UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE PÉRUVIENNE FACE AU DEFI DES GROUPES ÉVANGÉLIQUES LIMA

Thèse soutenue en vue de l'obtention du Doctorat en Théologie Catholique
Par

Véronique GAUTHIER
Epse LECAROS de COSSIO

Sous la direction du
Professeur Alexandre FAIVRE

Soutenue en Avril 2011

RESUMÉ :

L'objectif de notre thèse est l'étude de la relation complexe entre Eglise catholique et groupes évangéliques, à Lima, de 1990 à 2010, (« évangélique » désignant, selon l'usage en Amérique latine, les chrétiens non catholiques dont plus de 75% sont pentecôtistes). Comme la croissance évangélique se fait aux dépens de l'Eglise (96% catholiques en 1972, 81% en 2007), la hiérarchie catholique, soumise à ce qu'elle considère un « défi pressant », expression de Jean Paul II, développe des stratégies pour empêcher l'exode des fidèles. Dans un système politique de type corporatiste, elle fait pression sur le gouvernement pour que celui-ci n'accorde pas aux groupes évangéliques des droits égaux à ceux que lui accorde le Concordat de 1980. Dans le domaine pastoral, en s'efforçant d'éviter les débordements, elle privilégie les dévotions traditionnelles qui s'expriment dans de grandes manifestations populaires à caractère nationaliste. Le culte au Seigneur des Miracles rassemble durant le mois d'octobre des centaines de milliers de fidèles dans plusieurs processions. Au niveau des croyants, la logique est différente. Les évangéliques doivent leur succès au fait qu'ils reproduisent des modes de fonctionnement des cultes catholiques d'où la facilité avec laquelle les catholiques transitent vers une dénomination évangélique, tout en offrant par un processus de reconnaissance qui valorise le migrant méprisé, des possibilités d'insertion dans un milieu urbain. Sont en train de se former et développer des communautés religieuses identitaires dont les spécificités sont renforcées par les dirigeants religieux : côté catholique, dominent les rites traditionnels et les dévotions locales s'articulant au nationalisme, côté évangélique, la vocation universaliste centrée sur la Bible. Cependant, l'effervescence religieuse dissimule un phénomène nouveau provoqué par la dislocation culturelle et sociale, un affaissement général des pratiques et surtout une marginalisation des institutions religieuses affectant l'Eglise catholique et avec des nuances les groupes évangéliques.

Mots clés :

Amérique latine, Pérou, Lima, religion, Eglise catholique, Seigneur des Miracles, évangélique, identité religieuse, reconnaissance sociale, religion et don, cellules religieuses.

Title: The Peruvian Catholic Church facing the challenge of Evangelical groups in Lima.

ABSTRACT:

The aim of our thesis is the study of the complex relationship between the Catholic Church and Evangelical groups in Lima from 1990 till 2010 (evangelical is used in the Latin American way, meaning Christians non Catholics, among them 75% are Pentecostal). Since evangelical denominations grow at the expense of the Church (96% Catholics in 1972, 81% in 2007), the Catholic hierarchy, under a "pressing challenge", expression used by John Paul II, develops strategies to prevent believers' exodus. In a political system of corporate type, the Church presses the government so that other denominations would not get similar treatment as the one it gets through the Concordat of 1980. From the pastoral point of view, trying to avoid excesses, the Church promotes traditional devotions expressed in huge nationalistic popular manifestations. In the cult of Lord of Miracles, during October, various processions of hundred thousand people take place. At the level of believers, the dynamic is different. Evangelical denominations owe their success to the fact that they reproduce Catholic traditional customs which facilitates the conversion from Catholicism to Evangelism, offering, besides, to humiliated migrants, positive recognition which enables them to integrate in the society. Religious communities, whose specific identities are reinforced by religious leaders, are in a process of formation and development: on the Catholic side predominate traditional rites and local devotions of nationalistic tone, on the Evangelical side, a universal attitude based on the Bible. Nonetheless, religious effervescence hides a new phenomenon due to the social and cultural dislocation, a general weakening of religious practices and above all a marginalization of religious institutions hitting the Catholic Church and with nuances, Evangelical denominations.

Key words:
Latin America, Peru, Lima, religion, Catholic Church, Lord of Miracles, Evangelical denominations, religious identity, social recognition, religion and offering, religious cells.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier tout particulièrement notre très respecté Directeur de Thèse, le Professeur Alexandre Faivre, pour sa patience, pour les encouragements qu'il nous a toujours prodigués et surtout pour ses exigences qui nous ont poussés de l'avant. Sa lucidité et ses questions percutantes nous ont stimulés et guidés.

Nous tenons aussi à remercier le Professeur Jean Pierre Bastian dont l'œuvre nous a beaucoup inspirés pour ses importantes indications bibliographiques et ses très précieux conseils.

Nous remercions l'ensemble de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, les Professeurs, les Maîtres de Conférences et tout le personnel administratif. Pendant dix ans, nous avons suivi le cursus proposé avec le plus grand intérêt.

Nous remercions aussi au Pérou, nos collègues de l'Université Pontificale Católica à Lima, J. Klaiber, A. Ortiz, C. Romero, J. Sanchez. Nous remercions aussi toutes les personnes mentionnées dans notre thèse qui ont gentiment accepté de s'entretenir avec nous, malgré des agendas parfois très lourds et qui se sont intéressés à nos recherches.

Nous remercions toute notre famille, époux, enfants et parents pour le soutien et les encouragements. Nous remercions aussi pour sa collaboration Anne Marie Dufrêne.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Présentation du sujet : p.14
Problématique : p.15
Hypothèses : p.16
Domaine de la recherche et méthode : p.18
Plan de la thèse : p. 20

PREMIÈRE PARTIE :

Attitude de la hiérarchie catholique face aux groupes évangéliques : hiérarchie catholique contre groupes évangéliques

INTRODUCTION p. 23

CHAPITRE 1 : Situation légale des religions : p. 28

1.1 Situation légale de l'Eglise catholique : p. 28
1.1.1 Du Patronat royal au Concordat entre le Saint-Siège et le Pérou : p. 29
1.1.2 Situation légale de l'Eglise catholique : p. 32

1.2 Situation légale des évangéliques : p. 33
1.2.1 De l'inexistence légale à la reconnaissance des « autres confessions » : p. 34
1.2.2 Situation actuelle légale des groupes évangéliques : p. 39

1.3. Eventuelle évolution de la législation : p. 42
1.3.1. Revendications évangéliques : p. 43
1.3.1.1 Enjeux matériels : p. 44

1.3.1.2 Enjeux symboliques : p. 47

1.3.2. Différentes alternatives possibles pour la loi fixant la relation de l'état avec les autres confessions : p. 54

1.3.2.1 Alternative favorisée par les catholiques : p.54

1.3.2.2 Alternative favorisée par les évangéliques : p. 55

CHAPITRE 2 : Gouvernement péruvien et institutions religieuses : perspective politique : p.60

2.1 .Gouvernement du Président A. Fujimori (1990-2000) : p. 62

2.1.1 Antécédent : participation évangélique en politique avant 1990 : p. 63

2.1.2 Election du président A. Fujimori en 1990 : p. 64

2.1.3 Gouvernement du président A. Fujimori : p. 71

2.2 Gouvernements démocratiques des présidents A. Toledo (2001-2006) et A. Garcia (2006-) : p. 76

2.2.1 Rôle de l'Eglise catholique dans la gouvernance : p. 80

2.2.1.1 Œuvres de l'Eglise : p.80

2.2.1.2 Eglise médiatrice : p. 81

2.2.1.3 Garante du bon ordre moral : p. 82

2.2.1.4 Pouvoir de l'Eglise : p. 86

2.2.2 Rôle des évangéliques en politique : p. 87

2.2.2.1 Existe-t-il une identité évangélique ? : p. 89

2.2.2.2 Présence évangélique dans les partis politiques : p. 94

2.2.2.3 Autre forme d'influence politique : p. 99

2.2.2.4 Nouvelles formes de présence publique, culte d'Action de Grâces p. 101

2.2.2.5 Montée en puissance des évangéliques : p. 106

2.3. Bilan de l'attitude de l'Eglise catholique face aux groupes évangéliques : opposition et éventuelle collaboration : p. 109

CHAPITRE 3 : Domaine pastoral : p. 115

3.1 Perspective d'ensemble : p. 115
3.1.1. Perspective générale de la hiérarchie catholique : p. 116
3.1.1.1 Lutte contre les sectes : p. 117
3.1.1.2 Nouvelle Evangélisation comme stratégie de lutte : p.121
3.1.2 Perspective de la hiérarchie péruvienne : p. 126
3.1.2.1 Attitude des évêques : relative indifférence : p. 127
3.1.2.2 Motif de cette attitude : bien d'autres problèmes… : p.130

3.2 Directives pastorales : p. 132
3.2.1 Directives destinées à renforcer l'identité et la spécificité catholique : p. 134
3.2.1.1 Favoriser la piété populaire nationale : p. 135
3.2.1.2 Privilégier le Culte du Seigneur des Miracles : p.138
3.2.1.3 Ordonner la piété populaire : p. 141
3.2.2 Directives influencées par les procédés évangéliques : p.147
3.2.2.1 Lire la Bible et éduquer dans la foi : p. 148
3.2.2.2 Usage des moyens de communication et des techniques : p.155
3.2.2.3 Organisation de la mission : p. 158

3.3 Rénovation charismatique : p. 159
3.3.1 Attitude de la hiérarchie catholique : espoir et méfiance : p. 159
3.3.2. Rénovation charismatique au Pérou : one man show : p. 163

CONCLUSION, pouvoir et identités religieuses : p. 170

DEUXIÈME PARTIE

Fidèles catholiques et évangéliques : groupes évangéliques dans le prolongement de l'Eglise catholique et/ou groupes évangéliques et Eglise catholique côte à côte

CHAPITRE 1 : Groupes évangéliques dans le prolongement de l'église catholique p. 175

Introduction : p. 175

1.1 Dynamique du processus de conversion : p. 181

1.1.1 Pertinence de la théorie du marché religieux : p. 181

1.1.1.1 Fonctionnement du marché religieux : p. 181

1.1.1.2 Limites et critiques du marché religieux : p. 187

1.1.2 Autres théories correspondant au contexte liménien : p. 191

1.1.2.1 Pauvreté et évangélisme : p. 191

1.1.2.2 Exclusion et évangélisme : p. 194

1.1.2.3 Evangélisme, une alternative à pauvreté et exclusion ? : p. 200

1.1.2.4 Quelques précisions sur la notion de pauvreté : p. 203

1.1.3 Apport de la philosophie sociale éthique : perspectives de A. Honneth, N. Fraser, J. P. Ricœur : p. 206

1.1.3.1 Présentation de la théorie de la reconnaissance de A. Honneth : p. 207

1.1.3.2 Pertinence de la théorie de A. Honneth : p. 208

1.1.3.3 Politique et lutte pour la reconnaissance : p. 211

1.1.3.4 Reconnaissance et identité dans les groupes évangéliques : p. 214

1.2 Mode de fonctionnement des groupes évangéliques : continuité et rupture par rapport au catholicisme populaire : p. 217

1.2.1 Présentation générale p. 217

1.2.1.1 Accueil et participation dans les temples évangéliques : p. 218

1.2.1.2 Comparaison avec l'Eglise catholique : p. 221

1.2.2 Biblicisme dans une culture orale : p.223

1.2.2.1 Appropriation de la Bible dans une culture orale : p. 224

1.2.2.2 Bible comme instrument (« arme ») de conversion du catholicisme à l'évangélisme : p. 230

1.2.2.3 Bible et autoritarisme ; Bible et reconnaissance : p. 233

1.2.2.4 Biblicisme et catholicisme populaire : de la vue et du toucher à l'ouïe : p. 237

1.2.3 Don et évangélisme dans un contexte de pauvreté : p. 238

1.2.3.1 Collecte ou extorsion ? : p. 238

1.2.3.2 Don et religion : p. 242

1.2.3.3 « Dimension longitudinale » du don, relation avec les ancêtres et les descendants: p. 244

1.2.3.4 « Dimension verticale » du don, relation avec l'au-delà : p. 245

Don en tant qu'alliance : p. 245

Dérive néo-pentecôtiste : p. 247

1.2.3.5 « Dimension horizontale » du don, relation avec les membres : p. 249

Relation au pasteur : p. 249

Relation aux autres membres : p. 254

1.2.3.6 Dîmes évangéliques et promesses catholiques : p. 255

1.2.4 Structure en cellules : p. 257

1.2.4.1 Fonctionnement du système des cellules : p. 258

1.2.4.2 Application de la formule à Lima : p. 259

1.2.4.3 Structures parallèles dans le catholicisme populaire : p. 262

1.2.4.4 Système de cellules et ascension sociale : p. 265

1.2.5 Reconnaissance, religion et politique : contribution de la religion à la paix sociale : p. 270

1.2.5.1 « Etats de paix » et évangéliques : p. 272

1.2.5.2 « Etats de paix » et catholiques : p. 278

Conclusion : partage des eaux : p. 282

CHAPITRE 2 : Eglise catholique et groupes évangéliques « côte à côte » confrontés à la baisse de la pratique religieuse p.291

Introduction : p. 291

2.1 Désaffection côté catholique : p. 293

2.1.1 Présentation des données : p. 293

2.1.2 Sécularisation, indifférence, évolution sui generis : p. 299

2.1.3 Impact de la pluralité religieuse et de la mondialisation : p. 302

2.1.4 Impact de l'exode rural : p. 305

2.1.5 Informalité et manque de structure ecclésiale dans les banlieues : p. 307

2.1.6 Catholiques de nom mais catholiques malgré tout : p. 312

2.2 Nomadisme et désaffiliation côté évangélique : p. 314

2.2.1 Présentation du phénomène : p. 314

2.2.2 Nomadisme évangélique : p. 316

2.2.3. Désaffiliation évangélique : p. 318

2.2.4 Sens des conversions : circuits par affinité : p. 321

Conclusion : catholiques et évangéliques, même défi p. 325

CONCLUSION GÉNÉRALE p. 328

ANNEXE 1

Présentation de Lima

CHAPITRE 1 : Présentation générale de la capitale p.338

1.1 Fondation et évolution de la ville : p. 338
1.2 Lima : ville ouverte sur le monde extérieur ? : p. 341

CHAPITRE 2 : Organisation de l'Eglise catholique dans la métropole et brève présentation des membres de la hiérarchie : p. 344

ANNEXE 2

Conversion du Pérou

INTRODUCTION : p. 348

CHAPITRE 1 : Etapes de la conversion : p.348

1.1 Etape initiale : p. 349
1.2 Etape fondatrice : p. 350
1.3 Etape de consolidation : p. 351
1.4 Décadence des structures catholiques : p. 352

CHAPITRE 2 : Religion syncrétique : p. 353

2.1 Degré de christianisation du Pérou : p. 353
2.2 Syncrétisme à la péruvienne : p. 355

CHAPITRE 3 : Ségrégation dans le clergé : p. 359

3.1 Indiens dans le clergé ?: p. 359
3.2 Origine sociale des saints péruviens : p. 360
3.3 Manque de vocation : p. 362
3.4 Attitude face au clergé : p. 362

CHAPITRE 4 : Synthèse religieuse : p. 364
4.1 Cas de la Fête du Saint Sacrement : p. 364
4.2 Autres cas : p. 366

CHAPITRE 5 : Persistance des cultes précolombiens : p. 368
5.1 Culte à la Pachamama : p. 368
5.2 Autres cultes : p. 369
5.3 Attitude de la hiérarchie catholique : p. 370

CHAPITRE 6 : Pratique des sacrements et rites catholiques : p. 371

6.1 Baptême : p. 372
6.2 Confession : p. 372
6.3 Communion : p. 373
6.4 Mariage : p. 374
6.5 Rites funéraires : p. 375

CHAPITRE 7 : Création de nouveaux cultes : p. 375

7.1 Vierge de la Porte : p. 376
7.2 Christ Captif de Ayabaca : p. 378
7.3 Dynamique du processus de création de nouveaux cultes : p. 379
7.4 Patron de Lima : Seigneur des Miracles : p. 381
7.5 Organisation des dévotions : confréries et fraternités : p. 383
7.6 Catholicisme populaire : p. 385

CONCLUSION : Imposition du catholicisme ou adhésion au catholicisme ? p. 386

ANNEXE 3

Présentation des associations et des leaders évangéliques : p. 390

Illustration

Plan de Lima : p. 394

Statistiques

Statistique 1 : proportion des membres des différentes religions à Lima et au Pérou : p. 396
Statistique 2 : Sondage de Universidad Pontifical Católica de Lima Pâques 2009 : p. 397
Statistique 3 : Présentation des statistiques de Lima, pratiques sacramentaires : p. 410

Bibliographie sélective

Documents et ouvrages généraux : p. 411
Ouvrages : p. 417
Articles : p. 433

INTRODUCTION

Présentation du sujet :

« Affronter le défi pressant que lance la diffusion toujours plus grande des sectes et nouveaux mouvements religieux », en ces termes s'exprime Jean Paul II en 1994, présentant le Catéchisme de l'Eglise catholique aux évêques des Antilles[1]. L'ensemble de la hiérarchie catholique, avec des nuances sur l'interprétation du phénomène envisage la prolifération et succès des groupes chrétiens non catholiques en Amérique latine comme un défi remettant en cause la place et le rôle de l'Eglise. Benoît XVI, lors de sa visite au Brésil, en mai 2007, à l'occasion de la Vème Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes à Aparecida, exprime à diverses reprises sa « préoccupation » pour le « prosélytisme agressif des sectes »[2]. L'ensemble des évêques latino-américains, dans le Document Final de ladite conférence (§100, f), constate de la même manière : « nous voyons avec préoccupation […] qu'un nombre significatif de catholiques abandonnent l'Eglise pour passer à d'autres groupes religieux ». Les évêques péruviens s'expriment dans des termes similaires. Ils vouent leur assemblée annuelle en 2004 à l'élaboration d'une « réponse pastorale de l'Eglise face aux sectes et nouveaux mouvements religieux ». Ils introduisent leur lettre « aux prêtres, religieux et laïcs de l'Eglise péruvienne »présentant les conclusions de leur réunion par : « le fait que beaucoup de catholiques aient délaissé la pratique de notre foi pour passer à ces nouveaux groupes religieux est une réalité qui nous préoccupe »[3].

Ce que l'Eglise appelle « sectes ou nouveaux mouvements religieux » regroupe un ensemble très divers de mouvements que selon le Document Final de la Vème Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes (§100, g), « il n'est pas adéquat de tous les englober dans une seule catégorie d'analyse ». Consciente de cette diversité et des

---

[1] Texte cité par J. C. Urrea, *El fenómeno de las sectas*, Bogotá, CELAM, col. Autores N°18, p. 393. http://www.arzolap.org.ar/Obispo/Textos/El%20problema%20de%20las%20sectas%20en%20Am%E9rica%20Latina.htm consulté le 3/12/10, évêque auxiliaire de Buenos Aires, commente que « le Saint Père dans les orientations qu'il offre aux évêques latino-américains qui viennent à Rome en visite *ad limina* fait fréquemment référence au phénomène, le problème et le défi des sectes ».

[2] Termes employés par Benoît XVI dans l'interview avec les journalistes dans l'avion qui le conduit au Brésil et repris dans son discours aux évêques brésiliens à Sao Paolo.

[3] Cette lettre diffusée par la conférence épiscopale à l'ensemble de l'église péruvienne n'a pas été mise sur le web. Elle nous a été donnée par la sœur Eleana Salas.

connotations du mot, la hiérarchie dans les documents officiels les plus récents évite l'usage du terme secte. Parmi ces groupes, il faut distinguer ce que les Latino-américains appellent « évangéliques ». Dans notre thèse, nous employons le terme évangélique selon son acception généralement admise en Amérique latine et au Pérou en particulier. Il désigne les dénominations chrétiennes où dominent les pentecôtistes, environ 75% des fidèles. Les pentecôtistes constituent un mouvement multiforme très dynamique et ouvert aux innovations les plus diverses. Ils fonctionnent en réseaux à l'échelle internationale, profitant, dans le contexte de la mondialisation, de la multiplication et la diversité des échanges pour se répandre d'un pays à l'autre, s'adaptant aux circonstances particulières. Ne sont pas considérés comme évangéliques les groupes para chrétiens, les mormons, adventistes et témoins de Jéhovah, qui à la révélation biblique, ajoutent d'autres révélations ainsi que de multiples groupes d'inspirations diverses dont le nombre d'adeptes reste relativement limité.

L'Eglise catholique qui dominait sans partage l'ensemble de la vie religieuse péruvienne depuis la Conquête au XVIème siècle est en train de perdre son monopole et doit à présent composer avec d'autres acteurs religieux. Les recensements nationaux révèlent l'ampleur du phénomène [voir graphique 1] : en 1972, la quasi-totalité de la population péruvienne, 96,4% s'identifient comme catholiques, en 1993, ils sont 89,2% et en 2007, 81,3%. Dans le même temps, le nombre d'évangéliques augmente considérablement : 2,5% en 1972, 6,75% en 1993 et 12,5% en 2007. En proportion, la croissance des membres des autres religions, surtout adventistes, mormons et témoins de Jéhovah, reste bien inférieure, 0,7% en 1972, 2,6% en 1993 et 3,3% en 2007. L'augmentation du nombre de temples évangéliques est un indice révélateur du dynamisme du mouvement et du changement du paysage urbain : en janvier 1989, ils sont 962 et en novembre 2003, 2442. Face à cette érosion apparemment imparable du nombre de catholiques, la préoccupation de la hiérarchie est compréhensible : 43% de l'ensemble des fidèles vivent en Amérique latine.

Problématique :

La hiérarchie catholique considère que l'Eglise se trouve en position d'assiégée confrontée au défi de nouveaux mouvements religieux : quelles stratégies déploie-t-elle pour contrer ce qu'elle considère comme un grave danger pour elle et pour ses fidèles ? Dans son

allocution inaugurale à la IVème Conférence Générale des évêques latino-américains et des caraïbes, en 1992, à Santo Domingo, Jean Paul II, reprenant l'image biblique de saint Matthieu (Mat. 10,16) qualifie les sectes de « loups voraces dévorant les catholiques latino-américains ».

Les stratégies préconisées sont –elles adéquates ? Répondent-elles à la dynamique qui pousse de nombreux catholiques à s'éloigner de la religion de leurs ancêtres et de leurs traditions ? Pour les évaluer, une meilleure compréhension du phénomène qu'invitent à rechercher Jean Paul II puis Benoît XVI est nécessaire. Jean Paul II, en 1999 (N° 73), dans l'exhortation *Ecclesia in America* reprenant les conclusions du synode des évêques d'Amérique tenu à Rome en 1997, conclut : « une étude approfondie doit être réalisée dans chaque nation et au niveau international pour découvrir les motifs pour lesquels nombre de catholiques abandonnent l'Eglise ». Benoît XVI, dans l'adresse aux nonces apostoliques d'Amérique latine en février 2007 invite à son tour à « réfléchir sérieusement sur les causes de l'attraction des sectes pour trouver les réponses adéquates »[4].

Après deux à trois décennies de croissance élevée et continue, les évangéliques ont acquis droit de cité, au moment où s'achève la rédaction de cette thèse, une loi, restée en projet pendant plus de trente ans, vient d'être votée qui leur accorde des droits comparables à l'Eglise catholique. L'Eglise doit *nolens volens* prendre note de l'existence et installation définitive de ce nouvel acteur religieux. Une réflexion menée sur la recomposition du paysage religieux permet de reprendre à nouveaux frais la question du sens de ce défi : les évangéliques représentent-ils vraiment un défi ? De quel défi s'agit-il ?

Hypothèses :

La problématique des campagnes et des villes de province étant d'un autre ordre, notre champ d'étude se limite à la métropole de Lima soumise à une croissance démographique exponentielle ces dernières décennies, due essentiellement à un exode rural massif. La capitale est passée d'une population d'un demi-million d'habitants dans les années 1950 à plus de 8 millions en 2010. A partir de 1996, son administration ecclésiastique, en réponse à

[4] http://www.zenit.org/article-22812?I=spanish consulté le 1/6/2010. Texte complet du discours de Benoît XVI.

l'évolution démographique, a été divisée en quatre diocèses, l'archevêché de Lima et les évêchés de Carabayllo (banlieue nord), Chosica (banlieue Est), Lurin (banlieue Sud). Chronologiquement, la recherche porte sur l'actualité, depuis 1990 à nos jours. En effet, en 1990 a lieu une entrée en scène publique très remarquée des évangéliques lors des élections que remporte un quasi inconnu A. Fujimori soutenu, entre autres, par les évangéliques contre le célèbre écrivain de renommée mondiale, M. Vargas Llosa, Prix Nobel de littérature en 2010, jouissant de l'appui de la hiérarchie catholique.

Sous la pression de divers facteurs source de bouleversement pour l'équilibre de l'ensemble de la société péruvienne demeurée relativement stable depuis la conquête, s'est produite une profonde dislocation culturelle et sociale qui affecte les pratiques religieuses catholiques enracinées dans des traditions qui remontent à l'époque précolombienne. Avec l'installation des dénominations évangéliques, sont en train de se former et de se développer des communautés religieuses identitaires. Les relations entre ces communautés obéissent à une dynamique complexe. Les dirigeants religieux s'opposent les uns aux autres dans une logique de confrontation, s'efforçant d'accentuer les spécificités religieuses, côté catholique, les rites traditionnels s'imbriquant dans les coutumes locales et s'articulant au nationalisme, côté évangélique, vocation universaliste centrée sur la Bible. La lutte se joue dans le domaine politique et dans les stratégies pastorales destinées à fidéliser les croyants et à les ancrer dans des pratiques par lesquelles ils puissent se distinguer les uns des autres. Au niveau des croyants, la logique est différente. Le succès des évangéliques se doit fondamentalement au fait qu'ils reprennent des structures et des modes de fonctionnement des traditions catholiques d'où la facilité avec laquelle les catholiques peuvent transiter vers une autre dénomination, tout en offrant par un processus de reconnaissance qui valorise le migrant méprisé, des possibilités d'insertion dans un milieu urbain ouvert sur le monde extérieur. Par ailleurs, l'effervescence religieuse due à la pluralisation dissimule mal un affaissement général des pratiques et surtout une marginalisation des institutions religieuses affectant non seulement l'Eglise catholique mais aussi avec des nuances les groupes évangéliques.

Cette recherche est destinée à apporter quelques éléments de réflexion pour évaluer, voire réévaluer, la nature et l'ampleur des défis qu'affronte l'Eglise catholique à Lima et plus généralement, les situations présentant de nombreuses similitudes, dans l'ensemble de l'Amérique latine.

Domaine de la recherche et Méthode :

Etant donné que cette étude aborde la situation religieuse à partir de différentes perspectives, chacune a demandé une recherche particulière non seulement en termes de données mais aussi de méthodes que nous précisons dans chaque partie.

Domaine de la recherche :

Pour comprendre les positions de la hiérarchie catholique, nous avons eu accès aux principaux documents de la Conférence Episcopale péruvienne tels qu'ils sont publiés dans des ouvrages, jusqu'en 2002 puis, pour les années suivantes, mis sur le site web. Etant donné que certains documents pertinents sur le sujet ne figurent pas sur le web, la sœur Eleana Salas, théologienne, spécialiste de pastorale, chargée par la Conférence Episcopale péruvienne de l'organisation de la seule manifestation importante œcuménique, la Semaine Biblique, nous les a aimablement transmis. Nous avons aussi pris en compte les pages web des différents évêchés, les publications d'ordre pastoral faites par l'évêché de Chosica et les données statistiques de l'archevêché de Lima.

Nous avons eu des entretiens personnels avec plusieurs dirigeants politiques et religieux, dans l'Eglise, le nonce apostolique, des évêques, des prêtres, des laïcs chargés de la pastorale, dans les groupes évangéliques, les principaux leaders qui ont presque tous aimablement accepté de nous recevoir. Nous avons essayé de confirmer ses données, autant que faire se pouvait, par des entretiens avec des cadres intermédiaires et par environ deux cent témoignages recueillis au hasard. Nous avons aussi assisté au moins une fois aux divers cultes, côté catholique, messes des charismatiques catholiques, messe dans la cathédrale, messe dans la rue du Seigneur des Miracles, processions…, côté évangélique, service des principales dénominations. Dans notre enquête auprès des évangéliques, nous avons surtout suivi les conseils de deux spécialistes C. Fonseca et C. Amat y Léon, destinés à nous orienter dans un monde aussi divers que foisonnant. Nous avons dans toutes nos démarches été accompagnés par un jeune évangélique D. Romero formé dans l'Alliance Chrétienne Missionnaire et devenu presbytérien, par ailleurs très apprécié dans le milieu.

Pour comprendre la situation politique, nous avons aussi tenu compte des publications dans les principaux journaux du pays.

Méthode :

Dans notre analyse politique, outre quelques entretiens spécifiques, nous avons surtout réfléchi à partir de notre expérience personnelle dans le milieu, notre époux étant ambassadeur du Pérou depuis vingt-cinq ans et ayant plusieurs fois occupé des postes importants au gouvernement. Nous nous sommes inspirés des évaluations habituelles dans le monde diplomatique, des penseurs observateurs comme Machiavel et des réflexions de P. Bourdieu sur les mécanismes de domination sociale.

Tenant compte des propos tenus dans les entretiens personnels, dans l'analyse de l'attitude de la hiérarchie, nous avons analysé les textes à notre disposition, nous attachant particulièrement au vocabulaire employé et à ses connotations, essayant de découvrir une éventuelle évolution.

Dans l'analyse des structures et des pratiques évangéliques, nous avons à partir des entretiens et des visites aux différents cultes, essayé de dégager des modes de fonctionnement commun, découvrant ainsi l'expansion récente, dans presque toutes les dénominations, du système d'organisation cellulaire. Nous avons comparé ces structures à celles du catholicisme populaire telles que les ont analysées les anthropologues et sociologues péruviens, en particulier ceux qui comme M. Marzal, ont étudié les traditions des Andes dont proviennent une grande partie des migrants et des populations urbaines marginales catholiques.

Pour comprendre la dynamique des acteurs religieux et les stratégies pastorales, nous avons fait appel à la théorie de marché appliquée par plusieurs auteurs spécialistes de la région, en particulier J. P. Bastian, essayant d'en montrer la pertinence et les limites. Pour rendre compte des processus de désaffiliations et d'adhésions dans un pays marqué par les exclusions et les discriminations de plusieurs groupes de personnes, nous avons fait appel au cadre conceptuel développé en philosophie éthique sociale par A. Honneth sur « la lutte pour la reconnaissance ». Nous avons replacé cette théorie dans le courant de pensée plus général

sur le sujet, tenant compte de la controverse entre A. Honneth et N. Fraser et des apports de P. Ricœur à partir des observations et conclusion de M. Mauss sur le don.

Plan de la thèse :

Notre étude est constituée de deux parties.

Première partie

La première partie a pour sujet l'attitude de la hiérarchie catholique face aux groupes évangéliques, ce qui peut être exprimé, reprenant la métaphore spatiale de notre titre par « Eglise catholique contre groupes évangéliques ». Elle se divise en trois chapitres. Le premier traite de la situation légale. Après une brève présentation de l'évolution de la législation, nous analysons le sens de la discussion actuelle qui dure depuis 1979 sur la relation entre l'Etat et les confessions religieuses. Le point de référence étant l'Eglise catholique dont ses relations avec l'Etat sont réglées par le Concordat signé en 1980, le centre du débat se situe à propos de la notion d'égalité : les confessions sont-elles égales, de quel point de vue le sont-elles ? Doivent-elles recevoir des traitements égaux de la part de l'Etat ?

Le deuxième chapitre a trait à la situation politique, à la manière dont gouvernement et groupes religieux s'articulent et aux relations entre hommes politiques et dirigeants religieux. Etant donné la fragilité des institutions péruviennes, une constante dans l'histoire du pays, qui s'est accentuée à partir de la fin de la décennie de 1980, avec le terrorisme, les bouleversements démographiques et les crises économiques, l'Eglise catholique, en tant que seule institution solide et respectée est amenée à jouer un rôle important dans la gestion et l'équilibre du pays. Cette position lui donne des moyens efficaces pour essayer de bloquer la croissante influence évangélique. Ces jeux de pouvoir fonctionnent avec trois acteurs qui tenant compte de leurs objectifs spécifiques, s'instrumentalisent les uns les autres, avec recomposition partielle des positions après chaque élection. Deux périodes aux problématiques différentes se distinguent clairement, le gouvernement autoritaire du Président A. Fujimori et les gouvernements démocratiques du Président de transition V. Panigua (2000-2001), et des Présidents A. Toledo et A. Garcia.

Le troisième chapitre s'intéresse aux stratégies pastorales élaborées par la hiérarchie ecclésiastique pour limiter la croissance des groupes évangéliques. Dans un premier temps, nous situons la perspective des évêques péruviens par rapport au Saint Siège et aux Conférences Générales de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes. Dans un deuxième temps, nous analysons les stratégies envisagées par la hiérarchie péruvienne, l'importance accordée à la « piété populaire purifiée », selon l'expression habituelle de la hiérarchie, la promotion des études bibliques et de la doctrine et l'utilisation des moyens de communication massifs. Dans un troisième temps, nous abordons la situation des charismatiques dont la spiritualité est proche des pentecôtistes et qui sont considérés par plusieurs conférences épiscopales latino-américaines comme un frein efficace à la croissance évangélique.

Deuxième partie

La deuxième partie aborde la relation entre l'Eglise catholique et les groupes évangéliques du point de vue des fidèles. Elle se divise en deux sections. La première section, reprenant l'injonction de Benoît XVI s'intéresse à l'attraction qu'exercent les groupes évangéliques sur bon nombre de catholiques. Reprenant la métaphore spatiale, nous montrons comment les groupes évangéliques, du point de vue des fidèles, se situent dans le prolongement de l'Eglise catholique. Le premier chapitre est dédié à une réflexion théorique, montrant les limites de la théorie de marché et proposant pour rendre compte de l'exode des catholiques vers les groupes évangéliques le recours au cadre conceptuel développé par A. Honneth en philosophie éthique sociale sur « la lutte pour la reconnaissance ». Dans un contexte urbain d'anomie, tous les spécialistes du thème ont noté l'importance de la reconnaissance dans le processus. Dans le deuxième chapitre, nous nous intéressons au fonctionnement des groupes évangéliques, montrant d'une part, comment les structures sont comparables à celles du catholicisme populaire et d'autre part comment les innovations évangéliques permettent la reconnaissance des fidèles. Deux caractéristiques, toutes les deux paradoxales, jouent un rôle essentiel, en particulier dans la relation avec les catholiques. Reprenant la perspective protestante classique, le biblicisme est une spécificité de tous les groupes évangéliques, la Bible y est utilisée comme arme pour convaincre les catholiques de leur égarement. Or la culture péruvienne est essentiellement orale, ce qui implique donc une appropriation particulière de la Bible, transformant l'écrit pour le rendre assimilable par des

analphabètes fonctionnels. Une autre caractéristique des groupes pentecôtistes est l'importance accordée au don généreux des fidèles, cible de nombreuses critiques : payer la dîme et/ ou les offrandes constitue un réquisit sine qua non, même si l'obligation n'est pas officielle. Or la majorité des évangéliques est pauvre. Il faut donc envisager que le don et le sacrifice qu'il implique n'est peut-être pas un obstacle mais au contraire permet un approfondissement de l'adhésion du fidèle et de la cohésion du groupe. Finalement, nous nous intéressons au succès spectaculaire que connaît le système des cellules en provenance de la Corée, via la Colombie, comment cette formule importée entre en résonance avec les structures communautaires traditionnelles, ouvrant en même temps des perspectives de mobilité sociale.

Dans une deuxième section, nous abordons la question de la nature et de l'intensité de la pratique religieuse. Côté catholique, les indices de pratique sacramentaire indiquent une forte baisse. Certains sacrements, comme le baptême, résistent mieux, d'autres comme le mariage diminuent très rapidement. Cette chute des pratiques sacramentaires existe aussi en Europe mais les motifs ne sont pas les mêmes et nous nous proposons de comprendre le phénomène dans le contexte liménien. Côté évangélique, même si les données sont difficiles à obtenir et même si les appartenances fonctionnent différemment, la situation est similaire. Le manque de ferveur existe aussi parmi les évangéliques. Reprenant la métaphore spatiale, cette dernière section nous montre un autre positionnement : catholiques et évangéliques côte à côte pratiquant en marge des prescriptions de leurs dirigeants.

PREMIERE PARTIE

Attitude de la hiérarchie catholique face aux groupes évangéliques : hiérarchie catholique contre groupes évangéliques

INTRODUCTION :

Le Pérou à la différence d'autres pays d'Amérique latine comme le Brésil ou le Chili n'a pas reçu d'émigrants européens protestants en nombre significatif[5]. Il n'a pas non plus supporté une violente révolution libérale anticléricale comme le Mexique[6]. L'Eglise catholique a donc dominé sans conteste sérieuse le champ religieux jusqu'à la deuxième moitié du XXème siècle. La présence évangélique dans le domaine publique est restée très discrète jusqu'en 1990. Hormis l'élection de deux congressistes évangéliques, J. Ferreira, appartenant à la IEP, Iglesia Evangélica del Perú, (trois fois parlementaire, 1956, 1962, 1985) et le pasteur presbytérien P. Aranas (1979), tous les deux membres du parti Apriste, ainsi que la formation de mouvements éphémères, FE (Frente Evangélico) en 1980, AMAR (Associación Movimiento de Acción Renovadora) en 1985, prétendant fonctionner sur le modèle des partis catholiques de démocratie chrétienne, l'entrée massive des évangéliques sur la scène politique a lieu en 1990 avec la campagne pour la présidence d'A. Fujimori dans laquelle les évangéliques ont joué un rôle déterminant[7]. Avant cette date, la hiérarchie catholique péruvienne s'intéresse peu aux évangéliques qu'elle dénomme et considère comme des « sectes », une infime minorité, selon elle, incapable de remettre en cause son monopole dans le domaine religieux[8]. C'est pourquoi nous choisissons la date butoir de 1990, date à

---

[5] J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine,* Genève, Labor et Fides, 1994, p.81.

[6] Pour une présentation de l'impact de la révolution libérale au Mexique comparée avec le reste de l'Amérique latine, voir : R. Blancarte, « Laïcité au Mexique et en Amérique latine : comparaisons », in Archives de Sciences Sociales des Religions, avril juin 2009, N° 146, p.36.

[7] F. Armas, "Diversidad religiosa y complejidad socio-política.", in F. Armas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 28. T. Gutiérrez, *Desafíos a la fe cristiana, una perspectiva evangélica*, Lima, AHP, 2002, p. 62. Les acronymes FE et AMAR signifient respectivement FOI et AIMER.

[8] Il n'en est pas de même de l'ensemble de l'épiscopat latino-américain qui a pris beaucoup plus tôt conscience de l'importance que pourrait avoir le phénomène, voir J. C. Urrea, *El fenomeno de las sectas, analisis a partir*

partir de laquelle l'Eglise péruvienne commence à se sentir menacée par « les groupes chrétiens qui attaquent l'église catholique avec insistance », selon les termes du document d'Aparecida (§100) et donc à réagir pour essayer d'endiguer le phénomène[9]. Les évangéliques ne cachent pas leur objectif de conquérir le Pérou, « Perú para Cristo », le Pérou pour le Christ selon le mot d'ordre de l'organisation AMANECER (acronyme signifiant aube), spécialiste en étude sociologique, planification et implantation d'églises évangéliques dans le monde entier et dont la stratégie peut se définir en termes de « conversion par saturation », selon l'expression de J. Garcia Ruiz[10].

L'attitude de la hiérarchie catholique péruvienne n'est pas exceptionnelle. L'ensemble de l'Eglise réagit de manière similaire, ainsi l'évalue P. Le Vallois. « Les prises de position d'évêques, de conférences épiscopales, concernant les « sectes » et les nouveaux mouvements religieux, à partir des situations pastorales rencontrées sur le territoire dont ils ont la responsabilité, sont très nombreuses. Elles n'offrent toutefois pas de grandes différences. « Sectes » et NMR sont généralement perçus comme des *menaces* ou des *dangers* qui vont conduire à des attitudes offensives ou défensives. » L'auteur précise à propos des pays à dominante catholique de l'Amérique latine, de l'Afrique et des Philippines : «On parle alors d'*invasion*, d'*agressivité*, de *prosélytisme*, à partir du sentiment dominant de *perte de terrain*. Face à ceux qui sont désignés comme des *adversaires*, on engage des *processus de reconquête*, des *campagnes de lutte* »[11].

Par ailleurs, en 20 ans, la composition de l'Eglise péruvienne se transforme[12]. En 1990, le primat de l'église péruvienne Mgr A. Vargas Alzamora, un jésuite, remplace cette même année Mgr J. Landazuri Ricketts ; le président de la conférence épiscopal est Mgr Ricardo Durand Flores, aussi un jésuite, alors archevêque, évêque du Callao. Mgr J. L.

---

del magisterio latinoamericano, Santafé de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1998. Voir aussi: J. Garcia Ruiz, "Sectes et Eglise catholique au Guatemala: du phénomène marginal à un "problème alarmant" », in R. Luneau et P. Michel, *Tous les chemins en mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995.

[9] V Conferencia episcopal de América Latina y de el Caraibe, Documento final, § 100.

[10] J. Garcia Ruiz, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatémala », in Religions et Modernités, N° 17-18, 2006. Au Pérou, le titre de la dernière publication d'AMANECER d'un très bon niveau de recherche est suggestif : Manuel statistique 2003 ; recherche socio-religieuse, église évangélique, Pérou pour le Christ, plantant des églises, transformant des villes (*Manual estadistico 2003*, Lima, Editorial Nuevo Rumbo, 2004). Pour une présentation critique de l'organisation, voir F. Galindo, *El « fenomeno de las sectas » fundamentalistas*, Navarra, Verbo Divino 1994, p. 333. Voir aussi leur site : http://www.dawnministries.org/

[11] P. Le Vallois, "Définition de la "secte" et attitudes envers les sectes dans l'Eglise catholique romaine", in Revue de Droit Canonique, Tome 51/1, Strasbourg 2001, p. 62.

[12] J. Klaiber, « Iglesia catolica y poder politico en el siglo XX », in M. Marzal, C. Romero; J. Sanchez, *La religion al filo del milenio*, Lima, PUCP, 2002, p. 101 et suivantes.

Cipriani, seul évêque de l'Opus Dei au Pérou, est, en 1990, évêque auxiliaire de l'archidiocèse d'Ayacucho (poste qu'il occupe depuis 1988), zone très pauvre complètement dominée par le terrorisme. En 1995, il est promu archevêque d'Ayacucho, en 1999, archevêque de Lima et en 2001, il est élevé à la dignité cardinalice ; depuis février 2009, il est vice-président de la conférence épiscopale, le président actuel étant Mgr Cabrejos un franciscain archevêque de Trujillo. La transformation de la hiérarchie péruvienne où se note une influence croissante de l'Opus Dei (12 évêques de l'Opus Dei en 2008) et des sodalités (2 évêques) (groupe péruvien très proche de l'opus Dei), n'a pourtant pas d'influence importante sur son attitude vis-à-vis des évangéliques[13]. Les objectifs communs dont l'origine remonte au début du XXème siècle, moment de l'apparition des premiers protestants sur le sol péruvien, consistent à freiner la croissance des évangéliques ; en effet, l'augmentation du nombre d'évangéliques ne peut que se faire aux dépens de l'Eglise catholique[14]. D'un évêque à l'autre, les différences résident dans l'évaluation de l'importance du phénomène, Mgr Strotmann, évêque de Chosica, théologien et sociologue, s'intéresse au mouvement évangélique alors que Mgr Irizar, évêque du Callao, minimise le phénomène et s'étonne en 2006 que nous puissions écrire une thèse sur le sujet.

La hiérarchie catholique péruvienne et latino-américaine, en général, élabore des stratégies dans les deux domaines où elle exerce une influence, le domaine public et la pastorale, « par le haut » et « par le bas », selon les termes de J. P. Bastian[15]. Par le haut, il s'agit de maintenir l'exclusivité de son rapport privilégié à l'Etat et aux hommes politiques et donc d'éviter que les évangéliques puissent eux aussi avoir accès à des avantages qui pourraient favoriser leur croissance, non seulement en un sens matériel, dégrèvement d'impôts, éventuellement salaires, aumôniers, professeurs de religion ou encore collaboration avec l'Etat dans des œuvres d'éducation ou de santé, mais encore en un sens symbolique, présence évangélique dans des rituels civiques, officiels ce qui pourrait remettre en cause « la

[13] Site Internet des sodalites : http://www.sodalicioperu.org/component/option,com_frontpage/Itemid,1/ qui se présentent comme « institution de l'Eglise catholique, Société de Vie Apostolique, approuvée par le pape Jean Paul II en 1997 ». Les sodalités comptent en 2010 deux évêques au Pérou. Site de l'Opus Dei Pérou : http://www.opusdei.org.pe/ . Voir A. Haller, *Jean Paul II et l'Amérique latine, la politique religieuse du Saint Siège*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 155. C. Romero, « Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú », in C. Romero, *Religión y espacio público*, Lima, CISEPA, PUCP, 2008, p. 25.

[14] Selon l'expression de J. P. Bastian sur le sujet : « position commune à l'ensemble du catholicisme », in J. P. Bastian, « La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Eglise catholique », in G. Couffignal, *Amérique latine, mondialsiation : le politique, l'économique, le religieux*, Paris, Documentation Française, 2008, p. 29.

[15] J. P. Bastian, « Les réponses de l'Eglise catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine ».

signification du catholicisme en tant que partie intégrante de la culture locale »[16]. L'article 86 de la Constitution de 1979, repris dans la Constitution de 1993, prévoit qu'une loi doit être votée pour réguler la relation de l'Etat aux « autres confessions ». Or depuis plus de 30 ans, malgré les efforts des évangéliques pour la mettre à l'ordre du jour et les promesses des candidats politiques, la loi n'est toujours pas votée. La stratégie catholique est donc jusqu'à présent très efficace, même s'il semble en 2010 que la loi soit sur le point de voir le jour. Dans le domaine pastoral, la hiérarchie péruvienne élabore des consignes afin de retenir les fidèles en essayant de les ancrer dans leur foi. Parmi ces directives qui s'insèrent dans des programmes plus généraux, le mouvement de Rénovation Charismatique, parfois considéré comme du « pentecôtisme catholique » se retrouve à l'avant-garde de la défense[17]. Sur le plan pastoral, le succès actuellement semble beaucoup plus mitigé ; le nombre des évangéliques n'a cessé de croître et celui des catholiques de diminuer ; selon les derniers recensements, en 1993, il y avait à Lima, 89,25% de catholiques pour 6,75% d'évangéliques et en 2007, la proportion était 81,3 pour 12,5[18].

La première partie de notre thèse se divise en trois sous parties. La première est consacrée à une présentation de la situation légale de l'église et des autres confessions, montrant dans une perspective historique son évolution, et à une évaluation des enjeux d'une éventuelle transformation de la législation. La deuxième partie traite de la complexe relation entre gouvernement, hiérarchie catholique, leaders évangéliques de 1990 à début 2010, distinguant deux périodes, les deux quinquennats du régime autoritaire du président A. Fujimori (1990-2000) et les mandats démocratiques des présidents A. Toledo (2001-2006) et A. Garcia (2006-2011). Nous tenons à préciser pour la compréhension du lecteur peu au fait de la politique péruvienne que le parti APRA auquel appartient A. Garcia est fondé par V. R. Haya de la Torre comme un parti « anti-impérialiste », de gauche sans être communiste. Le premier gouvernement d'A. Garcia (1985-1990) applique le programme du fondateur, projetant même de nationaliser le système bancaire. Le deuxième gouvernement (2006-2011) est totalement différent, A. Garcia applique une politique néolibérale stricte. Dans un contexte de système clientéliste, la hiérarchie catholique s'efforce de bloquer l'avancée des leaders évangéliques qui s'immiscent dans le jeu politique, émulant l'église et profitant de leurs avantages comparatifs. Si la règle générale est l'affrontement, nous nous posons la question

[16] C. Romero, « Globalization, civil society and religion from a Latin American standpoint", in Sociology of religion, vol. 62, N°4, 2001, p. 488.
[17] J. P. Bastian, Ibid. p. 6.
[18] Institut National de Statistiques et Informatique, INEI : http://www.inei.gob.pe/

de l'existence, « sotto voce », d'une éventuelle collaboration entre les deux adversaires, Eglise catholique, groupes évangéliques, sur des points précis qui rallient la conviction de tous les chrétiens. La troisième partie est dédiée au domaine pastoral, à la place qu'occupe la lutte contre l'influence évangélique dans l'ensemble des directives pastorales, à l'étude des stratégies élaborées dans ce domaine et finalement, au rôle que la Rénovation Charismatique est censée jouer pour endiguer les désertions catholiques.

Au-delà des objectifs et des stratégies, en filigrane, durant ces vingt dernières années, se dessine la question des identités. Selon les termes de J. P. Bastian, « le champ religieux devient bipolaire par la concurrence entre deux univers religieux antagoniques, protestant (*Evangélico*) et catholique »[19]. En 1972, plus de 96% de la population péruvienne, selon le recensement de cette année-là, se reconnaissait catholique. Les différences entre péruviens ne se faisaient donc pas sur la base de la religion mais des dévotions ; l'expression est passée dans le langage courant, « il n'est pas saint de ma dévotion », c'est-à-dire, il ne me plait guère. Selon le recensement de 2007, les évangéliques sont à présent plus de 12% et les catholiques 81%. Un cinquième de la population péruvienne n'est plus catholique : les deux termes doivent donc être dissociés ; il est possible d'être péruvien sans être catholique. Les évangéliques représentent une minorité conséquente. Au Pérou, sont donc en train de se forger des identités religieuses. La hiérarchie catholique, les leaders des groupes évangéliques et les hommes politiques y ont intérêt pour des motifs tactiques très divergents, voire antagonistes, puisque catholiques et évangéliques en font une stratégie de croissance. A la différence de l'Europe où ethnies et religions vont souvent de pair, au Pérou et tout particulièrement dans les grandes villes, les différenciations religieuses se forment entre personnes de même origine, voire de même famille[20].

[19] J. P. Bastian, Op. Cit. p. 1.

[20] Sur la relation ethnie religion, la bibliographie est importante voire entre autres, deux ouvrages récents, O. Roy, *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, 2008 (p. 103); J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF 2007. L'article de J. P. Bastian y fait tout particulièrement référence, « Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse dans l'Europe contemporaine », p. 63.

CHAPITRE 1 :
SITUATION LEGALE DES RELIGIONS

1.1*Situation légale de l'Eglise catholique* :

La transformation du système légal régissant les relations entre l'Eglise et l'Etat péruvien est significative de l'évolution de la place du catholicisme au Pérou et de l'évolution du catholicisme en général. Selon les termes de M. Huaco, « Les relations entre l'Eglise catholique et l'Etat ont été régies successivement par le Patronat royal (1508-1821), le patronat républicain *de facto* (1821-1875), le Patronat républicain *de jure* (1875-1979) et actuellement par le Concordat (1979 à nos jours) »[21]. De religion d'Etat régie par le système du patronat, excluant tout autre culte sur le sol péruvien, le catholicisme est à présent reconnu comme une religion parmi d'autres, gardant malgré tout une prééminence fixée par la constitution de 1979 et par le concordat signé entre le Saint-Siège et le Pérou en 1980. La situation légale est passée d'un modèle régalien de relation Eglise-Etat à une séparation entre église et état. Cette évolution est à comprendre dans la continuité du concile Vatican II, entérinant la nécessaire et salutaire séparation des sphères religieuses et gouvernementales : « sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Eglise sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes » [Gaudium et Spes §76]. Concrètement le Concile exprime « le vœu qu'à l'avenir ne soient plus accordés aux autorités civiles aucun droit ni aucun privilège d'élection, de nomination, de présentation ou de désignation en vue de la charge épiscopale » [Christus Dominus §20]. La logique du Concile implique donc l'abolition des patronats et la négociation de Concordats. C'est à la demande de l'Eglise que le Concordat se signe à la fin du gouvernement militaire dictatorial et peu avant le retour à la démocratie[22].

[21] M. Huaco, « Le Pérou de l'Etat catholique à l'Etat laïque ou pluriconfessionnel ? », in Archives de Sciences Sociales des Religions, avril juin 2009, N° 146, p. 99.
[22] C. Romero, « Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú", in N. Da Costa, *Laicidad en América latina y Europe, repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, p.119.

1.1.1 *Du Patronat royal au Concordat entre le Saint-Siège et le Pérou* :

A l'époque coloniale, la relation entre le Saint Siège et l'Amérique Latine est régie par le système du Patronat Royal. Cette institution régit déjà les relations entre le Saint Siège et le Portugal pour l'administration des terres découvertes sur les côtes occidentales de l'Afrique et entre le Saint Siège et le royaume de Castille pour la conquête des îles Canaries (1417) et reconquête du royaume maure de Grenade en 1492. A partir de la découverte de l'Amérique par Christophe Colon, les négociations diplomatiques vont bon train et les bulles se succèdent reconnaissant et fixant les droits sur le Nouveau Monde. Nous en citons les principales qui montrent la dépendance de l'Eglise par rapport au pouvoir temporaire de la métropole. La bulle *Inter Caetera I*, appelé bulle de « Donation », signé par le pape Alexandre VI le 3 mai 1493, accorde aux Rois Catholiques la souveraineté sur les terres découvertes à la condition d'y envoyer de bons missionnaires. La bulle *Inter Caetera II*, appelée bulle de « Partition », du 4 mai reprend les termes de la bulle antérieure et fixe les limites entre les possessions du Portugal et de Castille. Avec peut-être l'intention de revenir sur l'octroi du Patronat, Alexandre VI signe le 6 novembre 1501 la bulle *Eximiae devocionis sinceritas II* qui accorde les dîmes des Indes à la couronne en échange de la construction de temples et du maintien du clergé. Le 28 juillet 1508, le pape Jules II, satisfaisant les demandes de Fernand le Catholique, par la bulle *Universalis ecclesiae regimini*, accorde au roi le droit de présenter des candidats pour toutes les terres découvertes. Finalement, en 1522, le pape Adrien VI, par la bulle *Exponi nobis*, appelée « bula omnimoda », accordée à Charles Quint, facilite l'envoi de missionnaires, les dote de grandes facultés et concède au roi un droit de regard sur le choix et le travail des missionnaires[23].

Dans la pratique, le Patronat signifie une poussée missionnaire orchestrée et contrôlée par le roi d'Espagne qui choisit de fait évêques et prêtres. Les négociations se font par l'intermédiaire de l'ambassade d'Espagne auprès du Saint Siège qui existe depuis la fin du XVème siècle[24]. Le premier nonce apostolique en Amérique Latine est nommé bien après

[23] Pour une présentation des différentes bulles, voir E. Fernández Garcia, *Perú cristiano*, Lima, PUCP 2000, p. 26 à 28.
[24] J. J. Ruda, "Las relaciones entre la Iglesia y el estado a la luz de las constituciones peruanas del siglo XIX", Revista de Estudios Historico-Juridicos, Universidad Católica de Valparaíso, XXIV, 2002, p. 59.

l'indépendance (1871 pour Lima)[25]. Sauf cas exceptionnel, pour corriger de grossiers abus, le pape n'intervient pas directement dans la région. E. Fernandez Garcia cite un cas intéressant d'intromission exagérée du pouvoir temporaire dans les affaires de l'Eglise[26]. Le roi Philippe II en 1578 proscrit à la demande d'une partie du clergé du Pérou, l'ordination de métis. Ceux-ci en appellent au pape Grégoire XIII et le nonce de Madrid se plaint auprès du roi. Par un décret royal de 1588, est autorisée expressément l'ordination des métis nés d'unions légitimes. Le sort des indiens, fixé par le Concile de Lima II qui interdit « pour le moment » leur ordination n'est pas remis en cause. La dynamique de l'incident est révélatrice des rapports de force. Pour régler un conflit interne au clergé péruvien, le parti opposé aux métis fait appel au roi et non au pape, la première instance ; les métis n'ont donc pour se défendre qu'un recours au pape. Celui-ci peut leur donner gain de cause lorsque le roi en légiférant sur les sacrements outrepasse ses prérogatives. Sous la pression du nonce de Madrid dont dépend la juridiction de l'Amérique Latine, le roi émet un autre décret. Dans le processus, tout passe par Madrid, dans un cas d'abus de pouvoir très ponctuel, le pape prend gain de cause mais l'autorité du roi n'est jamais remise en question.

Au moment de l'indépendance, à cause du Patronat royal, les papes Pie VII, en 1816, et Léon XII, en 1824, s'opposent à la rébellion et demandent la loyauté à la couronne[27]. Cependant, la position du clergé péruvien est plus nuancée. L'indépendance provoque une tension entre les gouvernements péruviens et Rome. En conséquence, presque tous les évêques abandonnent leur poste. L'Etat péruvien essaye d'assumer de fait les termes du Patronat. Rome refuse de prendre en compte les propositions de l'Etat péruvien et tente de récupérer sa domination sur l'Eglise. A cause de ce conflit d'intérêt, presque tous les diocèses restent vacants pendant plusieurs années, Lima (1821-1835), Trujillo (1820-1836), Huamanga (Ayacucho) (1821-1843), Cusco (1826-1844) ; seul, celui d'Arequipa n'est pas affecté car l'évêque José Sebastián Goyeneche parvient à se maintenir jusqu'à ce qu'il devienne en 1860 archevêque de Lima. Finalement, sous la pression péruvienne, la papauté et le gouvernement parviennent à un accord. Le gouvernement a le droit de nommer des candidats pour remplir les diocèses vacants mais le candidat doit être accepté par le Saint-Siège[28].

---

[25] En 1829, a été nommé Mgr Pedro Ostini comme nonce auprès de l'empereur Pierre I du Brésil et délégué apostolique d'Amérique du Sud et des provinces mexicaines, J. J. Ruda, *Los Sujetos del Derecho Internacional, El Caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano*, Lima, PUCP, 1995, p. 298.
[26] E. Fernández, Op. Cit. p. 121.
[27] Ibid. p. 360. Voir aussi, M. Marzal, *Tierra Encantada*, Lima, PUCP 2002, p. 271.
[28] J. Klaiber, *La iglesia en el Perú*, Lima, PUCP 1996, p. 74.

Les Constitutions républicaines qui se sont succédées au cours du XIXème siècle, caractérisent « la religion Catholique, Apostolique et Romaine comme religion d'Etat » (constitution de 1821)[29]. La Constitution de 1860 marque un infléchissement car elle n'exclut pas de manière absolue l'exercice d'une autre confession, elle l'interdit seulement en public[30] ; Article 4 : « La nation professe la religion catholique, l'Etat la protège et ne permet l'exercice public d'aucune autre ». Le Patronat « conçu comme un héritage de l'ancienne métropole » est prolongé de fait jusqu'à ce qu'il soit finalement accordé comme « patronat national » par le pape Pie IX le 5 mars 1875, par la bulle *Praeclara inter Beneficia*[31]. L'Etat péruvien s'engage à protéger l'Eglise catholique, à maintenir les biens du clergé. Il propose des noms pour les nominations dans le clergé, auprès du Saint-Siège pour les évêques et auprès des évêques pour les curés.

D'un point de vue financier, l'Eglise est très affectée par les réformes gouvernementales des premières décennies après l'indépendance. L'Etat républicain est en banqueroute et il s'en prend aux biens et aux ressources ecclésiastiques. En 1833, les biens des couvents supprimés sont nationalisés. En 1865, les biens des confréries passent à la Bienfaisance Publique. En 1911, la Loi de Enfiteusis implique pour l'Eglise la perte de la plupart de ses propriétés et fermes urbaines. Cependant, l'abolition de la dîme, décrétée le 3 mai 1859, touche le plus les finances de l'église. Cependant le président Castilla, pour compenser, engage l'Etat à payer les prélats, les séminaires et les hôpitaux, ainsi qu'à couvrir les dépenses du clergé pendant un certain temps, prenant comme base les sommes reçues pour la dîme dans les années 1852 et 1853. Toutefois, ce budget est réduit en 1887 et ensuite éliminé. En conséquence, l'Eglise en est réduite à subvenir à ses besoins grâce aux offrandes des fidèles[32].

[29] J. J. Ruda, « Las relaciones entre la Iglesia y el Estado », Op. Cit. p. 63.
[30] Ibid. p. 65; M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima, PUCP, 1988, p. 268.
[31] J. J. Ruda, *Los sujetos del derecho*, Op. Cit. p. 286; "Las relaciones entre la Iglesia y el Estado", op. cit. p. 65; J. J. Ruda, "Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco juridico", in M. Marzal, C. Romero; J. Sanchez, *La religion al filo del milenio*,, Lima, PUCP, 2002, p. 75; M. Huaco Op. Cit. p. 101.
[32] J. Klaiber, Op. Cit. p. 77, 78.

1.1.2 *Situation légale actuelle de l'Eglise catholique :*

Avec la Constitution de 1979, la perspective juridique sur les thèmes religieux change radicalement[33]. L'article 86 de la constitution de 1979 traite de l'Etat et de ses relations avec les entités religieuses.

« Dans un régime d'indépendance et d'autonomie, l'Etat reconnaît l'Eglise Catholique comme élément important dans la formation historique, culturelle et morale du Pérou. Il collabore avec elle.

L'Etat peut aussi établir des formes de collaboration avec d'autres confessions. »

La constitution marque la séparation de l'Eglise et de l'Etat. A l'Eglise catholique est reconnue une place prééminente, son apport historique au Pérou est valorisé. Les termes de la collaboration restent à fixer avec le Saint-Siège[34].

Le régime du Patronat est aboli. Le catholicisme cesse d'être religion officielle d'Etat. Entre le Saint-Siège et le Pérou, est signé un Concordat en juillet 1980[35]. L'Eglise péruvienne jouit d'une personnalité juridique de droit public et non pas de droit privé. L'Etat reconnaît la personnalité des ordres, congrégations et institutions, conformément au droit canonique. Les instituts de vie consacrée se constituent aussi comme association civile, suivant le Code de 1936, article 1057: « Pour l'inscription d'une communauté religieuse, il suffit que son supérieur déclare en écriture publique quelles sont ses fins et qu'elle est une association autorisée par l'Eglise »[36]. Les processus administratifs sont considérablement facilités et allégés. Les subventions de l'Etat en faveur des clercs et des religieux qui occupent une fonction au Pérou sont maintenues, reste de l'accord du XIXème siècle. Les sommes impliquées qui autrefois devaient être conséquentes, sont aujourd´hui relativement faibles, à peu près 30 $ pour un prêtre par mois. Un évêque ne reçoit guère plus du salaire minimum (100 à 150$, 300$ pour un archevêque, 500$ pour le cardinal). Sur le plan tributaire, l'Eglise est exonérée de tout impôt. Même si les règlements fiscaux changent, son statut ne devrait pas en être affecté, car il est conséquence d'un traité international. Selon les termes du juriste J. J.

---

[33] J. J. Ruda, « Relaciones Iglesia-estado », Op. Cit. p. 59.

[34] J. J. Ruda, *Los sujetos del derecho internacional*, Op. Cit. p. 595. Ce texte de loi est en accord avec Vatican II, *Dignitatis Humanae*, 3 : « Le pouvoir civil dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, certes, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux ».

[35] Pour le texte du Concordat, voir Derecho eclesial peruano, *Anotaciones a las normas complementarias de la CEP*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 2004. Pour une analyse du concordat, voir J. J. Ruda, "Relaciones Iglesia Estado", Op. Cit. p. 67 et suivantes.

[36] J. J. Ruda, « Relaciones Iglesia-estado », Op. Cit. p. 69.

Ruda, « l'ultra activité » de la norme en vigueur au moment de l'accord avec le Saint-Siège en 1980 est établie. »[37].

Dans le cas des nominations épiscopales, la situation change radicalement. L'indépendance entre Eglise et Etat est confirmée. Le Saint-Siège choisit ses évêques, après consultation de la société civile, et notifie a posteriori l'Etat péruvien, pour motif administratif. Les évêques doivent être péruviens, ils peuvent toutefois être originaires d'un autre pays et nationalisés péruviens. La moitié de l'épiscopat est d'origine étrangère. Certains évêques ont même perdu leur nationalité d'origine comme Mgr Strotmann, allemand de naissance, dont le pays d'origine n'accepte pas dans ce cas la double nationalité. La situation de l'évêque militaire et des chapelains militaires est différente. Ils doivent être péruviens de naissance. La nomination de l'évêque militaire se fait sur la base d'un accord entre l'Etat et le Saint-Siège. En théorie, seulement dans la nomination de l'évêque militaire, l'Etat peut jouer un rôle. L'Eglise jouissant à présent d'autonomie et indépendance ne perd pas ses privilèges, en particulier, en termes d'association et fiscalité. Elle s'est donc libérée du joug de l'Etat péruvien, en particulier pour tout ce qui a trait aux nominations cléricales, tout en conservant ses avantages. Par ailleurs, l'Etat péruvien peut ainsi s'ouvrir à la relation avec d'autres religions.

1.2 *Situation légale des évangéliques* :

Jusqu'à la fin du XIXème siècle, début du XXème, la question de la légalité d'un culte autre que le catholique ne se pose pas. La constitution de 1860 autorise les autres cultes en privé. Les quelques familles protestantes venues au Pérou pour affaires célèbrent leur culte en famille[38]. L'Amérique n'est pas considérée terre de mission par les protestants car l'évangile y a déjà été annoncé. Cette position est reprise et confirmée par les protestants européens, lors de la Conférence Missionnaire Mondiale réunie à Edimbourg en 1910. Les Nord-américains insatisfaits de ce résultat, considérant le catholicisme comme entaché de paganisme, s'organisent dans le Comité de Coopération pour l'Amérique Latine (CCLA)[39]. Ils se

[37] Ibid. p. 73.
[38] J. B. A. Kessler, *Historia de la evangelización en el Perú*, Lima, Ed. Puma, 1993, p. 71.
[39] J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine*, Op. Cit, p. 92; O. Amat y Leon, "Presencia evangélica en la sociedad peruana", Instituto para la Misión Transformadora, 2007, p. 6.

réunissent dans le congrès protestant latino-américain à Panama en 1916 ; la majorité des participants sont d'Amérique du Nord, la langue du congrès reste l'anglais. A la suite de ce congrès, George Inman, son secrétaire, encourage les différentes missions à une répartition du territoire de manière à rationaliser les efforts et à éviter toute concurrence[40].

A partir de la fin du XIXème siècle, début du XXème, commencent à arriver au Pérou des missionnaires protestants et adventistes et des Péruviens se convertissent[41] ; se pose alors le problème d'une adéquation entre la réalité et la légalité et éventuellement de la possibilité d'influencer la réalité par la légalité pour favoriser ou au contraire freiner l'évolution d'une croissance des religions autres que catholique. La hiérarchie catholique et les leaders évangéliques s'affrontent pour influencer les gouvernements et provoquer ou au contraire empêcher une transformation de la légalité.

1.2.1 *De l'inexistence légale à la reconnaissance des « autres confessions »*

Au début du XXème siècle, l'impact social des protestants ne provient pas du volume des conversions. Leur influence est disproportionnée avec leur nombre, elle s'explique par leur habileté à s'allier d'abord aux courants politiques libéraux et anticléricaux et plus tard au courant progressiste comme l'APRA[42]. Le lien privilégié entre l'APRA et les courants protestants a pour origine la relation personnelle entre le missionnaire écossais presbytérien J. Mackay et le fondateur du parti, V. R. Haya de la Torre en 1919 et se prolonge jusqu'en 1990[43]. Selon les termes de l'historien J. Fonseca, « les missionnaires arrivèrent au Pérou influencés par une conception qui intégrait la prédication religieuse avec l'action sociale. Ils

---

[40] J. B. A. Kessler, Op. Cit. P. 92.

[41] Les adventistes s'installent à Puno, les pentecôtistes à Ancash, les presbytériens sont à Moyobamba, Cajamarca, les méthodistes sont au Callao. Tous sont représentés à Lima.

[42] J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine*, Op. Cit. p. 131. J. P. Bastian et L. Nefontaine ont par ailleurs souligné l'articulation entre élites libérales, anti-cléricalisme, franc-maçonnerie et protestantisme. J. P. Bastian, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX*, Mexico, CEHILA, 1990, ouvrage cité par L. Nefontaine, *Le protestantisme et la franc-maçonnerie*, Labor et Fides 2000, p. 57. V. R. Haya de la Torre, fondateur de l'APRA en 1923, parti progressiste et d'abord anti-clérical, est lié à la franc-maçonnerie et au protestantisme, I. Vega Centeno, « Aprismo y religiones. Apuntes sobre una relación compleja », in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 290.

[43] Dans le collège anglo-péruvien fondé par J. Mackay, enseignent V. R. Haya de la Torre et ses proches, dont L. A. Sanchez. Il est possible que V. R. Haya de la Torre se soit impliqué religieusement dans le mouvement. Dans ses mémoires, J. Mackay rapporte qu'il a eu « la joie inexprimable d'entendre sa profession de foi au Christ ». O. Amat y Leon, "Presencia evangélica en la sociedad peruana", Op. Cit. p. 10.

partageaient les idées de l'avant-garde progressiste sur la modernisation économique, sociale et politique en tenant compte des valeurs religieuses. […] Les protestants se percevaient comme porteurs d'un message moralement supérieur et idéologiquement moderne. Dans cette logique, leur rapprochement aux mouvements sociaux progressistes n'était pas seulement stratégique mais se devait aussi à des coïncidences idéologiques »[44]. Dans la première moitié du XXème siècle, sur le terrain, ils sont très impliqués dans le domaine éducatif, formant plusieurs écoles.

L'évolution de la législation ne se fait pas sans heurt, elle est systématiquement provoquée par de graves incidents, parfois spectaculaires dus à des conflits religieux. Le premier missionnaire venu de son propre chef est un pasteur italien converti au méthodisme F. Penzotti, héros des églises protestantes traditionnelles du Pérou. En 1898, il s'installe au Callao. Accusé de rendre publiquement un culte autre que catholique, il est condamné à la prison. Les libéraux le soutiennent et par ce biais commence à se tisser le lien entre libéraux et protestants. Ils intercèdent pour lui auprès du Président de la République, il est libéré puis à nouveau incarcéré. Il est finalement absous car le culte rendu est considéré privé[45].

En 1915, une réforme constitutionnelle garantit la tolérance religieuse[46]. Selon les termes de M. Huaco, «la phrase « aucune autre religion n'est autorisée » est éliminée de l'article 4 de la Constitution. L'article est alors reformulé comme « la nation professe la religion catholique apostolique romaine et l'Etat la protège » »[47]. Outre la geste de F. Penzotti, cette réforme a pour origine un grave incident, selon l'appréciation de M. Huaco, les persécutions des communautés adventistes à Puno. Les adventistes s'installent à Puno à la fin du XIXème siècle y fondant plusieurs écoles (19, au début du siècle et 80, 20 ans après) et une clinique, œuvres dans la santé et l'éducation qu'ils n'ont cessé de promouvoir[48]. « La destruction par le feu d'une colonie indigène adventiste par des foules manipulées par un

[44] J. Fonseca "Protestantismo y movimientos sociales en el Perú: 1910-1940", in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 253.
[45] J. B. A. Kessler, Op. Cit. p 76; O. Amat y Leon, "Presencia evangélica en la sociedad peruana", op. cit., p. 4.
[46] F. Armas, « Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú », in M. Marzal, C. Romero; J. Sanchez, *La religion al filo del milenio*, Lima, PUCP, 2002, p. 110.
[47] M. Huaco, Op. Cit. p. 102. Cette constitution a aussi la particularité de reconnaître le droit au divorce, donc de marquer une distance du catholicisme, C. Romero, Op. Cit. p. 116.
[48] J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine*, Op. Cit. p. 122.

évêque catholique local dans le département de Puno, est à l'origine de la réforme constitutionnelle de 1915, lancée sous l'impulsion d'un député libéral »[49].

La périodisation de l'historien F. Armas repris par M. Huaco distingue trois étapes dans l'évolution de la législation, de 1920 à 1940, de 1940 à 1970 et de 1970 à 1990[50]. Nous reprenons ces étapes mais nous préférons à 1970, la date de 1968, révolution du général Velasco qui bouleverse les structures sociales et nous interrompons la dernière étape en 1979, date de la constitution qui marque une reconnaissance définitive des évangéliques, base de la législation actuelle. La législation n'évolue pas de manière linéaire vers une différenciation entre les domaines de l'Eglise et de l'Etat et vers une liberté religieuse. Des incohérences persistent, des retours ont lieu, jusqu'à la constitution de 1979 qui marque de manière positive une définitive acceptation des confessions non catholiques. Ces mesures s'expliquent par les aléas de la relation entre Eglise et gouvernement, par les heurts fréquents entre pasteurs et curés, en particulier dans les campagnes et par les politiques internationales du gouvernement. Pour les gouvernements, c'est une manière de ménager la chèvre et le chou : les incohérences légales, loin de constituer des obstacles, leur permettent une ample marge de manœuvre, avec la possibilité, selon les circonstances, d'appliquer certaines normes ou au contraire de ne pas en tenir compte.

Période de 1920 à 1940. Malgré des gouvernements qui gardent un esprit régalien dans leur relation avec l'Eglise, la législation « se laïcise progressivement », selon l'expression de M. Huaco[51]. Dans la constitution de 1920, article 5, il est affirmé que la Nation professe le catholicisme et que l'Etat le protège ; toutefois selon l'article 23, personne ne peut être poursuivi pour ses croyances. La Constitution de 1933, œuvre du gouvernement de Sanchez-Cerro plus proche des mouvements sécularisateurs, marque une étape définitive dans la relation Eglise-Etat. Selon l'évaluation de F. Armas, « elle liquide la confessionnalité de l'Etat » puisqu'elle ne reprend pas l'expression consacrée, « la religion de l'Etat est catholique » et se contente de stipuler dans l'article 232, « respectant le sentiment de la majorité national, l'Etat protège la religion catholique, apostolique et romaine. Les autres

[49] M. Huaco, Op. Cit. p. 103. Pour une présentation de l'incident, de l'arrivée des adventistes à Puno invités par le philanthrope M. Zuñiga et des efforts de l'évêque pour les faire partir, voir T. Gutierrez, *Desafios a la fe cristiana, una perspective evangélica*, Lima, AHP, 2002, p. 56
[50] Ibid. F. Armas, « Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú », Op. Cit. p. 111.
[51] M. Huaco, Op. Cit. p. 104.

religions jouissent de liberté dans l'exercice de leurs cultes respectifs »[52]. Cependant, le Code Pénal de 1936 et la loi de l'imprimerie de 1939 (gouvernement de Benavides) protègent les privilèges de l'Eglise. Par ailleurs, la loi de 1929 (année électorale), exige l'enseignement du cours de religion catholique dans toutes les écoles et à tous les enfants, peu importe leur religion… Incohérence de la législation : si la Constitution marque une distance par rapport à l'exclusivité de la religion catholique, d'autres lois, au contraire, la favorisent encore davantage. Entre temps, le nombre d'évangéliques continuent à progresser : en 1930, ils sont 10 470 membres adultes et en 1940, ils sont 54 818, 0,88% de la population totale (les adventistes à Puno représentent presque la moitié)[53].

Période de 1940 à 1968. Le Pérou vit une période de grands bouleversements sociaux. La croissance démographique est énorme, 3,3% par an entre 1960 et 1970, avec ses corollaires, exode rural, instabilité sociale. L'incapacité des gouvernements successifs, avec en alternance des présidents élus et des dictatures militaires, pour faire face aux nouveaux défis, conduit à la révolution du général Velasco en 1968[54]. Côté évangélique, 1940 marque une étape importante avec la fondation du CONEP, (Concilio Nacional Evangélico del Perú, Concile National Evangélique du Pérou)[55]. Il est constitué de 8 groupes auxquels très rapidement se joignent 8 autres. Le CONEP permet donc aux églises d'articuler un front commun représentatif dans la société péruvienne face au gouvernement.

En 1945, la législation marque un net retour en arrière. Sous prétexte de mettre fin à l'agitation souvent provoquée par les techniques missionnaires des pasteurs qui prêchent en plein air, sur les places, ce qui entraîne de vives réactions de la part des curés et des fidèles catholiques et en réponse aux pressions catholiques, en particulier de l'Action Catholique, une norme est promulguée interdisant les cultes publics non catholiques. Symboliquement, cette annonce a lieu au moment où l'archevêque Farfán de los Godos célèbre ces noces d'or sacerdotales, « présent de grande valeur » selon les termes de V. A. Belaunde (homme politique, diplomate, président de l'Assemblée Générale des Nations Unies 1959-1960), offert

[52] F. Armas, "Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú », Op. Cit. p. 113. C. Contreras, M. Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2007, p. 263.
[53] F. Armas, "Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú », Op. Cit. p. 115. Durant cette période, les pasteurs sont très mal accueillis dans les villages, parfois à coups de pierres. Selon la coutume pittoresque, ils sont rejetés des villages montés sur des ânes, de dos…
[54] C. Contreras, M. Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, Op. Cit. p. 270 et suivantes.
[55] Site officiel du CONEP : http://www.concilionacionalevangelico.org/ Pour une présentation du CONEP, voir aussi, D. Lopez, *Los evangélicos y los derechos humanos*, Lima, Puma, 1998, p. 75.

par le président M. Prado, en grande pompe, sous les acclamations de la foule[56]. Cependant, selon la logique de l'équilibre par l'incohérence, le président Prado et ses deux successeurs, Bustamente et Odria, favorisent l'ouverture de temples évangéliques. En août 1945, quelques mois seulement après l'adoption de la loi interdisant les cultes publics non catholiques, le président Prado autorise l'installation de l'Institut Linguistique d'Eté dans la région de l'Amazonie, institut destiné à jouer un rôle très important dans la pastorale évangélique ; d'après le recensement de 2007, cette région a le taux le plus élevé d'évangéliques[57]. Après de nombreuses tentatives légales infructueuses pour supprimer la loi de 1945 et à l'occasion d'une manifestation évangélique organisée par le CONEP (août 1967), le sénateur apriste évangélique J. Ferreira argumentant que la loi s'oppose à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme signée par le Pérou en 1948, parvient à obtenir son abrogation. Cette date marque la définitive acceptation de la liberté de culte au Pérou[58]. Cette lutte politique et légale souligne le parti que peuvent tirer les évangéliques de la présence de l'un des leurs dans les rouages du gouvernement.

Période de 1968 à 1979. La révolution du général Velasco de 1968, dans un contexte de guerre froide, est marquée par l'anti-impérialisme contre les USA, le rapprochement de l'URSS, la réforme agraire, les nationalisations, l'industrialisation forcée et le nationalisme militant[59]. Dans cette perspective, il est exigé aux groupes évangéliques de se détacher de leurs dénominations d'origine surtout si celles-ci, comme c'est le cas pour la plupart d'entre elles, sont nord-américaines : il s'agit d'une « pérouanisation » des groupes qui d'après F. Armas a été peu étudiée. Les groupes se divisent comme par exemple l'Eglise des Nazaréens qui devient une église nationale et se détache des missions étrangères ; le phénomène touche aussi les méthodistes, l'Eglise Evangélique des Pèlerins… Cette mesure provoque des luttes intestines à l'intérieur même des dénominations et des scissions[60]. Systématiquement, les leaders évangéliques qui en grand nombre, étaient nord-américains sont remplacés par des Péruviens. En 1973, pour la première fois, le secrétaire général du CONEP est un Péruvien[61].

---

[56] F. Armas, "Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú », Op. Cit. p. 120.
[57] Ibid. p. 120.
[58] Ibid. p.121.
[59] Pour une présentation du gouvernement, voir C. Contreras, M. Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, Op. Cit. p. 325 et suivantes.
[60] F. Armas, "Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú », Op. Cit. p. 123.
[61] G. Julcarima, "Evangélicos y elecciones en el Perú, 1979-2006", in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 392.

Par ailleurs, l'affiliation au CONEP, devient quasiment obligatoire à cause des normes administratives. Les groupes religieux doivent s'affilier à un organisme reconnu afin de pouvoir gérer les visas des missionnaires étrangers ou l'entrée des donations au Pérou. Cette norme renforce le rôle protagoniste du CONEP[62]. A cette même époque, alors que la scène religieuse était jusqu'alors dominée par les groupes chrétiens, avec des nuances à propos des adventistes, se développent diverses associations, le groupe messianique fondé par le péruvien Ezequiel Atacusi, Association Israélite du Nouveau Pacte Universel qui voit dans le fondateur un nouveau Christ et s'attend à ce qu'il ressuscite après sa mort (attente déçue), ainsi que de nombreux groupuscules de type oriental, sans impact massif sur la population. Nous n'étudions pas ces groupes car chacun avec sa logique propre, demanderait un travail séparé.

1.2.2 *Situation actuelle légale des groupes évangéliques*

La Constitution de 1979 consacre définitivement de manière positive la liberté religieuse individuelle et collective (article 2 §3)[63]. Tout en manifestant la prééminence des liens avec l'Eglise catholique et en reconnaissant son rôle dans la formation nationale, des liens de collaboration avec les minorités religieuses sont envisagés. « Dans un régime d'indépendance et d'autonomie, l'Etat reconnaît l'Eglise Catholique comme élément important dans la formation historique, culturelle et morale du Pérou. Il collabore avec elle.
L'Etat peut aussi établir des formes de collaboration avec d'autres confessions. » L'article de 86 de la Constitution de 1979 est repris dans l'article 50 de la constitution de 1993 avec une légère modification valorisante à propos des « autres confessions » : "L'Etat respecte d'autres confessions et peut établir des formes de collaboration avec elles."

Le débat parlementaire en 2003 visant à la révision de la constitution de 1993 provoque au moment de la rédaction de l'article 71 sur les relations Eglise-Etat de grandes divisions au sein des évangéliques. Ce débat est à l'origine de la formation d'une autre entité évangélique représentative, la UNICEP (Union de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú, Union des Eglises Chrétiennes Evangéliques du Pérou) censée jouer un rôle similaire à celui du CONEP. Les principaux groupes évangéliques appartiennent à l'une ou l'autre entité à l'exception de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire. Les dénominations les plus

[62] P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [2001], p. 238.
[63] M. Huaco, Op. Cit. p. 105.

traditionnelles et les plus anciennes restent dans le CONEP, les presbytériens, les méthodistes, les anglicans, les Assemblées de Dieu, la IEP (Iglesia Evangélica Peruana, Eglise Evangélique Péruvienne fondée dans la première moitié du XXème siècle). La UNICEP regroupe surtout les dénominations de type néo-pentecôtistes[64]. En 2001, P. Freston considère que le Pérou est le pays d'Amérique latine où les évangéliques font preuve d'un « degré inhabituel d'unité ». En 2002, le Pérou rejoint la norme latino-américaine : « dans la plupart des pays latino-américains, il n'y a pas de fort organe représentatif, il y en a plusieurs en concurrence les uns avec les autres »[65]

Le CONEP accepte que dans l'article 71 soit pondéré le rôle formateur de l'Eglise catholique alors que les autres groupes évangéliques auxquels se sont joints les adventistes, mormons, les Israélites du Nouveau Pacte Universel, considèrent que cette mention porte atteinte au « respect du principe d'égalité religieuse », selon les termes du projet N° 3156 présenté par ces groupes. En déclaration à la presse, ils ont qualifié le texte de l'article 71 comme « concession à la religion catholique et trahison à la demande de pleine égalité religieuse »[66].

Article 71 : «Dans un souci d'indépendance et d'autonomie, l'Etat reconnaît l'Eglise catholique comme un élément important de la formation historique, culturelle et morale du Pérou et lui prête sa collaboration.

L'Etat reconnaît et respecte toutes les confessions religieuses et établit des accords de collaborations avec elles à travers leurs organes représentatifs, selon un critère d'équité[67]. »

De 1979 à 2002, en passant par 1993, les articles des différentes constitutions et révision de constitution gardent le même format. Les confessions religieuses non catholiques sont de plus en plus valorisées, bien que la différence avec l'Eglise catholique soit toujours soulignée, cependant la forme de collaboration entre l'Etat et ces confessions n'est toujours pas fixée. Le sens du « critère d'équité » n'est pas précisé et reste très problématique ; selon les termes de M. Huaco, « juridiquement parlant, l'équité n'est pas la même chose que

---

[64] Pour une présentation de la formation de la UNICEP, voir, article du 24/4/03, consulté le 6/2/08. http://www.cristianos.com/2003/04/constituyen-el-unicep/, site officiel de la UNICEP : http://unicep.org.pe/
M. Huaco, Op. Cit. p. 110, 111.
[65] P. Freston, Op. Cit. p. 238.
[66] http://www.foroekklesia.com/showthread.php?t=5434 article du 30/4/03 consulté le 6/2/08.
[67] Texte de l'article 71 traduit en français dans le texte de M. Huaco, Op. Cit. p. 111.

l'égalité »[68]. La loi qui devrait établir la forme des relations entre Etat et confessions religieuses est encore en projet, provoquant dissensions entre catholiques et évangéliques et au sein même de la communauté évangélique.

Le système légal péruvien a cependant évolué, à partir de dispositions au sein du ministère de la Justice et des Cultes. Deux directions ont été créées en 2003, l'une en charge de la relation avec l'église catholique, Dirección de Asuntos de la Iglesia Católica, dont les sigles sont DAICA (Direction des Affaires de l'Eglise Catholique) et l'autre de la relation avec les autres confessions, Dirección de Asuntos Interconfesionales dont les sigles sont DASINC (Direction des Affaires Interconfessionnelles)[69]. La direction des Affaires Interconfessionnelles a été chargée de former un registre des différentes confessions reconnues par l'Etat. Sont aptes à figurer sur ce registre des associations inscrites sur le Registre Public comme personne de droit privé, « associations civiles sans but lucratif ». Pour valider l'inscription, l'association présente des documents et la direction consulte une commission formée de cinq membres. Le Dr A. Tudela, ministre de la justice en 2005-2006 durant le gouvernement du président A. Toledo, nous a affirmé, lors d'un entretien, que les critères impliqués sont l'ancienneté du groupe, sa taille, ses œuvres et son idéologie. La direction se charge des relations entre le gouvernement et les associations. L'intérêt de figurer sur ce registre, outre le prestige, est essentiellement d'être exonéré d'impôts et de recevoir les donations sans difficulté[70]. En 2009, 125 groupes religieux figurent sur le registre. Par ailleurs, est créé un comité conseiller en affaires interconfessionnels dans lequel participent, invités par le ministère, des conseillers appartenant à différentes dénominations[71].

Le juriste M. Huaco résume de manière concise et claire le sens de la différence des statuts entre Eglise catholique et autres confessions : « les droits reconnus à l'Eglise catholique sont inscrits dans un instrument de droit international alors que ceux accordés aux minorités dépendent du droit interne. On reconnaît pleinement les formes d'organisation propres à l'Eglise catholique mais les minorités religieuses doivent s'organiser comme associations civiles sans but lucratif. On reconnaît la personnalité juridique civile et la

[68] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías religiosas", in *F. Armas, Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 427.
[69] Sigle de DASINC : http://www.minjus.gob.pe/dependencias/AsuntosInterconfesionales.asp
[70] La procédure administrative a été simplifiée en 2009, les donations ne passent plus directement par le ministère, selon les dires de Dr. M. Merino, docteur en droit, chargé de la Direction des Affaires de l'Eglise Catholique.
[71] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 425.

capacité légale de l'Eglise catholique de deux manières : par Concordat et par voie institutionnelle, alors que les minorités sont soumises à une inscription dans un registre de niveau juridique inférieur. Le financement de l'Etat est direct (assignation, subvention, donation) et indirect (bénéfices fiscaux, exonérations et désaffectations) pour le catholicisme, mais seulement indirect et à un niveau inférieur pour les minorités religieuses. Il existe une normativité exclusive pour l'Eglise catholique et une autre pour les minorités religieuses »[72].

Les dispositions actuelles permettent à l'Etat de maintenir la structure dans son ensemble, privilégiant les relations avec l'Eglise catholique tout en offrant certains avantages aux groupes évangéliques. Le statu quo évite aux hommes politiques d'avoir à trancher sur un sujet qui ne peut que leur valoir des ennemis, ou plus exactement qui ne peut que transformer tous les acteurs en ennemis car les intérêts sont tellement antagoniques et exigeants qu'ils sont quasi impossibles à satisfaire. Malgré une évolution légale qui correspond à une évolution sociétale, la manière de gérer la législation n'a pas vraiment changé : une certaine incohérence, un inachèvement chronique donnent aux gouvernements et aux hommes politiques une liberté d'interprétation et d'action afin de ménager élégamment la chèvre et le chou. La situation actuelle du Pérou n'est pas exceptionnelle en Amérique latine, elle est même au contraire la norme, selon l'évaluation de J. P. Bastian : « Aujourd'hui, l'Etat est confronté à une situation nouvelle de pluralisation religieuse et est tenu d'identifier avec précision l'univers des organisations religieuses, ce qu'il fait en créant des départements des cultes, inconnus jusqu'alors »[73].

1. 3 Eventuelles évolutions de la législation

Plusieurs scénarios sont possibles, privilégiant telle ou telle revendication. Pour une meilleure compréhension de l'évolution, il faut d'abord mesurer l'importance des enjeux et ensuite la manière dont les différents acteurs peuvent s'en emparer pour les promouvoir ou au contraire accepter de ne pas en tenir compte. En d'autres termes, il s'agit de savoir ce qui est négociable et ce qui ne l'est pas, selon l'expression nord-américaine, pour les uns et les autres. Le

[72] M. Huaco, "Le Pérou vers un état laïque ou pluriconfessionnel? », Op. Cit. p. 108.
[73] J. P. Bastian, « La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 191. Par rapport aux autres pays de la région, le Pérou marque un certain retard puisque c'est à partir de 2003 que s'est constitué le registre des confessions religieuses.

Concordat est un non négociable pour l'Eglise catholique. Pour les évangéliques, le panorama est plus complexe.

1.3.1 *Revendications évangéliques* :

Les rivalités entre catholiques et évangéliques ne peuvent se comprendre qu'en tenant compte de l'ampleur des enjeux concrets et de la difficulté de les régler. Dans tous nos entretiens avec les leaders évangéliques, le thème de la discrimination et de la nécessaire transformation de la législation est revenu comme un leitmotiv. Selon les leaders et les objectifs de leur groupe, certains aspects de la loi sont réclamés plus par les uns que par les autres. Sur les sites web du CONEP et de la UNICEP consultés en avril 2010, sont particulièrement mises en valeur les situations impliquant des discriminations contre des enfants, thèmes très médiatiques.

Si le cadre légal est critiqué, les cas de discrimination religieuse fréquents, dans la première moitié du XXème siècle, sont de plus en plus rares à présent. Dans le document sur la discrimination du Défenseur du Peuple (Médiateur de la République), dans la période 2006 jusqu'à octobre 2007, seul deux cas qui en réalité n'en forment qu'un puisqu'ils se produisent dans le même contexte, ont été dénoncés : à Cajamarca, une école exigeait à tort la partie de baptême pour inscrire les enfants, le litige s'est rapidement réglé[74]. Les cas d'intolérance sociale continuent éventuellement à se présenter mais ils n'ont pas pour origine une discrimination légale mais un problème de mentalité, une difficulté à accepter la différence dans un pays jusque là uniforme d'un point de vue religieux[75]. Comme dernière grande mesure discriminatoire, P. Freston et M. Huaco mentionnent en 1998 les décisions municipales de fermer une soixantaine de temples à Lima, sous prétexte de « nuisance sonore ». La décision ne voit pas le jour suite à la mobilisation des associations évangéliques et la mesure est définitivement abrogée grâce à l'intervention d'un congressiste catholique[76]. Toutefois si cette mesure peut sembler intolérablement discriminatoire, il convient de la

[74] Document du Défenseur du Peuple N° 2, *La discriminación en el Perú, problematicas, normatividad y tareas pendientes*. p. 111. L'école mentionnée s'appelle San Martin de Porras, il n'est pas précisé dans le texte si elle est privée, dans tous les cas, il s'agit d'une situation exceptionnelle. Comparant avec les autres cas de discriminations dénoncés dans l'ensemble du Pérou, la discrimination religieuse est réellement exceptionnelle.
[75] F. Armas, "Diversidad religiosa y complejidad socio-politica. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual", in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p 38. "L'intolérance est de l'ordre du comportement social, ce qui va au-delà du religieux".
[76] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », op. cit. p. 417; P. Freston, *Evangelicals and politics*, op. cit. p. 248.

replacer dans le contexte ; elle n'est pas dirigée contre les évangéliques mais contre les effets secondaires sur le voisinage de l'installation d'un lieu de culte évangélique. En effet, plusieurs leaders évangéliques, surtout ceux de rang moyen, nous ont affirmé que les propriétés proches des temples perdent de la valeur, personne ne voulant y vivre (« même pas ou surtout pas les pasteurs »), non seulement à cause de la « nuisance sonore » mais aussi à cause des problèmes de parking. Il n'est donc pas surprenant que des propriétaires voient d'un très mauvais œil l'installation d'un temple proche de chez eux et se liguent pour faire pression dans les mairies.

1.3.1.1 Enjeux matériels[77] :

Selon le Dr. M. Merino, docteur en droit, directeur de la Direction des Affaires de l'Eglise Catholique au Ministère de la Justice et des Cultes (entretien privé, mars 2009), l'Etat donne à l'Eglise en subventions directes 2 millions et demi de sols (un peu moins d'un million de dollars, 700 000 euros) comme compensation pour les diverses expropriations depuis l'indépendance. Les évêchés aux revenus les plus importants, dont celui de Lima, ont renoncé au profit des évêchés provinciaux les plus pauvres à recevoir cet argent. Les évangéliques ne demandent pas l'équivalent de cette subvention car les montants sont dérisoires. En revanche, les exonérations d'impôts sont significatives. Selon le Dr. Merino, les évangéliques payent seulement les impôts locaux sur le logement mais pas sur les édifices religieux ni sur les voitures. Il justifie cette mesure par la crainte que des profiteurs, pasteurs improvisés, puissent inaugurer un temple dans leur maison pour ne pas payer d'impôt[78]. Dans tous les cas, le pasteur R. Barriger, président de la UNICEP et fondateur et leader du groupe Camino de Vida (Chemin de Vie) affirme (entretien privé, mars 2009) que s'il était astreint au même régime fiscal que l'Eglise catholique, il paierait 4000 dollars de moins par mois[79]. Les avantages fiscaux sont donc des enjeux bien réels et représentent des sommes conséquentes.

---

[77] Pour une présentation concise des avantages dont bénéficie l'Eglise catholique, dans la perspective évangélique, voir : http://jesed.wordpress.com/2009/07/02/presidente-del-congreso-peruano-y-apristas-mintieron-a-los-evangelicos/ Voir aussi F. Asin, "Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual.", in F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, PUCP, Lima 2008, p 44.

[78] La différenciation entre lieu de culte et logement a provoqué quelques litiges à la fin des années 90 mais il semblerait que maintenant il n'y en ait plus. M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 417

[79] Camino de Vida dispose d'un seul grand local. Au Pérou, le salaire minimum est à peine supérieur à 100 $ par mois.

Les évangéliques demandent que les diplômes qu'ils dispensent dans leurs instituts soient considérés par l'Etat comme diplôme universitaire, comme le sont les diplômes des instituts catholiques. Actuellement seul le Séminaire Evangélique du Pérou est reconnu par l'Etat bien que ses diplômes n'aient aucune valeur universitaire. Or, les formations des différents groupes sont de niveaux inégaux. Le Séminaire Biblique des Andes des Assemblées de Dieu (Seminario Biblico Andino) est une institution structurée qui pourraient être considérée alors que d'autres dénominations proposent seulement à leurs membres voulant devenir pasteur une série de cours ; un travail ardu d'évaluation des différents instituts et de la formation qu'ils proposent serait donc impliqué dans cette norme[80].

Les évangéliques voudraient que des aumôniers de leurs dénominations puissent être accrédités auprès des prisons, des hôpitaux et de l'armée. Les aumôniers militaires ont un statut militaire et reçoivent un salaire[81]. Pour les autres aumôniers, ne se poserait pas le problème financier mais en revanche, comme nous l'a personnellement commenté (janvier 2007) le pasteur presbytérien P. Arana, ex-congressiste pour l'APRA, reste à fixer le niveau de formation qui serait exigé des aumôniers, étant donné que les différences sont grandes d'un groupe à l'autre, la négociation ne serait pas exempte de difficulté[82]. Dans les hôpitaux, en 2009, l'entrée des pasteurs dépend du bon vouloir de l'administration. Dans le cas des prisons, un accord a été conclu entre l'INPE (institution administrant les prisons) et le CONEP, dans les années 80. Malgré cet accord, d'après le vice-président du CONEP, les tracasseries ne manquent pas de la part des surveillants. Nous avons eu personnellement l'occasion de visiter plusieurs fois des prisons, dans le cadre d'un reportage et nous avons remarqué que les pasteurs (ou missionnaires) évangéliques étaient présents en grand nombre alors que les catholiques l'étaient très peu, un curé célébrant la messe une ou deux fois par semaine, des sœurs visitant, formant des groupes de thérapie, de réflexion spirituelle et quelques très rares laïcs. Nous avons aussi pu constater que dans de nombreuses cliniques, il n'y a pas d'aumôniers catholiques, manque d'effectif ? Nous nous demandons, sans avoir pu le

---

[80] Dans le document, « Igualdad religiosa y neutralidad del estado », exprimant la position officielle de la UNICEP avec accès direct depuis le portail de la UNICEP, le thème est mentionné : http://unicep.org.pe/2010/02/pronunciamiento-dictamen-14-12-2009/ consulté 14/4/10.

[81] http://www.concilionacionalevangelico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=1 consulté le 14/4/10, article du 26/3/10 accessible depuis le portail du CONEP du pasteur méthodiste Rev. Laporte, « Por un estado realmente laico en el Perú ».

[82] Dans notre entretien avec le pasteur Arana, celui-ci a abondamment parlé de la nécessité des aumôniers évangéliques. Or, Mr A. Tudela, ex-ministre de justice de 2005 à 2006, nous a affirmé, en février 2007, que les groupes évangéliques n'avaient pas abordé ce sujet avec lui. Peut-être que de nombreux pasteurs hésitent à réclamer des aumôneries car ils sont formés sur le tas et ils craignent de ne pas être considérés.

confirmer si la facilité avec laquelle les évangéliques parviennent à former des groupes missionnaires, évangélisateurs pour les prisons et pour les hôpitaux n'est pas un sujet de préoccupation pour l'Eglise…

Les cours de religion font partie des programmes d'éducation scolaire. Actuellement, les enfants évangéliques peuvent être dispensés de cours et il semblerait que cette procédure ait lieu aujourd'hui sans heurt[83]. Cependant même si les enfants ne sont plus forcés de suivre un enseignement sur une religion qui leur est étrangère, les leaders évangéliques prétendent que les enfants sont discriminés car ils doivent reconnaître publiquement leur religion, ce qui est contraire à l'article 2 de la Constitution sur la liberté religieuse et de conscience. Par ailleurs, ils sont pénalisés dans leur moyenne scolaire puisqu'ils n'ont pas la note du cours de religion[84]. Les cours de religion jouent un rôle essentiel dans la formation et l'administration des sacrements pour les catholiques ; ils représentent le seul moyen d'accès de l'Eglise à l'ensemble de la population. Ils représentent donc un enjeu très important pour la transmission de la foi.

Dans les écoles paroissiales, Etat et Eglise travaillent en coopération, à la suite d'un accord entre Eglise et Etat. L'Eglise administre l'école et l'Etat paye les professeurs. Etant donné les carences de l'éducation publique et la faible estime dont elle jouit, les demandes d'inscription dans ces écoles sont très nombreuses : aussitôt qu'une famille parvient à améliorer son niveau de vie, elle place ses enfants dans une école privée[85]. Par ailleurs, l'association éducative Fe y Alegria fondée par les jésuites et présente dans la plupart des pays latino-américains jouit d'un grand succès parmi les couches populaires. Les

---

[83] M. Huaco (M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 415) cite un cas de discrimination en 1996, l'autorisation d'exemption du cours de religion est refusée à une élève ; depuis il semblerait que la situation se soit régularisée, il n'y a pas eu de plainte en ce sens auprès du défenseur du peuple, Document du Défenseur du Peuple N° 2, *La discriminación en el Perú, problematicas, normatividad y tareas pendientes*.

[84] http://www.concilionacionalevangelico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=49 consulté le 14/4/10 Article du pasteur Victor Arroyo, directeur exécutif du CONEP de mai 2009, placé sur le portail d'entrée du CONEP : « Concordato entre Iglesia catolica y Estado es un obstaculo para la democracia ». Dans le document exprimant la position officielle de la UNICEP, le thème est aussi souligné : http://unicep.org.pe/2010/02/pronunciamiento-dictamen-14-12-2009/ consulté 14/4/10.

[85] Selon les sociologues, E. Toche, J. Rodriguez, M. Zeballos, [« Las clases medias van al paraíso » in G. Nugent, *La clase media existe ?*, Lima DESCO, 2003, p. 73], « l'idée de l'éducation comme instrument indispensable de progression est commune à tous les secteurs de la classe moyennes. Cependant, elle est conçue non seulement comme acquisition de connaissances et capacités mais aussi comme un espace de socialisation qui joue un rôle essentiel pour avoir une chance de succès. L'école et l'université, d'où la préférence pour l'éducation privée, devraient permettre au jeune de former des relations avec d'autres personnes qui lui seront utiles dans sa vie future".

évangéliques qui eux aussi joignent une école à chaque centre religieux important, surtout dans les bidonvilles, voudraient recevoir un traitement similaire. Jusqu'à présent, leurs écoles sont considérées comme associations à but non lucratif et ne payent pas d'impôt mais le salaire des professeurs n'est pas assumé par l'Etat[86].

1.3.1.2 Enjeux symboliques :

Au-delà des enjeux matériels qui sont loin d'être négligeables mais sur lesquels la hiérarchie catholique finirait par céder, tout au moins en partie, comme elle l'a fait lorsque dans le ministère de la Justice et des Cultes s'est établie la Direction pour Affaires Interconfessionnelles, se posent des enjeux symboliques. Il est indispensable d'en tenir compte pour comprendre les batailles légales et médiatiques de 2009 et 2010.

Le concept d'égalité religieuse est le centre de la controverse entre leaders évangéliques et hiérarchie catholique. L'égalité religieuse est une revendication du CONEP. Le pasteur Arana, en se présentant à l'assemblée Constituante de 1979, considère cette égalité comme un but à atteindre[87]. Le premier projet de loi en ce sens est élaboré au sein du Ministère de la Justice et des Cultes en 2005 par un groupe de travail interconfessionnel, réunissant à l'appel du ministère des représentants des différentes confessions[88]. Jusqu'en 2009, différents projets destinés à promouvoir l'égalité religieuse n'aboutissent pas. Le 1er juillet 2009, le projet de *Loi de liberté et égalité religieuse*, présenté par la Présidente de la Commission de Constitution et Règlements, M. Cabanillas, une des proches du président A. Garcia, ex-présidente du congrès, ex-ministre de l'intérieur, affichant sa foi évangélique est approuvé par les congressistes de la commission en quelques minutes ; sur les 16 membres que compte la commission, 10 étaient stratégiquement absents. La réaction de la hiérarchie catholique est immédiate[89]. Alors que celle-ci a pris soin de ne pas s'immiscer officiellement dans les débats législatifs, Mgr Cabrejos, président de la Conférence Episcopale, émet un communiqué, daté du 2 juillet, amplement diffusé dans tous les médias, très critique vis à vis

[86] L'importance des salaires des professeurs nous a été tout particulièrement soulignée dans les groupes évangéliques installés dans les quartiers populaires.
[87] G. Julcarima, « Evangélicos y elecciones en el Perú (1979-2006) », in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 392.
[88] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p 426. A. Tudela, ministre de justice de l'époque nous a aussi personnellement commenté la situation.
[89] Projet de *Loi de Liberté et Egalité religieuse* de la Comisión de Constitución y Reglamento, élaboré dans les sessions 2008-2009.

du projet[90]. Les évangéliques, au contraire, se félicitent à son sujet. Les principaux journaux se font écho du débat, présentant les positions des uns et des autres[91]. La hiérarchie catholique parvient à y faire opposition et M. Cabanillas pour débloquer la situation, fait approuver par la Commission de Constitution, le 14 décembre, un projet de loi qu'elle affirme « consensuelle » au titre changé : *Loi de liberté religieuse*[92].

M. Cabanillas est accusée par les évangéliques de haute trahison[93]. Début janvier le CONEP émet un communiqué critiquant la loi, en faveur de la laïcité. Les pourparlers entre CONEP et UNICEP vont bon train et en février 2010, les deux entités se mettent d'accord pour signer un communiqué publié sur leur page web désapprouvant le projet du 14 décembre[94]. Les rebondissements sont surprenants et inattendus. Le 14 décembre, le projet est cosigné par A. Lazo de Hornung, pasteur congressiste évangélique pour le parti Renovación de H. Lay, épouse du pasteur Hornung, formant avec lui le couple leader de la plus grande dénomination individuelle à Lima, Agua Viva, membre de la UNICEP. La congressiste demande quelques semaines plus tard que sa signature soit retirée. La UNICEP qui en 2002 s'est constituée en rassemblant les groupes plus radicaux et contestataires vis-à-vis de l'église, réclamant une législation fondée sur le principe de l'égalité, approuve en 2009, en accord avec l'Eglise catholique un projet de loi, éliminant la notion d'égalité. Le CONEP, au contraire, qui en 2002, est plus conciliant vis-à-vis de l'Eglise, se transforme en critique

---

[90] Le texte du communiqué se trouve dans les archives de la Conférence Episcopale sur leur site Internet : http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_prensa/archivo_2009/desarrolloinformacion_030709.htm#epis1, consulté le 18/12/09.

[91] http://www.larepublica.pe/archive/all/larepublica/20090702/7/node/203808/todos/15 article La Republica 2/7/09 http://www.larepublica.pe/especial/04/07/2009/todos-los-caminos-conducen-el , article de La Republica, 4/7/09, http://www.diariolaprimeraperu.com/online/edicionNota.php?IDnoticia=41522&EN=1555 article La Primera 2/7/09
El Comercio publie aussi de nombreux articles : http://www.elcomercio.com.pe/impresa/notas/aprueban-proyecto-ley-sobre-libertad-igualdad-religiosa/20090702/308539 article du 2/7/09. http://www.elcomercio.com.pe/impresa/notas/obispos-podran-alcanzar-opiniones-sobre-proyecto-ley/20090704/309446 article du 4/7/09. http://www.elcomercio.com.pe/noticia/308782/iglesia-reclama-que-no-se-le-haya-consultado-sobre-ley-libertad-religiosa article du 3/7/09 Dans ce dernier article reprenant la position de l'Eglise, Mgr Bambaren reprend le terme de secte utilisé au sens péjoratif, « il considère comme une erreur mettre à égalité de conditions toutes les religions, étant donné le nombre élevé de sectes non représentatives qui ont surgi ». Tous ces articles ont été consultés le 15/9/09

[92] Pour le texte complet du projet de loi, voir http://blog.pucp.edu.pe/media/2841/20100226-Dictamen.pdf consulté le 14/4/10.

[93] http://www.renuevodeplenitud.com/blogs-cristianos/congresista-de-la-republica-del-peru-reniega-de-su-fe-mercedes-cabanillas-una-evangelica-en-contra-de-los-evangelicos.html , consulté le 14/4/10. L'article initialement publié sur le site évangélique **: ¡Amén-Amén! Noticias** a circulé sur le réseau web évangélique.

[94] http://unicep.org.pe/2010/02/por-una-autentica-igualdad-religiosa-en-el-peru/ communiqué du 9 février, consulté le 14/4/10.
http://www.concilionacionalevangelico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=1 communiqué du 10/3/10, après concertation générale, consulté le 14/4/10.

acerbe du projet de loi en 2009 et parvient à entraîner la UNICEP dans sa position. Coup de théâtre, alors que la position à adopter vis-à-vis de l'Eglise est en 2002 source de désaccord entre les différents groupes, c'est en opposition à l'Eglise qu'en 2010, les deux entités parviennent à s'unir dans des communiqués joints. Au-delà des conflits de pouvoir et des rivalités de personnalités, ces atermoiements révèlent que l'Egalité en religion représente un véritable enjeu et combat au Pérou.

Lorsque M. Cabanillas affirme que le projet de *Loi de liberté religieuse* est consensuel, elle dit la vérité. En effet, ce projet reprend toutes les revendications des évangéliques, met fin à toutes formes de discriminations : « est interdit toute action ou omission qui discrimine une personne en raison de ses croyances religieuses » (article 2). Le projet traite sans exception tous les points en litige, impôts, aumôneries, reconnaissance des centres de formation, éducation religieuse, possibilité de collaboration avec l'Etat... La différence majeure avec la *Loi de liberté et égalité religieuse* réside dans les concepts fondant la législation. La comparaison entre les articles 1, 2, 3, 4 du projet de 1 juillet et les articles 1 et 2 de celui du 14 décembre illustre bien ces différences.

Projet de *Loi de liberté et égalité religieuse* :

Article 1 : **Principe de laïcité**

A l'intérieur d'un régime de neutralité et autonomie, l'Etat maintient des relations harmonieuses et de bonne entente avec les Entités Religieuses établies au Pérou.

Article 2 : **Liberté de conscience et de religion**

L'Etat en conformité avec la constitution et en accord avec les traités et conventions internationaux souscrits et/ou ratifiés par la République, reconnaît et protège comme droit fondamental de toute personne, la liberté de conscience et de religion en toutes ses formes d'expression et/ou d'exercice, comprenant pour cela toutes les autres libertés et droits fondamentaux qui sont en relation avec elles.

Article 3 : **Interdiction de discrimination pour croyances religieuses**

Il est interdit toute action ou omission qui directement ou indirectement, discrimine à une personne en raison de ses croyances religieuses.

Article 4 : **Egalité des Entités Religieuses devant la loi**

L'Etat reconnaît la diversité des Entités Religieuses. Elles sont toutes égales devant la loi ; et par conséquent, elles jouissent des mêmes droits, obligations et bénéfices que celle-ci leurs octroient.

Projet de *Loi de liberté religieuse* :

Article 1 : **Liberté religieuse**

L'Etat garantit le droit fondamental de toute personne à la liberté de religion reconnue et approuvée par la Constitution et par les traités internationaux ratifiés par l'Etat péruvien.

L'exercice public et privé de ce droit est libre et a comme seule limite d'une part la protection du droit des autres à l'exercice de leurs libertés publiques et de leurs droits fondamentaux, d'autre part la protection de l'ordre, la santé et la morale publique.

Article 2 : **Egalité devant la loi**

Toute personne naturelle est égale devant la loi. Il est interdit toute action ou omission qui discrimine une personne en raison de ses croyances religieuses.

L'Etat reconnaît la diversité des entités religieuses. A égalité de conditions, elles jouissent des mêmes droits, obligations et bénéfices.

Dans les deux cas, le Concordat mentionné de manière indirecte par la référence aux « traités internationaux » n'est pas remis en question. En revanche, les principes fondamentaux du premier projet sont la laïcité, c'est-à-dire « neutralité et autonomie » de l'Etat et des entités religieuses, et « l'égalité des entités religieuses devant la loi », tandis que le deuxième projet élimine toute mention à ces concepts, se centrant sur la liberté religieuse, sujet non conflictuel, existant déjà au Pérou, en 2009. La source de la controverse n'est pas l'élimination des discriminations pour motif religieux et les différents avantages dont pourraient profiter les « entités religieuses » mais les principes sur lesquels se fonde la relation entre l'Etat et les « entités religieuses ».

Dans le communiqué de presse de la conférence épiscopale, Mgr Cabrejos, en référence à la constitution de 1979, présente l'Eglise comme défenseur de la liberté religieuse (« l'Eglise catholique est la première à promouvoir et à défendre la liberté religieuse »), contraire à toute discrimination et maintenant une « relation d'indépendance et de collaboration » avec l'Etat qui « respecte les autres confessions et peut établir des formes de collaboration avec elles »[95]. Ces principes correspondent à ceux du projet de *Loi de liberté religieuse*. En revanche, Mgr Cabrejos récuse l'utilisation du « terme égalité en thème religieux » : « les religions ne sont pas égales, il n'y a pas égalité entre Christianisme,

[95] Pour le texte du communiqué, voir les archives de la conférence épiscopale, site cité.

Judaïsme et Islam, ce qui ne signifie pas mépriser mais constater objectivement la nature de chaque religion ». Très habilement, Mgr Cabrejos énonce ce principe, en faisant référence au judaïsme et à l'islam, thème sur lequel au Pérou, il ne peut que faire l'unanimité, étant donné l'infime minorité de juifs et musulmans. En terme théologique, l'Eglise catholique n'accepte pas que les religions soient considérées comme égales ce qui voudrait dire équivalentes les unes aux autres et donc aurait pour conséquence de relativiser la vérité. Selon les termes du concile Vatican II, « De par la volonté du Christ, en effet, l'Eglise catholique est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'exprimer et d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ, en même temps que de déclarer et de confirmer, en vertu de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme »[96]. Ce thème est repris et développé dans la déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Jesus*, écrite par le cardinal Ratzinger (17) : « les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre; toutefois, les baptisés de ces Communautés sont incorporés au Christ par le baptême et se trouvent donc dans une certaine communion bien qu'imparfaite avec l'Église. Le baptême en effet tend en soi à l'acquisition de la plénitude de la vie du Christ, par la totale profession de foi, l'Eucharistie et la pleine communion dans l'Église."

Au-delà de la perspective ecclésiale que l'Etat n'a pas à assumer comme sienne, Mgr Cabrejos critique la notion d'égalité par l'argument de la tradition (rôle joué par l'église dans « la formation historique, culturelle et morale de la société actuelle ») et par l'argument numérique (foi de la « grande majorité »). Sur ces arguments, se fonde l'Eglise « traditionnellement » pour justifier sa position, non seulement en Amérique latine mais aussi en Europe. « L'argument de la tradition occupe la première place dans l'arsenal apologétique catholique », selon les termes de G. Vincent ; l'argument de la majorité est valable au Pérou même s'il ne l'est plus dans beaucoup pays d'Europe[97].

La passion que déclenche le terme « égalité » ne se justifie pas par les avantages concrets ou élimination des discriminations mais par ce qu'il représente. Le terme fonctionne

[96] *Dignitatis humanae* 14. Le cadre de cette thèse ne se prête pas à une réflexion sur le sujet et sur la position de l'église. « La fameuse formule de Cyprien : *Hors de l'église, point de salut*, reçoit de Vatican II une interprétation moins rigoureuse. » selon J. Laporte, *L'œcuménisme et les traditions des églises*, Paris, Cerf 2002, p. 19. Cependant, au-delà des nuances et surtout de l'interprétation à donner à cette position, la perspective sur la Vérité perdure. Voir aussi J. P. Willaime, « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? » in Recherches de science religieuse, Tome 89, 2001.

[97] G. Vincent, « Majorité et minorité : effet de sens et rapports de force », in J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, p 81.

de manière performative, d'autant plus efficace qu'il s'agit d'un texte de loi, il produit ou plus exactement contribue à produire ce qu'il énonce. Selon le commentaire de G. Vincent faisant référence à l'œuvre de P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, « la sémantique se confond largement avec la pragmatique, c'est-à-dire avec l'étude des effets convergents de sens et de force, attendus de et plus ou moins obtenus par l'emploi de telle ou telle expression »[98]. Au-delà d'un débat théologique que ne comprend qu'une infime portion de la population, le principe d'égalité pourrait avoir d'énormes conséquences. Les termes de G. Vincent à propos de l'impact de la Réforme pourrait s'appliquer, toutes proportions gardées, au Pérou : « la Réforme est un séisme dans le monde perçu comme proche, l'irruption d'une étrangeté sans égale dans un monde considéré jusqu'alors comme familier, un monde théo-onthologiquement sûr, en dépit des grandes catastrophes naturelles ou épidémiques. La Réforme bouleverse un paysage relationnel et affectif »[99]. Pour des millions de Péruviens, en particulier les ruraux, l'augmentation du nombre d'évangéliques n'a pas remis en question la structure « théo-ontologique » de leur monde dont l'origine, comme nous l'avons montré dans notre présentation sur la conversion du Pérou (annexe 1) remonte à l'époque précolombienne. Cette situation est spécifique au Pérou à la différence de l'Argentine, du Brésil, du Chili voire même du Mexique où l'anticléricalisme révolutionnaire a été très virulent.

Le surnaturel légitime et informe la structure sociale. Le saint patron protège la communauté qui lui rend hommage dans les fêtes patronales ; fonctions civiles et religieuses ne sont pas séparées. Concrètement, il est presque impossible pour un évangélique d'occuper un poste d'autorité civil dans un village ou petite ville. Comme le rapporte l'anthropologue L. Millones : « plus d'une fois, il est arrivé qu'un membre de ces églises [c'est-à-dire groupe évangélique] parvienne à occuper des postes administratifs (maire, conseiller municipal…) mais dans l'accomplissement de ses taches, il a dû retourner au catholicisme, sa participation dans la vie cérémonielle de la communauté le rendait indispensable (c'est-à-dire, il devait être parrain de baptême, compère, témoin de mariage…) »[100]. Le patron de Lima, le Seigneur des Miracles, sort en procession plusieurs fois durant le mois d'octobre et « visite » les principales autorités municipales et nationales ; celles-ci doivent l'honorer, s'incliner devant « l'image » et éventuellement apporter une offrande. M. Cabanillas, présidente du congrès en octobre 2006, malgré ses convictions évangéliques, n'a pas pu se soustraire au rituel et a dû rendre

[98] Ibid. p. 77 ; P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris Fayard, 1982.
[99] G. Vincent, Op. Cit. p. 80.
[100] L. Millones, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado*, Argentine, Ed. Siglo XXI, 2004, p. 141. Le président du CONEP nous a aussi longuement parlé de cette difficile situation pour les évangéliques.

hommage au Seigneur des Miracles[101]. Selon les termes de C. Romero, « le monopole historique du catholicisme continue à influencer le peuple du Pérou. Bien que la loi ait changé et que les personnes soient maintenant libres d'aller d'une religion à l'autre, la présence d'officiels de l'Eglise dans les rituels civiques et les célébrations et la référence permanente au catholicisme dans les réunions publiques laissent très peu d'espace pour d'autre représentation religieuse »[102]. L'utilisation du terme « égalité » dans une loi promulguée par le congrès de Lima ne provoquerait pas en quelques années l'abolition des fêtes patronales dans les villages des Andes mais l'adoption de ce principe régulateur de la relation entre religions jouerait un rôle dans la remise en question de ce monde, resté jusqu'il y a peu, « théo-onthologiquement sûr », selon l'expression de G. Vincent, évoluant sous la protection des saints patrons.

Côté évangélique, il est légitime de se demander s'ils n'auraient pas pu accepter la loi et négocier tous les points en litige de discrimination manifeste, c'est la position initiale des deux congressistes évangéliques M. Cabanillas et de A. Lazo de Hornung difficilement soupçonnables de complaisance à l'égard de l'Eglise catholique. Toutefois, il est raisonnable de penser qu'une fois la *Loi de liberté religieuse* votée, il aurait été très difficile de revenir sur une question considérée comme close. Il est aussi possible d'envisager que d'un point de vue stratégique, les évangéliques aient choisi de maintenir le conflit actif, ce qui suppose donc l'existence de phénomènes d'exclusion évidents, phénomènes qui auraient été majoritairement résorbés par la *Loi de liberté religieuse*. Cette situation illustre la théorie développée par certains sociologues tels que Moscovi et Seguy qui considère que le conflit peut jouer un rôle important dans la dynamique d'une minorité. J. P. Bastian présentant leurs théories écrit : « le conflit est une condition nécessaire de l'influence »[103]. La *Loi de la liberté religieuse* enterrait l'égalité religieuse. En conversations privées, les dirigeants du CONEP et de l'UNICEP considèrent qu'il s'agit d'une « question de principe ». Les avantages ne sont

---

[101] http://www.congreso.gob.pe/indexfoto1bus.asp?fecha=20061018, archive du congrès consulté le 15/4/10.

[102] C. Romero, « Globalization, civil society and religion from a Latin American standpoint", in Sociology of religion, vol. 62, N°4, 2001.

[103] J. P. Bastian, « Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse », in J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*, Op. Cit. p. 64. Dans sa définition générale des minorités, il reprend le thème du conflit sans lui accorder la même importance car toutes les minorités ne cherchent pas forcément à exercer une influence : « les minorités religieuses sont des groupements sociaux anomiques ou nomiques. Ils peuvent entrer dans un rapport passif ou actif avec l'environnement social en cherchant à marquer une différence, une distance et éventuellement un conflit latent ou manifeste ».

pas équivalents au statut, au prestige que signifierait dans un contexte péruvien « être l'égal de l'Eglise catholique »[104].

Dans une perspective d'histoire récente, il semble que cette position de principe sur le sens à donner à l'égalité religieuse est le fruit d'une évolution et d'une intense négociation récente, probablement produite ou en en tout cas encouragée par l'augmentation du nombre d'évangéliques et leur influence croissante sur la société. En 1990, dans une déclaration au journal Expreso, le secrétaire général du CONEP P. Merino revendique « la promulgation d'une *Loi de liberté religieuse* […] qui puisse permettre aux différentes groupements religieux de fonctionner en jouissant des même avantages que ceux dont dispose l'Eglise catholique »[105]. La revendication de P. Merino en 1990 « inquiètent », comme l'indique le titre de l'article, « les évangélistes : une antique présence qui commence à inquiéter », pourtant P. Merino propose ce qui en 2009 paraît parfaitement acceptable à l'Eglise catholique, une égalité de traitement mais pas de principe.

1.3.2 *Différentes alternatives possibles pour la loi fixant les relations de l'état avec les autres confessions :*

Malgré le vote de la loi de la *Loi de liberté religieuse* en décembre 2010, loi qui par ailleurs, ne fixe pas clairement la situation des groupes évangéliques mais ouvre à des négociations, il est important de garder présent à l'esprit ces différentes alternatives. Nous avions rédigé ce paragraphe avant le vote mais il garde son actualité. En effet, cette loi n'a pas satisfait la plupart des leaders évangéliques et donc la lutte continue.

1.3.2.1 Alternative favorisée par les catholiques :

Mgr Pasigato, nonce apostolique au Pérou de 1999 à 2009[106], nous disait en février 2007, qu'étant donné que le statut de l'Eglise est fixé par le Concordat, celle-ci ne devrait donc pas

[104] D. Lopez, V. Arroyo, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, Lima, PUMA, 2008, p.139. V. Arroyo, sociologue, ex-congressiste pour Cambio 90, citant J. Rawls, présente l'égalité comme une question de principe.
[105] journal EXPRESO, dimanche 3/6/90, « Informe especial » dédié aux évangéliques: « Los evangelistas: una antigua presencia que comienza a inquietar ».
[106] Passer 10 ans en poste dans un pays est hors norme pour un nonce apostolique. Mgr Pasigato connaissait parfaitement la situation péruvienne et son pouvoir de décision était énorme, selon les commentaires des personnes actives dans le milieu.

se sentir concernée par la loi devant régir les évangéliques. Mgr Passigato interprète le principe d'équité consigné dans la loi 71 comme signifiant que les prérogatives accordées par l'Etat aux évangéliques devraient être proportionnelles à leur nombre, ce qui reviendrait, en appliquant uniquement ce principe stricto sensu, à accorder une portion congrue dans bien des cas aux évangéliques[107].

J.J. Ruda, juriste catholique, respecté des évangéliques, dans un entretien personnel en février 2007, considère que la relation entre l'Etat et les autres cultes doit être fixée par une loi organique. En effet, celle-ci pour être approuvée doit être votée par la moitié plus un de tous les congressistes, présents ou non. Il s'agit donc d'une loi de consensus difficilement révocable ce qui n'est pas le cas des normes. Selon le Dr Ruda, le statut de l'Eglise étant fixé par le Concordat, traité international entre le Saint-Siège et le Pérou, appartenant donc à un autre registre, n'aurait pas à être modifié ou même à être mentionné dans cette loi. J. J. Ruda insiste sur la quasi impossibilité de remettre en question le Concordat. De plus, le traité stipule que les Etats ont 10 ans pour le contester, ni l'un ni l'autre ne l'ayant fait, le Concordat se trouve donc entériner par les deux Etats en 1990.

La *Loi de liberté religieuse*, en accord avec la proposition formelle de J. J. Ruda, est acceptable par l'Eglise car elle ne remet pas en cause son statut et sa prééminence. Au point par point, il y aurait peut-être eu dans l'application des litiges mais cette loi aurait clos le débat pour plusieurs années et l'Eglise se serait sentie rassurée dans sa position.

1.3.2.2 Alternative favorisée par les évangéliques :

Dans les communiqués communs de février et mars 2010, le CONEP et la UNICEP établissent comme principes de base de toute législation en religion, les « principes d'égalité et de laïcité ». Selon ces principes, « aucune religion ne peut être traitée par l'Etat de manière différente par rapport aux autres confessions »[108]. Concrètement, la situation peut évoluer vers

[107] M. Huaco interprète de la même façon la manière dont le « critère d'équité » pourrait s'appliquer, mais il en est très critique : « le critère « d'équité » finirait par s'appliquer comme critère d'inégalité et discrimination grâce auquel certaines dénominations religieuses acquerraient plus de prérogatives et de droit que d'autres sur la base de leur plus ou moins grand nombre de fidèles ». M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 427.

[108] http://unicep.org.pe/2010/02/por-una-autentica-igualdad-religiosa-en-el-peru/ communiqué du 9 février, consulté le 14/4/10.

un « Etat pluriconfessionnel » ou vers un « Etat laïc ». Selon M. Huaco, « il est prévisible que l'Etat péruvien se transforme d'Etat mono confessionnel en un Etat pluriconfessionnel » qui « distribue des prébendes légales et des bénéfices tributaires aux confessions », « dans le but de les conduire à un statut qui les rapproche de celui de la confession majoritaire »[109]. Effectivement, l'égalité pourrait être interprétée de cette manière et l'Etat péruvien adopter une législation proche de celle du Chili[110]. Le projet de *Loi de liberté et égalité religieuse* prend le Chili comme référent, marquant toutefois quelques différences, conséquences des cadres légaux généraux qui dans les deux pays ne sont pas identiques. Durant le culte d'Actions de Grâces organisé par un comité évangélique le 30 juillet 2008, le pasteur J. Cortázar dans son prêche, profite de l'occasion pour demander au président et à l'ensemble de son gouvernement un traitement similaire à celui de leurs coreligionnaires chiliens[111]. La loi chilienne date de 1999 ; non seulement elle octroie aux évangéliques de jouir de tous les avantages dont profitaient jusques là les catholiques, en terme d'aumôneries, enseignements religieux, dégrèvement fiscal… mais aussi, elle leur permet une plus grande respectabilité, visibilité dans le protocole de l'Etat où les autorités évangéliques sont situées au même rang que les catholiques[112].

Quant à la laïcité, le terme est employé de manière polysémique selon les contextes et il est source de grandes polémiques au Pérou. Dans le contexte du projet de *Loi de liberté et égalité religieuse* et dans celui des communiqués conjoints CONEP et UNICEP, l'ambiguïté plane sur le terme et il aurait plutôt le sens de « pluriconfessionnel ». Ainsi l'exprime M. Huaco : « la classe politique au pouvoir, y compris le parti au pouvoir [gouvernement du président A. Garcia, parti APRA], semble considérer qu'un Etat laïque correspond davantage à un pluri-confessionnalisme interreligieux avec une Eglise dominante, fortifiant le confessionnalisme de l'Etat mais dans un système pluriel »[113]. Ce sens-là n'est pas vraiment polémique. En revanche, le terme peut aussi être employé dans un contexte de questionnement de la configuration des confessions religieuses dans l'Etat ; concrètement, il

---

http://www.concilionacionalevangelico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=1 communiqué du 10/3/10, après concertation générale, consulté le 14/4/10.

[109] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 427.

[110] Projet de *Loi de Liberté et Egalité religieuse* de la Comisión de Constitución y Reglamento, élaboré dans les sessions 2008-2009.

[111] http://www.pressperu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=9360&Itemid=136 consulté le 31/7/08.

[112] J. P. Bastian, « La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'église catholique », in G. Couffignal, *Amérique latine, mondialisation : le politique, l'économique, le religieux*, Paris, Documentation française, 2008, p. 34.

[113] M. Huaco, "Le Pérou vers un état laïque ou pluriconfessionnel? », Op. Cit. p. 115.

devient alors le mot d'ordre pour une remise en question du concordat. Le thème très controversé devient de plus en plus présent dans le débat public. Le 14 janvier, le CONEP émet un communiqué critiquant le projet de *Loi de liberté religieuse* qui prend la forme d'un manifeste dans lequel il prend position : « la remise en question suivie de l'annulation de ce concordat doit devenir l'objectif politique principal sur lequel devra s'appuyer toute lutte collective et organique dirigée à l'obtention d'une *Loi d'égalité et liberté religieuse*, produit d'un consensus social en vertu duquel l'Etat reconnaît, traite et valorise toutes les confessions religieuses comme égales et comme importantes dans la configuration de l'Etat nation »[114]. Le communiqué ne figure plus sur la page web, le texte nous a été transmis personnellement. Il a été remplacé par les communiqués de février et mars cosignés par le CONEP et la UNICEP. Dans ces deux derniers très courts, le Concordat n'est pas mentionné, le sujet ne jouissant pas de l'opinion favorable du grand public. Sur Facebook, est publiée une lettre vue en mai 2010 qui reprend les grands thèmes mais en revanche critique la *Loi de Liberté religieuse* car légitimant le Concordat. Cependant dans une éventuelle contestation du Concordat, les évangéliques pensent pouvoir disposer d'un argument légal pour l'invalider : le Concordat a été signé dans les dernières heures du gouvernement militaire du président Morales Bermudes, sans l'approbation du parlement comme il est stipulé dans la Constitution pour la signature d'un accord international[115]. Reste à savoir si la non contestation du Concordat par deux gouvernements démocratiques successifs, celui du président F. Belaunde (1980-1985) et celui du président A. Garcia (1985-1990), pourrait annuler l'argument évangélique…

Le mot d'ordre « laïcité » dans un sens encore plus radical de remise en question du concordat et des avantages connexes en particulier dans le domaine financier a été adopté en 2010 comme élément d'un programme politique par l'éventuel candidat à la présidence l'écrivain et directeur de programme télévisé, le très irrévérencieux J. Bayly qui joue sur la scène politique péruvienne un rôle comparable à celui de Coluche dans les années 80. Présentant sa possible candidature, il a adopté tous les sujets à controverse : élimination de l'armée, mariage gay, avortement, congrès de 25 membres, libre consommation de drogue pour adultes, référendum pour éventuellement gracier Fujimori. Côté Eglise, le tollé a été

[114] Communiqué du 14 janvier du CONEP: *Evangelicos, Estado no confesional y democracia*.

[115] « Les négociations entre l'Eglise catholique et l'Etat ont eu lieu pendant trois jours très mouvementés et, le 19 juillet 1980, a été signé l'accord entre le Saint Siège et la République du Pérou. Il fut ratifié, le 22 juillet 1980, par le Pape Jean Paul II, et par le gouvernement du Pérou deux jours plus tard, sans médiation du Congrès contrairement à ce qui est stipulé par la Constitution de 1933 alors en vigueur. Il faut dire que cet accord a été signé par un régime dictatorial qui, logiquement, n'a pas de pouvoir législatif indépendant ». M. Huaco, "Le Pérou vers un état laïque ou pluriconfessionnel? », Op. Cit. p. 107.

général unissant les différentes tendances de l'Eglise (Mgr Cipriani, cardinal de l'Opus Dei, Mgr. Bambaren, jésuite, évêque émérite) dans une défense du statut de l'institution et une attaque à J. Bayly dont la mère est, par ailleurs, surnuméraire de l'Opus Dei. Les évangéliques évitent de paraître approuver directement un personnage si controversé, ayant une réputation d'amoralité[116]. De manière symptomatique, dans les sondages d'opinion, la laïcité a été la mesure la moins impopulaire de toutes celles proposées par J. Bayly[117]. Si la remise en question du Concordat est loin de faire l'unanimité en 2010, le débat public récent peut avoir un impact : discuter de la contestation du Concordat revient à pouvoir envisager son éventuelle abolition, chose qui était jusque là impensable pour le grand public. L'idée fait ainsi son chemin.

Au moment où s'achève l'écriture de cette thèse, la *Loi de liberté religieuse* proposée par M. Cabanillas vient d'être votée au congrès le 2 décembre 2010. Toutes les réactions se polarisent autour de la notion d'égalité. Le pasteur H. Lay proche du régime et de M. Cabanillas affirme qu'avec cette loi, se met en place des normes qui assurent un traitement égal à toutes les religions. Mgr Bambaren ex-président de la Conférence épiscopale critique le fait que « toutes les confessions religieuses soient placées dans des conditions égales». Le CONEP et la UNICEP, principales associations évangéliques, attaquent la loi parce qu'elle ne met pas tous les citoyens en « égalité de conditions » et ils reprennent leurs arguments en faveur d'une véritable séparation Eglise-Etat, d'une reconsidération du Concordat, de la laïcité[118]. Si tout le processus légal est suivi et si cette loi est appliquée, elle représente un succès relatif pour l'Eglise catholique. De cette manière serait entériné le Concordat qui n'était pas approuvé par le congrès : les évangéliques n'auraient donc plus d'argument légal

---

[116] Les différentes réactions ont été reprises dans des articles de journaux. http://www.laicismo.org/PHP/p_documento.php?id=11507 article qui montre les réactions de l'Eglise et pasteur H. Lay repris de Peru 21, 27/1, consulté 18/4/10. http://peru21.pe/noticia/411377/cipriani-le-aclara-bayly-cardenales-obispos-no-ganan-millonada réaction de Mgr Cipriani, consulté le 14/4/10.

[117] La question n'est pas posée directement sur la laïcité, terme que ne comprendrait probablement pas la plupart des interviewés mais sur les subventions en faveur de l'Eglise : « l'Etat ne doit pas subventionner l'Eglise catholique ? ». 42,2% pense que l'état ne doit pas subventionner l'Eglise contre 52 en faveur. A mode de comparaison, 37,7% en faveur d'un référendum sur le cas Fujimori contre 58,2% ; mariage homosexuel 21% en faveur contre 73% contre ; légalisation de l'avortement, 26,6% en faveur, 69,7% contre. Université de Lima à Lima: Estudio 492, Barometro social, 20 y 21 febrero 2010, Provincia de Lima y Callao.

[118] Pour une présentation des différentes positions: articles consultés le 12/12/10.
http://www.rpp.com.pe/2010-12-03-ley-de-libertad-religiosa-aprobada-es-distinta-al-original-afirman-noticia_315912.html
http://www.larepublica.pe/02-12-2010/lay-califica-de-justicia-aprobacion-de-ley-de-libertad-religiosa
http://www.educacionenred.com/foros/mensaje.php?id=533
http://connuestroperu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=14069&Itemid=32
http://www.andina.com.pe/Espanol/Noticia.aspx?Id=oBS//+IGaZ0=
http://www.andina.com.pe/Espanol/Noticia.aspx?id=ZoAvvf7M0jU=

récusant le Concordat. Par ailleurs, l'Eglise catholique parvient à marginaliser l'usage du terme « égalité » qui ne s'applique pas aux confessions en général mais à des conditions qui seraient encore à négocier dans l'application de la loi.

Etant donné l'opposition des associations évangéliques, l'évolution de la législation pourrait continuer. Les transformations à venir dépendent de l'évolution sociétale, des alliances électorales et des changements dans les législations des autres pays d'Amérique latine. Si d'autres pays adoptent des lois similaires au Chili, il est probable que se fera un effet domino sur l'ensemble de l'Amérique latine, or en Equateur s'est aussi présenté au mois de mars 2010 un projet de *Loi de liberté et égalité religieuse*[119]. Reste l'éventualité d'une remise en question au niveau hémisphère du système des Concordats qui pour le moment ne semble pas être la voie légale envisagée… Pour comprendre le débat légal, il faut le recadrer dans les relations entre Etat et religion et le penser comme fruit d'un intense lobbying, échange de faveurs entre autorités religieuses et politiques.

[119] http://www.cre.com.ec/Desktop.aspx?Id=143&e=137761 Article sur le sujet paru sur Internet, site, évangélique. Consulté le 29/4/10.

CHAPITRE 2

GOUVERNEMENT PÉRUVIEN ET INSTITUTIONS RELIGIEUSES : PERSPECTIVE POLITIQUE

Comme le résume J. P. Bastian en une phrase : « en ayant recours au politique, les nouveaux entrants pentecôtistes cherchent ainsi à se ménager une marge de négociation avec les instances étatiques nationales ou régionales, visant à saper les prérogatives catholiques, dans un contexte de culture politique corporatiste qui informe les démarches clientélistes en cours »[120]. Le même auteur définit le système clientéliste comme « des acteurs susceptibles d'entrer dans « un rapport de dépendance personnelle, non lié à la parenté, qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client, qui contrôlent des ressources inégales » »[121]. Ce système clientéliste va de pair avec l'absence de partis politiques structurés, situation particulièrement sensible au Pérou avec le retour de la démocratie en 2001 après la chute du gouvernement autoritaire du président A. Fujimori. Selon les termes de A. Corten, « la persistance du clientélisme en Amérique latine s'explique par l'inexistence, dans plusieurs pays d'un système de partis et par le maintien d'économies de rente. De façon souterraine, ce qui assure au clientélisme un reliquat de force est la base théologico-politique de l'ordre colonial qui n'a été remplacée par aucune base »[122]. Etant donné l'imbrication entre Etat et Eglise dans un pays où selon les termes de C. Romero, « la relation entre politiciens et hiérarchie catholique continue à fonctionner comme dans une situation de patronage », la hiérarchie catholique, utilisant donc ces liens privilégiés avec l'Etat, s'efforce de repousser ou en tout cas de limiter la pénétration évangélique[123]. La dynamique, gouvernement, hiérarchie catholique, groupes évangéliques se déploie selon un système « d'instrumentalisation" réciproque, pour reprendre un terme de J. P. Bastian[124]. Dans une « culture politique ambiante marquée par la mentalité clientéliste »[125], les gouvernements

---

[120] J. P. Bastian, "La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine », janvier 2010. http://www.iris-france.org/informez-vous/geopolitique-religieux-article.php?numeroGR=2 consulté le 12/3/10

[121] J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », in Archives des Sciences Sociales des religions, janvier, mars, 1997, p. 108. J. P. Bastian reprend la définition de J. F. Médard, « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique » in Revue française de science politique, Paris, 1976, N° 1, p. 103.

[122] A. Corten, "Pentecôtisme et politique en Amérique latine", in Problèmes d'Amérique latine, La diversification du religieux en Amérique latine, La Documentation Française, N° 24, janvier, mars 1997, p. 27.

[123] C. Romero, « Globalization, civil society and religion », Op. Cit. p. 488.

[124] J. P. Bastian, "La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine », Op. Cit.

[125] Expression de M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 427.

ont recours au prestige de l'Eglise pour assurer la gouvernabilité du pays dans un contexte d'extrême fragilité des institutions ; les hommes politiques s'en servent pour rehausser leur prestige. La hiérarchie catholique utilise son influence pour limiter la percée évangélique et pour promouvoir ses perspectives en matière de mœurs et d'éthique. Les évangéliques, suivant leur propre logique, en particulier en se transformant en réservoir de voix en contexte électoral, parviennent à promouvoir leur cause et tentent eux aussi d'exercer une influence éthique sur la conduite des affaires terrestres. La hiérarchie catholique ayant joui d'une situation d'absolu monopole depuis la conquête est sur la défensive, répondant au coup par coup aux initiatives évangéliques.

Résumant la dynamique à trois, J. P. Bastian écrit : « l'Etat peut évidemment dispenser une quantité de faveurs, dont les plus importantes sont d'ordre économique. Selon les circonstances, il peut distribuer ses faveurs entre les groupes rivaux ou établir une discrimination entre eux. Les différents groupes religieux s'engagent alors dans des activités de pression politique pour maintenir activement ou améliorer leur part de faveur politique aussi bien que pour limiter celle de leurs rivaux. Chaque groupe cherchant à faire les meilleures affaires avec l'Etat. En Amérique latine, l'Eglise catholique dispose d'un double avantage puisqu'elle bénéficie d'une bureaucratie ancienne et hautement centralisée dans chaque pays et d'un appareil diplomatique international ayant une longue expérience des négociations avec les Etats »[126]

L'équilibre entre ces trois composantes est en constante évolution, en fonction de l'augmentation du nombre de péruviens évangéliques et des différentes alliances électorales, avec une nouvelle donne à chaque élection générale tous les cinq ans lorsque se renouvellent le président de la république et tous les membres du congrès. Pour interpréter correctement les situations, les conjonctures électorales doivent être distinguées des mouvements de fond. Avec l'élection en 1990 du président Fujimori dont le second vice-président est un évangélique, le pasteur baptiste C. Garcia, la conjoncture semble très favorable aux évangéliques ; pourtant, le coup d'éclat n'a pas eu de suivi tant sur le plan politique que légal ou social. En revanche, durant le gouvernement du président A. Toledo (2001-2006), alors que le thème évangélique n'intervient pas médiatiquement dans le processus électoral, le Ministère de la Justice et des Cultes met en place un nouveau statut pour les différentes

[126] J. P. Bastian, "Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine", Pouvoirs, N° 98, janvier mars 2001, p. 142.

dénominations. Avec le gouvernement du président A. Garcia, conjoncture et mouvement de fond semblent se conjuguer en faveur des évangéliques mais en 2010, malgré tous les essais des politiciens et du lobby évangélique, rien ne se concrétise encore, si ce n'est quelques beaux gestes très médiatisés du président, de valeur symbolique certaine pour les évangéliques et pour Mr A. Garcia. Par ailleurs, le gouvernement de A. Fujimori, dictature populaire, est autoritaire, donc peu enclin à un système de concertation alors que les gouvernements de A. Toledo et A. Garcia sont démocratiques dans un contexte d'institutions fragilisées ce qui poussent les hommes politiques à avoir recours aux instances religieuses pour contribuer à la cohésion et la paix sociales.

Il serait erroné de penser que les évangéliques forment un parti structuré comparable aux partis catalan ou basque en Espagne ou encore aux Verts qui d'une élection à l'autre parvenant à placer quelques congressistes, réussissent à promouvoir leur cause sur la base de négociation politique. De 1990 à 2010, les cas de figure sont multiples depuis le congressiste évangélique qui fait carrière, comme tout autre politicien jusqu'au parti à dominance évangélique. Le soutien des dénominations reste toujours ambigu car trop d'identification à un parti pourrait être nocif. Les difficultés avec la hiérarchie catholique se produisent lorsque les évangéliques parviennent à remettre en question son statut mais le conflit n'est pas constamment actif. Nous nous proposons d'étudier dans un premier temps la relation institutions religieuses, gouvernement durant le double quinquennat du président A. Fujimori et dans un deuxième temps durant les quinquennats de A. Toledo et de A. Garcia[127].

2.1 *Gouvernement du président A. Fujimori (1990-2000)*

Le gouvernement du président A. Fujimori représente une charnière dans l'évolution de l'articulation des relations entre gouvernement et institutions religieuses. Pour la première fois, au moment des élections de A. Fujimori, les groupes évangéliques font une entrée très remarquée sur la scène publique. A ce moment-là, se met en place le jeu à trois acteurs qui avec des variantes, continue encore aujourd'hui.

[127] Pour une présentation des différents aspects du moment historique, Carlos Contreras y Marcos Cueto, *Historia del Peru contemporáneo*, Op. Cit. p. 367. Chapitre 10: « El fujimorismo y la transición democrática ».

2.1.1 *Antécédent : participation évangélique en politique avant 1990*

Si les évangéliques font une entrée remarquée et triomphale avec l'élection de A. Fujimori en 1990, ce n'est toutefois pas la première fois qu'ils entrent au congrès. J. Ferreira (né en 1922) devenu membre de l'Eglise Evangélique Péruvienne en 1943 (IEP, alors une des plus grandes dénominations) est élu trois fois pour le parti APRA en 1956, 1962 et 1985[128]. Cependant, J. Ferreira ne se réclame pas de ses convictions religieuses pour convaincre les électeurs. Selon l'évaluation du sociologue G. Julcarima, « la carrière politique de J. Ferreira est soutenue par des réseaux plus amples et extra évangéliques. […] L'identification religieuse ne joue pas un rôle clé dans sa propagande électorale »[129].

Le pasteur P. Arana est le premier candidat à utiliser comme plate-forme électorale les intérêts communs évangéliques alors qu'il se présente dans l'APRA pour l'assemblée constituante de 1979[130]. Comme lui-même le raconte, il écrit plus de 300 lettres personnelles et organise des réunions avec des leaders évangéliques[131]. Dans ses lettres, il revendique son identité évangélique et ses convictions religieuses : «partant de la conviction biblique et évangélique de la seigneurie de Jésus Christ sur son peuple et sur le monde, ayant reçu une invitation d'un parti politique dont l'idéologie n'est pas antagonique à mes convictions chrétiennes et avec le seul engagement d'agir comme citoyen péruvien, chrétien, évangélique, j'ai accepté la nomination pour faire partie de leur liste électorale »[132]. Sa campagne est un succès, il parvient, grâce à l'appui massif évangélique, à la quatrième place dans les préférences de vote juste après les leaders historiques de l'APRA, parti qui pour la première fois, depuis sa fondation en 1923, parvient à la victoire électorale ; V. R. Haya de la Torre est le président de l'assemblée constituante. Les propositions du pasteur Arana sont : « égalité

[128] T. Gutierrez, *Desafíos a la fe cristiana*, Op. Cit. p. 62. En 1956 et 1962, il est élu député et en 1985 sénateur. Les deux chambres (chambre des députés et chambre des sénateurs) ont été réduites à une seule chambre, « le congrès » par la constitution de 1993, durant le régime de A. Fujimori.

[129] G. Julcarima, « Evangélicos y elecciones en el Perú (1979-2006) », in in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008, p. 392. Un autre évangélique est élu, une figure médiatique, le chauffeur de course d'autos, A. Mora, récemment converti, beaucoup moins identifié à l'évangélisme que le pasteur Arana.

[130] Pour une présentation de la position idéologique du pasteur Arana, voir M. Ocoña, « El poder politico : una exploración en la producción de la Fraternidad Teológica Latinoamericana », in Teología y Cultura, año 6, vol. 10, octubre 2009. En 1974, le pasteur Arana affirme: "l'église évangélique est appelée à enseigner tout le message de Dieu, en tenant compte que la transformation de la société n'est pas le résultat automatique des conversions individuelles".

[131] Ibid. p. 394. Le pasteur Arana a écrit ses mémoires: *Testimonio político*, Lima, Presencia, 1987.

[132] T. Gutierrez, *Desafíos a la fe cristiana*, Op. Cit. p. 64.

religieuse et séparation Eglise-Etat ». Il promet à ses coreligionnaires de travailler pour une « relation plus juste entre l'Etat et les églises évangéliques »[133]. Le pasteur Arana intervient trois fois dans les débats et joue un rôle important dans la formulation de l'article 86 sur les relations de l'état et des confessions religieuses. La démarche du pasteur Arana va dans le même sens que l'Eglise catholique post-Vatican II. Sa proposition d'une séparation Eglise-Etat n'est donc pas controversée. Dans cette assemblée, la relation avec la hiérarchie catholique n'est pas conflictuelle. La réussite du pasteur Arana non seulement en terme électoral mais aussi dans sa gestion parlementaire crée un précédent inspirateur pour les évangéliques.

Dans la décennie de 1980 à 1990, surgissent des mouvements évangéliques en lien avec les processus électoraux, Frente Evangélico (FE) qui ne parvient pas à présenter un seul candidat pour les élections de 1985 et Associación Movimiento de Acción Renovadora (AMAR) dont les candidats inscrits dans le parti Convergencia Democratica ne sont pas élus. Un autre mouvement aussi éphémère se crée dans la perspective électorale de 1990, Unión Renovadora del Perú (UREP), plusieurs de ses membres passent au parti Cambio 90 (Changement 90) du président A. Fujimori[134].

2.1.2 *Election du président A. Fujimori en 1990*

L'élection du président Fujimori est une grande surprise pour tous y compris lui-même. Comme la loi le permet en 1990, il se présente à la fois comme candidat à la présidence et au sénat, double postulation que font tous ceux qui pensent n'avoir aucune chance de gagner et veulent au moins parvenir au congrès. Plusieurs analystes politiques internationaux, dont le Washington Post, attribuent à la campagne électorale silencieuse, porte à porte des militants évangéliques une grande partie du succès de A. Fujimori[135]. Sur les listes électorales de Cambio 90, les candidats évangéliques sont très nombreux. Alors qu'en 1985, 6 candidats évangéliques se présentent dans les différents partis pour les chambres des sénateurs et députés, parmi lesquels un seul, J. Ferreira, pour l'APRA, est élu, 52 se présentent en 1990, 50 appartenant à Cambio 90, parmi lesquels sont élus 4 sénateurs et 16 députés[136]. Les avis

[133] G. Julcarima, « Evangélicos y elecciones en el Perú (1979-2006) », Op. Cit. p. 394.
[134] Pour une présentation de ces mouvements, voir G. Julcarima, Op. Cit. p. 396; T. Gutierrez, op. cit. p. 67.
[135] P. Freston, Op. Cit. p. 244.
[136] G. Julcarima, Op. Cit. p. 397.

sont partagés sur l'existence d'une discipline de vote évangélique. Selon le pasteur P. Arana, « entre 700 000 et un million d'évangéliques ont voté pour Cambio 90 pour soutenir leurs frères qui étaient sur les listes parlementaires » (la quasi-totalité des évangéliques selon cette évaluation)[137]. Selon un autre calcul, seulement 160 000 ont voté pour Cambio 90[138]. Au-delà de la discipline de vote difficile à évaluer, l'impact de l'association entre A. Fujimori et les évangéliques doit se comprendre dans le contexte général.

Une minorité d'évangéliques qui certes, jouent un grand rôle, ne peut toutefois rendre compte du succès du président A. Fujimori, résultat d'un ensemble de rejets et aspirations se cristallisant sur ce descendant de Japonais et sur ses proches. En 1990, comme nous le disait le correspondant du journal Libération à Lima, le poète A. Cisneros, commentant la dramatique situation, avec une hyperinflation de 4000% à l'année, un taux de chômage de plus de la moitié de la population et des attentats terroristes quotidiens : « c'est la chute de Saïgon ». Alors que le président A. Belaunde, début des années 80, parle du Sentier Lumineux comme d'une bande de vauriens, voleurs de troupeaux, en 1990, les militaires envisagent comme possible une imminente victoire des terroristes. Les organisations, les partis politiques sont discrédités non seulement pour « ineptie » mais aussi pour corruption. Dans ce contexte de perte de crédibilité des groupes traditionnels, l'opinion publique très volatile se tourne vers les outsiders, les indépendants, le raisonnement étant que puisque « nous n'avons rien à perdre, nous avons peut-être tout à gagner » ou selon une expression plus populaire justifiant le vote pour les outsiders, « il faut lui laisser une chance »[139]. A. Fujimori réunit dans son mouvement tous les outsiders de la politique et tous les laissés-pour-compte de la société, non seulement les évangéliques mais aussi tout le petit peuple marginalisé. Son premier vice-président est San Roman, le président de l'association des petites entreprises regroupant les informels qui prolifèrent dans les banlieues pauvres de Lima et des grandes villes, de plus, il est originaire du Cusco et s'adresse en quechua aux paysans, c'est une première au Pérou où

[137] D. Lopez, Op. Cit, p. 194.
[138] G. Julcarima, Op. Cit. p. 401. Pour une présentation des différentes évaluations, voir D. Lopez, « Evangelical christianity and democracy in Latin América », in P. Freston, *Evangelical christianity and democracy in Latin America*, Oxford University Press, 2008, p. 134. Voir aussi J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », in Archives des Sciences Sociales des religions, janvier, mars, 1997, p. 103.
[139] Ibid. p. 402. Cette expression s'utilise encore en 2006 à propos de O. Humala qui ne gagne pourtant pas car un secteur important de la population, en particulier, à Lima a vu sa situation s'améliorer et a quelque chose à perdre, d'où le vote pour A. Garcia malgré son gouvernement désastreux de 1985-1990, reconnu par lui-même en pleine campagne électorale.

la classe dirigeante reste très liménienne et blanche. A. Fujimori lui-même est fils d'immigrants japonais pauvres.

La campagne se déroule hors norme, à la mesure du petit peuple : A. Fujimori parcourt le Pérou monté sur un tracteur, le bouche à oreille des évangéliques ou des petits entrepreneurs est le moyen de propagande. Côté évangélique, le baptiste P. Vilchez qui initialement met en contact A. Fujimori avec les évangéliques, organise ses coreligionnaires en des « réseaux de soutien » à A. Fujimori[140]. Face à ces improvisés sans grands moyens, se dresse M. Vargas Llosa, le romancier et essayiste internationalement reconnu, portant des chemises anglaises à col bien empesé, au programme économique ultralibéral, soutenu par la compagnie de propagande qui vient d'échouer avec le candidat Dukakis aux USA[141]. Au-delà de son association avec les marginaux et les secteurs populaires, A. Fujimori, sans programme préparé de gouvernement, parvient à imposer une image de marque d'honnêteté et travailleur. Son mot d'ordre est : « Technologie, honnêteté et travail » ce qui correspond à son parcours personnel d'agronome, recteur d'université et au cliché associé aux Japonais. Dans la consolidation de cette image, les évangéliques jouent un grand rôle : ils jouissent de cette même réputation et pensent peut-être se retrouver en A. Fujimori[142]. Selon les termes de J. P. Bastian, «les témoignages des entrepreneurs (« impresarios »), tout comme des observateurs, concordent pour affirmer que le travailleur pentecôtiste est plus honnête que n'importe quel autre »[143]. Tout comme un entrepreneur embauche un ouvrier évangélique, le croyant plus honnête, des catholiques peuvent élire un candidat évangélique, par ailleurs professionnel reconnu localement, dont le prestige en tout cas pour certains, ne se réduit pas à appartenir à la liste de A. Fujimori et à être évangélique[144].

---

[140] F. Armas, "Diversidad religiosa y complejidad socio-politica. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual", op. cit. p. 31. P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Op. Cit. p. 248. Voir aussi J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine*, Op. Cit. p. 245.

[141] Dans le succès de A. Fujimori, il ne faut pas non plus minimiser le rôle joué par le président A. Garcia. Critiqué vivement par M. Vargas Llosa qui l'empêche de nationaliser la banque en 1987, il utilise toute son influence pour empêcher la victoire de M. Vargas Llosa et favorise A. Fujimori. Curieusement, en 2006, M. Vargas Llosa soutient la candidature de A. Garcia, autre temps, autre perspective. Pour une présentation de la campagne du point de vue de M. Vargas Llosa, voir M. Vargas Llosa, *El pez en el agua*, Barcelona, Seix Barral, 1993.

[142] Ainsi interprète le pasteur Arana l'alliance Fujimori, évangéliques: "il [A. Fujimori] n'avait pas de programme, seulement il avait ces trois mots magiques : « honnêteté, travail et technologie ». Sûrement « l'honnêteté » faisant écho auprès de la communauté évangélique ». D. Lopez, *Los evangélicos y los derechos humanos*, Op. Cit. p. 194.

[143] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1997, p. 201. P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Op. Cit. p. 244.

[144] La plupart des candidats évangéliques ont d'autres atouts que leur religion, certains sont entrepreneurs (J. Bustamante), intellectuels (V. Arroyo, sociologue), avocat (E. Cárdenas), enseignants (G. Yoshikawa, J.

Si en 1978 avec quelques centaines de lettres et la promesse de défendre les intérêts religieux de la minorité, le pasteur Arana est élu, profitant du vote évangélique, en 1990, la situation est beaucoup plus complexe. Le projet de faire évoluer la législation en leur faveur et une concordance avec les mots d'ordre de A. Fujimori ne rendent pas totalement compte de l'enthousiasme des fidèles évangéliques pour cette entrée en politique. Les dénominations ne soutiennent pas officiellement les candidats. Le pasteur C. Garcia, second vice-président du président A. Fujimori, est secrétaire général du CONEP au moment des élections qu'il est convaincu de ne pas gagner puisqu'il se trouve en réunion à l'étranger ; à la suite du succès, pour conflit d'intérêt, il démissionne, laissant la place à P. Merino[145]. Cependant, bien que la plupart des dénominations restent prudentes dans leur engagement, de nombreux candidats accusés d'utiliser la chaire pour faire progresser leur candidature, profitent du « clientélisme politique », donnant un caractère messianique à l'élection de A. Fujimori ce qui explique l'engouement de nombreux évangéliques enrôlés volontaires dans la campagne, le chanteur C. Vargas célèbre pour son mot d'ordre « vote pour ton frère, ne vote pas pour un impie », l'avocat M. Miranda qui promet monts et merveilles, entre autres la création d'un jour de la Bible[146]. Certains, comme le prédicateur F. Veramendi, forcent la note, attaquant les catholiques dans une lettre circulaire : « Notre frère pentecôtiste A. Fujimori [A. Fujimori n'est pas pentecôtiste] est l'envoyé pour apporter le changement (cambio, jeu de mot sur le nom du parti) à notre patrie […] Aidez nous à libérer les catholiques de Luzbel (probablement Lucifer) […]. Où que tu ailles, dis au catholique qu'il verra bientôt le salut du Pérou avec notre frère A. Fujimori »[147]. Des mots d'ordre politiques du même style sont lancés : « Cambio 90 : cambio religioso. Fuji es la esperanza » (Cambio 90: changement religieux. Fuji est l'espoir); « « Fuji 90: Perú país evangelista » (Fuji 90: Pérou, pays évangéliste);

Landeo), chanteur (C. Vargas). D. Lopez, « Evangelical christianity and democracy in Latin América », Op. Cit. p. 134.

[145] P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Op. Cit. p. 244. La question de l'attitude du CONEP par rapport aux élections est complexe, le CONEP n'étant pas un bloc mais représentant un ensemble de tendance; selon les termes de G. Julcarrima, (Op. Cit. P. 400), "durant l'année 1990, le CONEP fut l'objet de très fortes tensions internes dues à des différences sur le soutien à apporter à A. Fujimori".

[146] D. Lopez, *Los evangelicos y los derechos humanos*, Op. Cit. p. 196. Le caractère messianique doit se comprendre dans le contexte dramatique de 1990.

[147] Ce texte est reproduit dans le reportage de Expreso dont le titre souligne bien le caractère polémique contre les évangéliques, journal EXPRESO, dimanche 3/6/90, « Informe especial » dédié aux évangéliques : « Los evangelistas : una antigua presencia que comienza a inquietar ».

« Otro país: otra religión- Cambio 90 » (autre pays: autre religion – Cambio 90)[148]. Dans la même veine mais en plus agressifs encore, des pamphlets circulent dans la population.

Un commentaire de J. P. Bastian à propos de l'espace social occupé par les évangéliques exprime bien le sens général du mouvement politique Cambio 90. «Dans un contexte politique de dictature et d'insécurité citoyenne, le religieux a servi d'espace privilégié d'expression d'une autonomie symbolique face aux monopoles de l'Etat et de l'Eglise catholique. Dans une société civile sous la tutelle de l'un ou de l'autre des deux agents monopolisateurs de la coercition politique et symbolique, le religieux non-conformiste s'est révélé être l'un des rares espaces d'autonomie possible offrant une liberté d'organisation aux acteurs surgis non pas de l'espace de la parole mais de celui du sang, pour reprendre la métaphore de Touraine, renvoyant à la dualité sociale latino-américaine »[149]. Cambio 90, dans son ensemble se situe en marge des monopoles de pouvoir, ralliant non seulement les évangéliques mais aussi les entrepreneurs informels, les paysans quechuas, les émigrants venus des campagnes mal intégrés… Il représente tous ceux qui sont privés de parole et parvient à les attirer en leur promettant un autre futur. En 1990, les évangéliques se sont intégrés dans un mouvement avec lequel ils sont en résonance. Il serait donc vain d'essayer d'évaluer dans quelle mesure les évangéliques sont responsables de l'élection de A. Fujimori, que ce soit en tant qu'électeurs, en tant que volontaires propagandistes pour Cambio 90 ou en cautionnant par leur réputation d'honnêteté A. Fujimori.

La hiérarchie ecclésiastique craignant pour la pérennisation de son statut, se sentant menacée non seulement par les propos agressifs et dénigrants de certains évangéliques à effet sûrement très réduit, étant donné l'outrance des propos, mais encore par l'élection d'un grand nombre de congressistes évangéliques et par la présence de ceux-ci autour du président, réagit vivement. Après le premier tour des élections, elle prend publiquement parti pour M. Vargas Llosa, dans un effort désespéré pour influencer l'opinion publique. Entre avril et mai 1990, les deux tours électoraux, les communiqués se succèdent. En avril 1990, dans un communiqué de la Conférence Episcopale sous la présidence de Mgr. Durand, S.J., « message des évêques du Pérou à l'électorat national », les évêques affirment : « il n'est pas honnête de manipuler le

[148] J. C. Urrea, *El fenomeno de las sectas*, Bogota, Consejo Episcopal Latinoamericano, Col. Autores 18, 1998, p. 454. Ces mots d'ordre sont repris dans le document de Mgr Bambaren.
[149] J. P. Bastian, "La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine », janvier 2010. http://www.iris-france.org/informez-vous/geopolitique-religieux-article.php?numeroGR=2 consulté le 12/3/10

religieux pour servir à des fins politiques »[150]. Le 13 mai, Mgr Bambaren, S. J., évêque de Chimbote, publie un document d'orientation pastoral reprenant et développant le même thème, « Sectes et Politique : faim de Dieu et faim de pain » (Sectas y Política : hambre de Dios y hambre de pan). Le document se présente comme une analyse pastorale des conséquences politiques du phénomène. Le texte est une forte critique des évangéliques et en même temps un appel à éviter la confrontation : « J'appelle toutes les personnes de bonne volonté, catholiques ou non, à « ne pas sacraliser la politique, ni politiser la Religion ». Ne divisons pas davantage le Pérou avec un conflit entre Péruviens pour des questions religieuses »[151].

Le 22 mai 1990, Mgr Vargas Alzamora, S. J., archevêque de Lima et Primat du Pérou, envoie à l'ensemble des moyens de communication une « lettre ouverte à tous les catholiques de Lima » ; elle est publiée dans El Comercio sous le titre, *Les groupes évangéliques ne répondent pas à la tradition chrétienne, ainsi l'affirme l'Eglise*. Cette lettre, faisant appel aux sentiments patriotiques, se présente comme une « défense du plus grand trésor de notre identité péruvienne (« peruanidad ») : notre foi catholique ». Elle reprend et valorise les différentes dévotions populaires, objets des attaques des évangéliques qu'elle traite « de frères dans l'erreur ». Après une invocation à la prière, elle s'achève sur un ton dramatique, voire presque combattant : « ne nous laissons pas effrayer par la propagande contre notre foi. »[152]. Dans l'ensemble de ces communiqués, les évangéliques sont accusés de manipuler la religion à des fins politiques, la menace est brandie d'un éventuel conflit religieux, thème qui à une époque où sévit le terrorisme, ne peut que toucher les électeurs et finalement, il est fait appel au nationalisme par le biais des traditions religieuses faisant partie intégrante de l'identité péruvienne.

Le CONEP réagit immédiatement à la lettre ouverte du Primat, désapprouvant les excès, tout particulièrement les pamphlets. La directive rend visite à Mgr Vargas Alzamora et déclare à la presse : « les évangéliques respectent la religion catholique »[153]. Par ailleurs, Mgr

---

[150] Conferencia Episcopal Peruana, *Documentos 1990-1992*, Lima, 1993, p. 13. F. Armas, "Diversidad religiosa y complejidad socio-politica. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual", Op. Cit. p. 31.
[151] J. C. Urrea, *El fenomeno de las sectas*, Op. Cit. p. 455. Dans le titre Mgr Bambaren reprend une expression célèbre de Jean Paul II lors de sa visite au Pérou en 1985 : « faim de Dieu, oui, faim de pain, non » ; « hambre de Dios, sí ; hambre de pan, no ».
[152] Archive de El Comercio 22 mai. La lutte contre la présence politique des évangéliques est surnommée par certains "guerre sainte", indice de polarisation religieuse de ces élections. T. Gutierrez, *Desafios a la fé cristiana*, Op. Cit. p. 69.
[153] Archive de El Comercio, journal La Cronica du 26 mai 1990.

Vargas Alzamora décide d'organiser « en une sorte de réparation publique » une grande procession du patron de Lima, le Seigneur des Miracles, processions qui ont toujours lieu au mois d'octobre[154]. Dans une ultime tentative de soutien à l'écrivain candidat, il explique au grand public, à la télévision, qu'un agnostique n'est pas un athée et que donc M. Vargas Llosa, un agnostique, n'est pas un impie : situation paradoxale du Primat du Pérou prenant parti pour un agnostique promu défenseur du catholicisme péruvien.

Malgré la campagne non dissimulée de la hiérarchie catholique en faveur de M. Vargas Llosa, A. Fujimori est élu avec une ample majorité, M. Vargas Llosa n'a guère plus de soutien qu'au premier tour. Malgré tous ses efforts, la hiérarchie catholique n'est pas parvenue à orienter de manière significative le vote des Péruviens[155]. Bien d'autres facteurs sont entrés en ligne de compte, cependant, ce vote prouve les limites des recommandations électorales de la hiérarchie : il n'y a pas de discipline de vote catholique[156]. Mgr Vargas Alzamora, tout comme le candidat écrivain M. Vargas Llosa s'adresse à la foule en général, par l'intermédiaire de la télévision ou des journaux, alors que les militants de A. Fujimori, en particulier les évangéliques, se dirigent directement et personnellement à chacun des électeurs potentiels. Cette méthode qui explique le succès du prosélytisme évangélique, thème développé dans notre deuxième partie, est des plus efficaces dans un pays, comme le Pérou où l'individu s'insère dans un système familial, clanique. Le commentaire du correspondant du Washington Post à propos de la campagne électorale pourrait être repris et appliqué à l'attitude de Mgr Vargas Alzamora qui fait exactement, point par point le contraire des leaders évangéliques, prenant position publiquement mais sans toucher les principaux intéressés, les potentiels électeurs : « Tandis que le romancier Vargas Llosa parlait à un public anonyme, Fujimori se mettait silencieusement en contact avec d'autres, utilisant l'armée gratuite des évangéliques pour disséminer son message jusque dans les vallées lointaines et dans les quartiers poussiéreux des populations nouvelles. Il obtint une présence transmise de personne

[154] J. Klaiber, « Iglesia catholica y poder politico en el siglo XX », in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, PUCP, 2002, p. 103. J. Klaiber, "Evangelization and religious freedom", in P. E. Sigmund, *Religious freedom and evangelization in Latin America, The challenge of religious pluralism*, New York, Orbis books , Maryknoll, 1999, p. 253.

[155] En 1923, la hiérarchie qui projette en accord avec la dictature décriée de Leguia de consacrer le Pérou au Sacré Cœur de Jésus, doit aussi reculer, devant les manifestations populaires auxquelles se sont joints les très minoritaires mouvements protestants et l'APRA. J. Fonseca "Protestantismo y movimientos sociales en el Perú: 1910-1940", in F. Armas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, p. 269.

[156] En bonne logique électorale, il faudrait se demander dans quelle mesure le message de la hiérarchie est parvenu jusqu'aux électeurs. La lettre ouverte publiée dans El Comercio a été lue par ceux-là même qui de toute façon ne voteraient pas pour Fujimori. Se pose donc le problème de la communication, de la courroie de transmission du message.

à personne dans des communautés où la publicité de Vargas Llosa n'avait que peu d'impact ou aucun. Les volontaires évangéliques disent qu'ils firent du porte à porte faisant attention à remettre de main à main la propagande électorale au lieu de la jeter à même le sol. Aux pasteurs évangéliques, on recommanda de s'abstenir de parler de politique dans leurs temples, mais de manifester leur appui à Fujimori en dehors des liturgies »[157]

2.1.3 *Gouvernement du président A. Fujimori :*

La victoire des évangéliques est une victoire à la Pyrrhus : aucune des transformations annoncées ne se produit. Les évangéliques ne parviennent pas pour autant à se forger un espace sur la scène politique. Aussitôt après l'élection, le président fait peu de cas de son second vice-président, le pasteur C. Garcia, il marginalise les évangéliques. En fin politique, il perçoit qu'il ne peut pas gérer le pays avec une opposition massive de l'Eglise, en s'appuyant sur des évangéliques dont les paroles extrêmes de certains provoquent la crainte et le rejet. Par ailleurs, les évangéliques ne forment pas un groupe structuré et préparé pour entrer en politique, ils ne sont pas capables de promouvoir leur cause, de s'organiser en tant que force politique, à la différence des congressistes brésiliens qui en 1986 constituent « la bancada Evangélica », troisième force politique au sein de l'assemblée[158]. Plusieurs documents du CONEP, bilan de la situation, essayant de comprendre le fiasco soulignent l'opportunisme, l'improvisation et le manque de cohésion des évangéliques ainsi que l'utilisation d'un cadre religieux pour des fins d'ambition personnelle[159]. Selon les termes catégoriques de P. Freston : « ce groupe qui semblait être un nouvel acteur significatif en politique en 1990, avait très peu à offrir au pays »[160].

A. Fujimori prend ses distances des institutions religieuses. Malgré la visite de Mgr Vargas Alzamora pour le féliciter juste après son succès électoral et la célébration d'une messe de réconciliation, les relations entre les deux hommes « oscillent ente la cordialité simulée et la désapprobation mutuelle mal dissimulée », selon l'expression de J. Klaiber[161]. Sur plusieurs thèmes dont tout particulièrement le contrôle de natalité, le président s'oppose à

[157] Washington Post, 11 avril 1990, texte repris et traduit par J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine*, Op. Cit. p. 246.
[158] J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », Op. Cit. p. 102.
[159] D. Lopez, *Los evangélicos y los derechos humanos*, p. 204.
[160] P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Op. Cit. p. 247.
[161] J. Klaiber, « Iglesia catholica y poder politico en el siglo XX », Op. Cit. p. 104.

l'Eglise l'accusant en 1990 d'avoir « des idées médiévales » et allant jusqu'à essayer, durant la IVème Conférence Mondiale de la Femme à Pékin 1998, de convaincre les pays d'Amérique latine de former un bloc pour lutter contre l'influence du Saint -Siège à ce sujet[162]. Ces divergences n'affectent pas la gestion du président. Les succès de A. Fujimori en matière économique (fin de l'inflation, reprise des investissements) et sa victoire sur le terrorisme lui permettent de jouir d'une grande popularité que mesurent régulièrement les sondages et que confirment sa réélection en 1995 avec plus de 60% des voix. A. Fujimori gouverne de manière autoritaire et populaire, se dispensant du soutien de l'Eglise. Selon les termes de J. Klaiber, « le régime néolibéral de Fujimori a traité l'Eglise davantage comme un rival irritant que comme un symbole d'unité nationale »[163]. Cependant, au moment de la crise de l'ambassade du Japon, début 1997, lorsque un petit groupe de terroristes du MRTA prennent en otage des centaines de personnes, le président ne fait pas appel à Mgr Vargas Alzamora avec qui il a eu maille à partir, il a recours à un membre éminent de l'Eglise de tendance conservatrice, l'archevêque d'Ayacucho Mgr Cipriani, Opus Dei, pour intégrer le groupe médiateur, afin de lui donner respectabilité, sérieux et objectivité, vis-à-vis du monde extérieur en particulier.

Si les élections de 1990 laissent présager un grand changement dans les liens entre Etat et religions, la suite des évènements ne confirment pas cette hypothèse. La mise à distance des institutions religieuses par A. Fujimori et le manque de cohésion et de structure des évangéliques bloquent toute évolution de la relation Eglise, Etat, autres confessions. Le premier projet de loi pour réguler la relation de l'Etat avec les autres confessions est présenté en octobre 2001, quelques jours avant la démission du président A. Fujimori, par le congressiste N. Amprimo, un catholique qui en a pris l'initiative sans coordination préalable avec les différents groupes intéressés[164]. Durant le gouvernement du président A. Fujimori, étant donné que les évangéliques n'utilisent pas leur présence politique pour promouvoir un programme qui puisse remettre en question l'hégémonie de l'Eglise ou qui puissent leur donner accès à de nouveaux avantages, la hiérarchie catholique s'intéresse peu à eux, en tant que force politique et sociale. Ils ne sont pas mentionnés dans les documents de la Conférence Episcopale de l'époque[165].

---

[162] Ibid. p. 105. Mgr Vargas Alzamora et Mgr Durand sont aussi très critiques des effets sociaux dramatiques causés par l'application de la politique néolibéral, en particulier à ses débuts.
[163] Ibid. p. 106
[164] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías », Op. Cit. p. 422.
[165] Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1993-2002, Lima, Conferencia Episcopal Peruana, 2003.

Cependant si l'effervescence religieuse de 1990 s'estompe rapidement et si les structures légales ne se transforment pas, les élections de 1990 marquent une nouvelle donne en termes de relation politique, religion. Comme le soulignent C. Garcia, V. Arroyo et T. Vargas, dans le document bilan de leur implication en politique, *Participation des évangéliques dans la vie politique du Pérou* (septembre 1992), « l'expérience électorale a signifié un passage de la marginalité ou isolement à la participation dans la vie publique du pays »[166]. A partir de 1990, les évangéliques participent massivement dans toutes les élections. Cependant, ils sont très divisés et ne parviennent plus à s'unir pour soutenir un seul candidat. Dans les élections parlementaires en 1993, après le coup d'état de A. Fujimori de 1992, 11 candidats évangéliques se présentent, 6 dans le parti de A. Fujimori et 5 dans le parti Solidaridad y Democracia (Solidarité et Démocratie) ; seulement 5 du parti de A. Fujimori sont élus. En 1995, 57 candidats évangéliques (52 en 1990) se présentent dans 10 mouvements politiques différents, seulement 5 du parti de A. Fujimori sont élus. En 2000, 35 se présentent dans 9 mouvements politiques ; un seul est élu pour le parti de A. Fujimori. En 2001, après la débâcle de A. Fujimori, 28 se présentent dans 3 mouvements différents, trois sont élus. En 2006, 120 se présentent dans 13 mouvements, 4 sont élus[167].

Après 1990, les évangéliques ne se lient plus à un seul parti. Ils constituent une minorité courtisée par tous les partis politiques qui en font un symbole de leur ouverture et de leur ample base de soutien, tous s'efforcent d'avoir dans leurs listes des candidats évangéliques et ceux-ci ne manquent pas, de profiter de leur réseau religieux pour gagner des voix. Si en 1990, la quasi-totalité des évangéliques candidats s'est présentée dans la liste de A. Fujimori, donnant l'impression d'un bloc d'où la crainte de la hiérarchie catholique, dans les élections qui suivent, l'éparpillement évangélique en terme politique est notoire. Toutes les options politiques sont possibles : la division est désormais la norme. Immédiatement après 1990, ces divergences s'expliquent surtout par l'absence d'une position commune face au gouvernement de A. Fujimori. Après le coup d'Etat d'avril 1992, suivi d'élections 10 mois plus tard, certains des élus évangéliques dont le vice-président, C. Garcia, disparaissent définitivement de la scène politique, d'autres continuent à soutenir A. Fujimori, ce qu'ils font loyalement jusqu'à la fin du régime en 2000. Le CONEP adopte une attitude très critique qu'il

[166] Le titre original du document est: *Participación de los evangélicos en la vida política del Perú*, in D. Lopez, *Los evangélicos y los derechos humanos*, Op. Cit. p. 204.
[167] G. Julcarima, Op. Cit. p. 403 et suivantes.

maintient durant tout le gouvernement de A. Fujimori, publiant un communiqué « Manifeste chrétien à l'opinion publique » (manifesto cristiano a la opinión publica) pour le référendum de 1993, incitant à voter contre le président. Cependant, comme le souligne D. Lopez, à ce moment-là, l'influence du CONEP est importante parmi les intellectuels mais très faible au sein de l'ensemble de la communauté évangélique[168].

Cette situation politique correspond aussi à l'évolution des dénominations évangéliques. Se développe une nouvelle génération de groupes évangéliques, unis principalement dans la FIPAC (Federación Internacional de Pastores Cristianos, Fédération Internationale de Pasteurs Chrétiens), de tendance néo-pentecôtiste, à la spiritualité très différente de celle du CONEP[169]. D. Lopez, actuel président du CONEP, depuis 2009, présente ainsi la situation : « FIPAC était une association de pasteurs surtout charismatiques [dans le contexte évangélique, charismatique est un quasi synonyme de néo-pentecôtiste], principalement de grandes églises de Lima. Depuis 1995, à cause d'une part de la crise institutionnelle du CONEP et d'autre part de la croissance rapide de ces megachurches charismatiques avec leur discours de « guerre spirituelle » et prospérité, il y a eu une guerre non déclarée entre les deux organismes »[170].

En 2000, alors que des évangéliques se présentent comme candidats au Congrès dans le parti de A. Fujimori et soutiennent la deuxième réélection de A. Fujimori, le CONEP émet un communiqué au titre catégorique, 10 janvier 2000 : « Pourquoi les chrétiens doivent s'opposer à la deuxième réélection de Mr Fujimori ? »[171]. La FIPAC se désolidarise publiquement en termes catégoriques et presque insultants de ce communiqué ; un des leaders E. Yaipen traite le CONEP de « petits groupes de pasteurs traditionnels »[172]. Le pasteur californien R. Barriger, membre de la FIPAC, nous a parlé, en privé (mars 2009), de sa relation personnelle avec les Premières Dames qui ont accompagné A. Fujimori, d'abord son épouse puis après son divorce, sa fille.

---

[168] D. Lopez, « Evangelical christianity and democracy in Latin América », Op. Cit. p. 155.
[169] Dans notre deuxième partie consacrée à la relation des fidèles, nous présentons les tendances au sein de groupes évangéliques.
[170] D. Lopez, « Evangelical christianity and democracy in Latin América », Op. Cit. p. 159.
[171] Ibid. p. 157. La constitution de 1993 permet une seule réélection du président. A la suite d'une interprétation légale très controversée, A. Fujimori est autorisé par le tribunal constitutionnel à se présenter une troisième fois.
[172] Ibid. p. 158. D. Lopez dans cet article considère que le CONEP rassemble 85% des évangéliques.

Autre conséquence de la participation évangélique au congrès : la remise en question de l'irréprochabilité de l'éthique évangélique. Selon les termes très durs de D. Lopez, « ce qui était considéré comme le réservoir moral de la nation [l'éthique évangélique] a contribué à la détérioration de la vie publique en justifiant les actions antidémocratiques du régime »[173]. Quelques parlementaires dont tout particulièrement le congressiste G. Siura, qualifié dans la presse comme « l'indescriptible G. Siura », défendant aveuglément toutes les mesures du gouvernement perdent leur crédibilité politique au moment de la chute du président A. Fujimori et de la découverte des cas de corruption[174]. Selon le commentaire de D. H. Levine, la politique affecte à son tour les évangéliques, il est impossible d'entrer en politique impunément : « politic bites back » (la politique mord à son tour ou répond en mordant). « Les évangéliques politiciens sont aussi victimes des tentations et des infortunes de la politique »[175].

Durant le gouvernement de A. Fujimori, deux situations très différentes et très contrastées peuvent être observées, d'une part, dans la campagne électorale de A. Fujimori, malgré quelques nuances, les évangéliques investissent le domaine politique, soudés, d'autre part, après leur mise à l'écart par le président, ils s'orientent vers divers partis suivant la logique d'autres motifs ou d'autres intérêts. Les candidats évangéliques fomentent un vote évangélique mais ils ne parviennent pas systématiquement à convaincre leurs coreligionnaires de donner priorité à leurs aspirations religieuses. Selon les termes de D. H. Levine, « la réalité montre l'exagération de la crainte d'un bloc monolithique évangélique »[176]. Si l'augmentation du nombre des évangéliques et la diversification des groupes et des spiritualités rendent plus improbables une cohésion structurée des évangéliques, il n'en demeure pas moins qu'ils forment une minorité travaillée par des forces centrifuges et centripètes. Une situation similaire à celle de l'élection de A. Fujimori soutenue par la grande majorité des évangéliques pourrait difficilement se répéter ; de plus, l'atmosphère messianique, conséquence de la terrible violence meurtrière du Sentier Lumineux, n'existe plus. La hiérarchie catholique réagit seulement lorsque les évangéliques parviennent à s'unir et à remettre en question son hégémonie ; durant tout le gouvernement de A. Fujimori, elle s'inquiète peu des évangéliques.

[173] Ibid. p. 139.
[174] Ibid. p. 138.
[175] D. H. Levine, « Conclusion: evangelicals and democracy – the experience of Latin America in context », in P. Freston, *Evangelical cristianity and democracy in Latin America* Op. Cit. p. 217. D. Lopez, président du CONEP depuis 2009, est aussi très critique de l'implication en politique des évangéliques: "la gestion publique des évangéliques [...] n'est pas très différente de celle des autres hommes politiques". D. Lopez, V. Arroyo, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, Lima, PUMA, 2008, p. 55.
[176] D. H. Levine, Op. Cit. p. 217.

2.2. *Gouvernements démocratiques des présidents A. Toledo (2001-2006) et A. Garcia (2006-)*

Sur fond d'une opposition et d'un discrédit croissants au régime à l'intérieur du pays comme à l'extérieur du pays, A Fujimori parvient de justesse à remporter son troisième mandat en mai 2000, dans des élections dont la transparence est amplement mise en doute. A peine quelques mois plus tard, par une vidéo filmant un congressiste recevant de l'argent de V. Montesinos l'éminence grise du président, en échange de son vote, la corruption est rendue publique. A. Fujimori s'enfuit, démissionne par fax depuis le Japon. Après quelques mois de transition sous la présidence d'un congressiste, V. Paniagua, accompagné de J. Perez de Cuellar, ex-secrétaire général des Nations Unies, Premier ministre jouissant d'un grand prestige, des élections ont lieu et la démocratie est rétablie. A. Toledo, adversaire de A. Fujimori en 2000, est élu. Un vote ne suffit pas à établir un système politique avec un président dont le parti lui-même, au nom révélateur Pérou Possible (Perú Posible), manque de cadres et de structures. La plupart des institutions sortent très affaiblies du régime autoritaire de A. Fujimori et leur discrédit augmente au fur et à mesure que se découvrent les délits de corruption. A ces difficultés s'ajoute depuis 1998 une récession économique due en grande partie au manque de confiance dans le régime dont le caractère autoritaire devient de plus en plus marqué. La fragilité du gouvernement de A. Toledo est telle qu'à diverses reprises sa chute imminente est annoncée : d'un niveau d'acceptation de 60%, au moment des élections de 2001, il tombe en deux ans à moins de 10%[177]. Cette menace de révolte populaire et de déstabilisation gouvernementale est d'autant plus forte qu'elle touche plusieurs autres pays de la région : en Bolivie et en Equateur, les présidents ne parviennent pas à terminer leur mandat ; l'Argentine et le Venezuela sont aussi affectés par le phénomène. Des scènes spectaculaires de manifestations massives sont amplement diffusées et commentées dans les médias.

Même si la démocratie se consolide apparemment, sous la forme d'élections transparentes régulièrement menées, la précarité du système et la faiblesse des institutions restent la norme durant la première décade 2000-2010 : les partis politiques dominés par l'opportunisme

[177] C. Contreras, M. Cueto, *Historia del Perú contemporáneo,* Op. Cit. p. 393 et suivantes.

éphémère et devenus des rassemblements temporaires à des fins électorales, l'assemblée où siègent des congressistes peu préparés et où se multiplient les petits scandales, le système judiciaire caractérisé par son manque d'autonomie, l'armée qui se récupère difficilement de l'impact du régime de A. Fujimori et des révélations sur les pots de vin qui ont circulé dans les ventes d'armes. Les circonstances qui renforcent les difficultés ne doivent pas masquer que ces problèmes sont chroniques au Pérou et dans l'ensemble de l'Amérique latine[178]. J. P. Bastian reprenant des réflexions de G. Couffignal, brosse en ces termes le panorama de retour à la démocratie en Amérique latine : « selon G. Gouffignal, la période actuelle de transition démocratique se caractérise par trois traits : des franges considérables des populations « accèdent désormais plus librement au suffrage car l'Etat, les partis, les caciques n'ont plus les moyens d'entretenir le clientélisme ». Par ailleurs, on constate une atomisation considérable des sociétés latino-américaines liée à une trop grande rapidité du changement des modèles de développement, ce qui entraîne la disparition des mécanismes de régulation mis en place par l'Etat national-populaire. Enfin, on constate une crise des partis politiques traditionnels dont la représentativité est mise en doute et le surgissement de nouveaux acteurs sociaux. La prolifération d'acteurs religieux à même de se constituer en acteurs politiques participe de cet étonnant dynamisme de la société civile et contribue à sa manière à une transition démocratique qui ne s'effectue pas selon le modèle libéral du contrat mais par la multiplication concurrentielle d'acteurs corporatifs »[179]

Dans ce contexte se comprend la proposition aberrante et provocatrice de l'écrivain, présentateur de télévision J. Bayly (équivalent du Coluche français) qui annonçant sa future candidature présidentielle pour les élections 2011, annonce comme mesure la diminution du parlement à 25 membres. Il est concrètement impossible que cette mesure irréaliste voie le jour, cependant dans les sondages, elle est approuvée par 60% de la population ; parmi les mesures plus ou moins farfelues de J. Bayly, c'est celle qui jouit de la plus grande popularité[180].

Une des enquêtes les plus sérieuses et objectives faites sur le sujet date de mars 2006. Elle est organisée par l'université Católica et par l'Institut Bartolomé de las Casas, dans le cadre

[178] A. Corten, « La société civile en question : Pentecôtisme et démocratie », Revue du Tiers Monde, N° 181, 2005. Dans cet article, l'auteur met en exergue dans les difficultés du système « la faiblesse de la légalité, les association reposant en partie sur des liens personnels, le pluralisme très clientéliste ». p. 172.
[179] J. P. Bastian, "Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine", op. cit. p. 144.
[180] Université de Lima à Lima: Estudio 492, Barometro social, 20 y 21 febrero 2010, Provincia de Lima y Callao.

des élections d'avril 2006, un questionnaire sur les options religieuses préparé par la sociologue C. Romero est ajouté au questionnaire sur les préférences politiques[181]. A tous les interviewés est demandé le niveau de leur confiance en les principales institutions.

Institutions	élevé	moyen	faible	aucun	ne répond pas
Eglise catholique	40,7	21,5	16,6	19,3	1,8
Moyens de communication	17,3	28,3	32,2	20,4	1,7
Forces armées	16,5	26,3	27,5	26,7	2,9
Pouvoir judiciaire	2,2	7,9	31,3	56,6	2
Congrès de la république	1,8	6,6	35,3	55,1	1,1
Partis politiques	1,8	13,4	28,9	53,8	2,1

La côte de confiance de l'Eglise dépasse de très loin les autres institutions, plus du double. Or, seules 79,2 des personnes interrogées se reconnaissent catholiques. Par conséquent, la grande majorité des catholiques (79% de l'échantillon) a confiance, voire grande confiance en son institution (62%). 35% de la population a peu ou pas confiance en l'Eglise, parmi ceux-ci doivent figurer les 20% qui ne sont pas catholiques. Ce même résultat est obtenu dans un sondage de l'Université de Lima qui inclut dans la question l'ensemble des « églises ». 69,5% affirment « avoir confiance dans les églises » contre 28,5% qui n'ont pas confiance[182]. De plus, les clercs jouissent d'une grande approbation, dans le sondage de mars 2006 de la Católica. A la question de savoir s'ils approuvent la gestion du pape, de l'évêque de leur localité et du curé de leur paroisse, les interviewés ont répondu[183] :

[181] Pontificia Universidad Católica del Perú 108-REE/JNE, mars 2006, responsable de l'enquête C. Romero. Dans l'ensemble des enquêtes auxquelles nous avons eu accès, la question est posée différemment et la comparaison entre l'Eglise et les autres institutions est moins évidente mais dans toutes celles-ci est manifeste le discrédit des institutions en opposition au respect et à la confiance en l'Eglise.
[182] Universidad de Lima, Estudio 466, Barometro social, VII Encuesta anual sobre valores, Provincia de Lima y región Callao, 3 y 4 de octubre de 2009. Le questionnaire propose seulement deux alternatives.
[183] Pontificia Universidad Católica del Perú 108-REE/JNE, mars 2006, responsable de l'enquête C. Romero. Les gestions du pape et des évêques sont moins connues d'où le chiffre élevé de ceux qui ne répondent pas.

	pape	évêque de sa localité	curé de sa paroisse
approuve	57,3	56,87	67,03
désapprouve	10,05	13,62	10,37
ne répond pas	32,65	29,51	22,61

Du régime autoritaire de A. Fujimori au système démocratique de A. Toledo et A. Garcia, la dynamique de l'opinion publique se transforme totalement et influence drastiquement les marges de manœuvres du gouvernement. A. Fujimori jouit d'une immense popularité exhibée régulièrement dans des sondages. La presse et les sondages eux-mêmes sont en partie manipulés, cependant, l'approbation du président correspondant, en particulier de 1992 à 1998, à ses succès dans la pacification du pays et la stabilisation économique, lui permet de gouverner sans rechercher l'appui systématique des institutions religieuses. En revanche, la volatilité de l'opinion publique et le discrédit dont pâtissent l'ensemble des institutions poussent les présidents A. Toledo et A. Garcia à rechercher le soutien de l'Eglise et des autres groupes religieux qui gardent la confiance de la majorité de la population. Selon les termes de J. P. Bastian, côté Etat, son attitude vis à vis des groupes religieux obéit à « des intérêts idéologiques et pragmatiques » qui nuisent à son impartialité ; côté groupes religieux, ceux-ci « s'engagent dans des activités de pression politique pour maintenir activement ou améliorer leur part de faveur politique aussi bien que pour limiter celle de leurs rivaux »[184].

[184] J. P. Bastian, « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », in Pouvoirs, *L'Amérique latine*, N°98, 2001, p. 142.

2.2.1 *Rôle de l'Eglise catholique dans la gouvernance* :

Traditionnellement, en Amérique latine, l'Eglise catholique, ne se limitant pas au domaine spirituel, a joué un rôle essentiel pour le bon fonctionnemment de la société. Si les registres sont maintenus par les mairies depuis plusieurs décades, elle continue malgré tout à prendre en charge de nombreuses tâches que ne remplit pas l'Etat.

2.2.1.1 Œuvres de l'Eglise

L'Eglise dans la société péruvienne, comme dans tous les pays latino-américain, joue un rôle essentiel, elle supplée aux lacunes de l'Etat, en particulier, dans les domaines de l'éducation et de la santé, avec bien souvent beaucoup plus d'efficacité que celui-ci. Le système d'écoles de l'association Fe y Alegria fondée par les jésuites est très recherché par les parents d'élèves, la polyclinique construite dans l'évêché de Chosica à l'initiative de Mgr Strotmann avec l'aide financière allemande est considérée par le Ministère de la Santé comme un modèle à imiter[185]. Chaque évêché maintient de multiples œuvres surtout dans les domaines de l'éducation et de la santé[186]. Elle constitue « un des réseaux d'assistance auxquels les pauvres peuvent avoir accès » ; elle est très présente dans la distribution des secours lors de catastrophes naturelles, tremblements de terre, inondations ou de catastrophes économiques comme les récessions ou le « shock » financier instauré par A. Fujimori pour juguler l'inflation[187]. Au niveau de la formation, l'Eglise est traditionnellement très présente : les meilleures écoles privées sont gérées par des congrégations, jusque dans les années 1950, elles sont les seules présentes dans ce créneau ; les universités les plus prestigieuses sont aussi catholiques, Universidad Pontificia Católica, Universidad del Pacifico, Universidad de Piura (Opus Dei) et la toute nouvelle Universidad Ruiz de Montoya jésuite. L'ensemble de ces œuvres et associations contribue à la stabilité du pays ; grâce à elles, l'Eglise maintient son prestige, sa crédibilité et sa présence dans le tissu social, en tant que suppléante de l'Etat et en tant que organisatrice de la société civile. Une étude de la place de l'Eglise dans la société

---

[185] http://www.feyalegria.org/ site de Fe y Alegria. Beaucoup d'ONG créées par des religieux étrangers, profitant de leurs contacts dans leurs pays d'origine fonctionnent comme de petites entreprises commerciales et/ou comme des associations de parrainages d'enfants, tel que par exemple COPRODELI avec l'Espagne www.**coprodeli**.org/ . Les exemples pourraient être multipliés, chaque congrégation a ses œuvres.

[186] Publication de l'archevêché de Lima qui se présente comme un bilan de gestion, distribué à toutes les paroisses et communautés religieuses de la juridiction, *Hacia una nueva evangelización*, Lima, mars 2009

[187] Terme de C. Romero, « Globalization, society and religion from a Latin American standpoint », Op. Cit. p. 482; J. Klaiber, "Iglesia catolica y poder politico en el siglo XX", Op. Cit. p. 104.

nous amènerait à déborder de notre sujet. Les moyens de pression que met en œuvre la hiérarchie pour bloquer la progression des groupes évangéliques auprès des gouvernements, ne se situent pas à ce niveau-là, ils concernent la gouvernabilité à moyen et court terme.

2.2.1.2 Eglise médiatrice

Selon les termes de C. Romero, la fragilité actuelle du régime démocratique renforce le rôle de médiateur de l'Eglise, rôle que lui accordent les différents acteurs à cause de son prestige moral et de son impartialité, rôle que comme le montre l'historien J. Klaiber, elle a souvent été amenée à jouer[188]. Ainsi évalue C. Romero la place de l'Eglise : « les changements fréquents de régime politique placent la structure religieuse qui organise la plus grande partie de la population dans une situation avantageuse de stabilité. L'autonomie gagnée [C. Romero fait référence à l'évolution récente de la situation de l'Eglise depuis la fin du Patronat] court le risque de se voir remise en question devant l'importance qu'acquiert l'Eglise catholique comme institution médiatrice entre l'Etat et la société civile. Si nous pouvons constater qu'elle peut se placer dans la société civile comme une organisation religieuse parmi d'autres ou comme une institution de cette société, elle peut aussi avoir recours à sa dimension internationale et historique et se transformer en porte-parole d'un secteur important de la population. Cette situation dépend des dirigeants ecclésiastiques comme politiques. Face à l'absence de voix autorisées dans l'espace politique pour parler avec légitimité, très souvent on a recours à des porte-parole religieux pour intervenir ou représenter l'Etat ou la société civile. De fait, nous sommes confrontés à un scénario où les religions publiques sont non seulement possibles mais aussi une réalité dont l'action doit être étudiée et évaluée historiquement »[189].

Le Médiateur de la République péruvien compte, en décembre 2009, 222 conflits actifs[190]. Lorsque l'Etat et la société civile s'affrontent, l'Eglise est l'ultime recours que les uns et les autres sont disposés à accepter comme médiateur. Durant les problèmes dans l'Amazonie, à

[188] J. Klaiber, *La iglesia en el Perú*, Lima, PUCP, 1996, p. 284. J. Klaiber caractérise le rôle de l'Eglise comme réconciliateur. Dans les quelques cas qu'il cite, le choix personnel des prêtres et des évêques est important ; plusieurs refusent de s'immiscer dans les conflits entre Etat et population indienne.
[189] C. Romero, « Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI », in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP, 2004, p. 112.
[190] http://www.defensoria.gob.pe/conflictos-sociales/conflictosactivos.php?sec=2&pag=3 consulté décembre 2009

Bagua, la situation dégénère et s'achève en bataille sanglante, cause officiellement de plus d'une trentaine de morts, deux tiers de policiers. L'épreuve de force commence par une divergence de perspectives, les autochtones convaincus que l'Etat veut s'approprier leurs terres pour l'exploitation inconsidérée pétrolière et le gouvernement considérant que les ressources du sous-sol appartiennent à l'ensemble du pays et elle s'achève à la suite de toute une série de malentendus (manifestants prêts à reculer mais ne parlant pas la langue des policiers) dans un bain de sang. La première réaction du Premier ministre Yehude Simon, pour résorber le conflit, est de faire appel à l'évêque du lieu[191]. Ce cas est exceptionnellement dramatique, facilement mis en scène par les médias, confinant presque au cliché, d'un côté les « bons sauvages », de l'autre les « compagnies pétrolières », il attire l'attention mondiale mais dans de multiples autres cas, l'Eglise intervient réconciliant et calmant les esprits. A San Juan de Lurigancho, en banlieue de Lima, la prison conçue pour recevoir 1 200 hommes en contient 9 000, peut-être même plus car personne ne sait exactement combien purgent leur peine dans ces pavillons gérés par les prisonniers où aucun gardien n'ose s'aventurer. Dans un tel contexte, régulièrement, des conflits violents et sanguinaires se déclarent ; entre policiers et délinquants, l'Eglise, en la personne de Mgr Strotmann, évêque du lieu, négocie pour ramener la tranquillité[192]. En 2010, un groupe appartenant au Sentier Lumineux, acceptant de négocier avec l'Etat demande comme médiateur la Croix Rouge et un représentant de l'Eglise catholique[193]. L'Eglise joue donc un rôle essentiel dans la gouvernance du pays, en particulier dans les situations de crise, fréquentes, étant donné les lacunes sociales, où elle se situe comme impartiale et bien intentionnée, garante d'un ordre de paix. Dans les négociations difficiles, elle participe aux côtés du Médiateur de la République, garantissant symboliquement cette institution étatique.

2.1.2.3 Garante du bon ordre moral

L'Etat fait aussi appel à l'Eglise, en tant que garante éthique et promotrice de paix sociale dans des commissions créées avec le retour de la démocratie pour reformer le tissu social après le drame du terrorisme (plus de 60 000 morts, massacre par les terroristes, bévues de

[191] http://www.diariolaprimeraperu.com/online/politica/tragedia-de-bagua-si-pudo-evitarse_41454.html consulté le 5/510. La négociation dont les médiateurs étaient le représentant du Médiateur de la République accompagné de l'évêque avait abouti à un retrait des autochtones ; cependant d'un « malentendu », selon les termes du gouvernement, la police n'est pas mise au fait. Après le massacre, Y. Simon fait à nouveau appel à l'évêque.
[192] http://s1.accesoperu.com/wp6/wp6.php?p=01025 consulté le 5/5/10.
[193] http://noticias.latam.msn.com/pe/peru/articulo_afp.aspx?cp-documentid=23856792 consulté le 10/4/10.

l'armée). En juin 2001, le président intérimaire V. Paniagua forme la Commission de Vérité et de la Réconciliation pour réparer les injustices, purifier la mémoire, reprenant une initiative développée dans d'autres pays comme par exemple en Afrique du Sud, sous la houlette de l'évêque Desmond Tutu. La commission péruvienne est dirigée par S. Lerner, alors recteur de l'université Pontificale Católica ; trois ecclésiastiques en font partie, Mgr L. Bambaren, évêque de Chimbote, jésuite, ex-président de la conférence épiscopale, Mgr J. Antunez de Mayolo, salésien, ex-administrateur apostolique de l'archidiocèse de Ayacucho (zone où les conflits ont démarré et où ils sont les plus dévastateurs), Père G. Garatea, prêtre des Sacrés Cœurs[194]. Par ailleurs, dans le Comité de Concertation pour la Lutte contre la Pauvreté (Mesa De Concertación Para La Lucha Contra La Pobreza), initiative du président V. Paniagua en 2000, celui-ci nomme le prêtre Garatea pour le présider, il est confirmé dans cette position jusqu'en 2007 par les présidents Toledo et Garcia. Ce comité inclut des comités régionaux ainsi qu'un comité interconfessionnel où participent 22 organisations religieuses[195].

L'Eglise contribue aussi à la gouvernance en légitimant par son prestige moral l'ordre établi et les gouvernements en place, rôle qu'elle assume aussi traditionnellement. Selon les termes de J. Klaiber, « le pouvoir de l'Eglise, depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui, consiste à légitimer l'ordre établi de groupes ou d'individus »[196]. La manière la plus directe de légitimer ou délégitimer consiste à s'exprimer dans les homélies et/ou dans les médias, c'est ainsi que Mgr Vargas Alzamora a mené campagne contre A. Fujimori et les évangéliques. Hormis ce cas exceptionnel, les évêques sont fréquemment interviewés à la télévision péruvienne non seulement pour traiter de thèmes religieux ou encore de thèmes d'éthique familiale, bio éthique sur lesquels le magister s'est amplement prononcé mais encore sur des thèmes d'actualité d'affaires courantes. Cette implication des évêques correspond à l'attente de l'opinion publique : dans une enquête de la Católica de mars 2009, la plupart des interrogés considèrent que l'Eglise devrait prendre position sur les grands problèmes de société, 87% d'entre eux sur la défense des droits de l'homme, 74% sur la défense du milieu ambiant, 70%

[194]COMISION DE LA VERDAD Y DE LA RECONCILIACION, *Informe Final (1980-2000). Tomo I El proceso, los hechos, las victimas*, Lima, UNMSM-PUCP, 2004. Site Internet: http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php consulté décembre 2009

[195] C. Romero, « Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú », in C. Romero, *Religión y espacio publico*, Op. Cit. p. 29.

[196] J. Klaiber, « Iglesia católica y poder politico en el siglo XX », Op. Cit. p. 87; voir aussi, J. Klaiber, *La iglesia en el Perú*, Op. Cit. p. 285: "probablement le rôle que l'Eglise a assumé le plus fréquemment fut celui de collaborer avec le gouvernement pour maintenir l'ordre ».

sur la défense du droit des travailleurs[197]. Dans le grand sondage de la Católica de mars 2006, une majorité va même plus loin que la simple prise de position et considère que les autorités religieuses doivent intervenir dans les décisions du gouvernement, 49,4% en faveur, 44,9 contre.

Mgr Cipriani, en tant que Primat de l'Eglise, souvent sollicité, joue un rôle médiatique important. Il s'exprime sur les thèmes les plus variés depuis la grève des maîtres d'école en 2007 jusqu'aux tensions avec le Chili en novembre 2009[198]. Son soutien au gouvernement d'A. Garcia répond à celui de son coreligionnaire, l'ingénieur R. Rey, numéraire de l'Opus Dei, homme politique, fondateur du parti Rénovation Nationale (Renovación Nacional) en 1992, congressiste de 1993 à 2006, proche de A. Fujimori, appartenant au cabinet d'A. Garcia depuis le début malgré une brève éclipse en 2008, en tant que ministre de la Production (2006-2008) et ministre de la Défense depuis 2009. Les homélies de Mgr Cipriani sont diffusées à la télévision, en particulier la chaîne catholique Pax TV sur câble, elles sont reproduites sur le site Internet de l'archevêché. Par ailleurs, le Primat dispose d'une heure de présentation sur la radio la plus écoutée du pays, RPP, tous les samedis matin à 10 heures, heure de grande écoute, depuis 2004. Ces interventions à la radio sont résumées et gardées sur le site Internet de l'archevêché[199].

Dans un pays où la classe politique est discréditée par les scandales de corruption ou les diffamations, en particulier depuis que la presse est plus libre avec le retour à la démocratie en 2000, la pratique religieuse et la fréquentation des clercs forgent une aura morale[200]. Dans le sondage de l'université Católica de mars 2009 sur les croyances, 66% de la population pensent qu'il serait positif pour le Pérou qu'il y ait au gouvernement plus de personnes « aux

---

[197] Sondage fait par l'université Catolica au moment de Pâques 2009. http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594 consulté le 15/8/09. voir annexe 2.

[198] http://www.arzobispadodelima.org/dialogo/2009/d_141109.html consulté le 5/5/10. L'aspect médiatique des ecclésiastiques peut prendre des airs très « people ». Sur le site Internet de l'archevêché figurent depuis quelques années les noces du ténor internationalement reconnu Diego Flores, une personnalité au Pérou, dernière date de consulte : 6/5/10.

[199] Site Internet de l'archevêché : http://www.arzobispadodelima.org/

[200] Depuis 2000, les « scandales » se succèdent dans les médias, ils sont montés en épingle par ceux-ci, ils y trouvent un intérêt commercial certain. Les procès pour diffamation sont pratiquement inexistants au Pérou. Les accusations de corruption correspondent à la fois à une réalité, au sensationnalisme cultivé par les médias et à un jeu de dénigrements entre différents groupes politiques. Ce thème nous entraînerait trop loin, le fait est que l'ensemble des hommes politiques est souvent impliqué dans des scandales.

fortes croyances religieuses »[201]. En fonction de leur idéologie et de leurs affinités personnelles, les gouvernants font appel à des membres du clergé de tendances différentes. Lorsque le président Toledo, en 2002, sa popularité étant au plus bas, accepte, pressé par les médias, de reconnaître la paternité de l'adolescente Zaraï, thème qui lui vaut de grandes critiques et qui faillit lui coûter l'élection de 2001, il fait appel à Mgr Bambaren, un jésuite de grand prestige, son ami pour l'accompagner et le cautionner dans une grande scène de réconciliation et pardon[202]. Mgr Bambaren accompagne fréquemment le président A. Toledo durant son mandat très agité. Le président Alan Garcia communie régulièrement dans la cathédrale lors des grand-messes célébrées par Mgr Cipriani, face aux caméras de télévision[203]. En janvier, 2009, il décore avec la maximale distinction Mgr Cipriani pour fêter ses dix ans d'archevêque de Lima, en grande pompe, dans le Ministère des Relations Extérieures, en présence des principales autorités du régime[204]. D'une manière générale, dans le style de son deuxième gouvernement et surtout dans sa campagne de 2006, A. Garcia fait constamment appel aux références religieuses. Sans jamais employer le terme car il pourrait faire peur, il se présente comme « converti ». En 2006, il fait mea culpa pour son premier mandat désastreux, il en parle comme d'une suite d'erreurs de jeunesse qu'il a abondamment méditées, qu'il s'engage à ne plus répéter et à partir desquelles il a acquis pondération et sagesse : le vocabulaire est celui du pénitent converti. Par ailleurs, systématiquement, il émaille ses discours de références bibliques, ce qu'il ne faisait pas durant son premier mandat qui se situait davantage dans la lignée de l'idéologie originelle du parti APRA anticlérical et libéral, les proches de V. R. Haya de la Torre n'étaient pas encore morts[205].

---

[201] Sondage fait par l'université Catolica au moment de Pâques 2009. http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594 consulté 15/8/09. Voir annexe 2.

[202] C. Contreras, M. Cueto, *Historia del Perú contemporáneo,* Op. Cit. p. 404.

[203] A. Toledo ne communie pas devant les caméras. Le geste de A. Garcia est comme un signe pour le peuple qu'il est une personne morale, digne de confiance. Il a aussi un enfant hors mariage reconnu mais la communion en public lui permet de signifier que l'adultère est confessé et pardonné…

[204] Les discours du président, du ministre des relations extérieures et de Mgr Cipriani sont enregistrés sur le site Internet de l'archevêché.

[205] Les détracteurs d'A. Garcia le traitent d'opportuniste, ses partisans de fin politique. Si les positions sont différentes, le fondement est le même. A. Garcia assume le caractère messianique de l'APRA. Les références messianicorévolutionnaires du premier mandat sont remplacées par des références bibliques dans un contexte de conversion et de pénitence (registre qu'il reprend lors de la présentation de son fils né hors de son mariage). Pour une présentation de l'APRA dans cette perspective, voir, F. B. Pike, *The politics of the miraculous in Peru, Haya de la Torre and the spiritualist tradition,* University of Nebraska Press, 1986. Une des expressions de l'auteur « la création apocalyptique d'une nouvelle société » (p. 46) est très révélatrice du caractère messianique de l'APRA. Débat entre deux évangéliques reflétant sur Internet le changement dans l'APRA, de l'anticléricalisme au soutien de l'église : http://www.marcohuaco.com/mh/bajados%20marco/Agencia%20Orbita.htm consulté le 10/5/10.

Si par son prestige, la présence de l'Eglise locale joue un rôle important dans la gestion politique, une rencontre avec le pape, voire son implication comme médiateur est très recherchée par les hommes au pouvoir. Jean Paul II visite officiellement deux fois le Pérou en 1985 et 1988, visites triomphales qui rassemblent des centaines de milliers de Péruviens[206]. Depuis, les présidents successifs rendent une visite très médiatisée au pape. Au niveau international, à la demande des gouvernements pour régler les conflits régionaux, le Saint Siège joue à diverses reprises le rôle de médiateur neutre ; la paix s'est ainsi signée entre l'Argentine et le Chili, en 1984 pour un conflit limitrophe vieux de plusieurs décennies. En 2009, le Saint-Siège propose ses bons offices dans le conflit entre le Venezuela et la Colombie (offices non acceptés). Le pape par le prestige dont il jouit dans la région, joue un rôle essentiel dans l'équilibre des relations, comme garant de bonne volonté impartial pour négocier les différends. Le 30 novembre 2009, le président Alan Garcia a rendu à Benoît XVI une visite de grand impact et est parvenu à obtenir son appui en faveur d'une démilitarisation de la région, thème développé amplement par Alan Garcia dans les réunions internationales pour faire pression sur le gouvernement chilien en « processus de rénovation d'armement » (version chilienne) ou « réarmement » (version péruvienne)[207].

2.2.1.5 Pouvoir de l'Eglise

Profitant de l'imbrication entre Eglise et pouvoir politique et du rôle particulièrement important que l'Eglise joue dans la gouvernance de la fragile démocratie péruvienne, la hiérarchie peut avec succès exercer des pressions sur les hommes politiques. Dans l'imbrication classe politique Eglise, la hiérarchie ne fonctionne pas comme un bloc ; les relations se tissent suivant les affinités et les perspectives. La Commission de la Vérité et de la Réconciliation où figurent trois clercs est constituée par le gouvernement du président Paniagua, avec le soutien du président A. Toledo, déjà élu. Elle est très critique du traitement des droits de l'homme et en général de la gestion des évêques de l'Opus Dei ou proche de l'Opus Dei, dans les Andes du sud[208]. En revanche, les divergences, au sein de la hiérarchie,

---

[206] J. Klaiber, « Iglesia católica y poder politico en el siglo XX », Op. Cit. p. 100.

[207] Dépêche de l'AFP: http://noticias.latam.msn.com/pe/peru/articulo_afp.aspx?cp-documentid=22758143 consulté 18/12/09. Le soutien du pape est d'autant plus important que les sceptiques critiquent beaucoup A. Garcia.

[208] J. Klaiber, « Somos Iglesia! La iglesia del surandino, 1960-2005", in F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Poíticas divinas*, Op. Cit. p. 375. Dans la formation de la CVR joue un rôle important D. Garcia Sayan ministre de la Justice de V. Paniagua et membre du cabinet de A. Toledo en 2001 en tant que ministre des Relations Extérieures. Depuis 2009, il est président de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme.

disparaissent face aux évangéliques. Comme nous le raconte, en privé, le ministre de la justice A. Tudela (2005-2006) du président A. Toledo, alors qu'une *loi de liberté et égalité religieuse* élaborée au sein du ministère de la justice est sur le point d'être présentée, de fortes pressions s'exercent sur le gouvernement pour la passer aux archives, pressions auxquelles il ne peut résister, étant donné que le président est en fin de mandat et qu'il ne souhaite pas ouvrir un nouveau front de conflit à ce moment-là. Lorsque M. Cabanillas présente la *Loi de liberté et égalité religieuse* le premier juillet 2009 à la commission de Constitution, sur 16 membres, 10 sont stratégiquement absents afin de ne pas être associés à une loi risquant de leur valoir une mise à l'écart de l'Eglise. La réaction catholique est immédiate et elle est d'une telle amplitude que malgré la détermination de M. Cabanillas et des autres congressistes évangéliques, elle est encore une fois passée aux archives. Si la relation Eglise-Etat joue encore un rôle dominant, les évangéliques parviennent de plus en plus à se frayer des chemins vers le pouvoir et à exercer eux aussi des pressions. Les règles sont en train de changer et la dynamique à deux se transforme progressivement en dynamique à trois.

2.2.2. *Rôle des évangéliques en politique*

Les évangéliques ne forment pas un ensemble uni et articulé. En excluant, ceux qu'ils ne considèrent pas comme faisant partie des leurs (témoins de Jéhovah, mormons, adventistes et au sein de la mouvance néo-pentecôtiste, la IURD, Dios es Amor, Creciendo en Gracia), perspective que nous avons adoptée, ils sont constitués de groupes très divers et depuis 2002, deux organismes distincts les représentent, le CONEP regroupant les dénominations traditionnelles (protestantes) ainsi que les pentecôtistes et la UNICEP, les néo-pentecôtistes. Leur prise de position par rapport à la politique ne coïncide pas. J. Garcia Ruiz délimite ainsi les tendances : « si les pentecôtistes considéraient qu'il fallait s'isoler du monde gouverné par Satan, en attendant la seconde venue du Christ qui instaurerait le Royaume de Dieu, pour les néo-pentecôtistes, le Royaume de Dieu est déjà là et le chrétien se doit de travailler à ce que tout soit prêt pour accueillir le Sauveur. Il faut dès lors transformer la société, notamment en changeant les lois, pour qu'elles soient le reflet de la doctrine biblique. L'un des moyens pour y parvenir est d'occuper les espaces de pouvoir. La participation politique et l'exercice du pouvoir sont ainsi justifiés aux yeux de la majorité des fidèles, issus de la classe moyenne et de la bourgeoisie, tandis que la richesse et la santé sont présentées, en référence au

calvinisme, comme étant des signes de la bénédiction divine »[209]. La richesse et la santé dans la perspective de la théologie de la prospérité développée dans les milieux néo-pentecôtistes, sont considérées comme des signes de bénédiction divine[210]. Selon l'expression de A. Corten, « le « néo-pentecôtisme » s'affiche « dans le monde »[211]. La congressiste A. Lazo, pasteur et épouse du pasteur principal Hornung de Agua Viva, élue vice-président du parlement en juillet 2010, dans un entretien privé (juin 2010), nous affirme que sa motivation principale pour entrer en politique est son désir d'y apporter plus d'éthique et un travail sérieux, c'est du reste sa ligne de campagne[212].

Au Pérou, comme dans beaucoup de pays latino-américain, la frontière entre pentecôtisme et néo-pentecôtisme est poreuse. Selon les termes de M. Ocoña en 2002, la tendance depuis lors s'étant accentuée, « les trois dénominations évangéliques du Pérou les plus importantes (Assemblées de Dieu, Eglise Evangélique Péruvienne (IEP), Alliance Chrétienne et Missionnaire) ont été influencées par les doctrines néo-pentecôtistes »[213]. Si au niveau de la spiritualité, voire au niveau de l'organisation de la dénomination, les influences néo-pentecôtistes sont très marquées comme nous le montrons dans notre deuxième partie, en revanche, sur un plan politique, les différences persistent[214].

Le CONEP, parmi l'ensemble des groupes qui le constituent, tout particulièrement les Assemblées de Dieu, refuse de s'impliquer directement en politique, à tel point que comme il nous a été dit en entretiens privés, les Assemblées de Dieu qui représentent un million de fidèles, la plus grosse dénomination au Pérou, imposent leur position, menaçant dans des cas

---

[209] J. Garcia Ruiz, « Le néopentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », in Critique internationale, 1/2004 (n°22).

[210] Pour une présentation de la différence entre pentecôtistes et néo-pentecôtistes voir aussi : J. Garcia Ruiz « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », in Religions et Modernités, N°17-18, 2006 ; A. Corten « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », in Archives des Sciences Sociales des Religions, janvier mars, N° 105, 1999 ; A. Corten, « Un religieux immanent et transnational » in Archives des Sciences Sociales des Religions, janvier mars, N° 133, 2006.

[211] A. Corten, « Un religieux immanent et transnational », Op. Cit. p. 137.

[212] Les congressistes ont la réputation d'être paresseux, d'où son insistance sur le travail, aspect de l'éthique en général. Lorsque nous lui avons demandé s'il s'agissait pour elle de préparer ou d'hâter la venue du Royaume de Dieu, notre question lui a paru totalement incongrue.

[213] M. Ocaña, *Los banqueros de Dios*, edición Puma, Lima 2002, p. 89.

[214] A. Corten dans "Un religieux immanent et transnational" (Op. Cit.), argumente que les pentecôtistes influencés par les courants néo-pentecôtistes s'immiscent de plus en plus en politique. La théorie est probablement vraie pour le Brésil où la IURD joue un rôle prépondérant. Au Pérou, la situation est beaucoup plus nuancée : en politique, les pentecôtistes gardent une distance. Nous n'excluons pas que les rivalités entre le CONEP et la UNICEP causées par des perspectives spirituelles différentes mais aussi par des personnalités différentes entre R. Barriger, un californien, ex-surfer, et D. Lopez, un Péruvien sociologue, passionné des droits de l'homme, aient un impact très important sur les rivalités en politique.

très précis, comme celui de la manifestation de juin 2009, de se retirer du CONEP si celui-ci s'engage officiellement à participer[215]. P. Freston remarque à propos de la première participation massive des évangéliques en politique, en 1990, que les Assemblées de Dieu « brillent par leur absence » et que la moitié des candidats appartiennent à des groupes baptistes indépendants, dont le second vice-président, le pasteur C. Garcia[216]. Même si la référence de P. Freston n'est pas tout à fait exacte, puisque malgré tout quelques membres des Assemblées de Dieu sont présents, en particulier V. Arroyo, il est clair que les membres des Assemblées de Dieu sont sous représentés et que dans tous les cas, la dénomination maintient ses distances avec la politique comme elle continue à le faire[217].

2.2.2.1 Existe-t-il une identité évangélique ?

Pour que les évangéliques puissent s'impliquer en politique de manière efficace, il faut qu'ils aient un sentiment d'appartenance, des objectifs communs. Au milieu de la disparité que reflètent la division des organismes représentatifs et les multiples dénominations, l'élaboration et l'acceptation d'un programme commun est leur talon d'Achille. Les candidats évangéliques ont tout intérêt à fomenter une identité évangélique forte afin que l'électeur choisisse son candidat en priorisant son appartenance religieuse ou au contraire, en considérant que l'évangélique congressiste peut prendre en compte ses autres nécessités. Le système électoral péruvien permet de combiner les appartenances puisque l'électeur vote pour un parti et à l'intérieur de celui-ci peut choisir un candidat, donc en ce sens-là, il favorise la présence des évangéliques en politique mais aussi leur dispersion, poussant les différents partis à présenter leur quota d'évangéliques. Par ailleurs, la classe politique, en général, trouve aussi avantageux la cohésion évangélique. En faisant un geste vis-à-vis de la communauté évangélique, que ce soit une mesure concrète ou encore une reconnaissance symbolique de leur existence, elle espère les toucher et y gagner de la popularité.

Si le phénomène spectaculaire des élections de 1990 est le produit de toute une série de circonstances non répétables, nous assistons actuellement à la formation d'une conscience

[215] Michael Dodson, "Pentecostals, politics and public space in Latin America", in E. L. Cleary and H. W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, westview Press 1997, p. 25. Dans cet article, M. Dodson y fait référence à l'opposition traditionnelle des Assemblées de Dieu à la politique.
[216] P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Op. Cit. p. 245.
[217] Pour la liste des candidats, en particulier 1995 et 2000, voir T. Gutierrez, *Desafíos a la fe cristiana*, Op. Cit. p. 71 et suivantes. Voir aussi Informe Especial du journal Expreso, 30/6/90, article cité. L'auteur affirme que 4 membres des Assemblées de Dieu se présentent aux élections dans la liste de Cambio 90.

évangélique, sous la pression des leaders évangéliques, surtout néo-pentecôtistes, des évangéliques politiques et de la classe politique en général. La fin des discriminations, parmi lesquelles les cours de religion scolaires et éventuellement l'absence d'aumôniers dans les hôpitaux affectent directement la masse des fidèles, et le changement de la législation constituent les revendications communes, base sur laquelle se fonde la participation politique. Ces revendications n'ont de sens que par rapport à la situation de l'Eglise catholique qui jouit du régime auquel aspirent les évangéliques. Par ailleurs, tous les leaders assument la geste évangélique et dans les discours publics ou dans les entretiens privés, ils se référent à leurs héros, en particulier le pasteur Penzotti. Selon les termes de T. Todorov : « c'est en se constituant un passé commun qu'on pourra bénéficier de la reconnaissance due au groupe. Le recours au passé est particulièrement utile lorsque les appartenances sont revendiquées pour la première fois : je me réclame de la race noire, du genre féminin, de la communauté homosexuelle, il faut donc que je sache qui ils sont. Ces nouvelles revendications sont d'autant plus passionnées qu'elles se sentent aller à contre-courant »[218]

Dans un ensemble religieux aussi disparate, dans une société elle aussi très disparate, pour que se crée une forme d'unité, il faut au moins qu'il y ait une identité commune, un nom que tous puissent revendiquer. En ce sens-là, le langage est à la fois signifiant et performant. C'est ce que comprennent très bien la plupart des leaders qui luttent pour que le terme « évangélique » soit universellement accepté. La catégorie d'évangélique est en train de se former ; est à l'œuvre ce que P. Bourdieu appelle « la magie sociale » qui « constitue des différences par le fait de les désigner » et qui « peut transformer les gens par le fait de leur dire qu'ils sont différents »[219]. Les médias involontairement jouent un rôle très important dans la constitution d'une identité évangélique, en utilisant de manière systématique le terme sans nuance. En effet, comme le souligne D. Lopez, les journalistes connaissent très peu le milieu

[218] T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arlea, 2004, p. 53.

[219] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, Paris 2002, p. 240. A. Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, Paris 2006, p. 43. La réflexion de J. Matas (« l'identité d'une nation est une interaction entre les discours publics sur cette identité et les pratiques des gens ordinaires ») mérite aussi d'être prise en compte. J. Matas, « Développement religion et sociétés en Amérique latine », in J. P. Bastian, *Religion, Valeurs et développements dans les Amériques*, L'Harmattan, Paris, Paris 2007. Voir aussi les réflexions de E. Malpica et A. Côté développés à partir des théories de Castoriadis : Selon Castoriadis, l'imaginaire est un magma dans lequel se fixent temporairement certaines significations sociales qui organisent le monde. Une signification sociale instituée correspond à un renvoi de signification récurrent, renvoi qui se présente alors comme le sens établi et déterminé. Ainsi, c'est ce qui est institué dans une société qui se donne à voir comme le réel. Les médias en charge de l'information constituent selon nous, un espace privilégié de la production d'imaginaires qui apparaîtront éventuellement comme « la réalité » qui se fixeront, qui s'institueront ». E. Malpica, A. Côté, « Un récit médiatique de violence post-électorale », in A. Corten, *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris Karthala et PUQ, 2008, p. 132

évangélique et ne savent rien des tensions entre les différents groupes[220]. Au-delà des généralisations abusives, nous avons souvent repéré des erreurs grossières ; par exemple dans El Comercio, considéré le journal le plus sérieux du Pérou, le pasteur H. Lay (édition du 31/7/2008) est présenté comme le leader de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire…

Au-delà des stratégies politiques et des ignorances, se produit le phénomène de « formatage » selon l'expression d'O. Roy. « Le formatage peut se faire dans le cadre de stratégies variées, par le haut comme par le bas : intégration pour les juifs réformistes, exportation pour le bouddhisme ou l'hindouisme, construction d'une identité nationale (hindouisme en Inde, bouddhisme au Sri-Lanka), souci d'ordre public de la part de l'Etat, traumatisme politique (retournement de missionnaires contre le colonialisme, guerres civiles), ou plus simplement pratique de conversion dans un univers culturel différent. […] Au-delà des signes visibles du religieux, le formatage vise précisément à penser les religions dans le semblable plutôt que dans l'hétérogène.[221] » O. Roy englobant dans ce phénomène l'ensemble des religions, considère que le formatage se fait essentiellement sur le modèle chrétien, catholique et protestant[222]. Au Pérou, cette perspective doit être nuancée car la quasi-totalité de la population est chrétienne, il serait donc plus juste de parler de « catholicisation », reprenant, en en infléchissant le sens, une expression que J. P. Willaime a développé en contexte chrétien principalement européen et qu'il applique aux organisations ecclésiastiques[223]. Au Pérou, la logique électorale, plus que la logique étatique, qui joue le rôle principal dans le processus en Europe et en Amérique du Nord, pousse les évangéliques à se structurer en des entités représentatives et autour d'objectifs communs. Cependant, le formatage sur le modèle catholique n'est pas seulement le résultat d'une adéquation au système « démocratique » mais la conséquence d'une « conversion dans un univers culturel

[220] D. Lopez, V. Arroyo, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, Op. Cit. p. 104.
[221] O. Roy, *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, 2008, p. 242.
[222] Le terme de religion s'étant forgé en contexte chrétien, il n'est pas forcément significatif pour désigner hindouisme, voire au Pérou les cultes précolombiens.
[223] J. P. Willaime, "L'ultra modernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme?", Op. Cit. p. 191. « La « catholicisation » séculière des organisations ecclésiastiques marquée par la personnalisation des institutions à travers la médiatisation de leurs représentants légitimes, l'épiscopalisation des responsables ecclésiastiques d'autant plus assignés à un ministère d'unité qu'ils sont confrontés à une forte diversité interne, la cléricalisation des fonctions aussi bien à travers la spécialisations des compétences qu'à travers l'importance accordée aux charismes personnels, le renforcement de la légitimité même de l'institution comme instance régulatrice face aux foisonnements des religiosités et des dérives sectaires ». Le phénomène décrit par J. P. Willaime pourrait s'appliquer au Pérou à la formation d'un CONEP fort et structuré dans les années 70 et actuellement correspondrait à la dynamique CONEP, UNICEP et aux efforts pour trouver un front commun. On peut aussi penser à la mise à l'écart de certains groupes comme la IURD, Dios Es Amor qui au Brésil sont « évangéliques ». Dans tous les cas, il est toujours très difficile d'importer des notions élaborées en Europe pour l'Amérique latine, l'Extrême Occident, selon l'expression de A. Rouquié. Si elles ont une certaine pertinence, leur sens doit de toute façon être nuancé.

différent » (expression d'O. Roy). Les évangéliques sont donc pensés sur le modèle catholique, c'est-à-dire une unité, une identité forte qui correspond à une structure englobant l'ensemble et qui peut recouvrir un foisonnement de spiritualités différentes. L'attitude des journalistes, au-delà de leur méconnaissance du milieu, reflète une manière de penser ; leurs lecteurs comprennent parfaitement le terme évangélique envisagé comme un équivalent de catholique mais ils se perdraient dans des explications sur le pentecôtisme ou néo-pentecôtisme.

Le processus de formatage se marque dans la progressive uniformisation du langage, l'acceptation de plus en plus généralisée du nom par lequel les évangéliques sont désignés et par lequel ils veulent être désignés. Les termes qu'utilise la hiérarchie catholique, en particulier le terme de secte, correspondent à une autre logique qu'elle ne parvient plus actuellement à imposer aux médias et à l'ensemble de la population, à cause de sa connotation péjorative. Lors du reportage du journal Expreso en juin 1990 qui en 4 pages très denses présentent l'ensemble du panorama évangélique, depuis son origine jusqu'à sa surprenante victoire aux élections, à un public qui les méconnaît, le journaliste U. Jara note : « évangéliste est le nom sous lequel ils sont surtout connus mais ils considèrent ce titre comme péjoratif. Il préfèrent être évangéliques »[224]. Dans le jargon évangélique, « évangéliste » signifie personne qui évangélise, alors qu'un évangélique signifie personne convertie à l'Evangile ; par conséquent, traiter quelqu'un d'évangéliste serait péjoratif car il serait un simple prosélyte et non pas un véritable disciple du Christ. De manière symptomatique, l'article est gardé en 1990 dans les archives du journal El Comercio sous la rubrique Religion, Sectes. Les intellectuels, spécialistes du thème, les appellent pentecôtistes, courant religieux auquel appartiennent la plupart d'entre eux, terme en lequel ils ne se reconnaissent pas. Quelques années plus tard, surtout sous l'impulsion des néo-pentecôtistes, ils préfèrent se désigner comme « chrétiens »[225]. Il s'agit de démontrer qu'en quittant le catholicisme, les convertis restent chrétiens ou plus exactement deviennent meilleurs chrétiens ; suivant cette même logique, certains, dans les années 2003, 2004, en arrivent même à se dire catholiques, car ils appartiennent à une « religion universelle ».

---

[224] J. J. Ochoa Madrid, *Lexico del discurso religioso de las iglesias evangelicas de Lima*, Tesis de Maestria en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Cette thèse est davantage intéressante en tant que symptôme d'un phénomène, un langage propre aux évangéliques ; nous ne concordons pas avec plusieurs définitions. Toutefois, elle donne cette définition des termes évangéliste et évangélique, sans expliquer les connotations. Le sens de celles-ci nous a été confirmé personnellement par le pasteur Arana.
[225] F. Galindo, *El « fenomeno de las sectas » fundamentalistas*, Op. Cit. p. 358.

Depuis ces toutes dernières années (2005, 2006 ?), la consigne générale est à l'usage du terme évangélique ; il reste encore des traces des noms autrefois employés. Le terme évangéliste n'est plus utilisé, en revanche, le terme chrétien persiste mais accolé à évangélique et il change de sens[226]. Considérant les principaux journaux du 31 juillet 2008 et 31 juillet 2009 qui publient des articles sur le culte d'Actions de Grâces évangélique, les termes employés sont : évangéliques, églises évangéliques (le terme secte n'a plus cours, dans les médias). Le pasteur J. Cortázar chargé du prêche s'exprime ainsi : « nous sommes 12,5% de la population du Pérou, nous sommes péruviens chrétiens évangéliques ; c'est pour quoi nous vous exhortons à ce que les prochains gouvernements suivent l'exemple démocratique de l'actuel gouvernement qui avec la présence de son président démontre son respect pour notre communauté »[227]. J. Cortázar positionne les évangéliques comme un groupe différent mais qui s'inclut dans l'ensemble du pays et de sa culture chrétienne, un groupe qui revendique une autre manière d'être péruvien et chrétien.

La manière dont les évangéliques gèrent en juin 2009 une manifestation en faveur du vote du changement de la législation est symptomatique. Depuis le mois d'avril 2009, la manifestation commence à se préparer, au sein de la UNICEP, des tracts volants sont imprimés et distribués. Le CONEP refuse de participer, en particulier à cause du veto des Assemblées de Dieu. A des problèmes de leadership, rivalités entre les deux organisations, s'ajoute la mise à distance systématique des Assemblées de Dieu et des autres groupes pentecôtistes par rapport à la politique. Pourtant le CONEP et l'ensemble des groupes qui le constituent sont en faveur d'une transformation de la législation. Certaines dénominations traditionnelles appartenant au CONEP, comme les anglicans et les méthodistes, participent, leurs membres vêtus de clergyman et marchant en première file, ce qui donne à la manifestation un tour très solennel attirant l'attention des médias. Un groupe, Misión Carismatica Biblica, appartenant à la UNICEP dont la leader, l'apôtre A. Estremadoyro en est

[226] De manière symptomatique, dans le recensement de 2007, la catégorie « évangélique » utilisée en 1993 devient chrétien évangélique. Or la formulation de l'appartenance religieuse est due à J. L. Perez Guadalupe (dixit J. L. Perez Guadalupe), un catholique, connaisseur du thème mais qui fin 2006, ne perçoit pas l'évolution forgée par les leaders qui en est à ses débuts et continue à utiliser le terme favorisée par les néo-pentecôtistes peu de temps auparavant. De toute façon, en tant que catholique, il ne rentre pas dans la logique des stratégies évangéliques.

[227] Journal Expreso du 31/7/08. El Comercio reprend l'expression « chrétiens évangéliques ». En 2009, seul La Republica utilise l'expression « chrétien-évangélique », en liant les deux mots par un trait d'union. Par principaux journaux, nous entendons : El Comercio, Expreso, La Republica, Correo, Peru 21. Ce sont les journaux les plus sérieux et les plus lus. Bien que nous n'ayons pas fait d'enquête dans toute la presse écrite, nous considérons que ces journaux sont suffisamment représentatifs pour confirmer que le terme maintenant utilisé massivement, hormis par la hiérarchie catholique est évangélique.

un membre éminent (secrétaire puis vocale de l'association), laisse à chaque fidèle le choix de sa participation. En revanche, les dirigeants adventistes s'engagent à envoyer 500 personnes[228]. Les manifestants, au nombre de 5 à 6 000, forment donc un ensemble peu homogène depuis les néo-pentecôtistes jusqu'aux adventistes en passant par les anglicans[229] ! Cependant, tous reçoivent la même consigne : si on vous demande qui vous êtes, dites que vous êtes évangéliques, consigne strictement suivie. Le mot d'ordre choisi, en référence à la loi de liberté et égalité religieuse, est : « libertad ya no, igualdad, sí » (liberté, maintenant, non, égalité, oui)[230].

2.2.2.2 Présence des évangéliques dans les partis politiques :

La place des évangéliques sur la scène publique est globalement en constante progression, due à la formation d'une conscience de communauté, à la meilleure organisation de ses leaders et à la fragilité de la démocratie péruvienne, malgré les aléas des conjonctures électorales plus ou moins favorables. Toutefois, le nombre des écrits sur le sujet, « évangélique et politique », que ce soit aux USA, en Europe et bien sûr en Amérique latine, pourrait donner l'impression d'un raz de marée, d'un investissement global et réussi de la politique par les évangéliques. Il n'en est rien. Hormis de brèves périodes où les évangéliques accèdent à une grande visibilité médiatique et à des positions de pouvoir, comme au Pérou en 1990, lorsque le poste de second vice-président est occupé par un pasteur et qu'ils passent de un sénateur en 1985 à 19 congressistes en 1990, en appliquant la mathématique proportionnelle au sujet, la conclusion serait que les évangéliques sont sous-représentés. Même en 1990, les 19 sièges évangéliques sont à peine supérieurs au 5 à 6 % qu'ils représentent dans l'ensemble de la population. En 1992, ils sont 5 congressistes, en 1995, 5, en 2000, 1, en 2001, 3 et en 2006, 5. Or en 2006, avec 12,5% de Péruviens se reconnaissant évangéliques, si la logique proportionnelle fonctionnait, une quinzaine de congressistes devraient être évangéliques[231]. Ce handicap de sous représentation chronique au Congrès

---

[228] La relation des adventistes avec les évangéliques est complexe. Ils sont longtemps considérés comme faisant partie des « évangéliques » aux USA (dans le sens que ce terme a aux USA).

[229] La manifestation qui a lieu à 11 heures du matin est relativement peu suivie car le même jour, une autre manifestation, décidée seulement une semaine auparavant, prévue pour l'après-midi, contre les évènements de Bagua et donc le gouvernement, représente un enjeu très important.

[230] http://209.85.229.132/search?q=cache:TZNw1gKNE2UJ:www.expreso.com.pe/edicion/index.php%3Foption%3Dcom_content%26task%3Dview%26id%3D55175%26Itemid%3D9+expreso+veronique+lecaros&cd=2&hl=es&ct=clnk&gl=pe article du 10/6/09, consulté le 15/8/09.

[231] G. Julcarima, Op. Cit. p. 407 ; l'auteur présente des tableaux très clairs et suggestifs. La sous représentation peut s'interpréter de multiples manières. Le système électoral fausse peut-être les résultats, comme c'est le cas

explique que durant le quinquennat du président A. Toledo, le thème évangélique, avec une éventuelle évolution de la législation, n'ait pas été ventilé et se soit joué dans les coulisses du pouvoir, entre le ministère de la Justice et des Cultes, quelques leaders évangéliques et la hiérarchie catholique.

En 2006, la donne change à cause du succès d'un parti à dominante évangélique, Restauracion Nacional. Ce parti est fondé par le pasteur H. Lay, un architecte, converti, membre de l'Alliance Chrétienne Missionnaire où il reçoit le baptême dans l'Esprit saint et se forme pour devenir pasteur. En 1987, il quitte l'Alliance et fonde sa propre église, liée au courant de type néo-pentecôtiste : Iglesia Biblica Emmanuel qui en 2009 atteint environ 5 000 membres[232]. Le groupe jouit de prestige au sein des classes moyennes et surtout émergentes. Le temple principal est situé dans un bon quartier de Lima, San Isidro. A la différence des autres temples, en ville, des vieux cinémas à peine rénovés ou dans les banlieues pauvres, des abris type hangars en tôles, la Iglesia Biblica Emmanuel est un beau bâtiment conçu par son fondateur architecte. Assister aux offices de cette dénomination est une question de statut, certains fidèles dont les conditions économiques se sont améliorées, viennent des banlieues pour participer au culte du dimanche ; nous avons personnellement recueilli le témoignage d'une jeune femme originaire de Huaraz, une province pauvre dont le père est pasteur depuis une trentaine d'années aux Assemblées de Dieu et qui jouissant d'une position confortable dans la capitale, « se sent plus à l'aise » dans la Iglesia Biblica Emmanuel que dans les Assemblées de Dieu, sa mère qui se trouvait avec elle lors de la conversation ne trouvait rien à redire à l'évolution religieuse de sa fille[233].

Restauracion Nacional commence comme un mouvement de pasteurs en octobre 2000, quelques semaines à peine après la dénonciation publique de la corruption du gouvernement de A. Fujimori et l'annonce de nouvelles élections en 2001. Ainsi se présente, dans un

---

dans beaucoup d'autres pays, UK, USA… Cependant, surtout, ce résultat est la conséquence du niveau social des évangéliques. Les évangéliques sont sous représentés au sein de l'élite intellectuelle et politique. La situation est certes en train d'évoluer mais la tendance demeure. Si la conversion de M. Cabanillas à la foi évangélique est autant publicisée par elle-même et par les autres, c'est précisément parce qu'elle est le seul membre éminent de la classe politique dans ce cas. A l'exception du pasteur H. Lay, fondateur du parti quasi confessionnel Restauracion Nacional, les évangéliques impliqués en politique sont peu connus du public autre qu'évangélique. A ces phénomènes s'ajoutent des mauvais choix politiques, les principaux leaders évangéliques H. Lay et R. Barriger, en 2001, soutiennent les partis perdants, le premier celui de Andrade et le second celui de L. Flores.

[232] http://www.ibemmanuel.org/historia.php Site Internet présentant l'histoire du groupe.

[233] Dans notre deuxième partie, nous développons le thème du snobisme ecclésiastique et évangélique. Outre la localisation qui en soi est un signe, la fréquentation par les classes moyennes ou aspirantes à moyennes nous a été confirmée par quelques leaders, cadres intermédiaires de la IBE.

communiqué, le Movimiento Restauracion Nacional : « le Mouvement de Restauracion Nacional est né à initiative et sous l'auspice d'un groupe de pasteurs représentatifs et de leaders d'importantes dénominations et églises au sein de la diversité du peuple évangélique dans notre pays ; ceux-ci ont conformé une Junta Pastoral Supervisora (Junte Pastorale Superviseur) qui nous accompagne dans tout le processus de lancement et avec laquelle nous démontrons notre engagement dans le domaine spirituel et éthique et moral »[234] Cette junte fonctionne comme garante de l'honnêteté des candidats, une des caractéristiques considérées comme prioritaire, dans un contexte général de révision du gouvernement de A. Fujimori et étant donné l'importance qu'accordent les évangéliques à l'éthique[235]. Dans leur manifeste décrivant le fonctionnement de la junte, ils s'expriment ainsi : « on présentera au congrès des chrétiens avec de solides convictions chrétiennes, des qualités spirituelles et morales, de bonne réputation, une vocation certaine de service et une bonne capacité professionnelle »[236]. Les relais en province de ce mouvement d'origine très liménienne sont les Fraternidades Pastorales (Fraternités Pastorales), association de pasteurs formée sous l'auspice du CONEP et ayant acquis un statut propre[237]. Les principes adoptés entre hommes politiques et théologiens dans la fondation du parti sont les suivants : « démocratie comme meilleure forme de gouvernement, démocratie participative, défense de la vie et maintien de la paix, pleine communion entre éthique et politique, fonction publique gérée comme service social, développement intégral pour tous les secteurs de la société, administration droite de la justice, famille comme cellule de base [terme exact : noyau] et action politique où tous puissent s'engager »[238].

---

[234] T. Gutierrez, « Evangélicos y politica en el Perú: el pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento », in C. Romero, *Religión y espacio publico*, Op. Cit. p. 113. T. Gutierrez est un sociologue, il accompagne le mouvement depuis le premier moment et depuis 2006, est conseiller au parlement pour le parti Restauracion Nacional. Il peut donc être considéré comme un des intellectuels du mouvement. Les membres de la junte appartiennent à un ensemble très diversifié de dénominations, la IEP, l'Alliance Chrétienne Missionnaire, église méthodiste et d'autres groupes plus réduits, nombre d'entre eux de tendance néo-pentecôtistes. Agua Viva dont le soutien joue un rôle essentiel en 2006, n'est pas présent. La participation d'un membre ne signifie pas l'implication de la dénomination.

[235] Nous développons dans notre deuxième partie le thème de l'éthique et des évangéliques. Dans un pays où la corruption est rampante à tous les niveaux, une des qualités les plus valorisées dans le milieu politique est l'honnêteté dans la gestion des finances. C'est sur le thème de l'austérité et de la bonne gestion que le président A. Garcia a basé sa campagne de 2006. Ce thème-là est présent dans tous les discours évangéliques politiques en Amérique latine, à propos du Brésil, A. Corten commente : « si les pentecôtistes participent aujourd'hui à la vie politique au Brésil, ils prétendent constamment dans leur discours apporter un supplément d'éthique ». A. Corten, « Un religieux immanent et transnational » », Op. Cit. p. 140.

[236] T. Gutierrez, « Evangélicos y politica en el Perú: el pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento », op. Cit. p. 115.

[237] Ibid. p. 115

[238] Ibid. p. 114. Le groupe se réclame aussi de la déclaration de Jarabacoa à Saint-Domingue en 1983. Voir sur le sujet, M. Ocoña, « El poder político: una exploración en la producción de la Fraternidad Teológica Latinoamericana", Teología y Cultura, año 6, vol. 10, octobre 2009.

T. Gutierrez qualifie Restauracion Nacional de « mouvement politique « confessionnel » » (mettant entre guillemets, confessionnel)[239]. Effectivement, des théologiens contribuent à l'élaboration du projet. Par ailleurs, les détracteurs du mouvement, en particulier D. Lopez du CONEP, considèrent Restauracion Nacional comme le bras politique de la UNICEP et les accusent « d'utiliser la chaire de plusieurs églises évangéliques et de temples charismatiques [dans ce contexte, comprendre néo-pentecôtistes] pour promouvoir un discours politique orné de phrases religieuses qui semblent attractives à un public évangélique ou charismatique peu habitué à la discussion politique et plutôt mal informé des principes bibliques sur lesquels doivent s'établir le témoignage des fidèles sur la scène publique »[240]. Dans la propagande politique en milieu évangélique, Restauracion Nacional, fait appel à un verset du Deutéronome hors contexte : « tu pourras établir un roi qu'aura choisi Yahvé, ton Dieu ; c'est quelqu'un du milieu de tes frères que tu établiras sur toi comme roi ; tu ne pourras t'imposer un homme étranger, qui ne serait pas ton frère », (Dt, 17,15). Le verset, aux accents messianiques, est cité hors contexte et dans une traduction qui correspond plus précisément avec la réalité péruvienne, éliminant la référence au roi et pouvant donc s'entendre dans un contexte électorale : « de parmi tes frères, tu établiras des gouvernants sur toi »[241]. Durant l'ensemble de la campagne de 2006, sont cultivés en sotto voce, en milieu évangélique, des prophéties qui annoncent la venue du Règne de Dieu avec le pasteur H. Lay et la victoire sur les forces du mal dans la guerre spirituelle, interprétation du monde caractéristique des néo-pentecôtistes[242].

Restauracion Nacional remporte plus de 4% des voix en 2006 et dispose de deux congressistes au parlement, deux pasteurs, D. Perry (Madre de Dios, département situé dans l'Amazonie) et A. Lazo (Lima). G. Julcarima caractérise cette victoire de « succès électoral corporatif de dénomination »[243]. D. Perry triomphe dans une zone où les évangéliques atteignent jusqu'à 25% de la population. A. Lazo est pasteur, femme du pasteur Hornung,

---

[239] Ibid. p. 116.
[240] D. Lopez, V. Arroyo, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, op. cit.p. 66.
[241] Nous retraduisons de l'espagnol la référence donnée par D. Lopez, Ibid. p. 66. « De entre tus hermanos pondrás gobernantes sobre ti ». Ponctuer ses discours de courtes références bibliques appliquées directement au quotidien est une manière de penser et de se justifier propre des évangéliques. Nous y revenons dans notre deuxième partie.
[242] D. Lopez, Ibid. p. 75. Exemple de ce qui a pu circuler sur Internet et éventuellement être repris dans certains prêches ou sous forme de rumeurs : http://iglenet.net/foros/viewtopic.php?t=20 consulté le 10/5/10. H. Lay a profité de ces rumeurs sans les cautionner. Nous revenons dans notre deuxième partie sur la guerre spirituelle.
[243] G. Julcarima, Op. Cit. p. 408.

leader suprême de Agua Viva intégrant la structure internationale du G12, la plus grande dénomination indépendante de Lima à la structure de pouvoir pyramidal[244]. H. Lay, après les élections, abandonne le leadership de la dénomination qu'il a fondée, la Iglesia Biblica Emmanuel[245]. Pour les élections municipales de 2007, il parvient en deuxième position avec 14% des voix, la victoire est remportée par C. Castañeda, en quête d'un deuxième mandat. En 2009, H. Lay annonce qu'il envisage de se présenter à nouveau en 2011.

Qui vote pour Restauracion Nacional ? Seulement les évangéliques ? Les articles écrits sur le sujet par les sociologues et intellectuels évangéliques, T. Gutierrez, G. Julcarima, D. Lopez, qu'ils soient détracteurs ou au contraire apologistes, le donnent à penser. Considérant seulement les chiffres, la réponse n'est pas si simple, surtout si nous tenons compte de l'absence de soutien, voire même de l'opposition du CONEP et sûrement de plusieurs dénominations ; les termes de D. Lopez considérant Restauracion Nacional comme le bras politique de la UNICEP, organisation rivale du CONEP, laissent peu de doute sur le sujet. A la rigueur, le 4% à niveau national de 2006 pourrait être interprété comme correspondant au vote néo-pentecôtiste auquel se seraient éventuellement agrégées des voix d'autres courants évangéliques ou d'ailleurs mais les 14% de 2007 montrent que Restauracion Nacional parvient à toucher un public autre que évangélique. Dans un entretien privé en mars 2009, H. Lay nous affirme que son parti n'est pas confessionnel et que dans les listes, figurent des candidats professant d'autres religions[246]. Avec le vote évangélique divisé qui plus est, il a conscience qu'il ne peut pas parvenir à une position politique[247]. Selon ses dires, ses conseillers, lors de sa campagne politique dans l'ensemble du pays, lui recommandent de se présenter dans les meetings comme architecte. Cependant, l'architecte H. Lay ne représente rien et personne ne s'y intéresse. Il décide donc de faire fi de ces conseils et « il se met à

[244] Nous présentons la structure de Agua Viva dans notre deuxième partie. A. Lazo organise avant les élections des meetings où elle rassemble des évangéliques d'autres dénominations. En bon stratège politique, dans un cadre clientéliste, elle s'engage à les recevoir au Congrès et à les écouter, selon les témoignages de quelques assistants.

[245] D'après plusieurs, témoignages, il s'engage dans le feu de la campagne à abandonner sa position de pasteur pour se consacrer à la politique. Son abandon du leadership de IBE n'est donc pas, comme pour C. Garcia en 1990, le refus d'un mélange spirituel et politique, mélange dont s'accommode très bien ou plus exactement recherche les néo-pentecôtistes.

[246] T. Gutierrez affirme le contraire mais entre guillemets ! Dans cet entretien, nous ne sommes pas sûre que H. Lay, sachant que nous sommes catholique et sachant (ou imaginant) que nous avons des relations dans le milieu politique, n'ait pas adapté son discours à nous. Il est possible qu'il nous ait tenu le discours « destiné aux catholiques », même si nous étions accompagnés d'un jeune évangélique presbytérien, norme que nous avons adoptée systématiquement. Nous ne parvenons pas non plus à évaluer dans quelle mesure et si la présence de ce jeune presbytérien pousse H. Lay à une certaine discrétion, les presbytériens faisant partie du CONEP… Si dans une enquête de terrain, la réaction à l'observateur influence dans une certaine mesure le témoignage ; dans ce cas-là, à cette influence, s'ajoute une dimension politique.

[247] Cette remarque est nôtre, le reste est une reprise des paroles de H. Lay.

parler comme pasteur ». La réaction est immédiate : le pasteur H. Lay qui d'architecte est devenu pasteur, fondateur d'église et finalement homme politique à plus de 60 ans, est un phénomène. En sa faveur joue probablement aussi la présomption d'honnêteté dont jouissent les personnes proches du religieux, comme le montre le sondage de l'université Católica de mars 2009 sur les croyances, 66% de la population pensent qu'il serait positif pour le Pérou qu'il y ait au gouvernement plus de personnes « aux fortes croyances religieuses »[248]. Dans le cas d'H. Lay, joue en sa faveur une double présomption d'honnêteté, puisque les évangéliques conservent leur aura éthique. Dans l'enquête sur les valeurs de l'université de Lima en octobre 2009, la principale qualité appréciée dans un homme politique est l'honnêteté[249]. L'aura d'éthique créée par la religion permet probablement à H. Lay de transcender le milieu exclusif des évangéliques. Selon ses propres évaluations, la moitié de ses électeurs n'est pas évangélique. Nous ne disposons d'aucun moyen de le confirmer mais il est clair que les 14% obtenus dans les élections municipales de 2007 dépassent le cadre strict des néo-pentecôtistes.

2.2.2.3. Autres formes d'influence politique des évangéliques

Par ailleurs, l'influence des évangéliques en politique parvient à s'exercer par d'autres canaux. Si une des manières d'entrer en politique est de transformer les évangéliques en personnages politiques, l'autre manière est de transformer les personnages politiques en évangéliques. Cette perspective est relativement peu fréquente car elle suppose la conversion sur le tard d'un personnage déjà reconnu dans ce milieu-là[250]. M. Cabanillas, surnommée la Dame de Fer, se convertit en 1992, un des personnages politiques très proche d'A. Garcia, les plus en vue, première femme ministre en 1987, durant le deuxième mandat de A. Garcia,

[248] Nous avons cité ce sondage en référence aux hommes politiques catholiques mais il s'applique aussi sûrement à ce cas. Nous ne disposons pas d'enquête précise permettant de comparer avec la perception des évangéliques. Sondage fait par l'université Catolica au moment de Pâques 2009. http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594 consulté 15/8/09. Voir Annexe 2.

[249] Estudio 466, Barometro social, 3 y 4 octubre 2009, Provincia de Lima y Callao. En 2006, l'honnêteté est la principale qualité valorisée dans un homme politique par 47,8% de la population. Sur les 5 dernières années, 2004 à 2009, la même enquête se répète, le minimum qu'atteint l'honnêteté est en 2008, 30,7%. La vertu la plus appréciée après l'honnêteté est la franchise (« dire la vérité »). Elle reste très au-dessous de l'honnêteté jusqu'en 2008 où elle atteint 33,9 % ; en 2009, les deux vertus sont à égalité, autour de 34%. D'autres vertus comme la justice, la tolérance, la solidarité, le respect sont très peu cotées. La formulation de l'enquête en soi est révélatrice : aucune des vertus mentionnées ne fait directement référence à ce qui en Europe ou aux USA semblerait essentiel, la bonne compréhension des problèmes, la culture, le leadership, la capacité de prendre des décisions…

[250] Les conversions dans ce milieu sont en général relativement rares et bien souvent, elles sont discrètes, comme celle de T. Blair qui attend de laisser le gouvernement pour devenir catholique même si depuis des années, il se rapprochait de cette religion. http://www.noticiacristiana.com/politica/2007/04/presidenta-del-congreso-peruano-mercedes-cabanillas-declara-ser-evangelica.html consulté le 29/5/10.

présidente du congrès (2006-2007) et ministre de l'intérieur (2008-2009)[251]. Elle clame haut et fort ses convictions religieuses : grâce à son enthousiasme et sa détermination, la *Loi de liberté (et égalité) religieuse* devient objet de débat public.

Les évangéliques par le truchement des relations personnelles, parviennent à mieux pénétrer dans le cercle intérieur du pouvoir. « Off the record », Monsieur et Madame Garcia ont chacun un ami pasteur avec qui parler spiritualité. Le pasteur Bardales, pasteur de M. Cabanillas, est introduit par celle-ci auprès du président avec lequel selon ses dires, dans une conversation privée (février 2009), il tient plusieurs réunions, au moins avant les élections. Le pasteur Barriger, surfeur californien, missionnaire, de jour sur les plages et de nuit à la radio dans les années 70, devenu fondateur d'église (Camino De Vida) pour un public de haut niveau dans les années 80, lié, selon ses dires en privé (avril 2009), au célèbre pasteur nigérien Sunday Adelara installé en Ukraine, est proche des Premières Dames (hormis Mme Toledo), Mme Fujimori, Melle Fujimori et finalement Mme Garcia qu'il aide personnellement dans ses œuvres pour lesquelles du reste il fait de la publicité sur sa page Web[252]. R. Barriger exerce une influence sur d'autres personnages politiques importants, en particulier la congressiste L. Cuculiza (parti de Fujimori) qui bien que catholique l'appelle publiquement « mon pasteur ». Quoique R. Barriger soit lié au courant néo-pentecôtiste, il est en effet le président de la UNICEP jusqu'en avril 2010, ses perspectives sont différentes : alors que la plupart des dénominations néo-pentecôtistes s'attachent à croître et considèrent que l'augmentation du nombre de membres est un indice de succès, de bénédiction divine, R. Barriger affirme être un restaurateur, un rénovateur de foi. Le statut de membre n'existe pas dans Camino de Vida ; cependant le groupe garde registre du nombre d'assistants qu'il calcule à environ 4 000 chaque semaine, amplitude non négligeable qui le rend comparable à la plupart des dénominations influentes indépendantes. Par les relations personnelles, plus exactement par son charisme et par celui de ceux qui fréquentent Camino de Vida, R. Barriger prétend jouer un rôle. Dans sa page WEB (accueil), il présente ainsi sa mission : « cette année, notre pasteur parle d'une église vibrante, capable d'influencer notre pays, dont le seul

[251] Elle est ministre de l'intérieur au moment des évènements de Bagua. Elle est donc forcée de démissionner, tronquant ainsi sa carrière politique, pour le moment dans tous les cas.

[252] Brève présentation de Sunday Adelara dans Olivier Roy, *La Sainte Ignorance*, Seuil, Paris 2008, p. 214 et dans Sébastien Fath, *Dieu XXL*, Autrement, Paris 2008, p. 121. Site Internet de Camino de Vida : http://caminodevida.com/ consulté le 1/5/10. Images de R. Barriger visitant, soutenant l'œuvre de la Première Dame, Sembrando, se trouvait sur le site en 2009 ; elles n'y sont plus en 2010. Personnellement, R. Barriger nous fait part de son voyage aux USA, accompagnant la Première Dame, la faisant profiter de ses contacts afin d'obtenir du financement pour son œuvre Sembrando.

but est de transformer des vies et de bénir des générations », ce qu'il résume ailleurs dans la page Web dans la formule « transformer notre société une personne à la fois »[253].

2.2.2.4 Nouvelles formes de présence publique des évangéliques, culte d'Action de Grâces

A. Garcia inaugure en juillet 2006 le Culte d'Action de Grâces évangélique célébré le 30 juillet, le surlendemain de la fête nationale, commémorant le 28 juillet, anniversaire de l'indépendance du Pérou. La fête nationale avec ses deux jours fériés, 28 et 29 juillet, et ses vacances scolaires de 3 semaines, joue dans le rythme de l'année le même rôle que nos vacances de Noël. Avec le culte d'Action de Grâces, A. Garcia rajoute, un jour ouvrable, une cérémonie aux festivités qui consistent en un Te Deum célébré le matin du 28 juillet par le Primat du Pérou dans la cathédrale en présence de tous les membres du gouvernement et en un défilé militaire dans la matinée du 29 juillet. Outre des articles dans les principaux journaux du pays, nous avons étudié l'instauration de cette cérémonie grâce à des entretiens avec les principaux intéressés le pasteur M. Bardales, février 2009, le pasteur R. Espinoza, superintendant des Assemblées de Dieu (mars 2009) et le pasteur presbytérien P. Arana (août 2008), directeur de la Société Biblique (Sociedad Biblica) jusqu'au début de 2009[254]. Le déroulement du culte est un cas exemplaire révélateur de l'articulation religieux-politique, de la dynamique entre gouvernement, groupes évangéliques, Eglise catholique et des contradictions qui travaillent la communauté évangélique péruvienne. Toutes les

[253] http://www.caminodevida.com/comunicados.html consulté le 10/5/10. Camino de Vida attire les classes moyennes à élevées, le temple est situé dans la meilleure zone de la ville. Des étrangers assistent aussi au culte le dimanche, c'est la seule dénomination indépendante où nous avons vu des étrangers. Le site Web est disponible en anglais, ce qui suppose un public nord-américain probablement, éventuellement, de donateurs… La relation aux classes basses est pensée sous la forme d'aide, de programmes d'assistance destinés aux plus démunis. Toutefois l'autorité dans Camino de Vida n'est pas hiérarchique, nous avons recueilli de nombreux témoignages sur l'encouragement à prendre des initiatives dans le cadre de la mission, attitude exceptionnelle au Pérou.

[254] Outre les principaux journaux du Pérou, la recherche avec Google Pérou permet aussi d'avoir accès à des journaux électroniques évangéliques. Les articles sont descriptifs et n'analysent pas la réalité évangélique. Nous avons déjà souligné, reprenant une remarque de D. Lopez le manque d'information des journalistes sur le sujet. D. Lopez consacre au sujet dans son livre, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, un chapitre au titre évocateur : « Te Deum ou Requiem pour le Pérou ? », p. 104. Un des rares articles circulant sur le Net plus juste dans les évaluations est écrit par un journaliste et analyste évangélique qui connaît bien le milieu, T. Perez : http://forocristiano.iglesia.net/showthread.php/39189-Presidente-de-Peru-en-culto-cristiano consulté le 29/5/10. Voir aussi la référence au sujet dans M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones estado-minorías religiosas", Op. Cit. p. 429. M. Huaco commente qu'il s'agit d'un « culte d'action de grâces, surnommé rapidement Te deum évangélique, cérémonie conçue selon le modèle des Te Deum catholiques traditionnels ».

caractéristiques relevées dans d'autres circonstances ressortent dans l'organisation ou l'absence d'organisation du culte.

Le pasteur M. Bardales, ancien collaborateur du pasteur H. Lay, fondateur de Iglesia Biblica Emanuel de la Molina, excision de Iglesia Biblica Emmanuel (dénomination fondée par le pasteur H. Lay), président du Ministère d'Action de Grâces nous raconte en privé l'instauration du culte comme un signe de la providence[255]. Alors qu'A. Garcia est seulement quatrième dans les sondages en mars 2006, quelques semaines avant les élections, il exprime ses craintes à M. Cabanillas, une de ses proches, évangélique fervente. Elle lui affirme qu'avec la grâce de Dieu, il peut y arriver. Il lui demande alors : que faire pour jouir de cette grâce de Dieu ? Elle propose de lui amener son pasteur. C'est ainsi que M. Bardales fait la connaissance du président, lui demande de s'en remettre à Dieu comme à un Père et lui promet de prier pour lui. A. Garcia vainc tous les obstacles et il est élu. Pour remercier, il s'engage à assister à un culte d'Action de Grâces qu'il laisse à M. Cabanillas et à son pasteur le soin d'organiser. Le pasteur M Bardales, un mois ou deux, avant le culte invite le directoire du CONEP à une réunion pour leur présenter le projet. M. Cabanillas est présente et assène que le Pasteur Bardales, « ami personnel du président », est chargé de la prédication. Les membres du CONEP refusent d'engager leur organisme et leur dénomination dans le projet. Le pasteur M. Bardales soutenu par quelques pasteurs de manière individuelle, appartenant à l'Alliance Chrétienne et Missionnaire et à la UNICEP organise le culte. D'une année à l'autre, de 2006 à 2009, l'isolement du pasteur Bardales ne change guère, malgré la création d'une entité le Ministère d'Action de Grâces dont il est le président, le vice-président étant pasteur J. Cortázar de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire qui en 2008, 2009, se charge à la place du pasteur Bardales de la prédication[256].

---

[255] Le pasteur M. Bardales était l'associé du pasteur H. Lay. La Iglesia Biblica Emanuel décidant d'ouvrir une succursale, un temple annexe à La Molina dans les années 2000, un quartier résidentiel et élégant de Lima, nomme le pasteur M. Bardales à sa tête. Les deux hommes divergent sur l'attitude à adopter par rapport à la politique, le pasteur M. Bardales étant opposé à la candidature du pasteur H. Lay en 2006. Ce différend, d'après les dires du pasteur M. Bardales, n'est pourtant pas source de conflit entre eux, les deux hommes maintiennent une solide amitié.

[256] Le culte a lieu dans un des temples de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, un des plus grands temples évangéliques. L'Alliance Chrétienne et Missionnaire, comme elle le fait dans les situations qui engagent la relation au politique, ne prend pas parti en tant que dénomination mais laisse chaque communauté qui jouit d'une certaine indépendance prendre position. http://www.pressperu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=9360&Itemid=136 consulté le 31/7/08.

Autre version du projet, dans des entretiens personnels avec le pasteur presbytérien P. Arana et le pasteur R. Espinoza, superintendant des Assemblées de Dieu, ceux-ci nous disent de manière très diplomatique que le culte en soi leur semble une bonne idée mais en revanche, il reproche au pasteur Bardales de ne pas les consulter ou plus exactement de leur présenter un projet déjà monté qu'ils n'auraient plus qu'à cautionner. Ils se sentent utilisés. Le pasteur Espinoza, fidèle à sa position distante par rapport à la politique rajoute qu'il trouve le pasteur Bardales « trop obséquieux avec le président » et qu'il préfèrerait un discours plus distant. Il parle de « récupération politique » du culte. D. Lopez ne mâchant pas ses mots considère que le culte est organisé par des « personnages inorganiques qui se présentent eux-mêmes comme des porte-paroles autorisés de la communauté évangéliques »[257].

Dans ce cas particulier encore, les divisions internes entre leaders évangéliques, en particulier face au politique et à la scène publique, se manifestent. En effet, la relation au politique est très ambivalente. D'une part, elle est recherchée car elle offre un rôle protagoniste : qui en dehors d'un petit cercle, avant l'instauration du Culte, connaissait le pasteur M. Bardales ? La visibilité qu'il acquiert dans ce cadre ne peut qu'être positive pour la croissance de son groupe nouvellement fondée. Cependant, la politique est une arme à double tranchant, en s'associant au président, le pasteur Bardales ne risque-t-il pas d'être entraîné par les erreurs et la possible impopularité future de A. Garcia ? Par ailleurs, malgré leur opposition, les autres leaders évangéliques critiquent en sourdine ; certains jouent l'ambivalence jusqu'au bout, assistant au culte tout en refusant de participer ouvertement devant les caméras, en dirigeant par exemple une prière. En effet, ventiler les différences pourrait avoir un effet très négatif sur eux[258].

La décision du président d'assister à un culte évangélique produit en 2006 une réaction immédiate de la hiérarchie péruvienne. Publiquement, Mgr. Cabrejos lui reproche son manque de cohérence dans sa foi[259]. A. Garcia, pour calmer la hiérarchie, avant de se rendre au culte

---

[257] D. Lopez, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, Op. Cit. p. 104.

[258] Le texte de D. Lopez n'est pas publié à grand tirage et reste lu par un petit groupe qui de toute façon est au courant de la situation. Les leaders évangéliques ont parlé avec une certaine franchise de leurs problèmes avec nous parce qu'ils considèrent que leurs propos seront publiés dans une thèse en France. En août 2010, à moins d'un an des prochaines élections, D. Lopez et d'autres membres du CONEP critiquent le culte, au nom de l'utilisation des évangéliques par la politique et critiquent la politique d'A. Garcia. Evolution du CONEP sur le sujet, décidant finalement de prendre officillement position ? Fin du régime de A. Garcia ? http://fiatluz.blogspot.com/2010/08/la-gran-mafia-evangelicos-contra.html consulté le 22/11/10

[259] http://ceirberea.blogdiario.com/1154155800/alan-garcia-es-criticado-por-iglesia-catolica-porque-visitara-a-evangelicos/ consulté le 30/5/10.

évangélique rend une visite très médiatisée au cardinal Cipriani : il est filmé et photographié priant dans la cathédrale aux côtés de Mgr. Cipriani qui reconnaît devant les journalistes la « dévotion du président pour l'Eglise catholique »[260]. Si la hiérarchie ne parvient pas à faire annuler le projet du président, elle réussit toutefois à mettre en évidence le caractère secondaire du culte évangélique, celui-ci non seulement a lieu après le Te Deum, un jour non chômé mais encore, dans l'agencement du programme, tout se passe comme si le président rendait allégeance à l'Eglise catholique et recevait l'autorisation de Mgr. Cipriani d'aller chez les évangéliques. Par ailleurs, même si le président assiste au culte accompagné des principaux membres de son cabinet, donnant ainsi un accent solennel à la cérémonie, il ne porte pas la bande présidentielle, symbole de sa fonction, manière de souligner selon les termes très ambigus du pasteur Bardales qu'il «ne vient pas de manière officielle mais au nom de tous les Péruviens»[261]. L'Eglise catholique adopte dans ce cas précis la même stratégie déjà observée à propos de la loi devant régir la relation entre groupes évangéliques et Etat : si l'évolution de la société ou des motifs politiques force le gouvernement à reconnaître les groupes évangéliques dans leur spécificité, la hiérarchie essaye dans un premier temps d'empêcher cette reconnaissance et si elle n'y parvient pas, elle fait pression sur le gouvernement pour que soit clairement manifesté la position secondaire des évangéliques.

Côté A. Garcia, au-delà de l'histoire providentielle et merveilleuse racontée par le pasteur Bardales et au-delà de son désir de satisfaire M. Cabanillas, une de ses plus proches et fidèles collaboratrices, assister à ce culte est un geste éminemment politique qui a le mérite de ne pas coûter cher, destiné à s'attirer la sympathie des évangéliques qui se sentent valorisés par le président. Le montage évite de blesser les sensibilités catholiques, de toute façon, la masse catholique ne peut qu'apprécier de voir A. Garcia aussi pieux et religieux. C'est une manière d'équilibrer ou plus exactement de neutraliser les différentes attaques faites à la moralité de A. Garcia, en particulier en 2007 lorsqu'il est forcé de présenter publiquement son fils né hors mariage. La mise en scène du culte est telle qu'elle vise à renforcer la popularité de A. Garcia ; en effet, comme le note D. Lopez, le président est accueilli comme un Messie au son de l'Alléluia de Haendel et s'offre un bain de foule. D. Lopez en conclut que la cérémonie est un « culte apriste » de « soutien au régime actuel »[262]. Pour que l'effet se

[260] http://ceirberea.blogdiario.com/1154367360/presidente-alan-garcia-participo-en-culto-evangelico-de-accion-de-gracias-por-el-peru/ consulté le 30/5/10. Voir aussi l'article du journal La Republica : http://www.larepublica.pe/archive/all/larepublica/20060731/1/node/65082/total/01 consulté le 30/5/10.
[261] Article paru dans La Republica du 31/7/09, consulté le 20/8/09.
[262] D. Lopez, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, Op. Cit. p. 105.

produise, il faut que les médias ne se fassent pas l'écho des divisions internes et que le culte soit présenté comme représentatif de l'ensemble des évangéliques. Le journal Expreso du 31/7/2008 considère qu'en assistant à ce culte, le président « démontre sa vocation démocratique et son respect de la communauté évangélique ».

Reste à savoir si ce culte organisé par le proche entourage du président pourra se prolonger par delà le gouvernement d'A. Garcia[263]. Etant donné la configuration du culte, il sera bien difficile au prochain président de prendre une décision. S'il annule la cérémonie, il s'expose à un titre dans les médias dévastateur : « président se refuse à assister au culte organisé par la communauté évangélique »… S'il y assiste, il devra sûrement réorganiser le culte, peut-être sera-t-il sous l'emprise d'une autre faction des évangéliques qui lui proposeront une autre formule. Il semblerait que la « magie sociale », comme l'appelait P. Bourdieu a fonctionné et que ce culte, montage habile de quelques personnes, est en train de devenir une réalité, après transformation préalable probablement.

Aux dernières nouvelles, lors du culte du 30 juillet 2010, dernier culte auquel assiste A. Garcia, où le pasteur M. Bardales se charge du prêche, le Président annonce qu'il s'apprête à signer un décret suprême pour instaurer la célébration du Culte d'Actions de Grâce le 30 juillet. Bien qu'un décret suprême puisse être révoqué, la pérennisation du Culte semble se confirmer, sans heurt apparent avec l'Eglise catholique. Reste à savoir comment ce culte évoluera étant donné les liens étroits entre le pasteur M. Bardales et A. Garcia[264].

Par ailleurs, dans ces années pré électorale, une autre cérémonie évangélique est en train de voir le jour, un culte d'Action de Grâces pour célébrer la fondation de Lima ; il a eu

---

[263] Ce culte semble être calqué sur le culte chilien surnommé Te Deum évangélique [le nom de Te Deum évangélique a été aussi utilisé au Pérou, en particulier en 2006 mais ensuite le terme est de moins en moins employé, pour marquer la distinction avec l'Eglise ou avec le culte chilien… ?] « célébré selon une coutume instituée dès 1974 sous le mandat d'Augusto Pinochet » comptant sur la présence du « président, tous les ministres et des représentants des forces armées » […] « dans la cathédrale pentecôtiste de Santiago », J. P. Bastian, « La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Eglise catholique », Op. Cit. p. 35. M. Bardales affirme avoir regardé des vidéos du Te Deum chilien mais se défend de s'en être inspiré car il le trouve « trop effervescent, trop pentecôtiste ». Dans tous les cas, l'instauration du Te Deum chilien est le produit d'un calcul politique de A. Pinochet répondant aux besoins de reconnaissance des groupes évangéliques alors que le culte péruvien s'est formé à l'instigation de deux acteurs principaux, l'enthousiaste et fervente M. Cabanillas et son pasteur, M. Bardales, le président ayant par contre coup envisagé un bénéfice politique.

[264] Références dans El Comercio : http://elcomercio.pe/noticia/616188/humberto-lay-saludo-anuncio-instauracion-dia-accion-gracias-peru consulté 27/8/10 http://elcomercio.pe/noticia/616084/anuncian-creacion-dia-accion-gracias-cada-30-julio consulté 27/8/10. Dans ce dernier article, les erreurs du journaliste sont nombreuses, ce qui confirme l'ignorance de la presse en général sur le sujet.

lieu pour la première fois le 13 janvier 2010, à l'instigation du pasteur R. Barriger[265]. Etant donné que les élections municipales sont programmées pour octobre 2010 et que le maire actuel L. Castañeda projette de se présenter pour les élections présidentielles prévues pour avril 2011, la célébration, message envoyé à la communauté évangélique, est éminemment politique. Cette cérémonie renforce l'hypothèse que le culte d'Actions de Grâces célébrant l'indépendance du pays pourra perdurer après réorganisation, surtout si L. Castañeda est élu.

2.2.2.5 Montée en puissance des évangéliques

En juillet 2009, lorsque se vote dans la commission de Constitution la *Loi de Liberté et Egalité religieuse*, les dénominations évangéliques, après vingt ans d'incursion en politique, semblent être parvenues à s'organiser et à articuler leurs forces pour parvenir à leur fin, être reconnues et être traitées comme l'Eglise catholique, jouant de leurs avantages comparatifs. Sur le plan de politique de partis, grâce à la logique des échanges de faveur, l'APRA ne s'oppose pas au projet de loi. En effet, d'une part, H. Lay invite ses électeurs en 2006 à voter pour A. Garcia qui gagne de justesse les élections et qui pour ménager l'ensemble de ses électeurs innove dans son serment présidentiel, « jurant pour la liberté religieuse (liberté de culte) et pour l'Eglise catholique »[266] ; d'autre part, au Congrès, en juin 2009, au moment de l'interpellation parlementaire, conséquence du drame de Bagua, les congressistes de Restauracion Nacional n'attaquent pas l'APRA et la première visée, leur coreligionnaire M. Cabanillas, alors ministre de l'Intérieur[267]. Par ailleurs, M. Cabanillas, proche d'A. Garcia, est une des stratèges préparant la présentation du projet. Les pasteurs ont aussi joué de leur influence personnelle, L. Cuculiza, une inconditionnelle de R. Barriger, vote pour le projet entraînant (ou accompagnée) de deux autres congressistes de son parti. Au préalable, première étape de la stratégie, l'opinion publique est sensibilisée par la manifestation évangélique de juin 2009 organisée depuis avril 2009. Le CONEP critique en sotto voce la forme mais laisse faire, espérant des retombées.

---

[265] http://www.poderygloria.net/2010/01/celebraciones/iglesias-cristianas-realizaran-culto-de-accion-de-gracias-por-el-aniversario-de-lima-en-peru/ consulté le 31/5/10. L'engagement de R. Barriger aux côtés de L. Castañeda n'est pas surprenant, il est dans la continuité de ses implications politiques, le thème nous entraînerait beaucoup trop loin. N'oublions pas non plus que R. Barriger pourrait aussi maintenir des relations avec d'autres partis, en particulier celui de la fille de A. Fujimori, K. Fujomori qu'il connaît bien.

[266] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones estado-minorías religiosas", Op. Cit. p. 428.

[267] http://www.larepublica.pe/archive/all/larepublica/20090731/8/node/209009/todos/15 consulté le 15/9/2009. L'initiative du projet de loi revient aux deux congressistes de Restauracion Nacional. L. Cuculiza vote en faveur de ce projet. Voir aussi D. Lopez, V. Arroyo, *Tejiendo un nuevo rostro publico*, Op. Cit. p. 107.

Cette magnifique stratégie, une première dans l'histoire évangélique péruvienne n'aboutit à rien de précis non seulement à cause de la forte opposition de l'Eglise catholique mais aussi et surtout à cause du manque de cohésion chronique des évangéliques et des ambitions personnelles qui se manifestent dans un contexte politique. Suite aux pressions de l'Eglise catholique, le projet de *Loi de liberté et égalité religieuse* se transforme en décembre 2009 en *Loi de liberté religieuse* critiquée par le CONEP qui finit par rallier à ses arguments la UNICEP. Le CONEP et la UNICEP forment alors un front commun, nommant comme médiateur (mars 2010) un petit groupe de pasteurs reconnus (Mesa Evangélica de Trabajo, MET : Table Evangélique de Travail), à leur tête le pasteur Arana[268]. Ce groupe décide de devenir indépendant (avril 2010) et donc aux deux organes représentatifs, s'en ajoute un troisième qui prétend ne pas être un organe représentatif mais un « espace de dialogue et concertation ». R. Barriger las des infinis atermoiements des évangéliques péruviens, abandonne la présidence de la UNICEP pour selon ses dires, « se reposer et se consacrer à sa dénomination Camino de Vida »[269].

Entre temps, sur la scène politique, en avril 2010, les deux congressistes du parti Restauracion Nacional, A. Lazo, D. Perry, quittent le parti et passent à un autre groupe parlementaire Alianza Nacional dont le leader L. Castañeda, actuel maire de Lima, futur candidat à la présidence pour 2011, occupe la première place dans les sondages d'opinion sur les intentions de vote[270]. Finalement, H. Lay dont le parti ne dispose plus de congressiste et d'une certaine façon a perdu sa base, se présente pour l'élection à la mairie de Lima prévue pour octobre 2010 ; quelques jours après avoir lancé sa candidature, il est troisième dans les

---

[268] http://www.iglesiametodista.org.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=488:nace-mesa-evangelica-de-trabajo&catid=109:noticias-destacadas consulté le 30/5/10. Présentation de la MET. Le vice-président est l'évêque méthodiste J. Bravo. Dans ce cas-là, encore une fois, se remarque le prestige des dénominations protestantes traditionnelles. Ils rassemblent une infime minorité de la population cependant la trajectoire de ces groupes, la solide formation de ses membres inspirent confiance. Face aux tensions entre les différents groupes pentecôtistes et néo-pentecôtistes, ils peuvent se positionner en tant que médiateur reconnu de tous.

[269] Ses propos nous sont rapportés par D. Romero. Selon ce dernier, R. Barriger aurait organisé une conférence invitant un membre de l'ambassade des USA pour parler des droits de l'homme et de l'égalité religieuse, conférence qui n'aurait pas été accueillie avec l'intérêt qu'espérait R. Barriger.

[270] http://www.larepublica.pe/archive/all/larepublica/20100425/8/node/262897/todos/15 consulté le 28/5/2010. Article du journal La Republica. Etant donné la faiblesse des partis politiques, l'absence de projet commun, le phénomène appelé au Pérou « transfugismo » est très courant. Il consiste en un changement de partis masqué parfois dans un premier temps par un éloignement progressif avec le statut d'indépendant. L. Castañeda s'affirmant de plus en plus comme un possible gagnant pour les élections de 2011, le « transfugismo » en sa faveur se généralise dans le congrès. Le regroupement parlementaire Alianza Nacional s'est formé en 2008. Voir aussi : http://agencianoticia.blogspot.com/2010/04/en-el-peru-los-evangelicos-lazo-y-perry.html , consulté le 10/5/10. Source de nouvelles évangéliques.

sondages, 4% des intentions de vote. P. P. Kuczynski, un économiste catholique à la longue carrière politique, plusieurs fois ministre, ex-premier ministre de A. Toledo, lui offre son soutien et son carnet d'adresse pour monter les projets nécessaires au développement de la ville. P.P. Kuczynski « considère que son alliance avec Restauracion Nacional ne doit surprendre personne car il ne s'agit pas d'un parti religieux mais d'un parti qui croit en l'honnêteté, ce qui est fondamental »[271]. Autre rebondissement, un évangélique de Restauracion Nacional s'est séparé du parti pour se présenter aux élections municipales, arguant qu'il était le candidat annoncé de Restauracion Nacional mais que H. Lay en se présentant, n'a pas tenu parole et a pris sa place. Au-delà des disputes intestines de Restauracion Nacional, A. Gonzales présente la particularité d'aborder des thèmes auxquels peu d'évangéliques et encore moins des néo-pentecôtistes font référence. Il se présente comme humaniste, écologique, décidé à lutter contre la pollution de la capitale et contraire à toutes formes de discrimination, dont l'homosexualité (première fois qu'un évangélique adopte une attitude plus positive et conciliante envers l'homosexualité se gardant bien toutefois d'une approbation directe.). En revanche, il condamne haut et clair drogues et alcool. Cette position exceptionnelle pour un évangélique lui fournit une niche non exploitée dans les prochaines élections. Cependant, sa candidature est éphémère et il ne poursuit pas son entreprise.

Au milieu de ce méli-mélo pré électoral, il est difficile actuellement de distinguer comment la situation va évoluer. Il est possible que Restauracion Nacional disparaisse de la scène politique, s'assimilant à un autre parti. Les revendications à propos de la loi ne sont plus directement d'actualité, elles le redeviendront dans les débats, juste avant les élections. Quant aux congressistes D. Perry et A. Lazo, cette dernière élue vice-présidente du congrès en 2010, ils semblent bien décidés à poursuivre leur carrière politique, dans un parti qui a de bonnes chances de gagner et donc de les ramener au congrès. Dans l'entretien privé que nous avons eu avec A. Lazo en juin 2010, elle nous a dit évaluer les différents partis politiques avant de

[271] http://elcomercio.pe/noticia/482063/kuczynski-apoyara-candidatura-humberto-lay-alcaldia-lima article du 29/5/2010, consulté le 19/5/2010. Sans vouloir faire de procès d'intention, ni vouloir insinuer une conclusion malfaisante, ce qui n'est pas du tout notre intention, notons simplement que cette alliance se produit au moment où P. P. Kuczynski est critiqué et accusé pour sa gestion durant le gouvernement de A. Toledo. Cette alliance lui permet se positionner comme un « homme moral ». Sur un plan de stratégie strictement politique, il est possible que cette curieuse alliance ait pour but de rallier des voix, in fine, à A. Toledo. Si P. P. Kuczynski qui n'a aucune chance de gagner les élections, au second tour donne ses voix à A. Toledo, il entraîne avec lui H. Lay et les voix de H. Lay et crée un espace « évangélique » et « éthique » dans le camp de A. Toledo. Les seconds tours des dernières élections se sont joués à très peu de voix. Créer des partis annexes est une manière de rallier des secteurs désireux de maintenir leur propre dynamique et leur présence propre… Machiavélisme dans un contexte de déliquescence des partis, d'opportunisme politique et de caudillisme !

prendre la décision finale sur sa candidature, bien qu'elle soit pour le moment liée au candidat L. Castañeda.

2.3 *Bilan de l'attitude de l'Eglise catholique face aux évangéliques : opposition et éventuelle collaboration*

En vingt ans, de 1990 à 2010, la position de la hiérarchie catholique face aux groupes évangéliques, dans le domaine public et politique, s'est transformée. En 1990, lors de la première entrée massive des évangéliques dans le domaine politique, la lutte est frontale, la hiérarchie insinue qu'avec la présence des évangéliques, risque de s'ouvrir un nouveau front de lutte sociale, ce qui dans un contexte de terrorisme généralisé, représente une sérieuse menace. Si grâce, entre autres, au soutien évangélique, A. Fujimori devient président, cependant, il les marginalise immédiatement. Même si la hiérarchie catholique ne réussit pas à empêcher l'élection de A. Fujimori et de nombreux congressistes évangéliques, elle parvient, malgré tout, à ses fins en maintenant son statut et en amoindrissant considérablement l'influence évangélique, durant le gouvernement de A. Fujimori. Vingt ans plus tard, les évangéliques dont le nombre a plus que doublé, occupent une place dans le domaine publique et politique. Il n'est plus possible de les ignorer, tout parti politique doit avoir ses congressistes évangéliques et les hommes politiques fréquentent des pasteurs, voire assistent à des célébrations médiatisées. L'Eglise catholique perd donc son monopole. Son attitude consiste à préserver ses privilèges et surtout à empêcher que les évangéliques puissent obtenir un traitement comparable au sien. Son objectif est de maintenir sa suprématie, accordant aux évangéliques une place secondaire. La lutte est donc contre tout ce qui pourrait impliquer une « égalité » de statut et de considération de la part de l'Etat.

Accorder une place secondaire aux évangéliques signifie leur reconnaître un rôle et donc accepter d'éventuelles collaborations, voire alliances, ce qui était impensable en 1990. Durant le gouvernement autoritaire de A. Fujimori et étant donné le peu de cas qu'il fait de la société civile dans un contexte très dur, les relations de collaborations entre catholiques et évangéliques sont à peu près inexistantes. D. Lopez cite un cas, celui de Manuel Meneses, où la commission Paz y Esperanza du CONEP se chargeant surtout de la défense des droits de

l'homme de la part des évangéliques, cosigne avec un prêtre un recours en Habeas Corpus transmis au juge d'Instruction de Huancayo[272]. Ce cas est exceptionnel, seul cas enregistré au CONEP, la hiérarchie catholique n'y participe pas directement.

Avec le retour de la démocratie et l'augmentation du nombre d'évangéliques, la situation change. Selon les termes du sociologue G. Julcarima, se manifestent dans l'ensemble évangélique « deux tendances et manières de comprendre la participation politique, l'une qui chercherait à constituer la communauté évangélique comme acteur significatif à l'intérieur de la société civile [l'auteur fait référence au CONEP] et l'autre qui rechercherait plutôt l'émergence d'un parti politique confessionnel dans le cadre d'une logique corporative » [la référence est alors à la UNICEP, à Restauracion Nacional][273]. Ces tendances correspondent à celles qui travaillent la hiérarchie, l'ensemble des clercs, voire les laïcs engagés, d'un côté l'Eglise dite « progressiste », de l'autre ce que J. P. Bastian appelle « les réseaux religieux para-politiques tel l'Opus Dei » organisé en un parti politique, Renovación Nacional, fondé par le numéraire R. Rey[274]. L'Eglise dite progressiste est dans la prolongation du mouvement inauguré par la Théologie de la Libération et de l'option préférentielle pour les pauvres, tout en ayant pris des distances par rapport à elle. Le terme Théologie de la Libération est rarement mentionné au Pérou, sauf par G. Gutierrez, dans quelques articles. Elle constitue une nébuleuse, peu structurée, chacun s'y démarque de la position conservatrice incarnée par le cardinal J. L. Cipriani sans que pour autant les convergences et les positions sur l'ensemble des sujets soient très claires. Une étude des différentes tendances qui travaillent l'Eglise nous entraînerait beaucoup trop loin de notre sujet ; de plus, de nombreuses études existent sur le thème.

Revenant à notre propos, l'Eglise catholique « progressiste » s'implique dans la société civile, tout comme le CONEP et donc dans l'articulation entre société civile et

[272] D. Lopez, *Los evangelicos y los derechos humanos,* Op. Cit. p. 257.
[273] G. Julcarima, « Evangelicos y elecciones en el Perú, 1979-2006 », Op. Cit. p. 409.
[274] J. P. Bastian, « La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine », Op. Cit. Pour une étude des différentes tendances à l'œuvre dans l'Eglise catholique péruvienne, voir les différentes études de J. Klaiber. Voir A. Haller, Op. Cit. Sur la Théologie de la Libération, la littérature abonde, nous citons quelques références dans notre bibliographie, voir le premier numéro du journal Le Monde Diplomatique Pérou, en 2007, propose un article de G. Gutierrez sur la Théologie de la Libération. La démocratie chrétienne n'est jamais parvenue à former de parti significatif au Pérou. Un seul parti le PPC (Partido Popular Cristiano) qui connaît ses heures de gloire au début des années 80, formant alliance avec le parti au pouvoir Accion Popular du président F. Belaunde, se réclame de l'héritage chrétien. S'il a pu représenter une portion de la population, à partir du régime de A. Fujimori, son rôle s'est progressivement dilué dans des systèmes d'alliance électorale ; il ne garde plus de lien privilégié avec l'Eglise et ne s'affiche pas non plus comme tel. La grande majorité de la population serait sûrement bien en peine d'identifier le sens de PPC.

gouvernement. Lors du retour à la démocratie dans des conditions difficiles, fin du terrorisme avec massacres de diverses origines et corruption, à l'initiative de l'Etat pour reformer le tissu social, se forment des commissions, des organismes où sont invités les secteurs représentatifs de la société civile. Dans ces cadres, à l'appel du gouvernement, collaborent des représentants de l'Eglise et des groupes évangéliques. Trois ecclésiastiques et le pasteur H. Lay font partie de La Commission de la Vérité et de la Réconciliation de durée limitée, seulement 3 ans. Mgr Bambaren, ex-président de la conférence épiscopale, qui en 1990, écrit un document incendiaire contre les « sectes » travaille donc en 2001, une dizaine d'années plus tard, côte à côte avec le pasteur Lay, à mettre en place un processus de justice et réconciliation de la société péruvienne[275]. A un autre niveau, le Comité de concertation pour la Lutte contre la Pauvreté, selon les termes de C. Romero, « espace de dialogue formé par l'Etat pour entrer en relation avec la société civile dans le but de fixer des objectifs pour l'assignation de ressources du budget de la république dans la lutte contre la pauvreté ». Dans le comité interconfessionnel siègent « des membres de 22 organisations religieuses, représentant ainsi 5,3% des organisations qui constituent le secteur de la société civile »[276]. Dans ce cadre-là, sous la houlette de l'Etat, entités catholiques et évangéliques collaborent. Finalement, dans un troisième organisme, Accord National (Acuerdo Nacional), « organisation qui dépend du Président du conseil des Ministres formée à la suite de la crise politique après la chute du régime de A. Fujimori, à l'initiative du Président A. Toledo, en 2002 », se retrouvent les « partis politiques d'opposition et la société civile invités à participer à la formation d'un espace politique commun pour rétablir la confiance en la démocratie »[277]. Dans cet espace, la conférence épiscopale nomme son représentant et le CONEP agit de même. Durant le

---

[275] COMISION DE LA VERDAD Y DE LA RECONCILIACION, *Informe Final (1980-2000). Tomo I El proceso, los hechos, las victimas*, Lima, UNMSM-PUCP, 2004. Site Internet: http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php consulté décembre 2009. Le rapport final de la commission est très critique de la gestion de Mgr. Cipriani durant les années où il occupe le siège d'Ayacucho, région pauvre où s'initie le terrorisme et qui reste une des zones les plus touchées par le fléau.
Pour le texte de Mgr. Bambaren, voir J. C. Urrea, Op. Cit. p. 453.
Le pasteur H. Lay n'appartient pas au CONEP. Cette anomalie nous a été commentée personnellement. Certains considèrent que par amitiés personnelles, le pasteur Lay parvient à jouer un rôle qui aurait dû revenir à un membre du CONEP.

[276] C. Romero, « Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú », in C. Romero, *Religión y espacio publico*, Op. Cit. p. 28.

[277] Ibid. p. 29. Voir aussi le site Internet : http://www.adecaemperu.org/AcuerdoNacional.html consulté le 3/6/10. http://www.peru.com/cyberperiodista/cyberperiodista/sgi/portada/2010/03/04/detalle7027.aspx consulté le 3/6/10. L'article présente la réunion du Président de la Conférence Episcopale dans le cadre de l'Accord National, en mars 2010, avec des représentants des autres religions. En 2002, existe seulement le CONEP en tant qu'organe représentatif des évangéliques.

gouvernement d'Alan Garcia, l'organisme perd de son importance et les sessions sont rarement convoquées[278].

Par ailleurs, à un tout autre niveau, des alliances ponctuelles se créent sur la base de prise de position chrétienne commune, en particulier dans tout ce qui a trait à la bioéthique, à l'avortement, à l'homosexualité… Selon les termes de M. Huaco, « aujourd'hui, on observe une tendance croissante à la « colonisation de la sphère publique et ce par le moyen d'alliances entre des évangéliques fondamentalistes et des « intégristes » catholiques. L'intention qui réunit ces deux camps est d'influencer l'Etat sur des questions de politiques publiques, notamment la sexualité, l'avortement, la reproduction et la contraception, politiques encore largement déterminées par la morale chrétienne »[279]. Ces alliances, beaucoup plus que des stratégies communes à long terme sont plutôt de l'ordre de convergence et de votes concertés au parlement[280]. Pour le moment, ces thèmes n'occupent pas beaucoup d'espace dans le débat public mais leur actualité ne peut qu'augmenter, preuve en est la candidature de J. Bayly qui dans son lancement de campagne traite ses thèmes. Nous pourrions donc assister à une « identification croissante et une alliance entre les secteurs religieux évangéliques et catholiques autour d'un agenda politique commun »[281].

Dans la logique des alliances politiques, étant donné la faible cohésion des partis qui se constituent en agglutinant diverses personnalités, à des fins électorales sous la direction d'un leader reconnu et qui une fois installés au parlement se dissolvent et se recomposent, des rapprochements, parfois surprenants, ont lieu entre parlementaires catholiques et évangéliques[282]. Renovación Nacional dont le leader, fondateur est R. Rey, numéraire de

---

[278] http://elcomercio.pe/impresa/notas/futuro-acuerdo-nacional/20100125/404084 consulté le 3/6/10. Bien souvent, les initiatives d'un président ne sont pas suivies par le président qui lui succède, qui s'attache surtout à la promotion de ses propres initiatives. Il s'agit d'un mal endémique au Pérou où se refondent en partie les institutions à chaque changement de chef.

[279] M. Huaco, « Le Pérou vers un état laïque ou pluriconfessionnel ? », Op. Cit. p. 110. Voir aussi J. P. Bastian, « la recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 193 : « il en va de même sur les questions d'éthique familiale ou sexuelle par exemple, où d'ailleurs apparaît souvent une convergence entre catholiques et pentecôtistes concernant l'avortement ».

[280] J. Mujica, dans son livre, *Economía Política del cuerpo, la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima, Promsex, 2007, livre commandité par le lobby « pro-choix », n'est pas très clair sur le sujet de la concertation entre groupes religieux différents au Pérou. Il s'intéresse surtout aux groupes catholiques conservateurs, laissant entendre que les lobbys peuvent aussi pour plus d'efficacité entrer en contact avec les évangéliques, p. 265.

[281] M. Huaco, « Le Pérou vers un état laïque ou pluriconfessionnel ? », Op. Cit. p. 115.

[282] Cette tendance auquel échappe l'APRA formant un parti vertical avec une mystique, se perçoit dans l'ensemble de l'histoire politique du Pérou. Cette fragilité s'est toutefois accentuée avec le gouvernement de A. Fujimori et avec le retour de la démocratie.

l'Opus Dei nous a confié personnellement avoir choisi pour sa liste de parlementaires en 2006 un évangélique, W. Urtecho, membre de Agua Viva[283]. W. Urtecho représente un personnage intéressant et populaire, handicapé, il a fondé une ONG, Pain de Chaque Jour, (Pan de Cada Dia) dans l'objectif de promouvoir l'emploi d'handicapés. Elu congressiste (un des 5 congressistes évangéliques de cette législature), il occupe le poste de vice président dans la législature 2009-2010 et s'éloigne de Renovación Nacional en 2008 pour former avec ses coreligionnaires et autres congressistes le groupe parlementaire Alianza Nacional. Renovación Nacional, tout comme Restauracion Nacional, est un exemple de la déliquescence des partis qui agglutinent juste avant les élections quelques personnalités. Le parti qui réussit à placer trois congressistes en 2006, n'a plus aucun représentant en avril 2010[284].

M. Huaco mentionne une alliance pour la législature 2006-2011 entre le pasteur H. Lay et l'Opus Dei dont il ne donne aucune preuve[285]. Nous supposons qu'il fait référence à une alliance éventuelle, électorale pour les municipales et conjoncturelle au parlement, entre Renovación Nacional et Restauracion Nacional. Quelques coïncidences pourraient le suggérer : W. Urtecho (Renovación Nacional) est membre de Agua Viva dont A. Lazo (Restauracion Nacional) forme avec son mari le pasteur Hornung le couple pastoral leader ; les congressistes de Renovación Nacional et Restauracion Nacional se rejoignent pour former au congrès le groupe parlementaire Alianza Nacional, en 2008. Par ailleurs, les deux partis soutiennent le gouvernement d'A. Garcia et donc se retrouvent dans le même courant politique. Personnellement, nous avons posé la question à H. Lay (mars 2009) qui nie toute alliance avec Renovación Nacional.

Au-delà des rumeurs, bien que le milieu politique et congressiste soit relativement opaque et difficile à pénétrer (chaque homme politique mesurant ses paroles à l'aune de l'image qu'il s'est forgé), il appert que tant que le statut ou la présence publique des groupes évangéliques n'est pas en jeu, les hommes politiques très liés aux groupes évangéliques ou catholiques forment des alliances entre eux et se retrouvent dans des blocs parlementaires. Le

[283] http://www.congreso.gob.pe/congresista/2006/murtecho/_hoja-vida.htm, consulté le 4/6/10 ; Curriculum de W. Urtecho sur le site du congrès. http://www.hermanotito.com/index.php?option=com_content&view=article&id=63:evangelico&catid=36:prensa-evangelica&Itemid=55 consulté le 4/6/10, article sur W. Urtecho sur le Blog du journaliste évangélique I. Perez.
[284] C. Galarreta est passé au PPC; M. Urtecho à Alianza Nacional et W. Ruiz qui remplaçait un congressiste suspendu se présente dans une commune de Lima, Lince, pour les élections municipales d'octobre 2010, dans le parti de A. Kouri, proche du fujimorisme tout en maintenant officiellement une distance.
[285] M. Huaco, « Libertad religiosa y relaciones estado-minorias religiosas », Op. Cit. p. 429. Cette rumeur est en effet très répandue à Lima dans les milieux politiques.

pragmatisme politique est la norme. En revanche, les uns et les autres marquent bien les distances ; il n'existe pas d'organisations chrétiennes œcuméniques regroupant les uns et les autres sur un agenda commun. Selon les termes clairs et péremptoires de Mgr Strotmann, dans un entretien privé sur le sujet en 2004, « l'œcuménisme n'existe pas au Pérou »[286]. Les initiatives ne proviennent pas des instances religieuses, soit les leaders répondent à une invitation de l'Etat dans le cadre d'une convocation de la société civile, soit des logiques politiques conjoncturelles et électorales ou des prises de position commune, en particulier en bioéthique, provoquent des rapprochements. Par delà la politique, se jouent, à la base, des stratégies de croissance pour les évangéliques et de défense de l'hégémonie pour l'Eglise catholique, ou selon leur vocabulaire, « gagner le Pérou pour le Christ » et « défense de la Vérité ». Des alliances trop étroites pourraient produire la sensation d'une assimilation, d'une équivalence entre groupes religieux ce que ne désirent, pour des motifs différents ni l'Eglise catholique ni les dénominations évangéliques. Tous les rapprochements se font à des niveaux hiérarchiques différents. W. Urtecho est un simple membre de Agua Viva, il revendique sa foi mais ne joue pas un rôle de leader dans le groupe ; il serait impensable que A. Lazo puisse appartenir à Renovación Nacional. De la même façon, P. P. Kuczynski qui apporte son soutien au pasteur H. Lay pour sa candidature à la mairie de Lima, est un catholique sans engagement notoire. Si les évangéliques ayant gagné droit de cité, les rapprochements ne peuvent que se multiplier, la limite en reste les contours de l'identité, jusqu'où aller sans remettre en question son existence.

[286] Suivant la logique des discussions des leaders internationaux, à certaines occasions, la hiérarchie anglicane ou méthodiste participe à des réunions avec la hiérarchie catholique. Ces groupes ne représentent au Pérou qu'une infime minorité et ces rassemblements sont très peu médiatisés. Les anglicans et les méthodistes qui ont participé à la marche pour l'égalité religieuse en juin 2009 n'ont pas intérêt non plus, dans le contexte péruvien, à s'afficher trop près des catholiques ; eux aussi sont pris dans la logique de la croissance, voire de la survivance, nous y revenons dans notre deuxième partie. Dans tous les cas, ce sujet qui n'est pas significatif, dans le domaine religieux, au Pérou nous entraînerait beaucoup trop loin.

CHAPITRE 3 : **DOMAINE PASTORAL**

3.1 *Perspective d'ensemble*

Dans le courant des années 1990, la littérature sur la progression du pentecôtisme en Amérique latine prend des accents presque apocalyptiques. Dans un livre au titre provocateur et évocateur, *Is Latin America turning protestant ?* (Est-ce que l'Amérique latine est en train de devenir protestante ?), D. Stoll défend cet argument : « la conversion au protestantisme évangélique est la seule option religieuse très populaire dans la région et si cette tendance continue, le paysage religieux latino-américain pourrait en être fondamentalement transformé. De plus on peut envisager qu'à partir de cette transformation religieuse pourrait émerger une vision sociale qui aurait le potentiel de transformer aussi le paysage culturel, moral et politique latino-américain »[287]. Poursuivant cette perspective, S. Pédron-Colombani envisage : « Entre 1960 et 1985, le nombre de protestants présents dans le pays a été multiplié par sept. Et, comme le souligne David Stoll, si le taux de ces vingt-cinq dernières années, se maintenait dans les vingt-cinq suivantes, en 2010, le Guatemala serait protestant à 127%... »[288]. Dans un registre moins spectaculaire mais tout aussi marquant, J. P. Bastian caractérise en 1997, l'évolution religieuse de l'Amérique latine comme un « changement drastique » : « cette explosion religieuse, sans précédent historique, est radicalement nouvelle dans l'histoire religieuse de l'Amérique latine »[289]. Face à la déferlante évangélique, selon la perspective de D. Stoll, la hiérarchie catholique devrait se montrer très préoccupée et réagir. Certains épiscopats sont plus dynamiques que d'autres, surtout dans les pays où ces nouveaux mouvements religieux jouissent d'un plus grand succès comme le Guatemala, leur fer de lance, le Chili ou encore le Brésil, cependant la réponse en général est beaucoup plus nuancée que ces chiffres nous inviteraient à le supposer.

---

[287] D. Stoll, *Is Latin America turning protestant? The politics of Evangelical growth*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 10.

[288] S. Pédron-Colombani, « Le pentecôtisme urbain au Guatemala, recréer du sens et de l'identité », in Problèmes d'Amérique latine, La Documentation Française, op. cit. p. 61. La référence à D. Stoll: *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, op. cit. pp. 8-9. Nous sommes en 2010, la prophétie ne s'est pas réalisée, nous revenons sur le sujet dans notre dernière partie.

[289] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Op. Cit. p. 9 et 12.

3.1.1 *Perspective générale sur le sujet de la hiérarchie catholique (instances latino-américaines et du Saint-Siège)* :

L'attitude par rapport aux groupes non catholiques n'est pas uniforme dans l'ensemble de l'Eglise[290]. Nous ne prétendons pas mener une réflexion comme celle de R. Costa sur l'articulation entre les divers textes produits par le clergé sur le sujet à différents niveaux de la hiérarchie[291]. Ce serait un projet bien trop ambitieux dans le cadre de cette thèse car les documents abondent, qu'ils s'agissent des conférences épiscopales nationales, du CELAM, des Conférences Générales de l'Episcopat Latino-américain et des Caraïbes, du Saint-Siège, sans oublier les discours des papes, réunion avec les nonces apostoliques, visites ad limina des évêques, voyages en Amérique latine… La masse de documents publiés dans des circonstances diverses et avec des finalités différentes est telle qu'en fonction de ceux qui sont privilégiés, les conclusions divergent. Selon A. Haller, la structure familiale joue un rôle essentiel dans la défense contre les « sectes » : « le Saint-Siège cherche à protéger la structure familiale, postulant que celle-ci peut opérer comme un élément protecteur face aux sectes »[292]. J. C. Urrea, consacrant un volume entier à l'analyse des textes du magistère latino-américain, insiste sur l'importance de la doctrine : « reconnaissant que peuvent exister d'autres perspectives, nous considérons qu'étant donné les liens étroits avec le thème des contenus de la foi, la catéchèse occupe un espace privilégié dans la réflexion de Jean Paul II » sur les sectes[293]. Il cite un passage d'un discours de Jean Paul II aux évêques des Antilles en 1994, particulièrement éclairant : « je crois que le Catéchisme de l'Eglise catholique sera pour vous un instrument providentiel dans le cadre d'une évangélisation et d'une rénovation ecclésiale plus profondes. Une solide éducation à la foi offrira aussi aux fidèles l'aide dont ils ont besoin pour affronter le défi pressant que constitue la diffusion chaque fois plus importante des sectes et nouveaux mouvements religieux »[294]. Nous ne prétendons pas trancher sur un sujet

---

[290] Dans cette partie de notre thèse, nous utilisons de préférence le terme « secte » qui est presque toujours employé dans un contexte ecclésial.

[291] R. Costa, « Le problème des « médiations » en sociologie de la connaissance, à propos des documents du clergé latino-américain (1966-1970) », Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 37, 1974.

[292] A. Haller, *Jean Paul II et l'Amérique latine*, Op. Cit. p. 119. L'importance du thème a valu une publication exclusive dans la Coleccion Autores N°13 du CELAM, Bogota 1997 : *La acción evangelizadora de la familia ante el desafío de las sectas.*

[293] J. C. Urrea, *El fenomeno de las sectas*, Collección Autores 18, CELAM, Bogota, 1998, p. 387.

[294] Ibid. p. 393. J. C. Urrea souligne que l'importance accordée au Catéchisme se situe dans le contexte de la préparation de celui-ci. Par ailleurs, l'importance du catéchisme, aux yeux de Jean Paul II doit être compris dans une perspective historique (Voir Patrick Michel, « Le dernier pape. Réflexions sur l'usage du politique sous le pontificat de Jean Paul II », in R. Luneau, P. Michel, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 404) : « si Jean Paul II, plus de quatre siècles après Pie V avait souhaité qu'un *Catéchisme*

aussi complexe ; en revanche, plutôt que d'essayer de découvrir la ou les formules miracles, selon le Saint Siège, pour empêcher la croissance des sectes, nous proposons quelques éléments de réflexion sur la manière dont le sujet est abordé, l'importance qui lui est accordée, afin de mieux comprendre et situer la position des évêques péruviens.

3.1.1.1 Lutte contre les sectes

Dans un article de 1995, J. Garcia Ruiz traitant le sujet à propos du Guatemala, tout en l'inscrivant et le situant dans l'ensemble de l'Eglise universelle, considère que la prise de conscience et la réaction de l'Eglise a lieu dans les années 1980 et qu'elle s'affirme depuis[295]. « Dans les années soixante-dix, l'Eglise catholique considère le phénomène comme marginal et passager. De nombreux prêtres défendaient ce point de vue au Guatemala et ailleurs en Amérique latine. Comme le relève Elizabeth Rohr, les conversions étaient considérées comme « les égarements de gens pauvres et ignorants. Les Indiens se laissent convertir pour une livre de maïs ou quelques vieux vêtements mais ils ne savent pas ce qu'ils font. Au bout de quelques années, ils reviendront à l'unique Eglise véritable et sainte, en se repentant »[296]. Dans les années quatre-vingt, l'analyse se modifie substantiellement : comme le remarque Mgr Boaventura Kloppenburg, la conscience a surgi d'un nécessaire changement des structures et des méthodes de l'Eglise, d'une nouvelle créativité, faute de quoi, elle perdrait son hégémonie et se verrait reléguée, dans quelques années, au rang d'Eglise parmi tant d'autres. […] Cette prise de conscience n'est pas que latino-américaine : le Vatican, par l'intermédiaire du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens s'intéresse spécifiquement au problème ».

A l'initiative du pape Jean Paul II dont les références au thème sont « constantes », une enquête est préparée en 1984 auprès de l'ensemble des conférences épiscopales par le Secrétariat pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, le Secrétariat pour les Non Chrétiens,

---

Universel vît le jour, ce pouvait être parce qu'il y aurait, pour l'Eglise catholique, une analogie structurelle entre les deux périodes -fin du XVIème siècle et fin du XXème- qui justifierait cet « exposé des contenus essentiels et fondamentaux de la doctrine » », fin du XVIème avec le mouvement de la réforme et fin du XXème avec la multiplication des « sectes ». La remarque de A. Haller porte aussi sur les mêmes années… La pensée de Jean Paul II sur le sujet pourrait aussi faire l'objet d'une recherche indépendante.

[295] J. Garcia Ruiz, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala », in R. Luneau, P. Michel, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 303.

[296] L'article mentionné de Elizabeth Rohr a été publié dans Die Zeit le 25/9/1987, à Hambourg, sous le titre « Got liebt uns eberso wie die Weissent ».

le Secrétariat pour les Non croyants et le Conseil Pontifical pour la Culture[297]. Un document, destiné à diagnostiquer la situation et les perspectives pour le nouveau millénaire est produit en 1986 : *Sectes et nouveaux mouvements religieux. Défis pastoraux*. Dans ce même contexte, lors de sa visite au Pérou en 1988, Jean Paul II, dans un dialogue avec les évêques, pondère le thème des « sectes ». « Durant ma visite, j'ai écouté plusieurs évêques. Je vois que dans de nombreux pays d'Amérique latine le problème numéro un est de plus en plus le problème des sectes. Quelques évêques m'ont exprimé une opinion très pessimiste pour le futur. Je ne peux pas rester indifférent face à ces opinions pessimistes »[298]. L'insistance de Jean Paul II sur le sujet se poursuit tout au long de son pontificat. Selon les termes de P. Le Vallois, « la plupart des allocutions et messages de Jean Paul II en ou à destination de l'Amérique latine évoquent la question des « sectes ». Une des expressions les plus remarquées de Jean Paul II est celle de son discours inaugural à la Conférence Générale de Santo Domingo en 1992 : il y qualifie reprenant l'image biblique de l'évangile de saint Matthieu, Mat (10,16), les évangéliques de « « loups voraces » dévorant les catholiques latino-américains » et « causant divisions et disputes dans nos communautés»[299]. En 1999, lors de son dernier voyage au Mexique « où les sectes sont particulièrement actives ». Il est également question des « succès du prosélytisme des sectes et des nouveaux groupes religieux » qui nécessite une « révision des méthodes pastorales adoptées » »[300].

Benoît XVI continue dans la lancée de son prédécesseur, mentionnant systématiquement le thème des sectes dans tous ses discours dédiés à l'Amérique latine[301]. Prenant un exemple récent, dans les quatre discours du pape avant et à l'inauguration de la Vème Conférence Générale de l'Episcopat Latino-américain et des Caraïbes, à Aparecida, le thème y figure. Dans l'adresse aux nonces apostoliques d'Amérique latine, 17 février 2007, « aujourd'hui, la présence très consolidée [de l'Eglise] doit tenir compte entre autres choses du prosélytisme des sectes et de l'influence croissante du sécularisme hédoniste postmoderne.

---

[297] J. C. Urrea, *El fenomeno de las sectas*, Collección Autores 18, CELAM, Bogota, 1998, p. 358. La caractérisaiton "références constantes" est de J. C. Urrea.

[298] Ibid, p. 394. Le texte est tiré de l'article « Dialogo del Papa con los obispos del Perú", en l'O. R.; Année XX, N°23 (1014), 5 juin 1988.

[299] E. L. Cleary, « The catholic church », in in P. E. Sigmund, *Religious freedom and evangelization in Latin America, The challenge of religious pluralism*, New York, Orbis books , Maryknoll, 1999, p. 21. Texte cité par E. L. Cleary qui évalue ce discours comme un des plus importants de Jean Paul II à l'adresse de l'Amérique latine.

[300] P. Le Vallois, Op. Cit. p. 57. Voir aussi J. C. Urrea, Op. Cit. p. 381.

[301] Il est difficile d'évaluer si pour Benoît XVI le thème des sectes est un peu moins important que pour Jean Paul II ; c'est possible car durant le pontificat de Jean Paul II, le problème visible qu'affrontait l'Eglise était l'exode des catholiques vers les sectes or aujourd'hui d'autres formes d'exodes se font jour. Benoît XVI a davantage tendance à inclure le phénomène dans un contexte plus général d'éloignement de l'Eglise.

Sur les causes de l'attraction des sectes, nous devons réfléchir sérieusement pour trouver les réponses adéquates »[302].

Dans le dialogue informel avec les journalistes, dans l'avion qui le conduit au Brésil, à la question sur la progression des sectes sur le continent, Benoît XVI répond : « c'est notre préoccupation commune. Justement dans cette Vème Conférence Générale de l'Episcopat Latino-américain et des Caraïbes, nous voulons trouver des réponses convaincantes et nous travaillons pour cela. Le succès de ces sectes montre d'une part qu'il y a une soif de Dieu répandue, une soif de religion, les personnes veulent être près de Dieu et recherchent un contact avec Lui[303]. Et, naturellement, par ailleurs, elles acceptent aussi celui qui se présente et promet des solutions à leurs problèmes quotidiens. Nous, en tant qu'Eglise Catholique, nous devons mettre en action ce qui est l'objectif de la Vème Conférence, c'est-à-dire être plus missionnaires et par conséquent plus dynamiques pour proposer des réponses à la soif de Dieu, être conscients que les gens, et justement aussi les pauvres, veulent avoir Dieu tout près. Nous sommes conscients de ce que, conjointement à cette réponse à la soif de Dieu, nous devons les aider à trouver de justes conditions de vie, non seulement au niveau micro-économique, dans des situations très concrètes comme le font les sectes mais aussi au niveau macro-économique, tenant compte de toutes les exigences de la justice »[304].

Dans son discours aux évêques brésiliens réunis dans la cathédrale de Sao Paulo, le 11 mai 2007, Benoît XVI fait une brève référence aux « sectes » : « les personnes les plus vulnérables au prosélytisme agressif des sectes, ce qui est motif de juste préoccupation, et incapables de résister aux attaques de l'agnosticisme, du relativisme et du laïcisme, sont généralement les baptisés insuffisamment évangélisés, facilement influençables parce que leur foi est fragile, parfois confuse, hésitante et ingénue, bien qu'ils gardent une religiosité innée »[305]. Dans son discours inaugural à la Conférence Générale (DI 2) du 13 mai à Aparecida, il remarque qu'on perçoit « un certain affaiblissement de la vie chrétienne dans l'ensemble de la société et dans la manière d'appartenir à l'Eglise catholique dû au sécularisme, à l'hédonisme, à l'indifférence [en espagnol, est utilisé un néologisme,

---

[302] http://www.zenit.org/article-22812?l=spanish consulté le 1/6/2010. Texte complet du discours de Benoît XVI.
[303] Benoît XVI reprend presque exactement une des expressions de Jean Paul II, celui-ci parlait de « faim de Dieu » ; au Pérou, son mot d'ordre lors de sa visite en 1988 était : « faim de Dieu, oui, faim de pain, non ». Voir aussi J. C. Urrea, op. cit. p. 382.
[304] Texte cité dans N. Strotmann, J. L. Perez Guadalupe, *La iglesia despues de Aparecida*,, Op. Cit. p. 151.
[305] Ibid. p. 152.

« indiferentismo »] et au prosélytisme de nombreuses sectes, des religions animistes et de nouvelles expressions pseudo religieuses ».

Or, malgré ces références fréquentes au sujet et l'invitation de Benoît XVI à la réflexion, dans le document final de la Vème Conférence Générale de l'Episcopat Latino-américain et des Caraïbes, les références à la croissance des groupes non catholiques et par conséquent à la diminution des catholiques sont très brèves, à peine deux à trois paragraphes dans l'ensemble d'un texte très long et dense, § 100, 225, 226. En revanche, comme le fait remarquer J. L. Perez Guadalupe, à d'autres thèmes comme l'œcuménisme ou le dialogue interreligieux qui ne sont pourtant pas « vraiment significatifs en ce moment d'un point de vue pastoral » sont consacrés plusieurs paragraphes, sept pour le premier, cinq pour le second[306]. Dans tous les cas, la Conférence n'a pas considéré le problème des « sectes » comme problème « numéro un », bien qu'elles aient augmenté en nombre et en importance. La situation ne change pas beaucoup depuis la IVème Conférence Générale à Santo Domingo inaugurée par Jean Paul II en octobre 1992 ; selon J. C. Urrea, « bien que les participants se rendaient compte de la gravité du phénomène sectaire, celui-ci n'a pas été développé de manière spécifique, il a été incorporé au thème 8 sur l'œcuménisme, de même que dans la troisième conférence »[307].

A partir de 1980, un intérêt croissant pour le sujet ne s'est pas développé dans une coordination harmonieuse entre les différentes conférences épiscopales latino-américaines, le CELAM et le Saint-Siège. La contradiction est manifeste entre la préoccupation affirmée et le traitement succinct du sujet dans le document final de la Vème Conférence de Aparecida. J.L. Perez Guadalupe explique ainsi la situation : « nos Pasteurs ne connaissent pas de science sûre a) quelle est la réalité exacte de la situation, b) les causes qui l'ont produite et encore moins c) les différentes alternatives de solution »[308]. La méconnaissance est une raison probable et

---

[306] N. Strotmann, J. L. Perez Guadalupe, *La iglesia despues de Aparecida,*, Op. Cit. p. 150.
[307] J. C. Urrea, op. cit. p. 480.
[308]N. Strotmann, J. L. Perez Guadalupe, *La iglesia despues de Aparecida,*, Op. Cit. p. 150. En des termes similaires s'exprimait E. Cleary (« Introduction : pentecostals, prominence and politics » in E. Cleary, H. Stewart-Gambino, *Power, politics and pentecostals in Latin America*, Westview Press) en 1997, p.3, « en général, les hommes politiques latino-américains, les dirigeants de l'Eglise catholique et la plupart des 70 000 journalistes latino-américains n'ont donné aucun signe de comprendre le pentecôtisme ». Il est hors de doute que d'un pays à l'autre, d'une conférence épiscopale à l'autre, les attitudes et l'intérêt pour le sujet varient. Nous n'avons pas approfondi le sujet, cependant les commentaires de J. Garcia Ruiz (J. Garcia Ruiz, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala », op. cit.) et de A. Chesnut (A. Chesnut, *Competitive spirits, Latin America's new religious economy*, Oxford Press, 2003, p. 87) laissent percevoir un plus grand intérêt et préoccupation pour le sujet au Guatemala, Brésil et Mexique. A. Chesnut mentionne la création d'un groupe de travail sur le thème des

depuis les années 80, elle ne s'est pas vraiment améliorée. Les « sectes » sont en constante évolution et leur logique ne correspond pas du tout à celle de l'Eglise. Les clercs n'ont aucune expérience directe et personnelle du sujet, ils le connaissent soit par quelques études sociologiques soit par les moyens de communication où se présentent bien souvent les groupes les moins représentatifs, les plus orientés vers le marketing, tel que par exemple, la IURD.

Sans remettre en cause cette évaluation de J. L. Pérez Guadalupe qui est un témoin de première main en tant que spécialiste du thème et participant à la Conférence Générale d'Aparecida, il appert que le thème des « sectes » est traité, comme un élément d'un ensemble de problèmes ; le thème est associé à d'autres maux actuels dans les discours de Jean Paul II, tendance qui se confirme et s'accentue dans les textes de Benoît XVI, tout particulièrement ceux qui ont précédé Aparecida[309]. De la même façon dans le document final de la conférence, le chapitre §100 énumère les difficultés qu'affronte l'Eglise dans le continent ; parmi les huit difficultés retenues, les groupes non catholiques sont mentionnés dans deux. Cette manière d'insérer l'exode des catholiques dans un ensemble plus général invite à l'interpréter comme symptôme et conséquence d'un manque d'enracinement dans l'Eglise catholique. Par conséquent, en améliorant la qualité de la pratique de la foi, le phénomène devrait être enrayé.

3.1.1.2 Nouvelle Evangélisation comme stratégie de lutte

Pour affronter ces difficultés, Jean Paul II a recours de manière systématique au concept de nouvelle évangélisation[310]. Selon les termes de M. Deneken, « L'évêque de Rome

---

sectes, en 1989, dans la Conférence Episcopale brésilienne au sein de la section œcuménisme. J.L. Pérez Guadalupe mentionne l'importance accordée dans le document à l'œcuménisme, alors que en 1996, « le président de la Conférence Episcopale Latino-américaine CELAM, l'archevêque Oscar Rodriguez envisageait de supprimer la section de l'œcuménisme en raison du manque de résultat » (E. L. Cleary, « The catholic church », in in P. E. Sigmund, *Religious freedom and evangelization in Latin America, The challenge of religious pluralism*, op. cit. p. 21). Ce flottement témoigne des difficultés de l'Eglise à entrer en relation avec ces groupes qui ne veulent de leur côté pas forcément établir de relation.

[309] Cette association se retrouve aussi dans les textes de Jean Paul II, voir J. C. Urrea, p. 384, p. 477.

[310] M. Deneken, « La nouvelle évangélisation », in Revue des Sciences Religieuses, faculté de théologie catholique Strasbourg, 80° année, N°2, avril 2006, p. 220. M. Deneken souligne que le thème, même s'il est associé au pontificat de Jean Paul II, n'est pas une innovation absolue de celui-ci. En effet le thème apparaît pour la première fois dans la IIème Conférence Episcopale Générale des évêques latino-américains à Medellin en 1968. Par ailleurs, dans l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii nuntiandi* (Au sujet de l'évangélisation

entend la « nouvelle évangélisation »comme un effort missionnaire des parties de la planète qui ont entamé un processus d'*estrangement* avec le christianisme, explicitement l'Europe et en partie l'Amérique latine. Alors que le contexte européen était désigné par les concepts d'athéisme ou de sécularisation, la situation latino-américaine sera souvent appréhendée en terme de « superficialité » : on n'aurait pas évangélisé en profondeur, malgré une présence de l'Eglise depuis cinq siècles sur le sous-continent américain »[311]. La « nouvelle évangélisation », mentionnée pour la première fois en contexte latino-américain à Port-au-Prince le 9 mars 1983, au début de la neuvaine pour célébrer le cinquantenaire de l'évangélisation du continent, constitue donc la meilleure réponse au phénomène sectaire[312]. Selon les termes de Mgr Strotmann présentant la perspective de Jean Paul II, « La « nouvelle évangélisation » est l'objectif spécifique pour notre pastorale ; elle implique des stratégies claires face à la croissance vertigineuse des groupes chrétiens non catholiques de type pentecôtiste, charismatique »[313].

Un passage de l'exhortation apostolique de Jean Paul II de 1988 *Christi fideles laici* résume bien cette perspective : les sectes représentent un symptôme des maux qu'affronte l'Eglise. La « nouvelle évangélisation » représente la réponse globale qui apportant un remède général, touche aussi le problème des sectes. « En d'autres pays ou nations, au contraire, on conserve encore beaucoup de traditions très vivantes de piété et de sentiment chrétien; mais ce patrimoine moral et spirituel risque aussi de disparaître sous la poussée de nombreuses influences, surtout celles de la sécularisation et de la diffusion des sectes. Seule une nouvelle évangélisation peut garantir la croissance d'une foi claire et profonde, capable de faire de ces traditions une force de réelle liberté. » (N° 34). La perspective de Jean Paul II sur la nécessité d'une nouvelle évangélisation oriente le document final ; comme le souligne J. C. Urrea, « célébrer le Christ et promouvoir une « nouvelle évangélisation » sont considérés comme les meilleures réponses au phénomène sectaire »[314].

---

dans le monde d'aujourd'hui), « même si l'expression n'y figure pas explicitement, une lecture même superficielle, impose le constat qu'y figure tout ce que le concept de nouvelle évangélisation satellise ».

[311] Ibid. p. 221.

[312] N. Strotmann, "Criterios para una accion pastoral desde la palabra de Juan Pablo II, applicaciones pastorales más urgentes para el Perú", article du 18/11/2005 repris dans Teología y pensamiento social, Col. Teologia Pastoral, N°6, Diocesis de Chosica 2007, p. 151.

[313] Ibid. p. 153. Les textes les plus significatifs selon Mgr Strotmann sur le sujet sont les allocutions à l'inauguration des conférences générales de Puebla (1979) et de Santo Domingo (1992), ainsi que l'exhortation apostolique post synode *Ecclesia in America* (1999).

[314] J. C. Urrea, op. cit. p. 481. Une étude de l'impact de la perspective de Jean Paul II sur l'ensemble de l'église ou en tout cas, l'ensemble des documents de l'église, nous entraînerait beaucoup trop loin. Mgr Strotmann reprend de manière humoristique le dicton en honneur au Vatican, « de Rome vient ce qui à Rome va ». Dans sa

Dans la Vème Conférence Générale à Aparecida, l'expression « nouvelle évangélisation » associée au pontificat de Jean Paul II est remplacée par un terme quasi synonyme, « mission » qui revient comme un leitmotiv dans tout le document[315]. Le document final se présente comme un ensemble de directions pour le lancement de la grande « Mission Continentale » (§551, dernier chapitre de la conclusion), ainsi globalement caractérisée : « la conversion pastorale de nos communautés exige que nous passions d'une pastorale de simple conservation à une pastorale décidément missionnaire » (§370). La réponse aux sectes est la ferveur de la mission comme l'exprime déjà Benoît XVI aux journalistes dans l'avion qui l'amène au Brésil[316].

Au niveau général auquel nous nous sommes placés, discours des papes, conférences générales de l'épiscopat latino-américain, il est difficile, par la lecture des textes tous relativement brefs sur le sujet et prononcés dans des circonstances différentes, d'observer si l'attitude par rapport aux sectes s'est transformée durant les vingt dernières années. En revanche, un bon indicateur d'une évolution est l'usage des termes. L'imprécision des termes et la difficulté à en préciser le sens sont caractéristiques de la manière de traiter le sujet[317]. Indifféremment sont utilisés les termes sectes et nouveaux mouvements religieux. Le premier document réalisé en 1986 à la suite d'une enquête sérieuse, à la demande de Jean Paul II reprend les deux termes : *Sectes ou nouveaux mouvements religieux. Défis pastoraux.* En 1991, lors du consistoire extraordinaire des cardinaux, la IVème réunion plénière est dédiée au thème des « sectes et nouveaux mouvements religieux ». Le Cardinal F. Arinze, président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, présente un exposé, *Le défi des sectes ou*

---

réflexion déjà ancienne, R. Costa (op. cit. p. 59) affirme « la réflexion doctrinale est moins une véritable élaboration qu'une transmission de ce qui a été dit par les instances supérieures ». Dans le sujet qui nous occupe, il faudrait se demander comment se forme le corpus qui porte le nom de Jean Paul II, ensuite comment il s'impose dans des conférences générales régionales et finalement comment les lignes directrices sont mises en œuvre, souscrire un document ne signifie pas forcément le mettre en application… Pour notre propos, nous tenions seulement à souligner l'angle à partir duquel sont envisagées les « sectes ».

[315] On trouve aussi dans le document « mission évangélisatrice » mais le terme presque toujours employé est mission, §550.

[316] Si l'importance de la mission depuis le pontificat de Paul VI est soulignée par ses successeurs, Jean Paul II et Benoît XVI, le sens et le contenu à donner à cette entreprise n'est certainement pas le même. Une étude devrait être faite sur le sujet qui mettrait en relation les textes avec les mesures concrètes prises en Amérique latine.

[317] Cette particularité est souligné par tous les auteurs, voir par exemple, M. Marzal, *Tierra encantada,* op. cit. p. 475 ; voir aussi J. L. Pérez Guadalupe *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, p. 178 ; P. Le Vallois, op. cit. Tout l'article en est une démonstration. Pour le sens du terme secte, la littérature est immense. Même l'étymologie n'est d'aucun secours car comme le note le Littré, les spécialistes hésitent entre sequi suivre et sectare couper, bien que la tendance majoritaire s'incline pour sequi ; la notion est imprécise et est abordée différemment suivant le type d'approche, théologique, sociologique, apologétique... Voir aussi sur le sujet, J. Vernette *Les sectes,* PUF, 2002 ; F. Galindo, *El fenomeno de las sectas fundamentalistas*, op. cit.

nouveaux mouvements religieux : une réponse pastorale proposant une réflexion bien articulée qui marque une « nouvelle étape », selon les termes de P. Le Vallois[318]. Il y propose un commentaire sur les vocables employés, soulignant le caractère polysémique de « secte » qui « n'est pas employé partout dans le même sens »[319]. Le terme est jugé trop négatif et l'usage de NMR (nouveaux mouvements religieux) est encouragé.

Dans cet élan, lors de la Conférence Générale de Santo Domingo, un effort est fait pour distinguer les différents groupes. Deux vocables sont utilisés « sectes fondamentalistes » et « nouveaux mouvements religieux ou mouvements religieux libres ». Les « sectes fondamentalistes » sont définies comme « des groupes religieux qui insistent que seule la foi en Jésus Christ sauve et que le seul fondement de la foi est l'Ecriture Sainte, interprétée de manière personnelle et fondamentaliste, c'est-à-dire en dehors de l'Eglise et en insistant sur l'approche de la fin du monde et du jugement final » (§140). Par ailleurs, les « nouveaux mouvements religieux » sont définis de manière très vague ; « phénoménologiquement, il s'agit de faits socioculturels se développant dans les secteurs marginaux et aussi dans les couches moyennes et économiquement élevées en Amérique latine qui par des formes religieuses généralement syncrétiques parviennent à exprimer leur identité et leurs aspirations humaines » (§147). Dans cette catégorie sont inclus des témoins de Jéhovah, les mormons, les rosicruciens, les associations connues comme Hare Krisna, Moon, Nouvelle Acropolis. Cet effort conceptuel n'élimine pas les imprécisions et va contre l'usage général qui inverse les termes ; ce qui dans ce document est appelé « secte » est par ailleurs, dans d'autres contextes, appelé « nouveau mouvement religieux » et vice versa[320].

En 2007, lors de la Conférence Générale d'Aparecida, quinze après, le changement est notoire. Le terme « secte » apparaît dans les discours préliminaires, comme ceux du pape Benoît XVI qui ne propose pas une analyse globale de la situation ou ceux de nombreux évêques[321]. En revanche dans le document final, même si l'effort de définition n'a pas lieu, le terme « secte » n'apparaît pas, sont préférées des expressions plus neutres telles que « autres groupes religieux » (§100, f), « groupes chrétiens » (§100, g), « groupes non catholiques » (§225).

---

[318] P. Le Vallois, op. cit. p. 50.
[319] Texte cité dans J. C. Urrea, p. 364.
[320] Ibid. p. 482 et suivantes.
[321] N. Strotmann, J. L. Perez Guadalupe, *La iglesia despues de Aparecida,*, Op. Cit. p. 154.

Comment interpréter ce changement ? P. Le Vallois considère que « les positions de l'Eglise catholique ont évolué. Du rejet d'un religieux différent, perçu comme dangereux, la « secte », l'Eglise a progressivement découvert dans le « problème des sectes » un défi pastoral, puis *in fine* a engagé un dialogue avec les mouvements les plus intégrés dans le tissu social. Ces trois temps traduisent l'évolution de l'Eglise catholique par rapport aux « sectes » mais cette évolution n'est pas uniforme comme en témoignent les positions du magistère, les initiatives pastorales ou le débat sur l'opportunité du dialogue avec les nouveaux mouvements religieux »[322]. P. Le Vallois considère à juste titre que « cette évolution n'est pas uniforme ». Pour l'Amérique latine, le « défi pastoral » reste la norme. Le dialogue demeure pratiquement impossible, ce qu'exprime le document final de Aparecida, en des termes euphémiques qui renvoie la responsabilité aux autres: « très souvent, le dialogue œcuménique n'est pas facile avec des groupes chrétiens qui attaquent l'Eglise Catholique avec insistance » (§ 100, g). En revanche, l'évolution est à rechercher dans l'attitude face à ces groupes : l'Eglise catholique prend conscience d'une nouvelle réalité religieuse latino-américaine. D'une part le cataclysme annoncé au début des années 1990 n'aura pas lieu, le catholicisme n'est pas sur le point de disparaître dans la région. Mgr. R. Gonzalez-Nieves, Président de la Conférence Episcopale de Puerto Rico en arrive même à donner des allures triomphalistes à son discours inaugural à Aparecida : « l'âme de Puerto Rico n'est pas détruite totalement. Ni les sectes ni le prosélytisme agressif anticatholique ne sont parvenus à leur fin. Aujourd'hui après 100 ans de prosélytisme à Puerto Rico, 70% de notre population est catholique »[323]. D'autre part, l'Eglise se rend compte que les groupes non catholiques ne sont pas un épiphénomène et qu'elle doit composer et cohabiter avec eux. Elle prend acte du « nouveau pluralisme religieux dans notre continent », expression du document final de Aparecida (§100, g) très révélatrice du changement d'attitude. Si l'objectif est d'empêcher que ces groupes gagnent du terrain, il faut maintenant reconnaître qu'ils occupent et occuperont un espace dans le domaine religieux.

Si évolution, il y a au regard des textes officiels, en particulier dans le choix révélateur des désignations, il n'en demeure pas moins et nous tenons à insister sur ce point que l'épiscopat latino-américain en général connaît peu le sujet et que le changement d'attitude se fait très lentement. J. L. Pérez Guadalupe, le théologien laïc péruvien, spécialiste du thème,

[322] P. Le Vallois, op. cit. p. 56.
[323] N. Strotmann, J. L. Perez Guadalupe, *La iglesia despues de Aparecida*, Op. Cit. p. 155. J. L. Pérez Guadalupe critique cet optimisme qu'il juge de mauvais aloi face à la perte de 30% de fidèles. Nous pensons dans tous les cas que ce discours est symptomatique d'un soulagement face à la stabilisation de la croissance des évangéliques.

nous a personnellement confié (juin 2010) lorsque nous lui avons parlé d'un progressif changement d'attitude qu'il avait été chargé à Aparecida de la rédaction des paragraphes sur les évangéliques et qu'il s'était employé à éliminer le terme « secte » à connotation péjorative. Il ne s'agit donc pas d'une lame de fond, d'une prise de conscience généralisée mais d'une initiative personnelle approuvée par l'ensemble des participants, deux paragraphes dans un texte par ailleurs très long et très dense.

3.1.2. *Perspective de la hiérarchie péruvienne* :

Notre domaine de recherche s'adresse à l'ensemble des documents de la Conférence Episcopale, publiés dans deux livres, de 1990 à 1992 et de 1993 à 2002, ainsi qu'au site Internet de la conférence où sont archivés les documents à partir de 2002 et disposant d'un moteur de recherche. Par ailleurs, notre étude est complétée par une recherche sur le site de Zenit et sur les sites des évêchés de la métropole. L'analyse des données révèle qu'en dehors des communiqués émis dans l'urgence des élections de 1990 pour empêcher la victoire de A. Fujimori et ses alliés évangéliques, aucun texte publié n'est exclusivement consacré au sujet[324]. Lors d'une visite à la Conférence Episcopale, la sœur Eleana Salas, représentante nommée par la Conférence Episcopale à la Société Biblique, seule institution où se retrouvent et collaborent catholiques et évangéliques, nous a confirmé le peu d'intérêt pour le sujet ; en revanche, grâce à son amabilité, nous avons pu avoir accès au seul document officiel de la conférence épiscopale[325]. L'assemblée générale annuelle des évêques de 2004 choisit comme thème de réflexion : « Réponse pastorale de l'Eglise face aux sectes et nouveaux mouvements religieux. »[326]. Un rapport, « Document de la Conférence Episcopale péruvienne sur les nouveaux mouvements religieux », est alors composé et envoyé aux « évêques, prêtres, religieux et laïcs de l'Eglise au Pérou ». De 2004 à juillet 2009, date du communiqué sur le « projet de loi de liberté et d'égalité religieuse », le sujet est mentionné incidemment dans quelques discours, tel que l'inauguration du congrès séminaire à Lima par le cardinal Mgr Cipriani le 7/3/07, le message du Président de la Conférence Episcopale Mgr Cabrejos à

[324] Conferencia Episcopal Peruana, Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1990-1992, Lima 1993. Conferencia Episcopal Peruana, *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1993-2002*, Lima 2003. Conférence épiscopale péruvienne : http://www.iglesiacatolica.org.pe/

[325] Nous tenons à préciser qu'elle ne l'avait pas à portée de main et qu'elle a dû le rechercher dans ses archives, avec l'aide de sa secrétaire, ce qui prouve que le document n'est pas vraiment à l'ordre du jour.

[326] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Paulinas, Lima 2002, p. 177. En 1987, une commission nommée par la Conférence Episcopale a fait enquête sur les groupes non catholiques, "Investigación sobre los grupos religiosos contemporáneos no Católicos en el Perú", elle s'est surtout intéressée aux groupes non chrétiens.

l'assemblée générale ordinaire de l'épiscopat péruvien, janvier 2007 et le discours de Mgr Cabrejos, à l'assemblée des évêques latino-américains, Aparecida en mai 2007. La référence aux « sectes » s'inscrit dans tous ces cas à l'intérieur d'une liste énonçant les défis qu'affronte l'Eglise.

3.1.2.1 Attitude des évêques : relative indifférence

Au Brésil, Chili, Guatemala, la proportion d'évangéliques est plus importante qu'au Pérou mais la progression qui commence plus tard au Pérou est tout aussi rapide ; l'Eglise catholique en une trentaine d'années perd un cinquième de ses ouailles, au profit d'autres groupes religieux. La logique de cette situation inviterait à penser que la hiérarchie catholique péruvienne déploie des stratégies pastorales pour maintenir son hégémonie, en accord avec les perspectives développées par la hiérarchie dans son ensemble.

Dans le cadre de la visite ad limina à Rome en mai 2009, lors d'une interview à H2O news, devant répondre à des questions, Mgr Cipriani a ainsi abordé le thème : « nous, les catholiques, nous sommes fidèles à notre Eglise, mais nous ne sommes pas en conflit avec les sectes. Nous annonçons le Christ Ressuscité. Nous suivons le catéchisme de l'Eglise catholique et je crois que nous sommes sur la bonne voie pour relever ce défi de la mission qui est, à mes yeux, d'une importance décisive ». Cet entretien est révélateur de l'attitude de Mgr Cipriani qui ne s'attarde pas sur la question ; il donne même l'impression de l'esquiver et de le considérer comme problème annexe. Il est très difficile sur le site de l'archevêché de faire des recherches exhaustives car aucun moteur de recherche ne fonctionne. Néanmoins, aucun texte n'est spécifiquement dédié au sujet et le thème n'est pas mentionné dans les discours prononcés dans le cadre de la grande mission organisée dans la lancée de l'assemblée d'Aparecida, ni non plus dans d'autres discours importants du cardinal. La seule mention précise dans un discours archivé sur le site de la conférence épiscopale, traite les « sectes » comme un problème parmi bien d'autres. A l'inauguration du congrès séminaire à Lima, le 7/3/07, il attribue la situation difficile qu'affronte l'Eglise « au harcèlement des idéologies, aux conceptions théologiques erronées, à l'insuffisance de prêtres et religieux et à la présence agressive des sectes »[327]. Mgr Cipriani ne s'intéresse guère au thème. Sa perspective pastorale pour affronter les problèmes de l'Eglise s'inscrit dans la droite ligne de la « nouvelle

[327] http://www.zenit.org/article-22924?l=spanish consulté le 8/6/10.

évangélisation » pour reprendre les termes de Jean Paul II ou de la « mission continentale » pour reprendre ceux de Benoît XVI. Mgr Cipriani lance deux grandes missions en l'espace de dix ans, la première (2003-2006), réponse à la demande de nouvelle évangélisation de Jean Paul II, nommée Remar Mar Adentro (Duc in Alto), reprenant précisément un thème cher à Jean Paul II[328], se prolonge sous la forme de la « Mission Continentale » (2008-2010), à laquelle est invité à se joindre l'ensemble de l'épiscopat latino-américain à la suite de la Conférence d'Aparecida.

Mgr Cabrejos dans les deux discours précités mentionne le thème de manière factuelle, l'incluant comme un élément dans son diagnostic sur les difficultés de l'Eglise. Discours de janvier 2007 : « les groupes non catholiques sont parvenus à une croissance soutenue durant les 50 dernières années, surtout à partir des années 80, ce qui indique que les gens ne sont pas moins religieux ou croient moins en Dieu mais qu'ils participent moins à l'Eglise catholique et davantage des autres églises et mouvements religieux. Actuellement entre 15 à 20% de Péruviens se définissent comme membres d'une institution non catholique ». Discours de mai 2007 : « sectes : il y a également l'abandon de l'Eglise Catholique par des personnes qui cherchent d'autres communautés et d'autres groupes où ils puissent satisfaire leur quête religieuse »[329]. Dans une interview à Zenit en mai 2009, lors de la visite ad limina à Rome, Mgr Cabrejos pondère le problème que peuvent représenter les évangéliques pour l'Eglise. A la question, « l'Eglise en Amérique latine affronte constamment le défi des sectes ; constatez-vous que de nombreux Péruviens abandonnent l'Eglise pour d'autres confessions ? », il répond : « moi, là-dessus, j'ai une opinion très personnelle. Le thème des sectes est très relatif, puisque les gens font comme un « tour » des différentes églises. Certains se promènent, d'autres y vont pour les ressources financières et par ailleurs, il y a des gens qui après avoir été quasi pratiquants d'un groupe sectaire, quand passe l'image du Seigneur des Miracles ou de la Vierge, ils la suivent. Ceci dit, mon intention n'est pas de minimiser le problème mais je ne voudrais pas l'exagérer beaucoup »[330]. Mgr Cabrejos s'attache lui aussi peu au thème et l'envisage comme un aspect d'un ensemble plus vaste, que ce soit dans le

[328] *Novo Millennio Ineunte*, Lettre apostolique du 6 janvier 2001, §1 et 3.
[329] Dans les deux cas, la référence fait partie d'une liste de 4 à 5 éléments qui vont des problèmes de bioéthiques, politiques aux thèmes de violence, pauvreté...
[330] http://www.zenit.org/article-31241?I=spanish consulté le 8/6/10. Dans la présentation, Zenit mentionne que 88% de la population est catholiques, chiffre qui ne correspond pas au recensement de 2007, erreur ou information non actualisée ?

diagnostic ou le remède proposé. Il lance, de son côté, la Mission Continentale à partir de l'archevêché de Trujillo[331].

Mgr Pasigato, nonce apostolique au Pérou de 1999 à 2009, donc bon connaisseur de l'Eglise péruvienne, aborde le thème dans une perspective semblable ; lors d'un entretien personnel, février 2007, il minimise l'importance des groupes évangéliques et affirme qu'au mois d'octobre, « lors des grandes processions du Seigneur des Miracles, tous les Péruviens sont catholiques ». Mgr. Irizar évêque du Callao nous parle aussi dans un entretien (janvier 2006) dans des termes similaires et se montre déçu que nous nous intéressions aux « sectes » qui ne représentent « guère plus de quelques douzaines de personnes se réunissant dans des maisons ». Sur le site Internet du diocèse de Lurin est publié un document d'une centaine de pages présentant une étude de la population du diocèse. Les autres groupes religieux sont mentionnés incidemment : les catholiques sont évalués à 90% de la population et les membres des autres religions à 10%[332]. Or, le recensement de 2007 pour ces zones évalue à un peu plus de 80% le nombre de catholiques et à 2 à 3% le nombre des sans religion[333]. La différence dans les résultats pose problème. Il est curieux que les enquêteurs de l'évêché n'aient pas confronté leurs résultats à ceux du recensement. Ces différences pourraient s'expliquer par la manière de procéder. Avec une personne de l'évêché, les habitants auraient tendance à éviter d'afficher des croyances religieuses autres que catholiques ; dans la mentalité péruvienne et latino-américaine en général, il est considéré comme très impoli de dire « non »[334]. Dans tous les cas, cette présentation montre un désintérêt pour le thème. Même en admettant qu'il n'y ait que 10% de personnes d'autres religions, les analystes ne se posent aucune question sur eux.

Mgr N. Strotmann, théologien et sociologue, évêque de Chosica, fait figure d'exception, il est le seul évêque à prendre le sujet vraiment au sérieux. Lors du Synode sur les Ecritures en octobre 2008, Mgr N. Strotmann consacre une partie de son discours au sujet :

---

[331] Mission continentale à Trujillo : http://www.chamiradio.org.pe/2009/09/22/arquidiocesis-de-trujillo-impulsa-la-mision-continental/ consulté le 17/6/10. Nous ne développons pas ce thème car nous avons choisi de nous centrer sur Lima.

[332] http://www.diocesisdelurin.org/documentos/libros/DIAGNOSTICO_DE_LA_DIOCESIS_.PDF consulté 10/4/10, p. 71. L'ensemble du document s'intéresse à tous les aspects de la vie quotidienne de la population, niveau d'études, type d'habitation, revenus, organisation familiale… Curieusement le thème des autres religions est traité dans un minuscule cadre et aucune précision n'est apportée sur les autres religions ou les athées… Sur le site Internet du diocèse de Carabayllo ne figure aucune donnée sur la population du diocèse.

[333] http://www.inei.gob.pe/ consulté le 9/6/10. Les districts administratifs du recensement ne correspondent pas exactement aux limites de l'évêché, pour cette raison-là, il nous est impossible de donner un chiffre exact.

[334] R. Mucchielli, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, ESF, p. 36.

« dans les derniers 40 ans, l'Eglise en Amérique latine a perdu presque 15% de ses fidèles au profit de mouvements non catholiques se basant sur des stratégies promouvant la Bible. » Il demande au Synode « une contre stratégie pastorale qui affine l'action biblique dirigée à ceux qui dispose d'une stratégie pastorale biblique qui rend difficile notre action pastorale »[335]. Comme condition de l'élaboration d'une bonne pastorale, il considère nécessaire « une claire identité théologique » mais aussi une « bonne connaissance de l'objet pastoral, de la personne et de sa situation » et « une évaluation adéquate des possibilités institutionnelles » de l'Eglise[336]. Mgr. N. Strotmann dans son diocèse applique ces mêmes recommandations : sur le site de la conférence épiscopale, figurent plusieurs références à des cycles de formation organisée par le diocèse, le thème des sectes ou nouveaux mouvements religieux faisant partie des sujets traités. Dans les différentes publications de Mgr. N. Strotmann, le thème étudié dans la perspective pastorale d'ensemble est systématiquement abordé et analysé, nous reprenons ces analyses dans l'ensemble de notre thèse.

Dans la logique de cette perspective, le directeur de la pastorale de l'évêché de Chosica, est un laïc théologien et sociologue, J. L. Pérez Guadalupe ; il est apprécié auprès de la hiérarchie puisqu'il est choisi comme l'un des deux laïcs envoyés à Aparecida en mai 2007, lors de la Conférence Générale des évêques latino-américains et des Caraïbes. Il est considéré par l'ensemble du Collège Episcopal comme le spécialiste du thème. Il commence à publier des études sur le sujet dans les années 90 qui ne sont pas très bien comprises à ce moment-là[337]. Il est invité régulièrement dans tout le Pérou à donner des conférences sur le sujet, parmi elles, figurent sa participation à l'assemblée des évêques de 2004.

3.1.2.2 Motif de cette attitude : bien d'autres problèmes…

Cette indifférence généralisée, à quelques exceptions près, doit en partie se comprendre comme résultat d'une méconnaissance de ces groupes, méconnaissance sûrement

[335] http://www.zenit.org/article-28709?I=spanish consulté le 8/6/10.
[336] Présentation du discours dans les archives du site de la Conférence Episcopale. http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_prensa/archivo_2008/desarrolloinformacion_101008.htm#sd2 consulté le 5/12/09.
[337] J. L. Pérez Guadalupe, *Las sectas en el Perú*, CEP, Lima 1991; *Por qué se van los católicos?*, CEP, Lima 1992; *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Paulinas, Lima 2002; *Baja a Dios de las nubes*, col. Quaestiones Disputatae, Lima 2004; N. Strotmann et J.L. Pérez Guadalupe, *La iglesia después de Aparecida*, col. Quaestiones Disputatae, Lima 2008.

partagée par d'autres membres de l'épiscopat latino-américain, comme nous l'avons déjà mentionné. J. L. Pérez Guadalupe dans son livre sur les nouveaux mouvements religieux considère comme « problème de base », la « méconnaissance et confusion dans laquelle l'Eglise catholique se trouve par rapport aux nouveaux mouvements religieux dans notre pays »[338]. Dans ce même texte, l'auteur ne ménage pas des paroles très dures pour « les églises évangéliques qui n'appartiennent pas au CONEP et qui peuvent être très problématiques et anticatholiques. Les plus radicales sont fanatiques »[339]. Or les dénominations auxquelles fait référence J. L. Perez Guadalupe, quelques mois après la publication de ce texte, se rassemblent dans la UNICEP. Lui-même, en quelque sorte est pris au piège de l'évolution si rapide et si variée de ces groupes.

Replacée dans son contexte, la croissance évangélique n'est pas le cataclysme annoncé par D. Stoll ; un cataclysme beaucoup plus grave affecte la capitale. Au-delà d'une méconnaissance et de la difficulté à envisager des solutions, pour la hiérarchie catholique à Lima, perdre 10% de la population n'a aucun impact visible et reste dans le quotidien une statistique sur un ordinateur. Les messes remplissent les églises, les groupes paroissiaux fonctionnent à plein[340]. Selon les évaluations de J. L. Perez Guadalupe, environ 5% de la population assiste à la messe dominicale ; même si les clercs voulaient doubler l'assistance, ils ne le pourraient pas car les infrastructures, que ce soit en bâtiment ou en personnel ne le permettraient pas[341]. Cette situation de trop plein se vérifie tout particulièrement dans les quartiers nouveaux périphériques. En effet, avec le « débordement populaire » selon l'expression du sociologue Matos Mar, l'ensemble des institutions, dont l'Eglise catholique, ne peut pas faire face à l'afflux des migrants venant de province[342]. Les trois diocèses créés dans la périphérie de Lima en 1996 sont confrontés à une énorme pénurie de clercs et de cadres. Dans le Diocèse de Lurin, il faut compter un prêtre pour 25 000 personnes, dans celui de Carabayllo, un prêtre pour 26 000 et dans celui de Chosica, un prêtre pour 18 000. La

[338] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Op. Cit. p. 160. G. Uribe, *Les transformations du christianisme en Amérique latine*, Karthala, Paris, 2009, p. 87, évalue la situation de manière encore plus drastique : « l'Eglise catholique est devenue une institution politique bien plus qu'une institution religieuse. Le clergé a gardé beaucoup de pouvoir et d'influence sur les affaires de l'Etat mais il est de plus en plus éloigné, des gens, de leurs soucis quotidiens comme de leurs préoccupations fondamentales ».
[339] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Op. Cit. p. 218.
[340] Depuis une dizaine d'années, même à Lima, commence à se percevoir un éloignement de l'Eglise et de la pratique. Nous y revenons dans notre dernière partie.
[341] J. L. Perez Guadalupe, *Baja à Dios de las nubes*, p. 67.
[342] J. Matos Mar, *Desborde popular y crisis del estado*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2004.

plupart des paroisses de banlieues sont des méga paroisses, Notre Dame de l'Espérance à Chosica est en charge de 150 000 âmes[343].

Le thème de la conversion des catholiques aux groupes évangéliques est pour la hiérarchie un aspect entre autres des multiples problèmes pastoraux qu'elle doit affronter et qui depuis les années 80, avec l'exode rural et le terrorisme, se sont amplifiés. Par conséquent, si l'augmentation des évangéliques aux dépens des catholiques n'est qu'un problème parmi d'autres, il est possible de penser qu'une stratégie pastorale réussie peut avoir un impact majeur et global, permettant ainsi une résorption du problème. Les déclarations de Mgr Cabrejos, Président de la Conférence Episcopale, ou de Mgr Pasigato, nonce apostolique, laissent entendre qu'une bonne gestion du catholicisme, en particulier populaire, permettrait d'affronter efficacement le problème. En ce sens-là peuvent aussi s'interpréter les déclarations de Mgr Cipriani. Ces missions censées toucher l'ensemble de la population sont conçues comme le remède à tous les maux et tiédeurs du catholicisme liménien. Cette perspective correspond à celle de Benoît XVI telle qu'il l'exprime dans ses déclarations dans l'avion qui l'amène à Aparecida ou plus récemment dans la création en juin 2010 d'un dicastère pour la promotion de la mission.

3.2. *Directives pastorales* :

Outre les références sporadiques au sujet déjà mentionnées, nous nous proposons pour analyser les directives pastorales d'avoir surtout recours au « Document de la Conférence Episcopale péruvienne sur les nouveaux mouvements religieux » rédigé lors de l'assemblée générale annuelle des évêques de 2004 dont le thème de réflexion proposé était : « Réponse pastorale de l'Eglise face aux sectes et nouveaux mouvements religieux. »[344]. C'est le seul document dédié explicitement au sujet, étant bien entendu que pour la hiérarchie, ces directives pastorales sont à envisager dans un contexte plus général de mission destinée à renforcer la foi catholique.

[343] J.L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Paulinas, Lima 2002. p. 419.
[344] Ce texte est introuvable si ce n'est au siège de la Conférence Episcopale et grâce à l'amabilité d'une collaboratrice.

Dans un article de 2008, J. P. Bastian considère que le changement religieux rapide en cours en Amérique latine « se caractérise par la diversification des affiliations à des dénominations et une augmentation de la pluralisation. […] Cette nouvelle réalité mérite d'être analysée en terme de théorie de marché parce qu'il est possible de prendre comme hypothèse qu'en Amérique latine, la dynamique de la pluralisation religieuse est déterminée par une « situation de marché » »[345]. Cette perspective qui a pour origine les hypothèses développées par P. Berger dans les années 60, est reprise et nuancée par la plupart des spécialistes du sujet[346]. Nous développons le sens de cette hypothèse et les présupposés impliqués amplement dans notre deuxième partie. Nous souhaitons seulement dans notre étude sur le point de vue de la hiérarchie catholique soulever la question : la hiérarchie catholique, se sentant menacée dans son hégémonie sur le domaine religieux réagit-elle selon une logique de marché pour défendre ses positions ?

Le manque d'intérêt pour le sujet et la méconnaissance de ses adversaires montrent bien que la hiérarchie catholique ne se place pas consciemment dans une perspective de marché. Les évêques ne fonctionnent pas comme des hommes d'affaires qui étudient les formules à succès des compétiteurs pour les adapter et les imiter, en fonction de leurs paramètres. Exception toute récente qui confirme la règle, en août 2010, Mgr Strotmann réunit durant quelques jours 175 personnes de l'ensemble de l'évêché pour un bilan pastoral et la formulation d'un plan programme pour les 10 prochaines années, avec une révision partielle tous les ans, le plan devrait être formulé en décembre 2010. J. L. Pérez Guadalupe, son directeur de pastorale, vient d'obtenir un Master en Business dans le prestigieux centre d'études Centrum de l'Université Católica.

Si la hiérarchie, en général, ne développe pas des études systématiques et rationnelles sur le sujet, cependant les directives pastorales développées ne sont pas étrangères à la logique de la concurrence mercantile[347]. Reprenant les réflexions de l'économiste J. Lecaillon sur « l'économie de la religion », un groupe de mesures d'ordre défensif peut être rangé dans la catégorie des « obstacles à la pénétration sur le marché » ; ces directives visent à renforcer les

[345] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », in J. Stolz, *Salvation goods and religous markets, Theory and applications*, Berne, Peter Lang 2008, p. 171.
[346] P. Berger, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, New York, Doubleday, 1969. La bibliographie sur le sujet est ample, nous la présentons dans notre deuxième partie.
[347] Sans être des spécialistes de marketing, il est possible de prendre des mesures pleines de bon sens qui obéissent à cette logique. Ce sont du reste des mesures qui rappellent celle adoptées par l'Eglise au XVIème siècle.

avantages comparatifs, en tenant compte que l'Eglise dispose d'une infrastructure, d'un public déjà gagné et de caractéristiques qui lui appartiennent en propre[348]. L'autre groupe de mesures d'ordre offensif, consiste à prendre acte des innovations populaires des évangéliques et à les reprendre, en les adaptant au système catholique, pour répondre aux attentes religieuse des croyants[349].

3.2.1 *Directives destinées à renforcer l'identité et la spécificité catholique*

Dans le « Document de la Conférence Episcopale péruvienne sur les nouveaux mouvements religieux » auquel nous nous référons dorénavant comme au Document de 2004, la seule référence qui est faite aux avantages en termes d'infrastructure ou d'influence dont dispose l'église en tant qu'institution installée dans la zone depuis plusieurs siècles, a trait au cours d'éducation dans les écoles. En effet, l'infrastructure existante n'est pas à l'avantage de l'Eglise puisqu'elle est adaptée à la répartition de la population du temps de la colonie : beaucoup d'églises dans le centre de Lima où aujourd'hui les bureaux ont déplacé nombre de résidents, et absence totale de paroisse dans les zones les plus populeuses et récemment habitées. Par ailleurs, les évangéliques, aux structures beaucoup plus flexibles, dont le groupe peut démarrer dans la maison d'un des fidèles, disposent dans ce domaine d'un avantage comparatif. Il est possible que les évêques n'aient pas évoqué la question car elle concerne surtout Lima. Dans tous les cas, le traitement du problème se joue à un autre niveau : les premiers évêques et la plupart des prêtres de Carabayllo, Lurin et Chosica nommés en 1996 sont étrangers en provenance de l'Europe ou d'Amérique du Nord, nationalisés péruviens, en général. Selon les commentaires à ce sujet de la part de Mgr Strotmann, Mgr Gagnon (vicaire épiscopal de Chosica) ou le Père David Farrell, dans des entretiens privés, ces nominations d'étrangers ne sont pas le fruit du hasard, elles sont censées permettre à ces clercs de profiter du soutien financier de leurs congrégations ou de leurs pays d'origine afin d'une part de subvenir à leurs besoins et, d'autre part, de construire évêché, séminaire, paroisses, éventuellement dispensaires, cliniques… Ces politiques décidées à un autre niveau ne visent

[348] J Lecaillon, *Foi et Business model, l'économie de la religion*, Salvator, Paris, 2008, p. 83.
[349] Ibid. p. 90.

pas directement à limiter la progression des groupes évangéliques mais sont destinées à assurer le fonctionnement de l'Eglise[350].

Si l'infrastructure ne retient pas leur attention, les autorités catholiques soulignent l'importance de leur avantage comparatif en termes d'éducation, c'est-à-dire, l'éducation religieuse dispensée dans les écoles, en vertu du Concordat. Elles demandent à ce que soient bien préparés les professeurs. Une des principales directives formulées a trait au sujet : « nous devons accorder une importance spéciale à l'évangélisation des jeunes et des enfants »[351]. Dans notre section politique et légale, nous montrons à quel point l'Eglise s'attache à maintenir cette disposition et à en garder l'exclusivité, autant que faire se peut.

3.2.1.1 Favoriser la piété populaire nationale

Dans le Document de 2004, les évêques s'attachent principalement à ce que J. Lecaillon nomme reprenant un terme de la théorie de la concurrence monopolistique, « la différenciation des produits ». Il l'explique ainsi : « le fait de proposer un produit différent de celui des rivaux permet à l'offreur de fidéliser une partie de la clientèle et de mieux résister à l'apparition de nouveaux concurrents ; il suppose une stratégie de la communication qui peut être coûteuse. C'est ainsi que la Contre-réforme catholique initiée par le concile de Trente (1545-1563) a cherché à se différencier plus nettement des propositions de Luther en réaffirmant avec force certains dogmes comme celui de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie ; en même temps, elle a voulu rendre le culte plus attractif en opposant les splendeurs et l'exubérance de l'art baroque à l'austérité protestante »[352].

Les circonstances ne sont pas les mêmes qu'au XVIème siècle et la remise en question est différente. Les évangéliques, dans leurs critiques, s'intéressent relativement peu à l'eucharistie : d'une part, la messe n'est pas au centre des pratiques les plus populaires ; d'autre part, l'éducation religieuse étant peu développée, les fidèles comprendraient mal les

[350] Nous ne savons pas s'il s'agit d'une décision générale du Saint-Siège appliquée sur l'ensemble de l'Amérique latine ou d'une décision ponctuelle de 1995 pour Lima. Dans tous les cas, l'apport financier et la bonne gestion ont joué un rôle bénéfique pour l'installation des évêchés. Nous en avons été témoin à Chosica. Il n'en demeure pas moins qu'étant donné l'amplitude des besoins, l'infrastructure reste bien en deçà des besoins, surtout en comparaison avec les temples évangéliques.
[351] « Version popular del documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 7. Jean Paul II attribuait une importance toute particulière à la formation des jeunes et des enfants, thème que reprend ce document.
[352] J. Lecaillon, op. cit. p. 83.

attaques contre la consécration. En revanche, les évangéliques dirigent tout particulièrement leurs dards contre les cultes populaires, ce qu'ils appellent « l'adoration d'êtres humains », c'est-à-dire, les saints et la Vierge, et « l'adoration des images », c'est-à-dire les représentations du Christ, de la Vierge ou des saints, en s'appuyant sur une lecture fondamentaliste du décalogue. Les rites populaires et ceux qui les pratiquent sont traités de païens, suprême insulte dans le Nouveau Testament. Les clercs ont bien souvent combattu dans les extirpations d'idolâtries officielles et officieuses, au nom de la pureté de la foi catholique, ces manifestations religieuses, finissant par les accepter à contre cœur[353]. L'un des premiers motifs invoqués dans le Document de 2004 par les évêques péruviens pour expliquer la migration religieuse qui prend la forme d'un mea culpa, porte sur l'incapacité de l'Eglise à comprendre et soutenir les pratiques populaires : « dans presque tout le Pérou se pratique la religiosité populaire [souligné dans le texte] qui est partie intégrante de la foi du peuple, mais bien souvent l'Eglise catholique n'a pas été capable de valoriser et d'orienter ces expressions autochtones et par conséquent les gens se sentent insatisfaits et incompris »[354]. Dans les interviews ou les dialogues plus informels, l'importance de la religiosité populaire est considérée comme majeure. Dans l'interview à Zenit de Mgr Cabrejos en 2008, son unique et spontanée réponse au thème des sectes est en référence aux pratiques populaires : « il y a des gens qui après avoir été quasi pratiquants d'un groupe sectaire, quand passe l'image du Seigneur des Miracles ou de la Vierge, ils la suivent ». Mgr Pasigato, nonce apostolique de 1999 à 2009, considère aussi qu'en octobre, mois du Seigneur des Miracles, tous les liméniens se sentent catholiques[355].

Dans les discours officiels, la religiosité populaire acquiert une autre dimension, celle du nationalisme. Il est notable que cette manière de procéder est restée identique de 1990 à 2010 et de Mgr Vargas Alzamora S.J. à Mgr Cipriani (Opus Dei), deux prélats que par ailleurs tout distingue et qui n'ont guère d'affinités l'un pour l'autre. Dans la « lettre ouverte à tous les catholiques de Lima » de Mgr Vargas Alzamora publiée le 22 mai 1990 dans El Comercio qui se présente comme une réponse à la « campagne insidieuse déclenchée contre notre foi catholique par des groupes appelés « évangéliques » qui n'appartiennent pas à la tradition

[353] Nous traitons ce sujet dans notre présentation de la conversion du Pérou au catholicisme.
[354] « Version popular del documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 3. Pour une réflexion sur l'importance de la religiosité populaire pour contenir la progression des évangéliques, voir J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, Diocesis de Chosica 2004. Cet ouvrage de réflexion sur la pastorale dans le cadre d'un exode catholique accorde une place centrale à la religiosité populaire, seules pratiques qui touchent un très large public, la quasi totalité des fidèles. J. L. Pérez Guadalupe est le conférencier principal lors de la réunion des évêques de 2004.
[355] Les réflexions des évêques sont citées dans notre sous-section : « attitude de la hiérarchie péruvienne ».

chrétienne »[356], le prélat s'exprime ainsi : « en propageant des commentaires agressifs contre les sentiments religieux de la majorité de notre peuple, à cause du pouvoir politique obtenu dans les élections parlementaires, ces citoyens [le terme espagnol « estos », ces, a des connotations péjoratives] qui ne partagent pas notre foi ont manifesté leur désir de rompre notre unité. Nous avons l'obligation de parler en défense du principal trésor de notre « pérouanité » : notre foi catholique. Avec des manifestations de piété populaire comme la procession du Seigneur des Miracles, les cultes de la Semaine Sainte et l'adoration Eucharistique, la foi de notre peuple s'est fortifiée… ». Dans ce court passage s'opère un glissement révélateur de « sentiment religieux de la majorité » au « plus grand trésor » de notre « pérouanité » assimilé aux « manifestations de piété populaire ». Indirectement le texte nous amène à amalgamer identité péruvienne et catholicisme, dans ses formes les plus traditionnelles.

Dans des termes similaires s'exprime 20 ans plus tard Mgr Cipriani dans son homélie du Te Deum célébré comme chaque année pour la fête nationale le 28 juillet 2010 en présence du Président de la République et des principales autorités civiles. Le discours a des accents très nationalistes : « le Pérou est fait pour de grandes choses ; les Péruviens, nous avons toujours eu vocation de grandeur. C'est pourquoi, nous devons renforcer notre sentiment [le terme employé est « emoción », émotion] d'être Péruviens. ». Pondérant l'évolution actuelle du Pérou, il demande : « nous ne devons pas abandonner notre évidente [le terme utilisé est « clara », claire qui a comme en français le sens d'évident et lumineux bien qu'en espagnol, le sens d'évident soit plus prononcé qu'en français] identité morale, spirituelle et catholique. Ayons l'audace et le courage d'affirmer notre métissage culturel. »[357]. La pointe de l'homélie, appel à une union cohésion et à un dépassement des conflits internes, n'est pas la même que la lettre de Mgr Vargas Alzamora dirigée contre les évangéliques cependant la conception identitaire est semblable. Dans les déclarations officielles, la hiérarchie utilise un langage plus mesuré. Mgr Cabrejos dans la déclaration de la Conférence Episcopale sur la *Loi de liberté et égalité religieuse* pondère de manière indirecte le thème identitaire : « l'Eglise Catholique a

[356] Premier paragraphe de la lettre. Notons au passage l'évolution dans l'attitude déjà commentée : les évangéliques se sont faits acceptés et plus aucun membre de la hiérarchie n'oserait aujourd'hui dire que « les évangéliques n'appartiennent pas à la tradition chrétienne ».

[357] Texte publié dans le bulletin de Zenit du 29 juillet 2010, 100729. Le lecteur est renvoyé au site de l'archevêché mais au moment où nous écrivons ce passage, l'homélie n'est pas encore publiée sur le site. Le métissage culturel est entre autres une référence aux coutumes religieuses populaires. Nous ne prétendons pas assimiler Mgr Vargas Alzamora et Mgr Cipriani, nous notons seulement que sur ce point précis, ils s'expriment de la même manière.

plus de 2 000 ans et au Pérou, sa participation est évidente dans la formation historique et morale de la société actuelle »[358].

3.2.1.2 Privilégier le Culte du Seigneur des Miracles

La conception identitaire du catholicisme s'enracine dans une réalité historique, comme le souligne G. Uribe : « le catholicisme étant la seule forme officielle du croire, il est devenu une véritable source d'identification individuelle et, par ce fait, un trait fondamental de l'identité latino-américaine »[359]. Dans une société aussi fracturée que le Pérou, non seulement pour des motifs raciaux, ethniques, géographiques mais aussi à cause de la terrible disparité sociale, inégalité de revenus dont souffre le Pérou et l'Amérique latine, en général, une des zones, selon les économistes, les plus inégalitaires au monde, le catholicisme est le seul lien qui rassemble l'ensemble des races, des ethnies et des classes sociales[360]. Lors des processions du Seigneur des Miracles à Lima, tous participent, depuis le Président de la République jusqu'au plus humble employé domestique : toutes classes sociales confondues, le même hommage est rendu au Seigneur des Miracles, en d'autres termes, l'union est faite sous l'égide du Seigneur des Miracles, mettant ainsi symboliquement, en évidence, la filiation universelle en Jésus. Dans cette perspective s'expliquent les remarques des différents membres de la hiérarchie : les festivités du Seigneur des Miracles ne sont pas de simples processions massives mais représentent un hommage national au Seigneur des Miracles, patron de Lima.

Le culte du Seigneur des Miracles présente une double facette : tradition populaire d'origine millénaire et base de nationalisme. Selon les termes de J. P. Bastian, « la lutte contre les sectes passe aussi par la réaffirmation du lien essentiel entre catholicisme et nationalisme, en ayant recours aux symboles religieux nationaux »[361]. A la suite du triomphe évangélique dans les élections de 1990, Mgr Vargas Alzamora organise une procession extraordinaire (au mois de mai !) du Seigneur des Miracles. La perspective nationaliste de ce culte se concrétise,

---

[358] Document publié sur le site de la conférence Episcopale, dans les archives de juillet 2009.
[359] G. Uribe, *Les transformations du christianisme en Amérique latine*, Paris, Karthala, 2009, p. 25. Dans notre partie sur la conversion de l'Amérique latine, nous montrons clairement le rôle que joue le catholicisme dans la formation d'une identité péruvienne.
[360] Inégalité sociale en Amérique latine est une constatation de tous les économistes, ils différent dans la manière de l'expliquer et d'envisager de la résoudre. Pour une présentation du sujet, voir C. Uribe, *Un modelo para armar, teorias y conceptos de desarrollo*, Lima, PUCP 2008.
[361] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1997, p. 205.

peu après l'expérience traumatisante de l'élection de A. Fujimori pour le clergé, en février 93 par la promulgation d'un décret émis par le président de la Conférence Episcopale, Primat du Pérou, Mgr Vargas Alzamora pour « désigner sanctuaire national l'église du « Seigneur des Miracles » »[362]. Dans les motifs invoqués, est soulignée la dimension nationaliste de ce culte : « la vénération séculière et particulière de l'Image du Seigneur des Miracles, unie profondément au devenir historique de la ville de Lima et du Pérou ». Ces quinze dernières années, le nombre de processions du Seigneur des Miracles organisés par l'archevêché de Lima, en accord avec les autorités municipales, durant le mois d'octobre, a augmenté, à tel point que selon la formule en usage, « le Seigneur sort maintenant tous les jours ». A cet effet, a été fabriqué, en 1995, un équivalent au Papamobile, un véhicule qui permet de transporter le bois de procession sur de grandes distances[363]. Cette augmentation du nombre des processions permet de parcourir tous les nouveaux quartiers, de telle manière qu'il n'y ait pas de zone à Lima où ne passe le Seigneur. Mgr Cipriani change au début des années 2000 la formule, autorisant chaque quartier à organiser sa propre procession et éliminant le véhicule. L'augmentation des festivités est telle qu'elles se prolongent sur le mois de novembre ; par contre coup, diminuent les festivités en l'honneur d'autres saints de la même période de l'année, saint Jude Thaddée et saint Martin de Porras, tous les deux pourtant très populaires. La vénération au Seigneur des Miracles dépasse même octobre puisque Mgr Cipriani autorise la procession de l'image au moment de Pâques. Dans le Document de 2004, les recommandations finales accordent une place privilégiée au culte du Seigneur des Miracles : « comme le peuple exprime sa foi par la religiosité populaire, nous devons utiliser ces espaces comme lieux d'évangélisation, spécialement les coutumes qui ont trait au Seigneur des Miracles et à la dévotion à la Vierge Marie. »[364]. Entre 1990 (lettre de Mgr Vargas Alzamora) et 2004 (Document de la Conférence Episcopale), toutes proportions

[362] Décret N° 002-93-CEP. Le texte est publié par la Conférence Episcopale Péruvienne dans *Anotaciones de las normas complementarias de la CEP, Derecho eclesial peruano*, 2004, p. 90. Sainte Rose de Lima, première sainte des Amérique, patronne des Amériques et des Philippines, est bien sûr, a fortiori, patronne du Pérou. Officiellement, la Vierge du Rosaire, dont la statue donnée par Charles Quint, est amenée par les conquistadors est la patronne du Pérou, elle a été couronnée par Jean Paul II qui lui a aussi accordé une rose en or mais sa popularité est aujourd'hui très diminuée, peu de péruviens savent qu'elle est la patronne du Pérou. La Vierge de la Merced, instituée mariscale, est la patronne des armées et elle est vénérée dans ce milieu.

[363] Cette référence au Papamobile n'est pas de notre cru. Le véhicule est ainsi communément désigné. Il y aurait une étude à faire sur les chaînes symboliques : Christ, Seigneur des Miracles, pape.

[364] « Version popular del documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 9. L'importance de la Vierge dans ce texte peut s'expliquer par le rôle qui lui est attribué dans la contention des évangéliques, précisément parce qu'elle est la cible de leurs attaques ; nous revenons sur la place qu'elle joue dans le mouvement charismatique. L'importance donnée au Seigneur des Miracles est d'autant plus remarquable qu'elle été approuvée par l'ensemble des évêques péruviens, alors que celui-ci n'est pas le patron de leur diocèse.

gardées, le motif des textes étant différent, le culte du Seigneur des Miracles prend de plus en plus d'importance.

Cette récente manière de privilégier le culte du Seigneur des Miracles au dépens des autres dévotions est surprenante s'il est tenu compte de la multiplicité des dévotions populaires : chaque village, voire quartier de grande ville, chaque région vénèrent un ou des saints patrons à tel point qu'en migrant, les provinciaux emportent avec eux leurs traditions et se retrouvent pour fêter leurs saints patrons[365]. A la différence d'autres pays latino-américain, comme le Mexique où la dévotion à la Vierge de Guadalupe jouit d'une ampleur nationale, le culte du Seigneur des Miracles au Pérou était, jusqu'à il y a une trentaine d'années, régional. Cette évolution peut s'expliquer par la propagation du culte du Seigneur des Miracles et par la croissance numérique des dévots. La capitale contient un tiers de la population du pays. Le Pérou est un pays centralisé d'un point de vue administratif civil ou religieux. Par ailleurs, les provinciaux vivant à Lima progressivement adoptent la dévotion au Seigneur des Miracles, voire même contribuent à l'exporter vers leurs villages d'origine. Dans une enquête sur la religion de l'université de Lima en Octobre 2009, 50% des interrogés se disent dévots du Seigneur des Miracles en proportion, les cultes originaires de province jouissent d'une popularité beaucoup plus réduite, à peine 3%[366]. Etant donné l'expansion du culte et l'hommage amplement publicité dans les médias que lui rendent les autorités civiles, le Seigneur des Miracles est en train de devenir un symbole national, processus que favorise l'Eglise car il donne à ce culte un sens identitaire : être péruvien, c'est être dévot du Seigneur des Miracles et donc être catholique [le raisonnement ne fonctionne pas dans l'autre sens !].

[365] Dans notre chapitre sur la conversion, nous traitons le thème des fêtes populaires religieuses. Leur sens identitaire et politique est un thème jusqu'alors peu développé ; le développement de ce thème par les spécialistes correspond à l'importance qu'il prend dans le domaine politique. Voir A. Diez Hurtado, « Las fiestas patronales como espacios públicos y *locus* de ciudadanía", in C. Romero, *Religión y espacio público*, Lima PUCP 2008, p. 149. L'auteur présente ainsi la situation générale: "il n'y a rien de plus classique en anthropologie ibéro américaine que l'analyse des fêtes patronales. Les célébrations développées à l'occasion de la fête des saints patrons catholiques sont typiques des sociétés catholiques du vieux et du nouveau continent. A cause de leur expansion et de leur importance, sociale, politique, religieuse, elles ont été étudiées dans différents domaines, surtout l'aspect religieux et le rituel, la structure et la fonction, la dévotion ou l'organisation. Cependant, c'est seulement ces dernières années que l'on commence à faire plus attention à ses dimensions identitaires et politiques. […] Les fêtes patronales constituent des cadres identitaires et des cadres de citoyenneté.» Nous tenons à souligner que la dynamique identitaire en lien avec les fêtes patronales (cultes locaux) est bien différente de la dynamique identitaire religieuse générale liée au catholicisme ou à d'autres religions. Le sujet est vaste et mérite d'être approfondi comme le souligne A. Diez Hurtado.

[366] Estudio 471, 24 et 25 octobre, Lima et Callao, université de Lima. Ces enquêtes comme nous l'avons déjà remarqué doivent être considérés seulement comme un indice d'une tendance, de plus elles ont été faites au mois d'octobre, mois des grandes processions.

Est à l'œuvre ce que C. Romero caractérise comme un processus de « reconstruction culturelle rationnelle de la religion en tant que facteur identitaire »[367].

A l'étranger, lorsque la communauté émigrée péruvienne est numériquement significative, le culte du Seigneur des Miracles s'organise[368]. A Madrid où vivent plus de 50 000 Péruviens, sont organisées, au mois d'octobre, 3 processions par des confréries différentes[369]. Etant donné le nombre de Péruviens à Madrid, d'autres réunions ou petites processions ont lieu pour honorer saint Martin de Porras ou la Vierge de la Porte, patronne de Trujillo, mais rien de comparable avec le culte du Seigneur des Miracles qui attire aussi à présent des Espagnols de souche. Dans un tout autre contexte, à Toulouse où le nombre de péruviens ne doit pas dépasser quelques centaines (dizaines ?), le consul honoraire organise au mois d'octobre une messe pour célébrer le Seigneur des Miracles. Nous sommes donc témoins de la formation d'un symbole religieux national ; dans quelques années peut-être, avec de nouvelles distinctions venant du Saint-Siège, comme pour la Vierge de Guadalupe, le culte du Seigneur des Miracles deviendra réellement national.

3.2.1.3 Ordonner la piété populaire

La revalorisation de la religiosité populaire en tant que stratégie dans la contention du développement évangélique ne va pas de pair avec une acceptation pure et simple de celle-ci. La hiérarchie prétend mettre de l'ordre dans celle-ci. Dans l'article de la recommandation finale du Document de 2004 sur le sujet, il est révélateur que la hiérarchie veuille « utiliser » ces structures et qu'elle demande à accompagner toutes les manifestations : «comme le peuple exprime sa foi par la religiosité populaire, nous devons utiliser ces espaces comme lieux d'évangélisation, spécialement les coutumes qui ont trait au Seigneur des Miracles et à la dévotion à la Vierge Marie. C'est pourquoi, les agents pastoraux doivent toujours accompagner les fidèles dans la célébration de leurs dévotions »[370]. Les considérations sur la nécessité de purifier les coutumes populaires sont constamment reprises par le magistère, il y

[367] C. Romero, « Globalization, civil society and religion from a Latin American standpoint », op. cit. p. 488.
[368] L'une des considérations invoquée pour promulguer le décret 002-93-CEP (op. cit.) qui déclare l'Eglise du Seigneur des miracles sanctuaire national a précisément trait à l'expansion du culte, même au niveau international : «la piété populaire en augmentation constante qui dépasse les limites nationales ».
[369] L'ambassadeur et le consul doivent assister à toutes ces processions sous peine d'être durement critiqués auprès du ministère des relations extérieures par leurs ressortissants. A Santiago de Chili, les processions deviennent de plus en plus importantes et le maire de la ville y participe aussi.
[370] « Version popular del documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 9.

est fait mention dans le décret sur la déclaration de l'église du Seigneur des Miracles comme sanctuaire national ; Mgr Vargas Alzamora souligne « la nécessité de donner des lignes de conduite et des directions pastorales pour fomenter une piété populaire évangélisatrice en la purifiant et en l'ouvrant à de nouvelles situations »[371].

La religiosité populaire s'étant développé en marge de la hiérarchie, comme nous le montrons dans le chapitre sur la conversion du Pérou, nombre de ces pratiques ne correspondent pas aux critères du magistère, voire même, entrent en contradictions avec ceux-ci. Un des exemples les plus célèbres dans la région de Lima est celui du culte à Sarita Colonia, une jeune fille (1914-1940) originaire du Callao, pauvre et pieuse dont la vie est devenue une légende. Elle est considérée entre autres comme la protectrice des prostituées et des voleurs, son nom a été donné à des espaces commerciaux mais aussi à une des plus grandes prisons de la région[372]. Bien évidemment Sarita Colonia malgré la clameur du peuple qui ne comprend pas que l'Eglise ne la considère pas comme une sainte n'est pas en voie d'être canonisée. Pour décrire la situation, D. Gutierrez Martinez s'exprime en termes de « problématique des religiosités marginales et alternatives par rapport aux religions et institutions religieuses imposées et légitimées »[373]. Entre les membres appartenant aux structures de la religiosité populaire, c'est-à-dire aux confréries et aux fraternités et le clergé, comme le constate le théologien, spécialiste de pastorale J. L. Pérez Guadalupe, « existe depuis longtemps une méfiance mutuelle »[374].

Dans ce contexte, accorder une place unique et privilégiée au culte du Seigneur des Miracles peut être considéré comme un moyen de canaliser la religiosité populaire afin de lui faire jouer le rôle programmé, c'est-à-dire revitaliser la foi, contenir l'avancée des évangéliques sans tomber dans des pratiques comme la dévotion à Sarita Colonia, cible facile

---

[371] *Anotaciones de las normas complementarias de la CEP*, op. cit. p. 90.

[372] Pour une présentation des cultes populaires, voir M. Marzal, *Tierra encantada*, Lima PUCP, 2002 ; pour une présentation de Sarita Colonia, voir dans cet ouvrage p. 554. De nombreux fidèles se disent catholiques et ne pratiquent qu'en marge de l'église officielle. Nous avons recueilli le témoignage d'un homme qui se disait catholique et se considérait pieux car il se rendait plusieurs fois par an sur la tombe de Sarita Colonia au Callao, ce qui étant donné les distances peut représenter un gros effort en temps et en argent.

[373] D. Gutierrez Martinez, "Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme", Social Compass, 55 (3), 2008, p. 278. D. Gutierrez Martinez décrit ainsi la spécificité latino-américaine : »la particularité théorico-analytique de l'Amérique latine réside dans l'intersection existant entre l'universalisme religieux institutionnel et le caractère local des croyances. Cette particularité est étroitement liée à la sociohistoire religieuse de l'Amérique latine et à la conquête spirituelle et politique latino-américaine, ces deux aspects participant à la construction d'identités et de subjectivités ».

[374] J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, op. cit. p. 124. Le thème de la relation complexe entre structure populaire et clergé présente de multiples facettes ; nous ne le traitons pas directement, ce n'est pas notre sujet mais nous l'abordons à diverses reprises.

des critiques évangéliques. Il est symptomatique que dans la publication bilan de l'archevêché de Lima, le seul culte populaire péruvien mentionné est celui du Seigneur des Miracles[375]. A ces débuts, le culte du Seigneur des Miracles se déroulait en marge des clercs qui s'y opposaient férocement mais à présent, le culte du Seigneur des Miracles a évolué de telle manière que tous peuvent s'y reconnaître, la hiérarchie gère l'ensemble des pratiques qui consistent essentiellement en des processions ou des actes de vénération dans l'église qui fonctionne selon les normes habituelles d'un sanctuaire[376]. La hiérarchie pourrait ainsi espérer que les dévots de Sarita Colonia se retourneraient éventuellement vers le Seigneur des Miracles dont le culte leur est proposé en grande pompe. Le même processus de renforcement et mise en valeur d'un culte populaire par la hiérarchie catholique au détriment des cultes « douteux » se répète en province, de manière à ce que à chaque province soit associée un culte propre à vocation identitaire. Dans l'archevêché d'Arequipa, l'Eglise à grands frais est en train de reconstruire un magnifique complexe sanctuaire pour la Vierge de Chapi, patronne de la région. A Trujillo, c'est la dévotion à la Vierge de la Porte qui est exaltée… Les dévotions s'organisent donc de manière pyramidale, un peu comme l'administration civile du pays qui malgré les efforts de délocalisation reste très centralisée : culte nationale, Seigneur des Miracles, culte régional, Vierge de Chapi, Vierge de la Porte, Seigneur des Tremblements de terre et Vierge du Carmen (Cuzco)…, culte villageois ou culte paroissial, saints patrons…

Au-delà des cas extrêmes comme celui de Sarita Colonia ou du très officiel culte au Seigneur des Miracles et aux patrons régionaux et locaux, il existe une multitude de dévotions populaires dont la forme n'est pas contradictoire avec les préceptes ecclésiastiques bien qu'elles se développent en marge de l'église. Malgré la prise de conscience du rôle que jouent ces dévotions dans l'entretien de la ferveur populaire, le clergé en général ne s'y intéresse pas ou peu. La Beatita de Humay (littéralement la Petite Bienheureuse de Humay), Luisa de la Torre, 1819-1869, une femme humble et pieuse, un des personnages de la région de Pisco les plus populaires célébré par de grandes fêtes, pèlerinages, peine à être reconnue par le clergé. Bien que le processus de béatification ait commencé en 1871 par la compilation des témoignages, le manque d'intérêt du clergé et par conséquent le manque d'argent consacré à l'administration du procès ralentissent à tel point les démarches administratives que 140 ans

[375] *Hacia una nueva evangelización*, Lima, mars 2009. La publication inclut une lettre de Jean Paul II pour commémorer les 350 ans du Seigneur des Miracles.

[376] Les actes de piété liés au Seigneur des Miracles ne sont certainement pas tous en accord avec les préceptes de l'Eglise mais ils restent individuels comme les promesses de divers types ou extérieurs au sanctuaire comme l'achat de certaines herbes. Dans les boutiques proches de l'église, tous les objets en vente ne sont pas très « catholiques », beaucoup sont tout simplement de l'ordre de la magie populaire.

après, aucun résultat concret n'est obtenu, bien que rien ne s'oppose à la béatification de Luisa de la Torre. Selon les conclusions de l'étude de Harold Hernández : « je découvre comme dans beaucoup d'autres dévotions que la piété populaire suit des chemins différents de ceux qu'indique l'institution. Bien plus, dans ce cas-là, l'institution ne semble indiquer aucun chemin, sinon supporter et cohabiter avec cette piété qu'elle comprend peu »[377].

Le processus de la Melchorita, une pauvre indienne pieuse, paysanne et chapelière (1895-1956) (Grocio Prado, 200km de Lima), franciscaine tertiaire, tout aussi populaire que la Beatita de Humay, est mieux engagé. L'évêque d'Ica officiellement invite à des célébrations de messes pour demander la prompte béatification de la Melchorita (Décembre, janvier 2007, 2008). Nous avons eu l'occasion d'un entretien personnel avec le Père Jorge Cuadros, vice – postulateur de la cause ce qui nous a permis de constater que si la cause semble aujourd'hui avancer, c'est surtout grâce au dynamisme du Père J. Cuadros, âgé de 87 ans en 2009[378]. Selon les dires du Père, étant donné qu'aucun franciscain ne s'intéressait au sujet, lui, un dominicain, a été chargé du sujet par son supérieur. Il a élaboré une iconographie propre à la Melchorita : alors que sous l'influence de son aînée la Beatita de Humay, elle était représentée vêtue de noir, il a fait peindre un tableau, de style naïf, où elle apparaît habillée de blanc, un chapeau à la main gauche, pour « rappeler sa fonction de chapelière » et le chapelet dans l'autre. Même si aujourd'hui la Melchorita semble plus proche d'une reconnaissance officielle, il n'en demeure pas moins que la situation révèle le peu d'enthousiasme du clergé : le procès, entre les mains du Père J. Cuadros, est presque un « one man show ».

Bien que la hiérarchie soit amenée à prendre conscience de l'importance de la religiosité populaire pour raviver la ferveur et donc limiter la progression des évangéliques, son attitude vis-à-vis de ces cultes reste très ambivalente. Dans les documents, les injonctions restent relativement vagues ; dans les faits, elle survalorise les cultes bien enracinés dans des

---

[377] H. Hernández Lefranc, "La Beatita de Humay", in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religion en le Perú 2003*, Lima, PUCP 2004, p. 159. Selon les termes de l'auteur, « la sainte emblématique de Pisco et du « Petit Sud » [région côtière au sud de Lima qui s'étend sur 300 à 400 km] dont le culte était circonscrit à ce territoire devient populaire lentement dans d'autres régions du Pérou », p. 151.

[378] J. Cuadros, *Flor de santidad en el Perú profundo, Sierva de Dios Melchora Saravia Tasayo*, Lima, Ediciones El Milagro, 2008. Nous ne savons pas si les messes sont célébrées chaque année. Le fait d'être franciscaine tertiaire joue peut-être dans sa plus grande acceptation par le clergé, encore que dans les années 30, le procès de la Beatita d'Humay paraissait bien engagé. On peut aussi se demander comment évoluera la situation après le décès du Père J. Cuadros… Outre l'importance des moyens financiers et administratifs, le processus de canonisation se heurte à la mentalité populaire. En effet, pour l'avancement du processus, il faut des miracles dûment prouvés or les fidèles parlent de miracles mais n'ont pas consulté un médecin auparavant et ne le consultent probablement pas après. En d'autres termes, les miracles abondent mais les preuves telles que l'exige le Saint-Siège sont très difficiles à recueillir dans ces conditions.

traditions millénaires, à vocation identitaire et qui au cours de leur histoire, ont petit à petit été épurés de manière à ce que clergé et fidèles puissent se retrouver dans des manifestations populaires mais organisées par les autorités ecclésiales. Sans parler des dévotions contraires aux principes catholiques, le clergé continue à traiter les autres cultes avec « méfiance » (J. L. Pérez Guadalupe), « incompréhension » (H. Hernández), manque d'intérêt.

Considérer le catholicisme populaire bien dirigé comme une protection efficace contre la progression évangélique n'est pas une innovation péruvienne, bien au contraire, l'ensemble de l'épiscopat latino-américain partage cette perspective et s'efforce de « raviver les pratiques dévotionnelles pour contenir l'avance pentecôtiste », selon l'expression de J. P. Bastian[379]. J. Garcia Ruiz, à propos du Guatemala, décrit la même situation : « l'Eglise guatémaltèque est en train de renforcer « les croyances et les pratiques traditionnelles des Indiens » afin de « renforcer l'identité traditionnelle de leur culture catholique ». Cette « culture catholique traditionnelle » est considérée comme porteuse de formes historiques de résistance face aux dynamiques exogènes et, en conséquence, comme une arme contre l'action des sectes »[380]. Dans le document final d'Aparecida, est mentionnée et valorisée, dans plusieurs chapitres, l'importance de « la religiosité populaire qui a joué un rôle si noble et orienteur » (§37)[381]. La dimension identitaire du catholicisme en Amérique latine est aussi soulignée dans l'Introduction au Document d'Aparecida : « le don de la tradition catholique est un ciment fondamental de l'identité, originalité et unité de l'Amérique latine et des Caraïbes » §8. La reconnaissance de l'importance de la religiosité populaire, entre autres pour limiter la progression évangélique, est un thème des discours pontificaux[382]. Le discours inaugural de Benoît XVI s'achève sur une invocation de la Vierge dans ses manifestations populaires en Amérique latine, Vierge de Guadalupe et Vierge d'Aparecida[383]. Dans le triptyque offert par le pape à la Conférence est représenté dans un des tableaux « saint Juan Diego avec l'image de la Vierge Marie sur sa tunique et la Bible dans la main »[384]

---

[379] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1997, p. 204. Dans ce texte, J. P. Bastian décrit de manière générale l'attitude de l'ensemble des évêques latino-américains.
[380] J. Garcia Ruiz, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala », op. cit. p. 314.
[381] Dans le document d'Aparecida, la religiosité populaire n'est pas directement présentée comme moyen de contention des nouveaux mouvements religieux, cependant, elle est valorisée dans une perspective de raviver la foi catholique ce qui devrait éviter l'exode des catholiques vers d'autres groupes religieux.
[382] J. C. Urrea, *El fenomeno de las sectas*, op. cit. p. 395.
[383] Il nous a été raconté en privé que lorsque Benoît XVI a accepté l'organisation de la Vème conférence, il a demandé à ce qu'elle ait lieu au Brésil et dans un sanctuaire marial ; cette demande correspond à une valorisation de la piété populaire dans laquelle la Vierge joue un rôle tout particulier et à une réaffirmation de la spécificité catholique face aux évangéliques.
[384] Termes de Benoît XVI. Il s'agit là d'une innovation iconographique.

Ces injonctions en faveur de la religiosité populaire correspondent à des mesures très concrètes de la part du Saint Siège. Selon les termes de M. Marzal, « depuis les conférences épiscopales de Medellin (1968) et Puebla (1979), ainsi que l'élection du pape Jean Paul II, les dévotions populaires sont revalorisées. Ceci est confirmé par l'augmentation notable de canonisations faites par le pape et par sa politique d'élever aux autels des catholiques de tous les pays, rompant un certain monopole de l'Europe catholique. Grâce à cette politique du Pape, beaucoup de pays d'Amérique latine ont leur premier saint ou leur premier bienheureux »[385]. La très populaire Vierge de Guadalupe mexicaine reçoit depuis un siècle régulièrement des distinctions, sacrée impératrice des Amériques, ce qui a valu au début de ce siècle à sainte Jeanne Françoise de Chantal, fondatrice des visitandines, de voir sa fête reportée du 12 décembre au 12 août pour l'ensemble de la chrétienté. Sans pouvoir dans ce cadre développer pleinement le sujet, nous constatons que depuis le pontificat de Jean Paul II en particulier, les canonisations récentes permettent aujourd'hui à l'ensemble des pays latino-américains d'avoir au moins un saint national[386]. La première sainte chilienne est la carmélite sainte Thérèse des Andes canonisée en 1996[387]. Le premier saint guatémaltèque est saint Pierre de Saint Joseph de Betancur canonisé en 2002. Chaque visite papale est accompagnée d'une canonisation ou d'une béatification. En 2002, est canonisé à Mexico le très populaire indien Juan Diego, celui qui aurait vu la Vierge de Guadalupe, dont la biographie, par ailleurs, est remise en doute par certains spécialistes. Benoît XVI suivant ce même programme, célèbre, lors de sa visite au Brésil en mai 2007 pour motif de la Conférence Episcopale d'Aparecida, la canonisation du premier saint brésilien, le franciscain Galvao. Si en Europe, une canonisation est source de fierté et implique un capital politique, il est facile d'imaginer ce qu'elles peuvent représenter dans un pays où jusque là n'étaient honorés que des saints étrangers. Sans vouloir préjuger de la dynamique propre des canonisations et surtout pas de

[385] M. Marzal, *Tierra encantada*, Lima, PUCP, 2002, p. 322. Dans ce contexte, peut être compris la recommandation de Benoît XVI dans sa lettre aux séminaristes du 22 septembre 2010 : « maintenez en vous la sensibilité pour la piété populaire, qui est différente selon les cultures, mais qui est aussi toujours semblable, parce que le cœur de l'homme est, en fin de compte, toujours le même ». http://www.spiritualite2000.com/page-1786-Actualites.php consulté le 25/10/2010. L'article sur ce site est repris du groupe d'information INFOCATHO. Si Benoît XVI éprouve le besoin d'insister sur ce thème, c'est précisément parce que spontanément la piété populaire est peu reconnue par le clergé.

[386] Nous ne prétendons surtout pas que les processus soient irréguliers. Ces canonisations ont un impact médiatique, très habilement mis en valeur durant le très médiatique pontificat de Jean Paul II. Il est vrai que les canonisations se sont multipliées depuis le début du pontificat de Jean Paul II.

[387] Des grands sanctuaires ont été bâtis au Chili pour vénérer les deux saints chiliens récemment canonisés, sainte Teresa des Andes carmélite et le Père Alberto Hurtado jésuite. Dans toutes les églises sont placées leurs statues à telle point que les statues de la, jusques là très populaire, sainte Thérèse de Lisieux qui ressemblent à celles de sainte Teresa des Andes ont été remisées dans un petit coin des églises. Sainte Rose de Lima, patronne des Amériques et Philippines, s'est vue reléguée pour laisser la place d'honneur aux nouveaux saints chiliens.

l'impartialité des juges qui comme nous le disait Mgr Lethel, carme français, membre de la commission pour la cause des saints, sont tenus au plus grand secret, le Saint Siège applique, *nolens volens*, une politique de valorisation et canalisation du catholicisme populaire à connotation nationaliste en Amérique latine, par le biais des canonisations. Nous sommes en droit de penser que ces canonisations qui stimulent la ferveur catholique arrivent aussi au bon moment pour servir de garde-fous face à la croissance évangélique.

Le Pérou, peut-être le seul pays d'Amérique latine dans ce cas, ne profite pas pour le moment de cette dynamique, seule exception qui confirme la règle, la béatification de Sœur Ana de los Angeles Monteagudo (1602-1686), célébrée par le pape Jean Paul II, lors de sa première visite au Pérou en 1985[388]. Le Pérou était probablement le pays latino-américain, il y a une cinquantaine d'années, qui disposait du plus grand nombre de saints (4 avec saint Martin de Porras canonisé en 1962) dont la très vénérée sainte Rose de Lima, première sainte des Amériques, patronne des Amériques et des Philippines.

3.2.2 *Directives influencées par les procédés évangéliques* :

Pour mieux comprendre la relation de concurrence entre Eglise catholique et groupes évangéliques, reprenons le texte de l'économiste J. Lecaillon : « Indépendamment de toutes intervention de l'Etat, l'histoire livre de nombreux exemples de coexistence dans un même pays de deux ou trois confessions religieuses reconnues et organisées : catholiques et protestants, musulmans et juifs, sunnites et chiites… La référence économique de ces situations est celle *des marchés de duopole ou d'oligopole*. Par opposition au régime de concurrence parfaite, leur caractéristique est que chaque entreprise, en raison de sa taille relative, est en mesure d'exercer une influence sur le fonctionnement du marché et, par voie de conséquence, de porter atteinte aux intérêts des autres. […] L'hypothèse de départ est que, dans la situation d'interdépendance où ils se trouvent placés, les « vendeurs » ne peuvent se contenter de tenir compte des attentes des clients, en l'occurrence des fidèles ; ils doivent se préoccuper du comportement des concurrents, c'est-à-dire des autres Eglises, essayer de

[388] Sœur Ana de los Angeles était une religieuse dominicaine, originaire d'Arequipa, elle a vécu dans le célèbre couvent de sainte Catherine d'Arequipa. Etant que cette région péruvienne a toujours manifesté un caractère très marqué et une vocation à l'autonomie, la béatification a été reçue avec beaucoup de fierté de la part des habitants de la région.

l'anticiper avant d'adopter une ligne de conduite. Dans cette perspective, chaque protagoniste a le choix entre deux stratégies :

Soit *une attitude de « satellite »* consistant à s'adapter à la position de ses rivaux sans prendre d'initiative, ni faire preuve d'un prosélytisme excessif ;

Soit *une attitude de « maître »*, en considérant que quoi qu'il arrive, ce sont les concurrents qui devront s'adapter. Cette attitude conquérante caractérise les comportements missionnaires ou prosélytes ; elle est assez bien illustrée par la progression actuelle du protestantisme évangélique, notamment en Amérique latine »[389].

L'évaluation de J. Lecaillon sur le « protestantisme évangélique » devrait être nuancée, cependant, son cadre théorique correspond bien à la dynamique concurrentielle au Pérou. Outre son attitude défensive, l'Eglise catholique riposte aux nombreuses initiatives évangéliques. A la différence d'une situation de marché d'objets où la taille des entreprises joue un rôle essentiel, dans le domaine religieux, des groupes minoritaires peuvent exercer une influence hors de proportion avec leur importance numérique. Dans ce cas particulier, étant donné la capacité des évangéliques à se renouveler et leur croissance, l'Eglise catholique cherche à reprendre, en les adaptant à ses perspectives, certaines de leurs initiatives pour répondre aux attentes des fidèles et éviter de les perdre. Bien qu'elle soit majoritaire, l'Eglise tend à se comporter dans cette situation, toutes proportions gardées, comme un « satellite » des groupes évangéliques. Etant donné le manque de connaissance approfondie sur les évangéliques par les clercs, leur riposte se forme sur la base de ce que leur livrent les médias ou quelques spécialistes, en particulier et presque exclusivement J. L. Pérez Guadalupe, et des attentes exprimées par les fidèles de telle manière que se note un déphasage entre la réalité, la réalité supposée et les mesures prises en réponse à cette réalité supposée. Toutefois, si l'Eglise reprend des initiatives évangéliques, elle se les approprie et les assimile. Nous distinguons trois grands domaines d'action, la lecture de la Bible et la formation, l'usage des moyens de communication et des techniques et l'appel au prosélytisme volontaire.

3.2.2.1 Lire la Bible et éducation dans la foi :

La seule influence positive que les évêques, dans le Document de 2004, reconnaissent aux évangéliques est d'avoir fomenté le désir de lire la Bible : « néanmoins, toutes les

[389] J. Lecaillon, *Foi et business model*, op. cit. p. 88 et suivantes.

conséquences ne sont pas négatives : le fait que les nouveaux groupes insistent autant sur la Bible a motivé beaucoup de catholiques à vouloir mieux connaître les Saintes Ecritures »[390]. L'influence évangélique dans ce domaine est en résonance avec la perspective du concile Vatican II qui invite les fidèles à « se nourrir » des Ecritures [*Dei Verbum*, §21], ce qui représente une des grandes initiatives de Vatican II : « il faut que l'accès aux Saintes Ecritures soit largement ouverte aux chrétiens » [*Dei Verbum*, §22]. A ce titre, l'innovation iconographie du triptyque offert par Benoît XVI lors de la Conférence des évêques d'Aparecida est révélatrice : Juan Diego tient d'une main la tunique où s'est imprimée miraculeusement l'image de la Vierge et de l'autre une Bible. La Bible jusqu'à présent n'est pas associée à Juan Diego. En un raccourci iconographique, les principaux éléments doctrinaux de l'Eglise sont rassemblés : La Vierge, le catholicisme populaire et la Bible.

De nombreux projets se développent pour profiter de cet intérêt. La plupart des paroisses de Lima proposent actuellement des cours de Bible qui jouissent d'un certain succès. Les évêques dans le Document de 2004 demandent de « promouvoir une campagne nationale pour qu'il y ait des programmes d'études bibliques dans toutes les paroisses »[391] Un des indices de l'augmentation de l'intérêt pour les études bibliques et théologiques est constitué par le succès des cours de théologie à distance, organisés à l'Institut de Théologie Pastorale « Fray Martin » du diocèse de Chosica, sous la responsabilité de J. L. Pérez Guadalupe. Selon ses dires, le télé-enseignement tel qu'il fonctionne en France ne pourrait pas le faire au Pérou car le public n'est pas habitué à travailler seul[392]. Il s'agit donc d'un mixte : des livres ou des cours sont proposés aux étudiants qui se retrouvent quelques heures toutes les semaines un soir ou un samedi matin pour un suivi. Au bout de deux ans, un diplôme est proposé. Le concept est novateur et son succès dépasse le cadre strict du diocèse de Chosica ; dans tous les quartiers de Lima, une paroisse ou un institut reçoit les étudiants et en province, plusieurs évêques adoptent la formule. Depuis l'an 2 000, en dix ans de fonctionnement du programme, 10 000 élèves, appartenant à 18 diocèses, ont suivi le cours. Ce chiffre est très

[390] « Version popular del documento de la conferencia episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 4.
[391] « Version popular del documento de la conferencia episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 8.
[392] Ce sont les termes de J. L. Pérez Guadalupe que nous n'approuvons pas nécessairement. Bien évidemment, il ne s'agit pas des seuls cours de théologie à Lima, la Conférence Episcopale ou les universités en proposent régulièrement mais leur spécificité réside dans la formule ce qui les rend accessible à tout un chacun, en particulier aux laïcs. J. L. Pérez Guadalupe présente ainsi la finalité du cours : « quand nous préparons doctrinalement les laïcs, nous ne devons pas leur proposer 6 ans de théologie ; une théologie fondamentale et simple grâce à laquelle ils puissent comprendre leur église et approfondir leur expérience religieuse, est suffisante », J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, op. cit. p. 344.

élevé compte tenu que d'une part, le cours n'est pas gratuit, il coûte environ 100 $ par an, un peu moins qu'un salaire minimum mensuel et que d'autre part, son impact sur une promotion professionnelle est limité.

Dans cette même perspective de promotion des études bibliques, doit être mentionnée l'activité de la Société Biblique, seule entité à travailler officiellement avec l'Eglise catholique, leur correspondant catholique est la théologienne, Sœur Eleana Salas salésienne. Chaque année, s'organise une Semaine Biblique en septembre. Comme nous l'ont confirmé diverses autorités catholiques et évangéliques, la seule activité œcuménique de certaine importance est la Semaine Biblique, existant depuis 2002. Durant ces jours consacrés à l'étude de la Bible, dans des séminaires ou des conférences, est choisi un livre, un évangile ou une épître sur laquelle est publiée une petite plaquette qui donne des pistes de lecture. Le texte de cette plaquette est composé dans le respect mutuel des positions des uns et des autres. Sur les sujets sensibles, en particulier la présentation de la Vierge, sont choisis des termes acceptables par les uns et les autres, ainsi nous l'a expliqué Sœur Eleana. Cependant, la Semaine Biblique n'a pas un impact massif même si symboliquement elle est significative. Les dirigeants de la Société Biblique sont membres de dénominations protestantes traditionnelles qui représentent une infime minorité dans le monde évangélique péruvien, c'est-à-dire au niveau international, impliquées dans les dialogues œcuméniques. Le pasteur Pedro Aranas, presbytérien occupe pendant 17 ans le poste de secrétaire général qu'il quitte en 2009 pour le céder au méthodiste Roberto Miranda Moreno, l'évêque méthodiste Jorge Bravo étant le président de la Société Biblique.

Par ailleurs, la Société Biblique est surtout connue pour ses traductions de la Bible dans diverses langues, récemment le quechua et l'aymara, langues autochtones les plus parlées au Pérou, et la publication de Bibles à bon marché, certaines publications se faisant en collaboration avec l'Eglise catholique, en particulier les Bibles en langues autochtones[393]. Collaboration envisagée, voire souhaitée par le Concile Vatican II [*Dei Verbum*, §22] : « s'il se trouve que pour une raison d'opportunité et avec l'approbation des autorités ecclésiastiques ces traductions soient le fruit d'une collaboration avec des frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens ». Sur son site Internet, la Société Biblique se targue d'avoir

[393] L'évêque méthodiste J. Bravo, en un geste très médiatique, offre au président A. Garcia lors du Culte d'Actions de Grâces de juillet 2009, une Bible en quechua. La photo de l'évêque présentant la bible est celle qui est choisie pour illustrer la cérémonie dans tous les journaux.

distribué un million de Bible en 4 ans de 2005 à 2009, malgré la crise économique mondiale[394].

Les enquêtes révèlent l'impact de cet engouement général pour la Bible. Lors de l'étude exhaustive réalisée par M. Marzal et son équipe, en 1987 dans la paroisse El Agostino, paroisse pauvre de la banlieue liménienne, la population manifeste peu d'intérêt pour les Ecritures : « à propos de la Bible, il a été demandé aux interviewés si elle est lue par ceux qui habitent dans sa maison ; 79% a dit que non et 21% a dit que oui. Parmi ceux qui ont dit ne pas la lire, certains l'avaient pourtant chez eux, c'était un cadeau d'un membre de la famille, d'un ami ou d'un évangélique lors d'une campagne de prosélytisme. Les raisons principales pour lesquelles la Bible ne se lisait pas étaient le manque d'intérêt et la difficulté pour la comprendre bien que les interviewés aient surtout mentionnés le manque de temps »[395].

Dans les enquêtes récentes, la lecture de la Bible est au contraire valorisée. Dans l'enquête exhaustive de l'université Católica réalisée en mars 2006, sur l'ensemble du Pérou, à la question, « quelle activité [sous entendu religieuse] vous attirent le plus ? », il est répondu : lire la Bible en communautés ou petits groupes (33,66%), prier le chapelet ou participer dans des groupes de prières (22,08%), assister à une procession religieuse (31,63%), aucune de ces activités (11,14%), aucune réponse (1,48%)[396]. Dans l'enquête de l'Université de Lima, octobre 2009 faite dans la capitale, 72% des interviewés affirment lire la Bible. Lorsqu'il est demandé des précisions, 13% reconnaissent la lire beaucoup, 38% assez souvent (« regular » en espagnol), 49% peu[397].

Entre ces trois enquêtes, les échantillons ne sont pas les mêmes, les questions non plus, voire les méthodes aussi sont différentes. Les résultats doivent donc être considérés avec précaution en tant qu'indice d'une évolution de mentalités plutôt qu'en tant que mesure exacte de changement. Dans tous les cas, en 1987, lire la Bible est exceptionnelle alors que 20 ans après, c'est la norme. Cependant, au–delà des différences d'échantillon, ces chiffres sont davantage révélateurs d'un changement d'attitude que d'un changement d'activité. Très peu, en 2009, affirment lire beaucoup la Bible et si nous tenons compte du fait que dans ce type

[394] http://labibliaweb.com/?tag=sociedad-biblica-peruana, consulté le 16/8/10.
[395] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit. p. 179.
[396] Pontificia Universidad Católica del Perú 108-REE/JNE, mars 2006, responsable de l'enquête C. Romero, cadre N° 77.
[397] Estudio 471, Universidad de Lima. Barometro social, III encuesta sobre religiosidad. Provinica de Lima y Callao. 24 y 25 de Octubre 2009.

d'enquêtes, les interviewés renforcent ce qui leur semble plus correct, ce qu'ils considèrent comme plus valorisant ou ce qu'effectivement ils ont l'intention de faire mais ne parviennent pas toujours à faire, alors nous pouvons conclure, sans trop forcer les données, qu'en 2009, lire la Bible est devenu un idéal, une activité que la plupart voudraient pratiquer même s'ils n'y arrivent pas vraiment[398]. La Bible est devenue un objet familier, resterait à savoir si dans les maisons, il y a autant de Bible que d'image du Sacré-Cœur ou de chapelet…

Le rapport du Cardinal hondurien Oscar Rodriguez Maradiaga, « La Bible et sa compréhension en Amérique », lors du synode des évêques dédié à la Parole de Dieu, en octobre 2008, parvient à des conclusions qui confirment nos observations sur le Pérou[399]. « On constate une faim de la Parole de Dieu qui s'est répandue sur toute le territoire américain, particulièrement dans les lieux les plus marginaux, produisant espoir et contact fécond avec le texte ». Le cardinal mentionne les diverses initiatives au niveau du CELAM, en particulier la création du Centre Biblique Pastoral pour l'Amérique Latine, CEBIPAL. Il évalue le nombre de Bibles distribuées : en espagnol la Bible Latino-américaine, connue sous le nom de « Latinoamericana », Bible bon –marché proposant un texte en langage courant, est la plus populaire, 60 millions d'exemplaires depuis 1972, Bible de Notre Peuple, 420 000 en deux ans, Bible de Jérusalem, environ cinq millions depuis les années 70. Nous ne disposons pas de statistiques pour le Pérou mais ces chiffres confirment que la Bible est devenue un objet familier ces quarante dernières années.

Si la lecture de la Bible se répand, l'Eglise entend l'orienter ; critiquant la perspective évangélique, elle affirme, dans le Document de 2004 : « on ne peut pas comprendre son contenu seulement à partir de la libre interprétation personnelle sinon à la lumière de la tradition et du Magistère de l'Eglise Catholique »[400]. Elle préconise que soit dispensée une « formation biblique et théologique » parce que c'est « seulement quand les gens connaissent leur foi qu'ils peuvent éviter les interprétations ambiguës et erronées »[401]. L'importance accordée à la formation doctrinale est telle que dans les cinq « grands défis pastoraux », tels

[398] En ce sens-là, il faut probablement comprendre la popularité des groupes de lecture de la Bible, selon l'enquête de la Catolica, comparée aux processions : en réalité, les processions sont sûrement beaucoup plus fréquentées que ne le révèlent les réponses.

[399] Le texte complet émis le 9/10/08 se trouve sur le site de Zenit consulté le 20/5/10 http://www.zenit.org/article-28725?/=spanish

[400] « Versión popular de la carta de los obispos del Perú a los sacerdotes, religiosos y laicos de la Iglesia en el Perú ».

[401] « Version popular del documento de la conferencia episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 5.

que les dénomme le Document de 2004, trois d'entre eux ont directement trait à la formation[402]. Dans le contexte de contention de la progression évangélique, le document final d'Aparecida utilise l'expression « formation biblique doctrinal » (§226). Dans le discours inaugural à Aparecida, il est révélateur que Benoît XVI qui souligne l'importance de la catéchèse, citant les différentes modalités de la formation doctrinale, mentionne « homélies, conférences, cours de Bible et théologie » ; la simple lecture de la Bible n'est dans l'ensemble de ces textes jamais mentionnée, en effet, car elle ne doit se dérouler que dans un cadre précis, bien dirigé. Cette exigence d'orientation de lecture est en accord avec les textes du Concile Vatican II qui bien qu'en proposant le texte à tous les fidèles invite à une lecture en l'Eglise : « tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter » [*Dei Verbum*, §12]. Aux évêques revient la responsabilité d'orientation : « il revient aux évêques « dépositaires de la doctrine apostolique » d'apprendre de manière convenable aux fidèles qui leur sont confiés, à faire un usage correct des Livres divins » [*Dei Verbum*, §25].

Dans ce contexte spécifique, la lecture en l'Eglise de la Bible revêt une importance particulière, bien au-delà des indications générales du Concile Vatican II. Les évangéliques utilisent la Bible contre les catholiques, interprétant littéralement le décalogue, tout particulièrement le premier commandement Ex (20, 3-4), Dt (4, 7-8), c'est à dire l'interdiction d'adorer d'autres dieux et de faire des images de Dieu : dans ce cas précis, les autres dieux seraient la Vierge et les saints et les images correspondraient aux nombreuses statues et tableaux considérés comme des épiphanies et vénérés surtout dans le cadre du catholicisme populaire. Selon les termes de Mgr Vargas Alzamora, ils accusent l'Eglise d'être « païenne, injuste et fétichiste » et les saints d'être « faux »[403]. Dans le Document de 2004, il n'est fait aucune mention de cette utilisation de la Bible par les évangéliques et de la manière d'y répondre, peut-être parce qu'il s'agit d'un élément trop précis dans le cadre de directives plus générales ou ce serait plutôt notre hypothèse, la hiérarchie catholique évalue mal et connaît mal le contenu du discours évangélique, pensant peut-être qu'il n'est pas nécessaire de répondre au point par point mais qu'une formation générale fera l'affaire. Personnellement, nous avons pu constater dans les divers entretiens que nous avons eus avec des membres de la

[402] Ibid. p. 7.
[403] Termes repris par Mgr Vargas Alzamora dans la lettre aux catholiques publiée dans El Comercio 22 mai 1990. Nous revenons sur ce sujet plus amplement dans notre deuxième partie.

hiérarchie qu'ils sont peu au fait des arguments évangéliques et qu'ils s'y intéressent peu. Confirmant notre évaluation de la situation, Mgr N. Strotmann, lors du synode des évêques dédié à la Parole de Dieu, en octobre 2008, demande « une contre stratégie pastorale qui affine l'action biblique vis-à-vis de ceux qui possèdent une stratégie pastorale biblique [sous-entendu les évangéliques] qui rend difficile notre action pastorale »[404]. Si Mgr Strotmann, un des évêques les plus conscients de l'évolution religieuse, réclame une contre stratégie en octobre 2008, c'est précisément parce qu'elle n'existe pas.

Dans le cadre de cette campagne de critiques réciproques, catholiques et évangéliques vendent de petits livrets défendant leurs positions et attaquant celles de leur adversaire, sur des bases bibliques, arguments théologiques et témoignages. Les pamphlets sont surtout publiés à Bogota ou à Quito, côté catholique. Les livrets les moins chers (à peine 10 à 15 centimes d'euro) sont des petits feuillets édités aux USA, collection Chick, sous forme de bandes dessinés. Il est difficile d'évaluer l'impact de ces feuillets[405].

J. Garcia Ruiz, à propos du Guatemala parvient à une conclusion similaire : « l'Eglise catholique continue à être l'objet de critiques de la part des sectes : idolâtre (statue de saints), porteuse de vices (les groupes dirigeants qui lui sont associés), mondaine (à cause de sa richesse et parce qu'elle est liée au pouvoir), la hiérarchie ne s'intéresse qu'à son pouvoir et à sa richesse, etc.… Une analyse rapide montre que les sectes n'ont pas changé le contenu de leurs attaques, ce qui semble indiquer qu'elles sont convaincues de la pertinence de celles-ci. Cela pourrait signifier aussi que l'Eglise catholique ne s'est pas occupée de concevoir une stratégie de contre-attaque pour discréditer l'argumentation – si elle l'a fait, elle n'a pas été efficace. En réponse à l'accusation d'idolâtrie, elle établit une différence entre « vénération et adoration » : dans certains cas, les prêtres – surtout les étrangers- ont voulu réduire le nombre de saints présents dans les églises, mais l'opposition des représentants de ladite « religion populaire » a été intransigeante et, dans certains cas, violente. La hiérarchie donne l'impression d'omettre ces critiques mais les agents de pastorale de la base manifestent en permanence leurs soucis »[406].

---

[404] Texte cité dans Zenit le 8/10/08, consulté le 20/510 : http://www.zenit.org/article-28709?/=spanish

[405] Pour une présentation des feuillets produits par Chick en vue de convertir les catholiques et en vente dans toutes les librairies évangéliques de Lima, voir K. Keating, *Une religion made in USA*, Perpignan Tempora, 2008, p. 133.

[406] J. Garcia Ruiz, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala », op. cit. p. 311. Ce texte est de 1995 mais le Guatemala est d'une certaine façon un pays d'observation pilote puisque les groupes évangéliques s'y sont répandus plus tôt qu'ailleurs ; la hiérarchie catholique a donc été confrontée à cette concurrence plus tôt

3.2.2.2 Usage des moyens de communication et des techniques :

Les évangéliques ont, selon les termes de J. P. Bastian, « recours aux médias les plus performants ». « Il est facile de constater à quel point la culture commerciale des « mass medias » a pénétré l'environnement évangélique latino-américain. En octobre 1 999, la confédération des communicateurs et des moyens de communication de masse chrétienne ibéro américaine (COICOM) rassemblés en congrès à Lima Pérou, affirme disposer de plus de 1 000 chaîne de radios, 200 stations de télévision, 500 journaux et 5 000 journalistes et communicateurs évangéliques ibéro américains »[407].

Cette importante présence évangélique dans les mass médias ne peut pas passer inaperçue de la hiérarchie catholique. Les évangéliques disposent de leur propres moyens de communication, dont le groupe Pacifico (le plus ancien dont la programmation est ouverte à l'ensemble des groupes évangéliques[408]), Bethel (en formation, appartenant à MMM), Radio Luz (groupe évangélique disposant d'une radio et en processus de fondation d'une chaîne de télévision). Grâce aux nouvelles techniques développées sur Internet, il est facile d'installer un programme de radio sur le site Internet, la plupart des groupes significatifs fonctionnent ainsi. Par ailleurs, quelques groupes, surtout des groupes internationaux disposant de gros moyens financiers et très habitués à utiliser les médias comme plate-forme de propagande, comme la IURD, louent des espaces sur les chaînes de télévision et de radios les plus écoutées (TV5, TV11 ou encore à la radio RPP, CPN…), en général à la fin des programmations officielles, c'est-à-dire vers 11 heures ou minuit. Cette présence dans les médias donne une grande visibilité aux évangéliques et est prise en compte par les autorités catholiques qui diagnostiquent dans le Document de 2004, dans leur présentation des évangéliques : « ils ont

---

qu'ailleurs. Si la différence entre adorer et vénérer est fondamentale dans la pratique de foi catholique, nous n'avons jamais au Pérou entendu de réponse aux critiques évangéliques. Nous avons, en revanche dans les entretiens que nous avons réalisés, souvent écouté des catholiques se sentir presque coupables « d'adorer des images », en se disant dévot du Seigneur des Miracles et plusieurs fois, nous avons dû expliquer la différence entre vénération et adoration. Parmi les enquêtes sérieuses sur la religiosité, aucune ne porte sur les arguments des évangéliques contre les catholiques, ce qui permettrait de mesurer jusqu'à quel point les théories évangéliques sont écoutées et acceptées.

[407] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », in Jörg Stolz, *Salvation goods and religious markets*, op. cit. p. 181.

[408] Lors d'un entretien avec le directeur, celui-ci nous a commenté qu'il se réserve le droit d'évaluer le sérieux des groupes et que par exemple, il n'accepte pas la IURD ou Dios es Amor qui ne sont pas considérés au Pérou comme évangéliques mais comme « païens », ce qui n'est pas le cas au Brésil. Outre, le fonctionnement des Mass Media, le groupe Pacifico met aussi à la disposition du public un service de conseils spirituels et prières, sous forme de réception d'appels.

des activités de formation et de loisirs comme les programmes qu'ils diffusent dans les émissions de radio et de télévision, les groupes musicaux, la projection de films… »[409]. Et d'en conclure pour leurs propres besoins : « la télévision, la radio, la presse et même Internet peuvent être des instruments très aptes à diffuser le message du Christ et à former la foi des croyants »[410].

Hormis la chaîne de télévision aux mains des charismatiques, mouvement auquel nous dédions le chapitre suivant, les injonctions des autorités religieuses n'ont pas eu d'impact important. Les radios catholiques continuent à fonctionner comme avant ; à Lima l'une des plus écoutées est Radio Santa Rosa. Seules les pages Web des différents évêchés et archevêchés sont améliorées, amplifiées et modernisées ; les archives, les homélies, les différents discours des prélats, les présentations des sites religieux sont maintenant sur la toile. Le site de l'archevêché de Lima refait en juin 2010 devient bien plus performant, permettant à présent de voir en vidéos les dernières messes célébrées par Mgr Cipriani et d'écouter en audio ces programmes à la radio[411]. En réalité, dans ce cas précis, l'innovation évangélique n'est pas si simple et évidente qu'il y paraît, l'Eglise catholique a toujours su profiter des médias et travailler avec eux. Comme nous le montrons dans notre chapitre sur la politique, les prélats sont des personnages publics et ils sont fréquemment interviewés par les médias, chacun dans sa juridiction. Mgr Cipriani a son programme de radio à une des plus grandes heures d'écoute. Pour commenter des sujets d'actualité, même ceux qui ne touchent pas directement la foi, des journalistes recherchent l'opinion des évêques, il n'est pas rare aux nouvelles du soir ou dans les journaux de voir des autorités ecclésiastiques commenter des initiatives gouvernementales. Par ailleurs, étant donné l'imbrication entre Eglise et Etat, toutes les fêtes religieuses sont susceptibles d'une grande couverture médiatique. Au mois d'octobre, quotidiennement, les nouvelles télévisées montrent la procession du Seigneur des Miracles et annoncent les évènements des jours suivants. Au moment de la Noël ou de Pâques, la programmation habituelle est interrompue et des films religieux sont projetés, Ben

---

[409] « Version popular del documento de la conferencia episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 4.

[410] « Versión popular de la carta de los obispos del Perú a los sacerdotes, religiosos y laicos de la Iglesia en el Perú ». L'investissement des médias par les catholiques est une des injonctions pressantes du Saint Siège. Nous ne prétendons pas ici en faire l'histoire et l'analyse. Benoît XVI dans son discours inaugural à Aparecida y fait référence : « il faut avoir recours aussi aux moyens de communication : presse, radio et télévision, site Internet, forums et autres systèmes pour communiquer efficacement le message du Christ à un grand nombre de personnes ».

[411] Le 222/8/10, le site ne fonctionne pas encore très bien. Nous ne parvenons pas à avoir accès aux archives et surtout le moteur de recherche apparemment installé ne fonctionne pas, ce que nous avons vérifié sur plusieurs jours, le site renouvelé en est peut-être à l'étape expérimentale.

Hur étant un des favoris, régulièrement transmis à ces occasions ; le Vendredi Saint, 7 évêques sont sélectionnés pour le commentaire des 7 paroles du Christ… Le Te Deum de la fête nationale, le 28 juillet, passe à toutes les chaînes en direct[412].

Dans la relation entre médias et religion, des distinctions importantes doivent être faites. En terme de présence, l'Eglise catholique domine dans les médias, en particulier les médias de grande écoute et laïcs. En revanche, les évangéliques, en particulier les néo-pentecôtistes, utilisent les médias de manière innovante, non pas pour transmettre un évènement religieux mais en tant que moyens de formation, d'évangélisation, voir même en tant que partie de rituel en soi. A l'exception des charismatiques et hormis au moment des fêtes ou de la messe retransmise en télévision, les catholiques n'utilisaient pas (ou peu) jusqu'à présent les médias de cette manière. Les enquêtes de l'université de Lima prises en compte avec précaution, indiquent que l'usage des médias tel que le promeuvent les évangéliques est en train de devenir une habitude : plus de 50% de la population affirme « voir ou écouter des programmes religieux à la télévision ou à la radio » ; 50% de ceux-ci disent spontanément le faire pour en « savoir plus sur Dieu »[413]. Notons encore une fois dans cette réponse ce désir d'éducation et d'approfondissement de la foi (voir chapitre précédent sur la lecture de la Bible). Pour conclure, hormis les pages web et les initiatives charismatiques, aucun changement notable dans ce domaine, malgré les injonctions, n'est survenu ; il semblerait que les autorités ecclésiastiques gèrent leurs contacts avec les médias existants de manière à obtenir encore plus de visibilité, le programme de Mgr Cipriani existe depuis 2004[414] ; les interviews sont recherchés et habilement utilisés, par exemple en 2007, Mgr del Rios, archevêque d'Arequipa jouit d'un grand reportage dans Cosas, revue people d'Amérique du sud…

---

[412] On pourrait faire une étude de la présence catholique dans toutes les activités sociales qui font tellement partie des mœurs qu'on en a perdu la conscience. Par exemple, dans tous les documentaires régionaux, il est fait référence aux fêtes villageoises, aux églises. Dans toutes les situations importantes ou dramatiques, des messes sont dites où assistent les autorités politiques, c'est une manière d'exprimer leur implication sur le sujet ; par exemple, lors de la prise d'otages dans l'ambassade du Japon en 1996-1997, régulièrement des messes étaient dites, les autorités y assistaient et les médias étaient présents.

[413] Estudio 471, Universidad de Lima. Barometro social, III encuesta sobre religiosidad. Provinica de Lima y Callao. 24 y 25 de Octubre 2009. 15% le fait pour les conseils spirituels, et 10% pour trouver la paix spirituelle.

[414] Il est symptomatique qu'au moment de lancer la Grande Mission Continentale de Lima, Mgr Cipriani demande aux moyens de communication de diffuser les initiatives et le déroulement de la Mission ; il ne pense pas à créer des médias ou à les utiliser de manière nouvelle, il profite des liens étroits entre médias et autorités ecclésiastiques pour leur demander de servir, d'informer et de faire des reportages sur ce qui se fera. Information de Zenit, consulté le 15/5/10, http://www.zenit.org/article-25956?/=spanish

3.2.2.3 Organisation de la Mission :

Dans la manière de concevoir la mission, se note l'influence évangélique. Sous l'impulsion de l'invitation à une nouvelle évangélisation de Jean Paul II, Mgr Cipriani lance une première mission en (2003-2006) qu'il appelle, reprenant une expression biblique, mot d'ordre de Jean Paul II « Remar Mar Adentro » (Duc in Alto). A cette première mission à peine achevée, fait suite une deuxième appelée « La Gran Misión de Lima » (2008-2010), sous la houlette de Benoît XVI et en réponse aux injonctions d'Aparecida où se promeut au niveau de toute l'Amérique latine, la « Gran Misión Continental »[415]. Les mots d'ordre sont : « doctrine, vie, et volontariat », ce qui suppose une formation des volontaires, une vie exemplaire et une disposition à répondre aux projets de l'Eglise. Concrètement, au niveau paroissial, la mission, surtout « Remar Mar Adentro » pour laquelle nous étions personnellement témoins, consiste à préparer des volontaires qui s'engagent à rendre visite à toutes les familles du quartier, en d'autres termes, il s'agit d'un porte à porte bien préparé. Le Document de 2004 demande « pour évangéliser les familles de promouvoir la pratique des visites à domicile »[416].

Une méthode similaire est utilisée lors de la mission antérieure de 1987-1988 ; le cardinal Juan Landazurri est alors accusé de « copier » les évangéliques[417]. Il est symptomatique que cette méthode soit reprise dans les années 2000 même si les termes employés pour la désigner sont différents. Or, non seulement, le porte à porte n'est pas la méthode la plus efficace des évangéliques, les témoins de Jéhovah et les mormons qui la pratiquent systématiquement ne sont pas ceux qui ont le plus de succès, mais encore, elle n'est utilisée que par très peu de groupes. Par conséquent, dans ce cas, il semblerait que les autorités ecclésiastiques soient influencées par ce qu'elles pensent être la méthode, par

---

[415] Homélie du 28 avril 2008, au moment où se lance la Grande Mission Continentale. Consulté sur le site de l'archevêché le 15/5/10. Publication de l'archevêché de Lima qui se présente comme un bilan de gestion et présentation des missions, distribué à toutes les paroisses et communautés religieuses de la juridiction, *Hacia una nueva evangelización*, Lima, mars 2009. Le sous-titre de cette publication est : *De la Gran Misión « Remar Mar Adentro » (2003-2006) a « La gran Misión de Lima » (2008-2010).*

[416] « Version popular del documento de la conferencia episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », p. 9.

[417] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, PUCP, Lima 1988, p. 392. Les prêtres missionnaires avaient été chargés de la mission d'évangélisation des années 1960. Les laïcs en 2005 étaient au préalable dûment formés par des réunions où leur étaient précisément données les consignes. Au Brésil, selon l'évaluation de Chestnut, la situation est différente puisque des catholiques charismatiques font du porte à porte imitant les évangéliques ; au Pérou, les charismatiques n'ont jamais fait de porte à porte. R. A. Chesnut, *Competitive spirit*, Oxford, 2003, p. 94

excellence, évangélique qui en réalité ne l'est pas. Pour confirmer notre interprétation, rappelons qu'au début des années 2000, les paroisses distribuent à leurs fidèles des stickers dont le texte est censé éloigner les évangéliques : « Famille catholique ». Dans ce cas-là, l'influence ne s'exerce pas en fonction de la réalité mais de ce que la réalité est pensée être.

3.3 *Rénovation charismatique*

La Rénovation charismatique est aujourd'hui bien établie dans l'ensemble de l'Amérique latine, bien que le mouvement soit très récent. La Rénovation Charismatique née dans la mouvance du pentecôtisme, dans les années 1960, considérée par les historiens du sujet comme faisant partie de la « deuxième vague » de pentecôtisme, la première, étant à l'origine, au début du XXème siècle, de la formation de divers groupes dont les Assemblées de Dieu, s'est développée en Amérique latine sous l'influence des prêtres missionnaires nord-américains[418]. La première retraite en espagnol, pour une assistance d'environ 250 personnes, a lieu à Lima en 1972[419].

3.3.1 *Attitude la hiérarchie catholique : espoir et méfiance*

[418]Pour une présentation des débats, voir E. Cleary, « The catholic charismatic renewal », in T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007, p. 161. Les historiens spécialistes de la question ne s'accordent pas sur les débuts du mouvement charismatique : a-t-il commencé à l'université de Pittsburg en février 1967 (théorie la plus répandue) ou simultanément l'a-t-il fait en Colombie ? Le même débat a cours pour les débuts du pentecôtisme, Californie ou aussi simultanément le Chili ? Voir aussi J. Garcia Ruiz, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala », op. cit. p. 314. Pour une présentation du Renouveau dans son ensemble voir aussi B. Peyrous, H. M. Catta, *Qu'est-ce que le renouveau charismatique, d'où vient-il ? Où va-t-il ?*, Paris, Mame, 1999. Le vocabulaire est symptomatique du lien entre catholicisme charismatique et pentecôtisme. Selon J. P. Willaime, « le terme de « néo-pentecôtisme » a servi et sert encore dans certains cas à désigner les mouvements de « renouveaux charismatiques » qui se sont déployés au sein des Eglises catholique et protestantes dans les années 1960 et 1970 […]. Le terme de « Renouveau Charismatique » ou de « Renouveau » tout court semble avoir supplanté la qualification de « néo-pentecôtisme ». Cette évolution terminologique s'inscrit, selon nous, dans un processus d'institutionalisation de ce « renouveau » et traduit une volonté de se démarquer par rapport aux pentecôtismes non contrôlés par les appareils ecclésiaux catholiques et protestants (luthériens, réformés, baptistes, méthodistes) ». J. P. Willaime, « Le pentecôtsime : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 105, 1999, Janvier Mars, p. 8.

[419] E. Cleary, « The catholic charismatic renewal », op. cit. P. 163.

L'attitude de la hiérarchie ecclésiastique dans son ensemble par rapport au mouvement est ambivalente. Il jouit apparemment du soutien de la papauté. Selon les termes du Père F. R. Wilhélem, théologien au sein du Groupe d'accompagnement du Renouveau de la Conférence des évêques de France : « dans la ligne du Concile, de multiples interventions des papes Paul VI, Jean Paul II et maintenant Benoît XVI accordent une large place au Renouveau et à la vie charismatique. A la Pentecôte 1975, Paul VI, recevant dans la basilique Saint-Pierre les membres d'un Renouveau en pleine effervescence, n'hésitait pas à présenter celui-ci comme une « chance pour l'Eglise et le monde ». A la Pentecôte 1998, Jean Paul II d'adressant aux mouvements et communautés nouvelles qu'il avait invités pour la première fois à Rome, rappelait que « l'aspect institutionnel et l'aspect charismatique sont comme *coessentiels* à la constitution de l'Eglise ». Benoît XVI, dans son *Message au IIème congrès mondial des mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles* (invités à Rome pour la Pentecôte 2006), a clairement confirmé la dimension ecclésiale de ceux-ci en leur disant : « Vous appartenez à la structure vivante de l'Eglise » (22 mai). Il faut noter à ce propos que le cardinal Ratzinger connaissait et encourageait depuis longtemps les courants de renouveau et avait contribué à leur réflexion par d'importantes interventions théologiques »[420]. Dans les propos des souverains pontifes, se notent, à la fois, la valorisation de l'apport du mouvement, en raison de sa vitalité, et l'insistance sur son ancrage au sein de l'institution. Le mouvement par sa nature, l'Esprit soufflant où Il le veut, tend à échapper aux limitations extérieures.

Le mouvement, surtout au Brésil et au Guatemala, pays où la croissance évangélique est la plus rapide, est perçu par l'épiscopat comme une possibilité de revitaliser la ferveur et un frein aux évangéliques, le principe étant que si les catholiques trouvent dans le Renouveau ce qu'ils pourraient chercher dans le Pentecôtisme, émotion, guérison, enthousiasme…, ils ne seront pas tentés de quitter le catholicisme. Selon l'appréciation de J. P. Bastian, il s'agit pour l'Eglise « de canaliser la force dévastatrice du pentecôtisme à son profit en l'endiguant selon ses normes »[421]. A propos du Guatemala, J. Garcia Ruiz écrit : « de nombreux évêques soutiennent le mouvement de Rénovation Charismatique car ils supposent qu'il s'agit d'un moyen efficace pour contenir l'hémorragie conséquente à l'attraction des sectes et des Eglises protestantes »[422] Cependant, bien que la méfiance vis-à-vis du mouvement ait diminué, elle

[420] F. R. Wilhélem, "Les nouveaux courants charismatiques", in Conférence des Evêques de France, *Les nouveaux courants charismatiques*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2010, p. 166.
[421] J. P. Bastian, "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive", in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 186.
[422] J. Garcia Ruiz, « Sectes et Eglise catholique au Guatemala », op. cit. p. 318.

reste une constante dans l'attitude de la hiérarchie. Selon les termes de R. A. Chesnut, « les évêques brésiliens, bien sûr, comme tous leurs pairs latino-américains étaient aussi très préoccupés par l'éventualité d'une évolution du Renouveau Charismatique en un mouvement ecclésial parallèle et la menace que cela pouvait représenter pour leur autorité de la part d'un groupe qui affirmait avoir un lien direct avec le Saint Esprit. Cependant, la force des communautés Ecclésiales de bases dans les années 70 et début 80 signifiait que ce système était privilégié par rapport à la Rénovation. C'est seulement lorsque les modérés et conservateurs ont pris plus d'ascendant dans un contexte où le pentecôtisme progressait fortement, au début des années 1990 qu'une masse critique d'évêques considère le Renouveau comme un des moyens les plus efficace pour revitaliser l'Eglise Catholique face à la concurrence acharnée des pentecôtistes »[423]. Au Brésil, selon une enquête fin des années 1990, les membres charismatiques sont deux fois plus nombreux que ceux des Communautés Ecclésiales de Base, ceux-ci se maintenant presque exclusivement dans les zones rurales où vivent de moins de moins de personnes[424].

Pour bien encadrer le mouvement, des documents d'orientation pastorale sont émis. Pour l'ensemble de l'épiscopat latino-américain, le seul texte de référence est le Document de la Ceja, *La Renovación Espiritual Católica Carismática*, résultat d'une réunion de 109 archevêques, évêques et prélats réunis à La Ceja en Colombie en septembre 1987[425]. Par ailleurs, dans les années 90, quelques conférences épiscopales nationales, dont le Brésil et le Guatemala, publient des documents précisant les orientations pastorales dans le cadre de leurs pays[426]. Au Pérou, aucun document officiel n'est publié ; sur le site de la Rénovation Charismatique est cité comme référence le texte de La Ceja. Dans le Document de 2004 qui

---

[423]R. A. Chesnut, *Competitive spirit*, op. cit. p. 97. Voir aussi J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, p. 205. S. Pédron-Colombani, « Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala », p. 205, M. Aubrée, « Dynamique des transformations religieuses au Brésil », p. 218, in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Op. Cit.

[424] R. A. Chesnut, "Latin America's free market of faith", in T. Steigenga, E. Cleary, *conversion of a continent*, op. cit. p. 81.

[425] Documento del encuentro episcopal latinoamericain efectudao en la Ceja, Colombia, Septiembre 1987: "La renovación espiritual católica carismática", disponible sur le site, consulté le 10/12/09: http://www.rccperu.org/pdf/documentoLaCeja.pdf

[426] J. P. Bastian, "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive", in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, op. cit. p. 187. Pour le Guatemala, R. A. Chesnut, "Latin America's free market of faith", T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, op. cit. p. 85. Dans de nombreux pays, la hiérarchie ecclésiastique se soucie les dérapages possibles. En France, en 2010, la Conférence des Evêques de France a publié un livre de discernement sur le sujet, mettant tout particulièrement en garde les fidèles contre les expressions de la troisième vague qui est censée avoir commencé dans un groupe de prière près de l'aéroport de Toronto. Conférence des Evêques de France, *Les nouveaux courants charismatiques*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2010.

expriment les directives pastorales des évêques à propos des évangéliques, aucune mention n'est faite de la Rénovation Charismatique. Ce manque d'intérêt apparent pour le sujet nous été personnellement confirmé par J. L. Pérez Guadalupe (juin 2010) et dans toutes les conversations que nous avons eu avec des évêques et des prêtres, nous avons aussi pu noter le même manque d'intérêt. Cette attitude peut paraître surprenante replacée dans le contexte général latino-américain et étant donné l'importance accordée au mouvement, au Brésil en particulier : le Pérou ferait figure d'exception, surtout tenant compte du fait que les principaux prêtres charismatiques ne sont pas péruviens.

Cette attitude peut s'expliquer par une méfiance vis-à-vis du mouvement qui ne s'est pas dissipée malgré les diverses reconnaissances au niveau mondial et pontifical. En effet, de nombreux catholiques transitent par la Rénovation Charismatique avant de passer au pentecôtisme. Le document de La Ceja met déjà en garde contre le phénomène : « nous devons déplorer le cas de plusieurs catholiques qui se lancent dans la Rénovation avec enthousiasme et qui par manque de soin pastoral et de formation doctrinale postérieure passent au protestantisme ou aux diverses sectes qui font du prosélytisme au milieu de nous » (§ 88, La Ceja). La dénomination individuelle la plus importante du Pérou, Agua Viva, débute dans les années 80 comme groupe de prière charismatique fondé par un couple catholique les Capurros, Mr Capurro étant un homme d'affaires aisé[427]. Selon les dires de Alicia Estremadoyro (ex Mme Capurro) dans un entretien personnel, le groupe commence par des réunions dans son salon, sous la houlette d'un prêtre carme étranger (elle ne nous donne pas le nom) depuis éloigné du Pérou ; ce prêtre est la cible de multiples critiques : il est accusé par ses coreligionnaires « de former des petits Luther au Pérou » [Madame sourit en nous disant ces mots car la prophétie s'est révélée partiellement vraie]… Le groupe prend ses distances par rapport à l'Eglise ; Mme Estremadoyro nous le présente comme le résultat d'une méfiance de celle-ci vis-à-vis du groupe qui les aurait poussés à continuer de se séparer.

Au niveau paroissial, dans un entretien avec le Père David Farrell, curé de Notre Dame de l'Espérance (150 000 âmes), celui-ci nous rapporte avoir dû affronter « de mini schismes », en particulier d'un groupe charismatique qui prospère peu même après la scission. En revanche, en mai 2009, un des groupes de type charismatique les plus populaires, lié au mouvement mais de manière informelle, 1 Co 13 (en référence à l'hymne à l'amour),

[427] Voir notre présentation de Agua Viva et de Alicia Estremadoyro dans les présentations individuelles.

comptant 3 000 membres dans toute la ville, rattaché à l'évêché de Chosica, fondé par César Portugal un colonel en retraite converti, est sur le point d'être exclu de l'Eglise catholique ; le colonel refuse d'obéir aux directives de l'évêché. Dans un entretien personnel, le colonel prétend que l'évêché veut récupérer son mouvement et tout particulièrement le terrain acquis, après force sacrifices, avec les dons des fidèles pour édifier une bâtisse destinée aux réunions et aux retraites du groupe. Par ailleurs, l'évêché affirme que le colonel est en train de s'approprier le mouvement et refuse une rotation des charges[428]. Nous ne disposons pas de données chiffrées sur le phénomène de transit du mouvement charismatique vers les pentecôtistes mais il est hors de doute que le cas d'Agua Viva, étant donné l'importance de la dénomination et son succès dans le monde pentecôtiste (sans oublier le succès personnel de Mme Estremadoyro par ailleurs seule fondatrice d'un groupe important Misión Biblica Carismatica, en 1999), représente comme un traumatisme pour l'Eglise catholique.

3.3.2 *Rénovation charismatique au Pérou : one man show*

Par ailleurs, en chiffre absolu, les membres officiels du Renouveau sont relativement peu nombreux, même si ils sont en augmentation. Le noyau engagé du mouvement regroupe 900 membres à Lima dans 47 groupes de prière[429]. Toutefois, leur rayon d'action est plus ample : dans beaucoup de paroisses, une fois par mois une messe de guérison (« misa de sanación ») est organisée, les prêtres les plus reconnus remplissent l'église ; par exemple, la paroisse carme de Miraflores, un quartier de classe moyenne, invite le Père Costa, un prêtre diocésain qui invariablement fait salle comble, ce n'est toutefois rien d'exceptionnel étant donné la population de Lima et le petit nombre de paroisses… Le mouvement passerait quasi inaperçu du grand public, si ce n'était sa présence dans les médias, hors de proportion avec sa taille réelle : les deux seuls canaux de télévision catholiques au Pérou sont fondés, fin des années 90, par deux prêtres charismatiques espagnols, Telejuan 19 par le père Manuel Rodriguez, clarétien et Pax TV par le père Roberto diocésain, toutes les deux sur câble ; le

[428] En privé, nous avons pu constater que l'évêché considère César Portugal comme un illuminé autoritaire faisant montre de manque de respect envers les autorités ecclésiales. Nous connaissons l'un des membres, un homme éloigné de l'Eglise qui y revient (ou plutôt y vient) grâce aux retraites très émotives organisées par 1Co 13. Selon les dires de ce membre, presque tous les membres sont convertis, enracinés dans le groupe où ils ont découvert la foi. Par conséquent, en d'autres termes, le colonel dispose d'une troupe religieuse disposée à tout et sûrement beaucoup ne verraient aucun inconvénient à le suivre hors de l'Eglise, d'où la prudence de l'évêché dans ce cas, repoussant les dates buttoirs.

[429] J. Sánchez, « La renovación carismática », in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, PUCP, Lima 2004. J. Sánchez, "La espiritualidad carismática en algunos sectores populares de Lima", Revista Teologica Limense, Vol. XXVII, 3/1993, p. 427. Pour les données actualisées de la rénovation, voir leur site Internet: http://www.rccperu.org/rccencifras.php

financement est entièrement venu des offrandes des fidèles[430]. Le mouvement dispose aussi de 8 radios.

La relative popularité du mouvement se doit surtout à un prêtre très médiatique et actif, Père Manuel Rodriguez (fondateur de Telejuan 19), un espagnol clarétien, né en 1944 et ordonné en Espagne en 1972. En 1975, il connaît le mouvement charismatique. Il commence à se former ; en 1976, il fréquente les Béatitudes, alors appelé Lion de Juda, où il suit des cours (retraites). Il connaît le Père E. Tardiff et le Père colombien D. Betancourt. Sa congrégation l'envoie en 1989 à Lima[431]. Il est alors nommé curé de la paroisse saint Michel archange à Maranga, un quartier de classe moyenne basse. Son succès est grand et grâce aux offrandes des fidèles, il parvient à transformer cette paroisse en un grand centre de culte, même si au quotidien le fonctionnement général de la paroisse n'est pas charismatique.

Les activités charismatiques sous la houlette du père Manuel Rodriguez ressemblent sous plusieurs aspects à celui d'un groupe pentecôtiste[432]. Dans le hangar (appelé « Colisée ») en forme de L, construit avec les apports des fidèles, qui peut facilement recevoir 4 à 5 milliers de personnes, l'autel se trouvant sur une estrade protégée par un dais et située au centre des deux branches du L, tous les samedis matin de 7 heures à 9 heures et demi ainsi qu'un mercredi et un dimanche après-midi par mois, sont célébrées des « messes de guérison », consistant en une messe suivie d'une session de guérison. Comme dans les célébrations pentecôtistes, la musique, le chant des hymnes, la louange en espagnol ou en « langues » jouent un rôle essentiel, avant l'entrée du prêtre pour préparer les esprits, aux

---

[430] Les deux chaînes partagent une même fréquence avec un troisième apport celui de la chaîne américaine EWTN « de la Mère Angelica » comme elle est populairement connue. Récemment, la chaîne peut être vue sur Internet et dans certains cas sans le câble. http://www.jn19tv.com
Le cas du Père Roberto est particulier. Il dirige une communauté de laïcs Pax surtout destinée aux classes élevées ; grâce aux dons, souvent très généreux, il parvient à monter une chaîne de télévision en 1997 et un centre important situé dans un bon quartier. De nombreuses irrégularités entraînent l'éloignement du Père Roberto qui doit d'abord faire profil bas ; depuis 2009, il lui est interdit de célébrer dans le diocèse de Lima, mais il le fait dans celui de Lurin, dans la banlieue de la capitale. La programmation de Pax TV, à la différence de Tele Juan 19, n'inclut aucune célébration charismatique ; Pax TV, quant à sa programmation, est passée sous la direction de l'archevêché.

[431] H. Cornejo, *Curame con las manos, en la misas de sanación del p. Manuel Rodriguez*, Lima, IPEC, 1996. Biographie du Père Manuel, p. 38. Personnellement le Père Manuel (avril 2009) nous a aussi parlé de son séjour aux Béatitudes et des prophéties qui y auraient été faites sur son œuvre à venir au Pérou.

[432] Nous ne savons pas si dans les chiffres officiels des membres de la Rénovation se trouvent les groupes de prière sous la direction du Père Manuel, une quarantaine (chacun d'une trentaine de personnes), selon ses dires. Nous pensons que ce n'est pas le cas car sinon, il résumerait à lui seul tout le mouvement charismatique. Se pose donc la question des groupes qui fonctionnent dans la mouvance de la Rénovation sans en faire officiellement partie. 1 Co 13, par exemple, n'est pas affilié à la Rénovation même s'il est tributaire de la spiritualité du mouvement. Qu'est ce qu'appartenir à la Rénovation Charismatique ?

moments clés de la messe et durant la session de prières de guérison : un orchestre de plusieurs personnes accompagne la célébration. Une importance toute particulière est donnée à l'accueil et à la gestion de la cérémonie, de nombreuses personnes portant un signe distinctif orientent les arrivants vers leurs places, s'occupent des handicapés, proposent des livres, récupèrent les pétitions, font les quêtes, forment un service d'ordre, cette mise en scène exceptionnelle ne peut qu'impressionner dans le contexte d'informalité habituelle au Pérou. L'importance de la Bible est à diverses reprises mise en valeur dans la célébration : elle est portée de manière triomphale jusqu'au prêtre, avant la liturgie de la parole ; il est demandé aux assistants d'apporter leur propre Bible, ils y suivent les lectures et durant le prêche, le Père Manuel donne des références bibliques précises, tout comme les pentecôtistes, que les fidèles sont invités à noter. Par ailleurs, le livre, lui-même, physiquement, est traité comme un objet digne de respect, voire vénération ; en effet, lors de la procession d'entrée de la Bible, tous les participants lèvent leurs Bibles, ainsi que les divers objets et photos à bénir, comme si la Bible en soi avait un certain pouvoir, le Père Manuel n'encourage pas bien sûr une telle interprétation. Le prêche est très concret, pratique, étayé de plusieurs témoignages, le père Manuel n'hésite pas à parler à la première personne. La session de guérison consiste en une imposition des mains, chaque participant avec son voisin et après la session, ceux qui ont reçu des grâces sont invités sur l'estrade pour les raconter au public. Au cours de cette session finale, les invocations du Père prennent des accents de libération, voire d'exorcisme ; il appelle les « esprits mauvais » (esprit d'impureté, de paresse, de maladie…) et leur demande de partir[433]. Il annonce aussi les guérisons en cours (« Le Seigneur est en train de guérir un cancer de l'estomac » ou…) incluant même celles qui ont lieu au sein des téléspectateurs, via la foi et le petit écran, dans le plus pur style E. Tardiff.

Si tous ces éléments propres à rendre le culte plus émotif, à impliquer une plus grande participation des assistants, à mettre en valeur la Bible rapprochent les « messes de guérison » des cultes pentecôtistes, le caractère catholique des célébrations est constamment souligné, de manière à ce qu'il n'y ait pas d'équivoque. Si la hiérarchie laisse au Père Manuel Rodriguez une certaine marge de manœuvre, elle entend bien que soient strictement respectés les principes catholiques. A ce titre est révélatrice la lettre qu'envoie Mgr Cipriani en 2000 au

[433] Le livre d'Hernan Cornejo donne quelques indications sur les célébrations. Elles appartiennent au registre charismatique classique, aucun élément de la troisième vague (rire, cris, presque tous ceux-ci appartiennent à un registre surprenant, désordonné, incontrôlé…) n'intervient. Sur le sujet, voir Conférence des Evêques de France, *Les nouveaux courants charismatiques*, op. cit. Dans notre deuxième partie, nous analysons les caractéristiques des célébrations pentecôtistes.

Père Manuel et que celui-ci fait imprimer sur chacun des livrets dont il est l'auteur, en guise de Nihil Obstat : « J'ai reçu les feuillets que vous nous avez bien envoyés. Je reconnais ces publications et je vous encourage à continuer à diffuser une bonne doctrine »[434].

L'eucharistie est célébrée selon les normes ; le Saint Sacrement est promené après l'eucharistie en procession et l'imposition des mains a lieu pendant qu'il est exposé ; la statue de la Vierge est placée comme dans toute église en bonne place. Le caractère catholique de la célébration se marque tout particulièrement dans les consignes que l'audience et le prêtre martèlent au début de chaque messe ; il s'agit en quelques phrases d'un condensé de catéchisme sur un ton de guerre spirituel. Le texte est fourni par H. Cornejo[435]. En 2009, est plusieurs fois répétée la phrase, comme un leitmotiv : « Soy catolico, sí Señor » (Je suis catholique, oui, Seigneur). Par ailleurs, bien que la teneur du texte soit à peu près la même (malheureusement, nous n'avons pas le texte à notre disposition), est ajoutée une référence au pape et est mentionnée explicitement la vénération à la Vierge et aux saints ; c'est une manière de souligner la catholicité du mouvement en marquant les différences avec les principes évangéliques, en référence à la dévotion à la Vierge sur laquelle insiste tout particulièrement le magistère[436].

Prêtre : Chaque fois que nous évangélisons.

Tous : Chaque fois que nous évangélisons.

Prêtre : Les gens nous demandent.

Tous : Les gens nous demandent.

Prêtre : Qui êtes-vous ?

Tous : Qui êtes-vous ?

Prêtre : Et nous leur répondons.

Tous : Et nous leur répondons.

Prêtre : Nous sommes catholiques, oui Seigneur.

---

[434] Les titres de ces publications correspondent aux perspectives charismatiques: *Soigne Seigneur ! 12 étapes pour demander la guérison* ; *Dieu pardonne, moi aussi. Guérison par le pardon* ; *Jésus continue à guérir aujourd'hui, je l'ai vu*.

[435] Hernan Cornejo, *Curame con las manos en las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*, op. Cit. p. 121.

[436] Dans le Document de La Cejas, voir § 87 ; le document mentionne les risques suivants : « sous-évaluer la richesse sacramentelle, interpréter les Ecritures Sacrées avec un critère fondamentaliste sans tenir compte de l'interprétation adéquate donnée par le magistère hiérarchique, déprécier la véritable dévotion à Marie, accepter des critères et des affirmations protestantes erronés ». Voir aussi § 97 mentionnant la présence de Marie au moment de la Pentecôte. Pour le rôle exceptionnel dévolu à la Vierge dans la Rénovation afin de bien ancrer le mouvement dans l'Eglise catholique, en tant que « garante de l'orthodoxie », voir A. Chesnut, « Latin America'free market of faith », in T. J. Steigenga and E. L. Cleary, *Conversion of a continent*, Op. Cit., p. 84. A. Chesnut, *Competitive spirit*, Op. Cit. p. 89.

Tous : Nous sommes catholiques, oui Seigneur.

Prêtre : Jésus Christ Sauveur.

Tous : Jésus Christ Sauveur.

Prêtre : Qui s'est incarné en Marie.

Tous : Qui s'est incarné en Marie.

Prêtre : Qui sur la croix nous a sauvé.

Tous : Qui sur la croix nous a sauvé.

Prêtre : Du péché nous a libérés.

Tous : Du péché nous a libérés.

Prêtre : Et nous a donné le salut.

Tous : Et nous a donné le salut.

Prêtre : Evangélisation dans l'Amour.

Tous : Nous obtiendrons un monde meilleur.

Prêtre : Unis à Marie.

Tous : Christ notre Dieu.

Prêtre : Gloire au Seigneur.

Tous : Alléluia !

Prêtre : Alléluia !

Tous : Alléluia !

Prêtre : A Lui

Tous : La victoire !

Prêtre : A son peuple

Tous : La victoire ! [Applaudissements !]

L'ambiguïté du mouvement est particulièrement mise en évidence dans une de ces dernières innovations, les « messes de prospérité » dont l'initiative selon les dires en privé du Père Manuel revient à un prêtre colombien charismatique le Père Guzman. La première messe qui attire une grande foule a lieu à Lima en février 2009, un dimanche après-midi de 15 heures à 19 heures. Durant toute la célébration, se perçoit l'influence néo-pentecôtiste qui est à l'origine de la « théologie de la prospérité », en même temps qu'un effort de recadrage catholique, d'où l'impression de flottement.

Les deux thèmes principaux, mentionnés sur le prospectus et développés durant la session, sur la base de lecture biblique, correspondent aux deux fondamentaux de la théologie

de la prospérité, selon les distinctions de M. Ocoña[437]. D'une part « le pacte » ou « l'alliance » établit une « relation spéciale selon laquelle Dieu s'engage à bénir ses enfants qui s'efforcent de parvenir à la prospérité », ce qui correspond dans le prospectus à : « Si tu as confiance en Dieu, tu ne seras pas trompé » et dans les textes bibliques lus, Deut (28,8-12), He (11,1) auxquels s'ajoutent l'affirmation plusieurs fois répétée par le Père que dans la Bible, Dieu s'engage par 3 573 promesses. D'autre part, est à l'œuvre le « principe de la semence et de la récolte », aussi connu comme le pacte avec Dieu, qui a pour justificatif biblique le texte paulinien de 2 Co (9,6), « qui sème chichement, moissonnera aussi chichement, qui sème largement, moissonnera aussi largement », ce qui correspond dans le prospectus à « Ce que tu sèmes, tu récolteras. Tu peux semer : repentir, pardon à tes ennemis, paix, sacrifices, détachement, famille, amis, temps, vêtements, aliments, idéaux, beaux rêves, dessin d'une voiture, d'une maison, argent comme « offrande d'amour » et dans les textes lus correspond à Mal (3, 8-11) [texte sur la dîme, presque toujours mentionné dans les offices évangéliques au moment où la dîme est demandée], Pro (11, 25), 2 Co (9, 6-10), Mat (6, 2-4).

L'infléchissement ou plus précisément l'assimilation catholique est particulièrement perceptible dans la manière de présenter le deuxième thème. Alors que dans les groupes néo-pentecôtistes, il est particulièrement insisté sur l'offrande d'argent afin de recevoir au centuple, dans ce cas-là, le Père Manuel reprend des thèmes spirituels chrétiens comme pardon, repentir, paix… Durant la session, lorsque les participants sont invités, selon la formule néo-pentecôtiste, à déposer dans des paniers leurs offrandes avec leurs pétitions, le Père Manuel invite à donner généreusement en fonction des disponibilités et sinon à déposer seulement pétitions et rêves, sous la forme de dessins[438]. Le flottement se sent dans les termes ambigus, tel que « offrande d'amour » et dans la démarche de foi : s'agit-il de tout déposer, aspirations, rêves, en Dieu, dans une attitude proche de l'enfance spirituelle tel que développée par sainte Thérèse de Lisieux ou au contraire d'un marché de type « do ut des » très pratiqué dans les rituels populaires des promesses et repris à peine modifié dans les

[437] M. Ocaña, *Los banqueros de Dios*, p. 131.
[438] J. P. Bastian personnellement nous a fait remarquer que ce processus s'apparente au principe des ex-voto objet qui représente ce qui a été obtenu. Par ailleurs, l'insistance sur la disponibilité marque une différence avec certains groupes néo-pentecôtistes (au Brésil, la IURD le fait de manière systématique mais au Pérou quelques autres le font aussi) qui invitent les fidèles, dans un acte de foi, à payer leur loyer à la maison de Dieu, concrètement à donner tout l'argent qu'ils ont dans leur poche ou dans leur banque à ce moment-là.

groupes néo-pentecôtistes latino-américains qui recherche en Jésus « la Solution » à tous leurs problèmes[439] ?

Sans vouloir entrer dans un sujet qui nous entraînerait beaucoup trop loin, la théologie de la prospérité heurte une perspective catholique très différente sur l'argent, les biens matériels, les plaisirs de ce monde et en général la souffrance : est il possible de penser à la prospérité dans cette « vallée de larmes ». Cette ambiguïté, cette difficulté à cerner le thème se retrouve dans les propos de Benoît XVI en mars 2009, dans l'avion qui l'amenait en Afrique : « Pour notre part, nous n'annonçons pas, comme certains le font, un Evangile de prospérité, mais un réalisme chrétien ; nous n'annonçons pas des miracles, comme certains le font, mais la sobriété de la vie chrétienne. Nous sommes convaincus que toute cette sobriété, tout ce réalisme qui annonce un Dieu qui s'est fait homme, et donc un Dieu profondément humain, un Dieu qui souffre, également avec nous, donne un sens à notre souffrance, pour une annonce ayant un horizon plus vaste, qui a davantage d'avenir.

Sur le moment l'annonce de la prospérité, des guérisons miraculeuses, etc.…, peut faire du bien, mais après un certain temps on voit que la vie est difficile, qu'un Dieu humain, un Dieu qui souffre avec nous est plus convaincant, plus vrai, et offre une plus grande aide pour la vie »[440].

D'un Dieu qui résout les problèmes à « un Dieu qui souffre avec nous », sous – entendu Dieu qui souffre avec nous qui souffrons, la différence de perspective est grande, bien que le catholicisme n'ait jamais encouragé la complaisance masochiste dans la souffrance. A ce stade-ci se pose la question de savoir jusqu'où l'influence néo-pentecôtiste peut imprégner les pratiques catholiques et si ces initiatives permettent de retenir ou de ramener les fidèles au sein de l'Eglise ? Suffirait-il de marteler : « je suis catholique, oui Seigneur ». Cependant, cette question valide pour l'ensemble de la Rénovation garde une portée très limitée au Pérou ; en effet, le mouvement est relativement réduit et s'il peut toucher quelques milliers de personnes grâce aux messes du Père Manuel ou à sa télévision ou

[439] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », op. cit. p. 179; Selon l'expression de Corten, citée par J. P. Bastian, « Jésus est la solution » est devenue une expression commune dans les églises pentecôtistes, éclipsant le terme « salut » dans le discours théologique ». Dans notre deuxième partie, nous développons plus amplement cette perspective néo-pentecôtiste.

[440] Texte repris par J. M. Verlinde, « Folie de la croix, gloire et charismes », in Conférence des Evêques de France, *Les nouveaux courants charismatiques*, op. cit. p. 96.

encore à quelques groupes informels comme 1Co 13, il est loin de pouvoir jouer un rôle clé dans l'équilibre religieux du Pérou.

CONCLUSION : *Pouvoir et identités religieuses*

Depuis la Constitution de 1979 prévoyant le vote d'une loi destinée à légiférer la relation de l'Etat et des religions autres que catholique, en plus de trente ans, bien que le nombre des évangéliques ait plus que quadruplé, la situation légale des religions n'a pas suivi l'évolution sociétale et n'a pas changé substantiellement. La relation de l'Eglise et l'Etat est régie par le Concordat signé en 1980, quant aux autres religions, elles restent en attente de loi, s'accommodant tant bien que mal d'une reconnaissance partielle, en tant qu'association et des avantages fiscaux obtenus ponctuellement et gérés depuis le Ministère de la Justice et des Cultes. Si la situation n'a pas changé, c'est parce qu'elle achoppe sur un concept à la fois symbolique et performatif, l'égalité. Les évangéliques la réclame au nom de la non-discrimination tandis que l'Eglise catholique argumente que ce qui n'est pas « égal » ne peut pas être traité également.

Au-delà des arguments légaux, dans un système politique de type clientéliste où la séparation Etat et religion est d'ordre formel, les uns et les autres exercent des pressions et élaborent des stratégies pour mieux se positionner. Etant donné la fragilité et l'absence de crédibilité des institutions, par ailleurs mises à mal par le terrorisme, le régime autoritaire de A. Fujimori et la corruption rampante, l'Eglise fait figure d'institution stable et digne de confiance. Elle joue encore un rôle essentiel dans le maintien de la paix sociale, par ses œuvres dans les domaines de l'éducation et de la santé et par son rôle d'arbitrage et de garant dans les conflits ; finalement, les hommes politiques utilisent la considération dont l'Eglise jouit de manière médiatique : la piété étant signe de correction éthique. Côté évangélique, même s'ils profitent, peut-être encore plus que les catholiques d'une aura de rectitude éthique et si les dénominations commencent à jouer un rôle social similaire à celui de l'Eglise bien que moindre, les leaders disposent d'autres atouts : les alliances politiques ou la formation de parti politique. Lorsque la majorité n'est pas claire, ni dans les élections générales, ni au

congrès, les évangéliques peuvent faire la différence. A. Garcia, élu avec un très faible avantage en 2006, est redevable au parti Restauración Nacional (plus de 4 % des voix) fondé par le pasteur H. Lay qui affirme que son parti est aconfessionnel bien que les évangéliques y dominent. En 2010, la vice-présidente du congrès, A. Lazo, ex-membre de Restauracion Nacional, est pasteur, épouse du pasteur leader de la dénomination individuelle la plus importante, Agua Viva (200 000 membres), à la structure très hiérarchisée. Même si officiellement, la discipline de vote n'existe pas, la cohésion du groupe est telle qu'A. Lazo, en juin 2010, est déjà courtisée par les principaux futurs candidats à la présidence (élection d'avril 2011). La congressiste garde dans ses cartons un projet de loi qu'elle entend présenter le moment adéquat[441].

Il est hors de doute que la situation légale changera à court ou moyen terme, ce qui entraînera un repositionnement des institutions. Reste à savoir dans quel sens se fera l'évolution : égalité religieuse comme au Chili depuis 1 999, traitement similaire sans changement de statut ou encore transformation totale, renégociation ou rupture du concordat en faveur de la laïcité… Si l'évolution sociétale, les circonstances politiques et les alliances électorales jouent un rôle déterminant, le contexte latino-américain et international exerce aussi une grande influence, créant des précédents. De nouvelles tendances sont en jeu dont il est aujourd'hui difficile de mesurer l'impact. L'approbation du mariage homosexuel en Argentine et au Mexique, compte tenu des mentalités, laissent augurer une laïcisation sinon des institutions, du moins des décisions ; par ailleurs, dans une tout autre direction, la revitalisation et reconnaissance des pratiques cultuelles autochtones, en particulier par le gouvernement de Evo Morales en Bolivie, amènent à une reconsidération du sens de la religion et des relations Etat, institutions religieuses[442].

Si dans le domaine politique et légal, la hiérarchie est aux aguets, bloquant avec un certain succès les initiatives évangéliques, dans le domaine pastoral, elle semble s'impliquer beaucoup moins dans la formulation de directives adéquates pour contenir la progression évangélique. A ce niveau-là, l'épiscopat péruvien n'est pas autonome, il s'insère dans le grand

[441] N'oublions pas que ces intérêts religieux s'articulent sur d'autres plus concrets et matériels : le sort des compagnies minières. A. Garcia gagne les élections contre O. Humala proche du président vénézuelien H. Chavez dont une des politiques est de mettre au pas les compagnies pétrolières étrangères. Les intrigues de leaders religieux se déroulent dans un panorama général de débat sur les exploitations minières où le thème écologique et culturel joue un rôle essentiel comme le démontrent les évènements de Bagua. Une réflexion sur l'articulation entre ces deux niveaux nous entraînerait beaucoup trop loin.

[442] J. Galinier, A. Molinié, *les néo-indiens, une religion du troisième millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006. Voir en particulier, p. 73 et suivantes.

ensemble hiérarchique qui structure l'Eglise de la région depuis le Saint Siège jusqu'aux églises locales en passant par le CELAM. Si selon le dicton vaticaniste souvent mentionné par Mgr Strotmann, évêque de Chosica et particulièrement adapté à ce thème, « de Rome vient ce qui à Rome va », les études sur le sujet, à l'initiative du Vatican ou du CELAM, et les concertations dans les Conférences Générales régionales sont à l'origine de documents destinés à orienter l'ensemble de l'épiscopat de la zone et à former la base sur laquelle développer les stratégies nationales. Malgré les efforts, le thème est difficile à cerner car les évangéliques constituent une nébuleuse en constante transformation et adaptation aux milieux et circonstances, le mode de fonctionnement des dénominations est donc peu connu de l'épiscopat en général. L'exode catholique vers les évangéliques est considéré comme élément, à la fois symptôme et cause, d'une situation qui ne cesse de se complexifier et de remettre en cause le statut jusque là de monopole de l'Eglise en Amérique latine. Les efforts de contention s'insèrent dans des stratégies plus globales, non seulement au niveau régional mais aussi mondial, « nouvelle évangélisation », selon les termes de Jean Paul II ou « Mission Continentale », selon l'expression de Benoît XVI. Dans chaque pays, l'épiscopat est censé adapter l'initiative globale à la situation locale. Si d'un pays à l'autre, les mêmes ingrédients se retrouvent, ce n'est pas dans les mêmes proportions ; au Brésil, la Rénovation charismatique et ses pratiques de libération joue un rôle de premier plan, au Mexique, la Vierge de Guadalupe, au Chili, les saints nouvellement canonisés réveillent la ferveur et la fierté nationale… Au Pérou, est valorisé le catholicisme populaire réordonné par la hiérarchie exaltant le culte du Seigneur des Miracles.

Toutes ces stratégies au niveau politique ou pastoral n'ont de sens que si catholiques et évangéliques existent ; elles s'appuient sur une base identitaire. Or il y a une trentaine d'années, ni les uns, ni les autres n'existaient ; même encore en 2010, lorsque dans le cadre des interviews pour le recueil de témoignages, nous posons la question : « êtes-vous catholique ? ». Beaucoup ne nous comprennent pas et nous devons ajouter : « êtes-vous dévot du Seigneur des Miracles, de saint Martin de Porras ? ». A la question, « êtes-vous évangélique ? », bien souvent aussi, la personne reste interloquée. Les leaders catholiques, évangéliques et les hommes politiques ont tout intérêt à fomenter des appartenances identitaires mais ils le font dans des contextes différents d'où l'impossibilité de traiter le sujet en lui-même. Pour la hiérarchie catholique, l'identité catholique s'insère dans le nationalisme : elle valorise les racines culturelles d'où provient la religiosité populaire, en exaltant le culte du Seigneur des Miracles qu'elle est en train, à la faveur d'une évolution

sociétale, de transformer en symbole national. Les évangéliques, très critiques de ces pratiques populaires qu'ils considèrent païennes, s'efforcent d'une part de briser l'équation catholique, en affirmant qu'il est possible d'être évangélique et péruvien et d'autre part en favorisant, surtout grâce aux assimilations médiatiques, une identification commune malgré d'énormes différences entre dénominations pouvant dégénérer en conflits qui restent dissimulés à la masse des fidèles. Finalement, les hommes politiques ont aussi tout intérêt à s'adresser à des groupes structurés, aux revendications claires.

La genèse de différenciations identitaires religieuses nous amène à envisager la situation dans la perspective de A. Sen, *Identités et violences*[443]. Dans ce texte, A. Sen s'interroge sur l'origine des tueries qui ont eu lieu au moment de la partition entre le Pakistan et l'Inde, lorsque musulmans et hindous cessèrent brusquement de pouvoir cohabiter en relative harmonie comme ils le faisaient depuis des siècles. A. Sen attribue ces massacres à la fomentation d'une identité unipolaire et réductrice qui limite un être humain à son appartenance religieuse. Dans le cas de l'Amérique latine et en particulier du Pérou, reprenant la problématique de A. Sen, il nous semble difficile, voire impossible d'en arriver à cette situation car d'une part, le processus d'identification en cours est loin d'être clair et évident et d'autre part, les Péruviens qui se distinguent par tant d'autres caractéristiques, raciales, régionales, culinaires, musicales, sans oublier les différences de classe sociale, ne se laissent pas assimiler à une étiquette religieuse.

[443] A. Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, Paris 2006.

DEUXIEME PARTIE

Fidèles catholiques et évangéliques : groupes évangéliques dans le prolongement de l'Eglise catholique et/ou groupes évangéliques et Eglise catholique côte à côte

Reprenant l'injonction de Benoît XVI aux nonces apostoliques latino-américains en 2007, « sur les causes de l'attraction des sectes, nous devons réfléchir sérieusement pour trouver les réponses adéquates »[444], notre deuxième partie traite de la situation des croyants latino-américains. Elle se divise en deux chapitres. Le premier est une analyse de « l'attraction des sectes ». Offrent-t-elles une « réponse à la soif de Dieu » et une « solution aux problèmes quotidiens », selon les expressions de Benoît XVI, que l'Eglise ne parvient pas ou ne parvient plus à apporter[445] ? En quel sens le passage du catholicisme à l'évangélisme représente-t-il une rupture ou un prolongement du catholicisme populaire ? Une réflexion sur le phénomène de conversion devrait nous permettre d'évaluer l'efficacité (ou inefficacité) des stratégies de la hiérarchie catholique pour maintenir sa présence et son hégémonie dans la société. Le deuxième chapitre beaucoup plus court est dédié au phénomène récent en Amérique latine, encore peu étudié, de tous ceux qui s'éloignent des institutions religieuses et suivent de moins en moins leurs préceptes. Dans la perspective des croyants abordée dans cette deuxième partie, nous reprenons le thème de l'identité, envisageant comment l'articuler avec nos premières conclusions, tenant compte des réflexions pertinentes de P. Ricœur à propos des théories de B. Lepetit en historiographie. « L'idée clé est que, à des échelles différentes, on ne voit pas les mêmes choses : à la différence de l'usage de la notion d'échelle en cartographie, en urbanisme, en architecture, les coupes faites à des échelles différentes du changement social sont incommensurables »[446]. Le terme « incommensurable », signifiant une

[444] http://www.zenit.org/article-22812?I=spanish consulté le 1/6/2010. Texte complet du discours de Benoît XVI.
[445] Texte cité dans N. Strotmann, J. L. Perez Guadalupe, *La Iglesia despues de Aparecida*, op. cit. p. 151; texte cité dans la première partie.
[446] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Folio, 2004, p. 220.

impossibilité, n'est pas totalement adéquat dans ce cas précis mais il indique bien la nécessité de délimiter et d'envisager des dynamiques différentes.

CHAPITRE 1 : Groupes évangéliques dans le prolongement de l'Eglise catholique

INTRODUCTION :

Les théories expliquant les transformations religieuses en Amérique latine sont multiples, chaque auteur mettant l'accent sur un aspect du phénomène qu'il privilégie en fonction du contexte étudié. Selon les termes de E. Cleary proposant une synthèse des différentes perspectives, « une manière d'organiser les théories existantes sur le changement religieux en Amérique latine est en terme d'explications du côté de l'offre ou du côté de la demande. Côté offre, quelques auteurs ont principalement étudié les facteurs historiques poussant les gens à faire de nouveaux choix religieux, les versions les plus extrêmes impliquent que la conversion au pentecôtisme a été extérieurement imposée par les missionnaires nord-américains. Plus récemment de nombreux auteurs ont interprété l'histoire religieuse de l'Amérique latine du point de vue du marché religieux, appliquant les présupposés de l'acteur rationnel, présentant les institutions religieuses comme des entreprises et les convertis potentiels comme des consommateurs religieux suivant l'ordre de leurs préférences.

Côté de la demande, plusieurs auteurs ont présenté les principaux processus de modernisation, industrialisation et changement social qui se sont produits dans toute l'Amérique latine durant les quarante dernières années comme des facteurs précipitant le changement religieux pour l'individu et le groupe. Selon le contexte, ces auteurs généralement conçoivent le processus de la conversion religieuse comme une action d'adaptation individuelle ou pratique ou instrumentale pour des individus confrontés à une situation de changement ou de crise. Ces approches incluent la thèse de l'anomie, des perspectives culturelles ainsi que des explications privilégiant les stratégies de survie, les

relations familiales et les guérisons. […] Il n'est pas étonnant que les perspectives du côté de la demande s'attachent plus spécialement à l'acte et au processus des conversions individuelles, alors que les arguments, côté offre, s'intéressent en général au plus ample niveau macro du changement religieux »[447].

Ces réflexions de E. Cleary témoignent d'une situation paradoxale dans les études sur la transformation religieuse en Amérique latine : côté offre, les fournisseurs peuvent avoir recours consciemment ou inconsciemment à des techniques de marketing pour attirer et retenir les croyants mais côté demande, les fidèles ne se perçoivent pas comme des consommateurs et se situent dans une autre perspective. Dans l'enquête de J. L. Pérez Guadalupe, début des années 90, le premier motif invoqué par les évangéliques, et de loin le plus important, pour expliquer leur conversion est leur rencontre avec Dieu[448]. Comment s'articulent ces deux perspectives et que se passent-ils côté fidèles ? Le paradoxe apparent est-il seulement un effet de subjectivité ? Les fidèles sont-ils des consommateurs sans se l'avouer ?

Si entre dirigeants catholiques et évangéliques, la rivalité est de mise, avec un effort de croissance des uns aux dépens des autres qui réagissent en assiégés et dans les deux cas, une tentative pour retenir les fidèles en fomentant une appartenance identitaire, le panorama est totalement différent au niveau des croyants. Dans la même famille coexistent différentes obédiences religieuses. Les catholiques n'hésitent pas à assister à des cultes dans les temples : M. Marzal, dans son enquête sur la paroisse El Agostino en 1985-86, découvre que 42,7 % des catholiques choisis pour l'échantillon d'étude ont participé à des cultes évangéliques ; pour 39% d'entre eux au moins un membre de leur famille appartient à un groupe évangélique[449]. Depuis, tenant compte de la progression évangélique, le nombre de catholiques visitant des temples a dû encore augmenter.

Dans ce contexte de grande fluidité et d'informalité, que signifie devenir évangélique ou être catholique ? La distance est grande entre les pratiques cultuelles et les discours officiels ou médiatiques, les identités bien distinctes que voudraient façonner leaders évangéliques et hiérarchie catholique. Selon les termes de J. P. Bastian, « les frontières sont

[447] T. Steigenga, E. Cleary, "Understanding conversion in the Americas", in T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007, p. 14.
[448] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima, Paulinas, 2002 p. 359
[449] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima, PUCP 1988, p. 392.

poreuses »[450]. Certains auteurs n'hésitent pas à caractériser l'évolution récente du pentecôtisme en Amérique latine comme du « néo-catholicisme »[451]. Pour reprendre la métaphore spatiale, les évangéliques se situeraient donc dans le prolongement catholique ; cependant, la continuité ne doit pas masquer la rupture qu'affirment haut et fort de nombreux évangéliques qui se présentent comme des convertis et qui dans les recensements, cochent la case évangélique.

Si l'évolution générale de l'ensemble de l'Amérique latine est commune, i.e. croissance accélérée des groupes pentecôtistes et néo-pentecôtistes, d'un pays à l'autre, d'un contexte à l'autre, le sens de cette transformation est différent. Selon les termes de E. Cleary, « les éléments pneumatiques du pentecôtisme peut recouvrir des significations très différentes pour les indigènes pentecôtistes au Chiapas et pour les pentecôtistes brésiliens noirs dans les bidonvilles de Rio De Janeiro. Le fait que le pentecôtisme croisse dans les deux endroits requiert une explication plus poussée qu'une vague généralisation sur les affinités culturelles »[452]. Les deux études sur la transformation religieuse à Lima remontent à 20 ans et plus : une monographie très fouillée sur une paroisse populaire El Agostino, confiée à la congrégation des jésuites, écrite par Feu M. Marzal S. J. en 1987 qui ne s'intéresse pas exclusivement au phénomène[453] et une étude plus succincte du sociologue et théologien J. L. Pérez Guadalupe, directeur de pastoral de l'évêché de Chosica, développée sur la base d'une enquête auprès des convertis évangéliques début des années 90[454]. A ces travaux, s'ajoutent les recherches encore non conclues du sociologue péruvien, disciple de M. Marzal, J. Sanchez, sur les pentecôtistes et le mouvement catholique charismatique[455].

Depuis les recherches à l'origine de ces travaux, l'ensemble de la situation a changé. Lima n'est plus la même. La croissance de sa population se poursuit à un taux élevé,

---

[450] J. P. Bastian, "Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse", in J. P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan 2001, p. 106. J. P. Bastian, « Protestantism in Latin América", in E. Dussel, *The church in Latin America 1492-1992*, New York, Orbis Books, 1992, p. 339.

[451] G. Uribe, *Les transformations du christianisme en Amérique Latine des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2009, p. 83.

[452] T. Steigenga, E. Cleary, "Understanding conversion in the Americas", in T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007, p. 17.

[453] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima, PUCP 1988.

[454] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima, Paulinas 2002.

[455] J. Sanchez, enseignant à l'Université Catolica nous a commenté personnellement que ses recherches se font dans le cadre d'un doctorat. Sur le pentecôtisme, il a publié un article présentant l'état de ses recherches, J. Sanchez, « Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares », in O. Plaza, *Perú, actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*, Lima, PUCP, 2001.

conséquence de l'exode rural : un peu plus d'un demi-million en 1940, 6 millions en 1981 et environ 9 millions en 2010, ce qui représente presque un tiers de la population péruvienne[456]. La métropole qui au début du XIXème siècle est presque exclusivement habitée par des personnes d'origine européenne et africaine, les indiens étant peu nombreux[457], devient, avec l'afflux de migrants des campagnes, une ville peuplée en majorité d'Indiens et métis coupés de leur terre et de leurs traditions ; en 2010, seul 12,7 % de la population sont des Liméniens de souche[458]. Grâce à des taux de croissance exceptionnels, même s'ils correspondent surtout à l'exploitation minière, le niveau de vie de l'ensemble de la population s'est élevé au point que l'extrême pauvreté a pratiquement disparu de la capitale. Par ailleurs, les groupes évangéliques, sous l'impulsion de la « troisième vague » pentecôtiste et les diverses influences d'églises en réseaux se sont aussi transformés. Leur caractéristique majeure étant la flexibilité, ils innovent constamment répondant *hic et nunc* aux attentes des fidèles. Aucune instance régulatrice, si ce ne sont les lois civiles, ne limitent leurs initiatives : les désaccords entre dirigeants d'une même dénomination se règlent par la scission, d'où la multiplication des groupes. Ce qui était vrai il y a dix ans ne l'est plus totalement aujourd'hui.

De nombreux chercheurs s'intéressent à la manière dont les cultes évangéliques comblent les attentes des fidèles, en leur proposant miracles, guérisons, libérations, exorcismes, prospérité et soulignent les ressemblances avec le catholicisme populaire[459]. Nous nous proposons d'aborder l'étude de la transformation religieuse suivant une autre piste, celle des structures de l'Eglise et des groupes évangéliques[460]. Outre une relative accessibilité des données pertinentes, le sujet est devenu récemment de grande actualité puisqu'un système d'organisation, celui des cellules, originaire des megachurches étasuniennes, arrivé, il y a une dizaine d'années, au Pérou via la Corée du Sud et la Colombie, devient formule à succès et est en train de s'imposer dans la plupart des groupes évangéliques péruviens. Cette évolution ne peut se comprendre que dans le contexte liménien de populations marginalisées mais en

[456] R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los reyes, de los Chavez, de los Quispe…*, Lima, Planeta, 2010, p. 57.
[457] Ibid. p. 29. En 1821, lors de la proclamation de l'indépendance, la ville comptait 17 000 blancs, 9 000 noirs, 4 600 métis et 4 000 indiens. Cette ville est une création coloniale et la masse de la population indienne rurale vit dans les villages des Andes et de la côte.
[458] Ibid. p. 77. R. Arellano entend par liménien de souche, des personnes dont les parents et grands parents sont nés à Lima.
[459] J. P. Bastian, *La mutacion religiosa de América Latina*, CFE, México 1997. Pour une présentation succincte des différentes théories, voir T. Steigenga, E. Cleary, "Understanding conversion in the Americas", op. cit. p. 15 et suivantes.
[460] Les structures sont peu étudiées, hormis le livre déjà ancien et dédié au Chili de C. Lalive d'Epinay, *Haven of the masses : a study of the pentecostal movement in Chile*, London, Lutterworth, 1969. C. Lalive d'Epinay étudie les relations d'autorité et conclut à pérennisation de ces relations malgré un changement de situation et de religion.

même temps aspirantes à des lendemains meilleurs. Les réflexions développées en philosophie éthique sociale surtout par A. Honneth, N. Frazer, P. Ricœur sur la lutte pour la reconnaissance, dynamique qui pousse les exclus pacifiquement ou violemment à se faire « reconnaître », à occuper une juste place, fournissent un cadre théorique particulièrement éclairant pour interpréter un pays comme le Pérou où les Indiens représentant la majorité de la population, ont jusque là été maintenus en marge du fonctionnement national.

La première section de cette deuxième partie se divise en deux chapitres. Le premier consiste en un recadrage théorique, délimitant la théorie du marché et montrant comment les perspectives philosophiques sur le concept de Reconnaissance fournissent une grille d'interprétation significative. Le deuxième s'intéresse au mode de fonctionnement des groupes évangéliques, cherchant à prendre en compte des situations paradoxales, tel que le succès d'une religion centrée sur la Bible dans une culture essentiellement orale, le phénomène du don qui semble pousser les pauvres à une générosité excessive, au-delà de toute gestion raisonnable financière, l'organisation en cellules originaire de Corée reproduisant des structures traditionnelles. Finalement, nous nous proposons au terme de ces réflexions d'évaluer le rôle de l'évangélisme et du catholicisme dans la cohésion sociale et de montrer comment ils se situent l'un par rapport à l'autre et par conséquent comment se définissent les identités religieuses.

Pour analyser le mode de fonctionnement et les structures des groupes évangéliques, nous avons interviewé les dirigeants des principales dénominations. Nous nous sommes présentés comme doctorante en théologie, utilisant parfois nos références politiques, surtout avec les leaders impliqués dans ce domaine ; nous étions toujours accompagnés d'un jeune évangélique presbytérien, connu dans le milieu, ce qui favorisait un climat de confiance et de respect. Pour éviter les distorsions dues au prosélytisme conscient ou inconscient des leaders pasteurs tous brillants rhéteurs, nous avons essayé de corroborer les données par des interviews à des cadres moyens bien souvent plus loquaces. Nous avons assisté au moins une fois au culte dominical de chacune de ces dénominations.

Nous appuyons aussi nos réflexions sur les témoignages recueillis auprès de plus de 200 personnes dont la plupart sont chauffeurs de taxi, ce qui dans un contexte comme Lima signifie une ample couverture, le seul inconvénient étant la dominante masculine de l'échantillon. A Lima, roulent 200 000 chauffeurs de taxi, environ ; il ne faut pas de diplôme

particulier pour le devenir, n'importe qui peut louer une voiture et s'improviser chauffeur de taxi. Ils sont originaires de toutes les classes sociales à l'exception des très pauvres ou au contraire des très aisés, depuis le policier, militaire, infirmier qui en fait un second travail, jusqu'au jeune qui n'ayant pas de diplôme, loue une voiture à la journée, en passant par le limogé qui sur le retour de l'âge, a tout perdu et n'a plus que ce recours, sans oublier celui qui à force d'économie est en train de devenir un impresario et d'acheter plusieurs petites voitures. Le cadre d'un taxi se prête particulièrement bien aux confidences intimes et authentiques, parfois même mieux que le cadre classique d'une enquête : passager et conducteur n'ont rien d'autre à faire qu'à parler, conversation qui ne porte pas à conséquence puisqu'ils ne se reverront plus[461]. A la différence des Français, les Péruviens parlent en général très volontiers de leur foi et de leurs pratiques. Pour les évangéliques, c'est un moyen de gagner des âmes et pour les plus dévots catholiques une manière de remercier leur saint, en en vantant les mérites ; dans tous les journaux, paraissent plusieurs petites annonces payées qui fonctionnent comme des ex-voto, remerciant tel ou tel saint et invitant le lecteur à lui prier une neuvaine.

[461] L'importance des chauffeurs de taxi dans la formation ou l'évaluation de l'opinion publique est bien connue et utilisée par les politiciens. V. Montesinos, l'expert en manipulation d'opinion du régime de A. Fujimori, utilisait les chauffeurs de taxi pour répandre des rumeurs. Par ailleurs, au moment des élections, les chauffeurs de taxi, étant donné qu'ils circulent dans tous les quartiers de la capitale et vivent dans les banlieues plus pauvres, évaluent les résultats souvent très justement. Les vendeurs de journaux et les maraîchers sont souvent aussi de bons baromètres ; les hommes politiques accordent beaucoup d'importance aux ragots des chauffeurs de taxi, pour évaluer les tendances et confirmer les sondages.

1.1 *Dynamique du processus de passage du catholicisme à l'évangélisme*

1.1.1 *Pertinence de la théorie du marché religieux* :

Se référant à Berger, A. Touraine, L. Silveira Campos et A Chesnut, J. P. Bastian soutient l'hypothèse que la pluralisation religieuse actuelle doit être analysée en terme de marché cependant il insiste sur la nécessité de ne pas se laisser totalement absorber par le modèle : « jusqu'à quel point ces théories de « marché religieux » proposent un modèle pertinent et quelles sont leurs limites ? »[462]. Quant à la définition de marché religieux, nous reprenons la définition de J. P. Bastian : « de manière classique, nous entendons par situation de marché, la mise en concurrence d'agents et d'entreprises religieuses luttant pour l'accumulation et la distribution de biens symboliques susceptibles de rencontrer l'intérêt et la demande de secteurs toujours plus amples de la population »[463].

1.1.1.1 *Fonctionnement du marché religieux*

L'Eglise catholique n'a jamais constitué un bloc. Des rivalités existaient en son sein, entre clercs mais aussi entre sanctuaires, monastères, diocèses… Il n'est que rappeler les rocambolesques vols de reliques au Moyen-âge, comme par exemple celles de sainte Foy dérobées à Albi par de pieux moines et ramenées à Conques avec la bénédiction des supérieurs. Grâce à ce vol et à une bonne publicité sur les miracles de la sainte, Conques devient une église de pèlerinage incontournable sur le chemin de Saint Jacques de Compostelle ; la basilique construite sur les plans des basiliques de Saint Martin de Tours,

[462] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », in J. Stolz, *Salvation goods and religious markets, Theory and applications*, Berne, Peter Lang, 2008, p. 171. Les textes auxquels se référe J. P. Bastian sont: P. Berger, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, New york, Doubleday, 1969; A. Touraine, "Mutations de l'Amérique latine", in Espaces latino-américains, N°90, juin, 1992; L. Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado*, Petropolis, Editora Vozes, 1997; R. A. Chesnut, *Competitive spirits: Latin América's new religious economy*, New York, Oxford University Press, 2003.

[463] J. P. Bastian, "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive", in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 185.

Saint Sernin de Toulouse et Saint Jacques de Compostelle, pour abriter les reliques est une des plus monumentales du chemin, hors de proportion avec la petite ville. Cette dynamique intérieure s'est exportée en Amérique latine et en particulier au Pérou, avec le développement des dévotions régionales. Actuellement, la relation entre les différents mouvements apostoliques peut aussi prendre la forme d'une rivalité ad intra, en particulier lorsque la loyauté au mouvement prend une telle ampleur que se perd la perspective globale d'appartenance à l'Eglise : c'est une des difficultés pastorales amplement abordée par J. L. Pérez Guadalupe dans son livre de direction pastorale et dans le Document de la Conférence Episcopale de 2004 où revient comme un leitmotiv l'injonction à l'unité, à travailler pour l'ensemble de l'Eglise[464].

Ces dévotions et mouvements variés ne s'affichent pas comme des rivaux mais comme des organes et des membres d'un grand corps, selon la formule paulinienne, fonctionnant harmonieusement, bien que de l'émulation à la concurrence, la ligne de démarcation soit très mince et souvent franchie. Cependant, les règles du jeu entre ces différentes instances sont bien différentes de celles introduites récemment. Selon les termes de J. P. Bastian, « il est vrai qu'au début, la situation du monopole différencié du catholicisme donna l'impulsion pour l'innovation, mais pas à cette culture de performance dont le critère principal est le nombre de membres. La recherche de résultats provient du fait que les nouveaux arrivants évangéliques pentecôtistes souffraient d'un manque de statut, à la différence des fidèles du protestantisme historique ou du spiritisme d'Alain Kardec qui bénéficiait du soutien du libéralisme politique. Pour les pentecôtistes, la loi des nombres est devenue un critère évident de succès »[465]. La loi du nombre n'est pas seulement un critère de respectabilité, elle correspond aussi à la dure

[464] J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, Chosica, Colección Quaestiones Disputatae, 2004, p. 120. J. L. Pérez Guadalupe mentionne le danger que ces mouvements se referment sur eux-mêmes et que dans les paroisses où le prêtre appartient à un de ces mouvements, celui-ci soit plus enclin à former des adeptes que des paroissiens. « Version popular del documento de la conferencia episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos », ainsi s'expriment les évêques dans le document les évêques sur les Mouvements Apostoliques: "dans la pratique, les catholiques les plus actifs dans les paroisses sont ceux qui appartiennent à des groupes ou associations religieuses. Ils sont notre première défense ecclésiale contre les effets négatifs de certains Nouveaux mouvements religieux, si tant est qu'ils maintiennent leur union avec le plan de la pastorale de l'ensemble du diocèse et restent en lien avec les paroisses ».

[465] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », in Jörg Stolz, *Salvation goods and religious markets*, op. cit. p. 176. Voir aussi J. P. Bastian, "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive", in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, op. cit. p. 185. J. P. Bastian y fait la distinction entre diversité et pluralité : « il y avait bien diversité des offres, mais non pluralité, car les diverses expressions religieuses participaient d'une totalité religieuse organique et hiérarchique où chacune d'entre elles tenait sa place et son rang ».

logique de la survie : il faut compter un minimum de 50 membres engagés pour faire vivre un pasteur[466].

Dans leur effort de promotion, les dirigeants évangéliques n'hésitent pas à avoir recours aux techniques de marketing. Le pasteur M. Bardales [entretien en mars 2009], fondateur de Iglesia Biblica La Molina, scission de la dénomination fondée par le pasteur H. Lay, Iglesia Biblica Emanuel, avant de s'installer, engage au préalable une des meilleures compagnies de marketing du Pérou pour avoir une étude détaillée de ce quartier opulent. Un des résultats, selon ses dires, montre que 70% des habitants sont divorcés, une proportion énorme qui inclut probablement les divorcés remariés. M. Bardales en conclut que puisque « Dieu n'est pas obtus, lui non plus ne l'est pas » et qu'il peut donc accueillir les divorcés pour une bénédiction de leur deuxième mariage. Durant l'office auquel nous assistons (février 2009), a lieu la bénédiction d'un couple : Monsieur et Madame sont des divorcés et le pasteur insiste longuement sur leurs souffrances et difficultés respectives dans leurs ménages antérieurs, enfin résolus par cette union où chacun, y compris les enfants, peut y trouver son bonheur dans la bénédiction divine.

Tous les pasteurs ne sont pas aussi ouverts aux techniques de marketing, la vieille garde, surtout les protestants historiques, s'y refusent. Le pasteur Vlado Mason, formé dans l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, second du pasteur presbytérien P. Arana, nous raconte en un entretien (avril 2009) les difficultés qu'il affronte pour rendre plus attrayants le temple et le culte presbytérien. Le pasteur P. Arana d'un âge déjà respectable, ne souhaite rien changer ; il voudrait certes que sa communauté croisse mais sa logique n'est pas celle des nombres et il n'est pas prêt à sacrifier une pratique pour attirer de nouveaux membres[467]. Le

[466] Le thème économique, tout particulièrement du salaire des pasteurs, représente une des pierres d'achoppement des évangéliques. En effet, les pasteurs des bons quartiers, par exemple, des hommes éduqués, doivent gagner suffisamment non seulement, pour maintenir leur train de vie, mais aussi pour être en accord avec leur quartier et leur audience. Leurs enfants doivent aller dans de bonnes universités, à 1000$ par mois l'université, dans un pays où le salaire minimum n'atteint pas 150 $ par mois. Plusieurs pasteurs nous ont exprimé leur souci financier, en particulier ceux qui ont des enfants en âge d'étudier. Cependant, tous les membres de leurs groupes ne jouissent pas du même niveau de vie, d'où un déphasage et un questionnement auquel n'échappe aucun pasteur : comment accepter dîme et offrandes de quelqu'un plus pauvre que soi qui pourrait être choqué de constater le niveau de vie de son pasteur. L'Eglise catholique évite ces écueils, d'une part parce que les prêtres n'ont pas de famille et d'autre part parce que tous les biens dont ils profitent ne leur appartiennent pas légalement mais sont propriété de l'Eglise.

[467] D. Romero, le jeune presbytérien qui nous a accompagnés dans notre enquête nous a fait part des difficultés auxquels lui aussi se heurte pour essayer de convaincre le pasteur Arana de développer une pastorale plus dynamique pour les jeunes, avec des chants de louange plus rythmés. La formation du pasteur Vlado Mason dans l'Alliance inclut un certain apprentissage de marketing : cependant, au-delà de connaissances développées sur le sujet, l'essentiel est plutôt un réflexe, une manière de se comporter, de prendre en compte les attentes de

pasteur Vlado Mason nous rapporte que tous les groupes évangéliques et en particulier l'Alliance Chrétienne et Missionnaire choisissent avec beaucoup de soin leur emplacement de manière à être bien en vue, soit sur une artère principale (cas de l'Alliance), soit dans un lieu très fréquenté, en particulier un centre commercial (la Iglesia Biblica la Molina se trouve au cœur du principal centre commercial du quartier ; cette formule est maintenant appliquée de manière systématique, dans toutes les zones commerçantes se trouvent des temples évangéliques) ; par ailleurs, la façade doit retenir le regard, structure architectonique, couleur, mise en valeur du nom, bref toutes les recettes de présentation, B.A.-BA du marketing. Le pasteur Vlado Mason se plaint de ce que le temple presbytérien est une contre-illustration de ces règles : une maison ordinaire sur une place peu fréquentée, loin des grandes avenues, sans enseigne visible…

En dehors de ces techniques importées de la sphère commerciale, la logique de la concurrence implique que des innovations à succès dans d'autres dénominations se répandent très rapidement. Le résultat est donc l'éclectisme dans le choix des éléments et homogénéisation de l'offre cultuelle[468]. Selon les termes d'O. Roy, « la dérégulation du marché entraîne à la fois une homogénéisation des produits et une concurrence accrue »[469]. Lorsque selon ses dires (avril 2009), le pasteur R. Barriger arrive au Pérou, fin des années 70, tous les pasteurs prêchent en complet, cravate et font chanter des hymnes à l'assistance. R. Barriger, un jeune surfeur évangélique, originaire de San Diego Californie, prêche en jeans et baskets et introduit les orchestres bien formés, les chorales nombreuses et le rythme rock. Ces caractéristiques deviennent sa marque de fabrique puisque même encore en 2010, la dénomination qu'il a fondée, Camino de Vida est célèbre pour sa musique. Cette formule s'est répandue dans l'ensemble des communautés, jusque dans des groupes traditionnels comme les Assemblées de Dieu ; toutes disposent d'un ensemble musical, plus ou moins bon mais en

---

l'auditoire potentiel. L'entretien avec nous était en soi une preuve de cette attitude ; le pasteur Vlado Mason commentait avec nous la manière dont il aimerait améliorer la présentation de la façade du temple presbytérien et il s'intéressait à notre opinion.

[468] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », in Jörg Stolz, *Salvation goods and religious markets*, op. cit. p. 177. J. P. Bastian parle d'un "usage éclectique d'éléments de diverses origines".

[469] O. Roy, *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008, p. 206. L. Silveira Campos renchérit : « à partir du triomphe du marché, on ne peut plus dire que la religion utilise les lois du marché pour vendre ses marchandises, sinon qu'elle-même s'est soumise à ces lois et s'est transformée en une marchandise aussi vendable sur le marché ». L. Silveira Campos, « Religion y diversidad cultural en América latina », in E. Masferrer Kan et alii, *Religión y postmodernidad*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2002, p. 27. Tous les auteurs cités analysent le fonctionnement du marché religieux en termes similaires même s'ils ne concordent pas sur ses limites ou sur ses effets. J. P. Bastian dans sa revue du livre d'O. Roy est très critique de l'application de ses conclusions à l'Amérique latine. J. P. Bastian, section : Commentaire, Revue des livres, in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Tome 89, N°2, Strasbourg, avril juin 2009, p. 218.

tout cas bien entraîné et toujours présent dans les célébrations. Si le rock peut prédominer dans Camino de Vida, dans les autres dénominations, les rythmes sont beaucoup plus latino-américains. Selon les termes de J. P. Bastian, « dans les Eglises les plus performantes, les cultes sont devenus de véritables shows musicaux animés par un orchestre de variété, un chanteur et un groupe de choristes » auxquels s'ajoutent parfois une chorégraphie, d'enfants habillés en anges (MMM), de jeunes portant des drapeaux symbolisant la mission internationale (IFDB) ou encore une scénographie de l'Arche d'Alliance en mode kitsch (Aposento Alto) …[470].

Par ailleurs, chaque groupe de taille significative ajoute au service cultuel un centre éducatif : cours de formation pour adultes dans la foi et pour les enfants et les jeunes, école et collège, sans oublier les multiples autres activités proposées. La formule s'inspire des centres paroissiaux. C'est une manière d'attirer et de fidéliser les membres dans un pays où l'éducation publique est de mauvaise qualité. Tous les parents rêvent de mettre leurs enfants dans une école privée ce qui devient une question de statut social. Les cours de formation pour adulte sont aussi très demandés, l'éducation représente un moyen de promotion de sociale. A ces centres éducatifs, s'ajoutent d'autres activités, radio, Internet, publications diverses… de telle manière que selon les termes de J. Garcia Ruiz, « les églises locales sont donc des institutions privées auxquelles ne s'appliquent pas la réglementation des entreprises, bien qu'elles fonctionnent de la même façon »[471].

---

[470]J. P. Bastian, "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive", in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, op. cit. p. 189. Pour une présentation de la dénomination Aposento Alto, voir A. Palencia Huertas, « Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana del Aposento Alto", in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *Para entender la religion en el Perú 2003*, Lima PUCP, 2004, p. 364. Nous avons assisté à un culte en 2009, 7 à 8 ans après l'étude de terrain de A. Palencia. Entre temps, le culte avait évolué devenant beaucoup plus spectaculaire, au sens premier du terme. La mise en scène était beaucoup plus élaborée avec une énorme représentation en carton du « rocher de Jacob » où les fidèles déposent leur certificat confirmant qu'ils ont payé la dîme sur lesquels se versent de l'huile bénite ; une étude sur l'évolution du catholicisme populaire au pentecôtisme ne manquerait pas de relever le parallèle entre le rocher et le puit de sainte Rose où sainte Rose est censée avoir jeté les clés de la ceinture de fer qu'elle s'était imposée en pénitence et où aujourd'hui, les fidèles déposent des pétitions.. L'arche de l'Alliance en bois et carton est aussi portée en procession par des hommes en « costume d'époque », pendant que des jeunes filles dansent… Aposento Alto recrée un équivalent des grandes processions catholiques mais sous la forme d'une mise en scène, d'un spectacle.

[471] Selon les recherches de J. Garcia Ruiz, « actuellement au Guatemala, 45% du système éducatif est aux mains du mouvement évangélique et l'investissement des églises dans ce secteur est en rapide augmentation » ; le domaine éducatif constitue « un espace institutionnel totalement défiscalisé ». Nous n'avons pas pu évaluer l'importance de l'éducation aux mains des groupes évangéliques au Pérou car la plupart des groupes figurent comme ONG ; les listes du ministère de l'Education sont donc inutiles pour cette évaluation. Par ailleurs, J. Garcia Ruiz mentionne le travail des groupes évangéliques dans le domaine de la santé. Au Pérou, aucun groupe n'a encore abordé le domaine si ce n'est les adventistes qui depuis le début de leur installation au Pérou ont formé des cliniques. J. Garcia Ruiz considère central dans le fonctionnement de ces centres évangéliques la défiscalisation et l'apport des envois des USA de la part des familles émigrées. Au Pérou, dans les luttes légales,

Si la concurrence a toujours existé *sotto voce* au sein du catholicisme et probablement dans toutes les religions, en tant que rivalités entre sanctuaires, entre pouvoir des saints, voire en tant que variété des mouvements apostoliques qui sont censés attirer les vocations sans faire de propagande négative, aujourd'hui dans le contexte d'économie néolibérale, de liberté religieuse et de mondialisation, la théorie de marché est devenue beaucoup plus pertinente pour comprendre le domaine religieux. D'une part, les dirigeants n'hésitent à « se comporter comme des entrepreneurs », selon le terme de J. P. Bastian et à avoir recours aux théories de marketing élaborées à d'autres fins pour gérer et planifier leurs activités, y compris les catholiques qui dans le diocèse de Chosica, avec l'aide du directeur en pastorale, diplômé en Business, mettent sur pied en 2010 un plan sur 10 ans ; d'autre part, étant donné la multiplication des groupes, les innovations à succès se répandent ce qui uniformise l'ensemble de l'offre religieuse[472]. Cette uniformisation, en toute logique commerciale, va de pair avec une spécialisation ; selon les termes de A. Chesnut, « dans un marché religieux libre où des centaines voire des milliers d'entreprises spirituelles sont en concurrence pour les consommateurs, la logique de la concurrence sans entrave produit une situation où les organisations doivent développer des produits spécialisés que les consommateurs puissent distinguer de ceux que proposent la concurrence »[473]. Si l'Eglise catholique se spécialise dans les fêtes, les processions, Sarita Colonia dans la protection des voleurs et des prostituées, de la même manière chaque dénomination évangélique propose sa spécialité, Camino de Vida fondé par R. Barriger, un excellent orchestre, l'Alliance Chrétienne Missionnaire, une bonne école, le centre La Hermosa des Assemblées de Dieu, situé dans les banlieues pauvres, des offices en quechua… Parfois la différence réside dans l'emplacement géographique ou la personnalité du pasteur…

---

le thème scolaire est très important mais les apports étrangers n'ont pour le moment pas d'impact majeur, les centres fonctionnent plutôt comme entreprises locales. J. Garcia Ruiz, « Le néo-pentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », in Critique internationale, 1/2004 (n°22), p.90.

[472] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America », in Jörg Stolz, *Salvation goods and religious markets*, op. cit. p. 186.

[473] R. A. Chesnut, *Competitive spirits: Latin América's new religious economy*, op. cit. p. 12.

1.1.1.2 *Limites et critiques du marché religieux*

Dans le domaine religieux, les contraintes sont beaucoup plus importantes qu'ailleurs, surtout pour l'Eglise catholique dont les initiatives sont limitées par les traditions et le cadre strict de l'institution. Si le pasteur M. Bardales peut bénir une union de divorcés, l'Eglise catholique liménienne ne le peut pas et même le pasteur M. Bardales, au risque de perdre toute crédibilité, ne pourrait pas bénir trois ou quatre unions de la même personne dans sa dénomination[474]. A ces contraintes très lourdes et spécifiques, s'ajoute le paradoxe pour un marché de ne pas manipuler directement de l'argent et de ne pas pouvoir officiellement en faire un but en soi, sous peine d'accusation de simonie et de dénaturalisation totale. Le succès se mesure au nombre de membres convaincus donc sauvés. Le pasteur ne se présente pas comme un vendeur qui gagne sa vie mais comme un altruiste qui sauve des âmes.

Les détracteurs de la théorie du marché religieux sont nombreux. D. Hervieu-Léger argumente en 1993 : « on a, pour caractériser la configuration du religieux qui émerge sous le signe du pluralisme, usé et abusé de la métaphore du « marché » symbolique, introduite, en son temps, de façon suggestive par Berger et Luckmann, dans un article classique. Transformant en hypothèse uniformément explicative ce qui était une manière de parler, destinée à faire fonctionner l'imagination sociologique, certains ont même tenté de systématiser entièrement la logique des échanges symboliques, qu'aucune institution du sens ne peut plus prétendre contrôler seule, à l'aide de concepts empruntés à la science économique. Le résultat en est une sorte de schéma mécaniquement utilitariste, qui prête aux institutions religieuses des stratégies explicites de *marketing* symbolique, et dont le simplisme est rendu pesamment visible, par exemple, dans les efforts déployés par l'économiste californien de la religion Lawrence Iannacone pour appliquer la théorie des choix rationnels à l'analyse de la piété personnelle, en se fondant sur l'idée que les individus évaluent les avantages d'un choix religieux de la même façon qu'ils évaluent n'importe quel objet de choix »[475]. Depuis 1993, la situation a évolué et ce qui pouvait être considéré comme une

[474] Les divorcés dont les unions sont bénies dans les groupes évangéliques sont des convertis du catholicisme, la première union étant catholique ; les groupes évangéliques leur offrent en quelque sorte une nouvelle chance religieuse, une nouvelle possibilité d'un « mariage à vie ». Pour la plupart des groupes évangéliques, le mariage est censé être unique, en application du texte des évangiles. Reste à savoir comment évoluera la situation lorsque les divorces se produiront dans les groupes évangéliques, peut-être qu'un changement de groupe permettra la bénédiction d'une nouvelle union ou peut-être que le problème se posera de moins en moins car le mariage n'est plus aujourd'hui la norme généralement admise.

[475] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 2008, p. 239. Première édition 1993.

« métaphore » est devenu un modèle incontournable même si les détracteurs s'efforcent d'en fixer les limites et de montrer les aberrations auxquelles aboutissent une « application mécanique »[476].

Si d'un point de vue de l'offre, la théorie de marché religieux permet de rendre compte de certaines caractéristiques des évolutions actuelles, en particulier de la dynamique d'homogénéisation, dans la perspective de la demande, l'intérêt de cette théorie est remis en question par de nombreux auteurs. Une des premières pierres d'achoppement est la critique en cours au sein même des sciences économiques. Actuellement, nombre de spécialistes remettent en question la théorie du choix rationnel, élaborée à partir d'une interprétation de A. Smith, censée expliquer les décisions des consommateurs. Selon A. Sen, un acerbe critique de cette théorie, auteur d'un article au titre plein d'humour, « Des idiots rationnels », cette théorie se fonde sur une perspective réductrice de l'être humain qui ne prend en compte comme moteur de l'action humaine que la satisfaction de l'intérêt personnel, des désirs égoïstes. Or, selon les termes de A. Sen, « il est aisé de constater que se fixer un objectif non circonscrit à son propre intérêt n'a rien d'inhabituel ou de particulièrement contraire à la raison. Comme l'a relevé A. Smith, nos motivations sont nombreuses et différentes. Elles nous poussent bien au-delà de la recherche obsessionnelle de notre intérêt. […] Certaines de ces motivations, comme « l'humanité, la justice, la générosité et l'esprit public » peuvent même être, Smith l'a noté, très fructueuses pour la société »[477]. Cette critique au sein même de la discipline économique confirme donc a fortiori qu'il est impensable qu'une personne puisse choisir un centre religieux sur la base d'un seul choix rationnel. Ce « schéma mécaniquement utilitariste » relève du « simplisme » selon les termes de D. Hervieu-Léger.

Dépassant cette réduction simpliste, la théorie du marché envisagée du point de vue de la demande garde sa valeur interprétative à la condition de l'appliquer de manière différenciée. Une réflexion de L. Silveiro Campos sur la IURD permet de mieux délimiter les notions :

---

[476] Pour l'importance accrue de la théorie du marché religieux parmi les chercheurs en la matière, voir O. Roy, *La sainte ignorance*, op. cit. p. 205. Le premier sous-titre du chapitre « le marché du religieux » est révélateur du positionnement actuel : « le marché : métaphore ou réalité ». Sous peine de forcer la réalité jusqu'à l'absurde, tout ne peut pas être interprété en terme de marché : Iannaccone en arrive à considérer que les personnes ne change pas de religion parce qu'elles ont investi temps, énergie… ce qui constitue un capital, en changer reviendrait à gaspiller et perdre ce capital. Pour une critique générale de la théorie de marché, voir J. Stolz, « Salvation goods and religious markets : integrating rational choice and Weberian perspectives » p. 51; S. Bruce, « The social limits on religious markets », p. 81, in J. Stolz, *Salvation goods and religious markets, Theory and applications*, Berne, Peter Lang, 2008.

[477] A. Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2009, p. 239.

« dans le même endroit coexistent des attitudes typiques de fidèles de « temple » et de clients de « marché ». Ces derniers ne s'intègrent pas dans un groupe et ne forment pas de communauté. Ce sont des personnes en transit qui seulement cherchent des bénéfices passagers. Cependant les fidèles qui restent sont en train de pousser la IURD à se transformer en « église » et pas seulement en « marché ». C'est pourquoi dans le cas de la IURD, actuellement, est en train de surgir un réseau de communautés ce qui pourrait la transformer en dénomination religieuse semblable à d'autres qui forment aujourd'hui partie du protestantisme »[478]. La différence se fait donc dans l'objectif de la demande, dans la manière d'aborder le centre religieux. Celui qui assiste à un office pour résoudre un problème, considérant que « « Jésus est la solution », selon l'expression répandue au Brésil dans les groupes pentecôtistes » que ce soit maladie, pénurie économique, conflits familiaux, procès ou en général recherche d'un mieux être, essaye toutes les formules possibles quitte à changer de religion ou à toutes les fréquenter[479]. L. Silveiro Campos cite le cas relativement fréquent de personnes qui dans la même semaine ont fréquenté les « terreiros » de l'Umbanda, les cultes de la IURD et sont partis en pèlerinage à Notre Dame d'Aparecida[480].

L'attitude qui consiste à rechercher la solution d'un problème dans une formule religieuse n'est pas nouvelle dans l'ensemble de l'Amérique latine et ailleurs. Ce cheminement est fréquent en catholicisme populaire (et moins populaire), entre amis, s'échangent des recettes de tout ordre, dont des dévotions pour les saints considérés miraculeux. Chaque saint a sa spécialité et répond plus ou moins bien au dévot qui l'implore. Les expressions populaires péruviennes sont très révélatrices : « ce saint est très miraculeux » (« muy milagroso »), « à moi, saint X m'a fait ce miracle » constatation à laquelle peut être répondu « pour moi, cela n'a jamais fonctionné avec saint X, en revanche saint Y me répond toujours », ne pas oublier d'invoquer saint Jude Tadé pour les causes perdues… Cette dévotion implique des promesses, pèlerinages, visites au sanctuaire, prières, cierges, offrandes. Si au Brésil, à l'invocation aux

[478] L. Silveira Campos, « Religion y diversidad cultural en América latina », op. cit. p. 29. Pour une présentation plus développée des recherches de L. Silveira Campos, voir *Teatro, templo e mercado, organização e marketing de um empreendimiento neopentecostal*, Petropolis, Editora Vozes, 1997.

[479] A. Corten, « Pentecôtisme et néo-pentecôtisme au Brésil », Archives des Sciences Sociales des Religions, N°105, janvier, mai, p. 170.

[480] L. Silveira Campos, « Religion y diversidad cultural en América latina », op. cit. p. 29. Reprenant les théories du sociologue des religions R. Prandi, A. Frigerio écrit: "les déceptions sont suivies d'un nouveau choix, puisque dans cette nouvelle situation religieuse, tout est vendu et tout est acheté. Dans sa perspective, des motifs entièrement pratiques et individuels pour la conversion sont aujourd'hui amplement acceptés et donc lorsque confronté à un nouveau problème, le converti n'hésite pas à changer à nouveau de religion ». A. Frigerio, « Analyzing conversion in Latin America: theoretical questions, methodological dilemnas and comparative data from Argentina and Brazil », in in T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007, p. 36.

saints chrétiens s'ajoutent des invocations aux divinités d'origine africaines, au Pérou, il peut être fait appel à d'autres pratiques du rebouteux (« curandero ») comme on disait autrefois, chaman comme on l'appelle à présent, ce qui lui donne plus de solennité et de respectabilité, par exemple un « nettoyage » (« limpia ») contre les mauvais sorts, bénédictions diverses ou objets au pouvoir bénéfique tel que la plante rue (« ruda »)[481]… A ces diverses formules, se sont ajoutées les visites aux prêtres ou aux pasteurs qui font des miracles[482]. Selon l'appréciation de J. P. Bastian, « la multiplication des offres religieuses permet à la fois un comportement de supermarché et un éclectisme qui a ses racines dans des comportements religieux de longue durée, depuis l'époque coloniale »[483]. Côté demande, la manière de présenter les mécanismes avec des nuances d'un auteur à l'autre soulève des questions : quelle est la nouveauté dans les pratiques religieuses qui permet aujourd'hui d'envisager la situation en termes de marché et de consommateurs alors que les dévotions sont un phénomène du catholicisme populaire ? Pourrait-on dire qu'il y a toujours eu un marché du religieux mais qu'aujourd'hui il évolue comme les autres marchés dans la logique du néo-libéralisme et de la mondialisation ?

Avec ces quelques indications sur la pertinence de la théorie de marché dans le contexte de Lima en 2010, nous ne poursuivons pas nos recherches dans cette direction. D'une part, le sujet est développé par plusieurs auteurs auxquels nous faisons référence. D'autre part, cette théorie a un domaine d'application très limité à Lima. La plupart des auteurs cités spécialistes en Amérique latine centrent leurs études sur le Brésil et tout particulièrement sur la plus grosse « entreprise religieuse », la IURD, comptant 4 millions de membres, possédant chaîne de télévision, radios, journaux et gérée effectivement selon la logique de marché[484]. Or la IURD a un succès très relatif au Pérou ; elle est considérée comme secte païenne et n'est pas acceptée comme membre des associations d'églises évangéliques ; en 2009, elle est l'objet

[481] M. Marzal, *Tierra encantada*, Lima, PUCP, 2002. M. Marzal y fait une analyse exhaustive du catholicisme populaire et souligne bien la frontière poreuse entre les dévotions aux divers saints, en fonction de leurs attributs et les pratiques « magiques » originaires des cultes précolombiens, africains et aussi européens. Voir aussi notre chapitre sur la conversion au catholicisme du Pérou.

[482] A. Chesnut, *Born again in Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997, p. 73. A. Chesnut montre comment après avoir essayé diverses solutions, les malades avec leurs familles se tournent en dernier recours vers les pasteurs.

[483] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1997, p. 209.

[484] Pour une présentation complète de la IURD, voir A. Corten, J. P. Dozon, A. Pedro Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, 2003. R. de Almeida (« la guerre des possessions », p. 257) montre les affinités entre la IURD et les terreiros qui sont souvent fréquentés pour résoudre un problème particulier.

d'un scandale et doit fermer les portes de ses temples[485]. Au contraire de la IURD, la quasi totalité des groupes évangéliques à Lima est organisée selon le principe des « réseaux de communautés » selon les termes de L. Silveiro Campos, principe qui commence à se développer à la fin des années 1999, sous l'influence de la dénomination colombienne G12 et s'impose à présent massivement[486]. L'accent est mis sur la nécessité de la conversion et chaque groupe propose un cheminement qui doit conduire à l'adhésion totale au Christ, processus qui n'existe pas dans les groupes comme la IURD. Selon les termes de R. de Almeida, « à la différence des autres Eglises évangéliques, l'IURD mentionne rarement la nécessité de la « conversion ». « L'appel » pendant le culte, pratique courante dans les autres Eglises évangéliques, est rarissime à l'IURD. En revanche, l'invitation la plus fréquente est la nécessité de la « libération »[487].

1.1.2 *Autres théories correspondant au contexte liménien :*

1.1.2.1 *Pauvreté et évangélisme*

La plupart des auteurs, reprenant les thèses pionnières de E. Willems s'accordent à reconnaître que les bouleversements sociaux culturels, « dislocation sociale et culturelle », selon son expression, dus à l'exode rural massif qui a précipité des millions de personnes dans

[485] La IURD est une des principales cibles sur le site d'étude des sectes (Red Iberomaricana de Estudio de las Sectas): http://www.ries-sectas.tk/ (consulté le 15/11/09) ; le scandale débute par une femme qui les accuse d'avoir pris tout l'argent de la maison qu'elle a vendue voir : **http://www.elcomercio.com.pe/noticia/326596/poderosa-iglesia-evangelica-brasilena-acusada-lavado-dinero** consulté le 15/11/09.

[486] L. Silveira Campos, « Religion y diversidad cultural en América latina », op. cit. p. 29. Nous reprenons la distinction de L. Silveira Campos mentionnée antérieurement.

[487] R. de Almeida « la guerre des possessions », in A. Corten, J. P. Dozon, A. Pedro Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu*, op. cit. p. 266. Les membres existent dans la IURD, il s'agit d'une question de degré et de dosage, dans tous les groupes se retrouvent un aspect mercantile et communautaire. Certains auteurs considèrent que l'appartenance en tant que membre peut être considérée comme un bien négociable sur le marché religieux, tout au moins dans certains cas (J. Stolz, « Salvation goods and religious markets : integrating rational choice and Weberian perspectives » in J. Stolz, *Salvation goods and religious markets, Theory and applications*, op. cit. p. 68). Ce débat dans le cadre précis de l'Amérique latine et de Lima en particulier nous conduirait à des arguments complexes et au final, peu éclairants. Selon les termes d'un article de S. Bruce (« The social limits on Religious markets », dans le même ouvrage, p. 83), « les propositions de type économique sont soit invraisemblables ou quand elles sont vraisemblables, elles peuvent être aussi facilement ou mieux expliquées par des perspectives plus conventionnelles ».

l'anomie des bidonvilles des grandes capitales, ont représenté des conditions générales favorables au phénomène de conversion[488]. Selon les termes de J. P. Bastian, « l'explosion démographique a renforcé un rapide processus de sous urbanisation avec une géographie duelle toujours plus accentuée et une violence croissante, produit de la marginalité économique d'amples secteurs sociaux. Cette marginalité n'est pas simplement une question de revenu individuel, elle s'inscrit dans l'organisation spatiale et physique des villes. Emigration, marginalisation et exclusion sont des facteurs liés à l'état d'anomie qui domine dans la population la plus pauvre qui pour survivre doit reconstruire son identité et son projet de vie. C'est pourquoi la demande de nouveaux biens symboliques de salut est particulièrement forte dans ces secteurs »[489]. J. P. Bastian note aussi que « les zones de concentration urbaine sont propice à l'expansion de nouveaux mouvements religieux » et que « le mouvement évangélique se distingue par son degré élevé de pénétration dans les couches plus pauvres de la population »[490].

Depuis les premières études sur le pentecôtisme, son lien avec la pauvreté, son succès auprès des démunis dans différents contextes, est mis en exergue. J. P. Willaime commente faisant référence aux études de N. Bloch-Hoell sur les Etats-Unis en 1936 et à Holleweger : « les premiers analystes du monde pentecôtiste avaient déjà constaté l'affinité entre le pentecôtisme et les catégories les plus pauvres de la population ». Dans le même article J. P. Willaime reprenant les commentaires percutants de A. Corten sur l'Amérique latine écrit : « A. Corten le souligne à propos de l'Amérique latine : « le pentecôtisme touche les catégories les plus pauvres de la population. Toutes les études convergent sur ce point. C'est un des paradoxes souvent soulignés : alors que la théologie de la libération base son discours sur « l'option préférentielle pour les pauvres », ce sont les Eglises pentecôtistes qui s'adressent massivement à ceux-ci. Avec le pentecôtisme, on passe de « l'émotion pour les pauvres » à une « émotion des pauvres » »[491].

---

[488] E. Willems, "Protestantism and cultural change in Brazil and Chile" in W. V. D'Antonio and F. B. Pike, *Religion, revolution and reform*, New York, Praeger, 1964, pp 93-108.

[489] J. P. Bastian, *La mutacion religiosa de América Latina*, Mexico, CFE 1997 p. 88; voir aussi Alain Tourraine "Individualisme ou communautarisme" in J P Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 230. Selon l'expression de M. Aubrée, « l'explosion urbaine produit des tendances à la massification », terreau sur lequel se développe le pentecôtisme. M. Aubrée, « Conflictos entre el discurso cristiano universalizante y el campo religioso fragmentador », in in E. Masferrer Kan et alii, *Religión y postmodernidad*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2002, p. 52.

[490] J. P. Bastian, *La mutacion religiosa de América Latina*, op. cit. p. 58 et p. 63.

[491] J. P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 105, 1999, Janvier Mars, p. 18. Voir A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*,

Les recensements et les évaluations vérifient ce principe à Lima. A San Isidro, le quartier d'élite le plus homogène, seul 4,7% de la population se dit évangélique selon le recensement national de 2007. En contre partie, dans les zones périphériques pauvres, les évangéliques dépassent les 10%, voire même dans certaines paroisses du cône Est, évêché de Chosica (évaluation 2006), parviennent à 30%[492]. A Lima, le nombre de temples évangéliques n'est pas représentatif des croyances de la population du quartier, réfutant ainsi la conclusion de J. P. Bastian à propos d'études faites sur Rio et sur Mexico : « plus la zone est pauvre, plus augmente la densité de temples pentecôtistes par habitants et par domiciles »[493]. Or le recensement de 2007 et les sérieuses évaluations du groupe AMANECER sur le nombre de temples donnent les résultats suivants : à San Isidro, 58 000 habitants, 2 442 évangéliques, 15 temples ; San Juan de Lurigancho, 700 000 habitants, 89 440 évangéliques, 286 temples[494]. La proportion temples, nombre d'évangéliques est égale voire supérieure à San Isidro. Les auteurs du groupe AMANECER ne se sont peut-être pas rendus compte de cette curieuse situation : leur étude est destinée à indiquer où doivent être fondées de nouveaux temples afin de « saturer » le Pérou, or ils prétendent qu'à San Isidro, « les églises évangéliques sont peu présentes », ce qui est précisément le contraire. En revanche, le nombre de paroisses est en corrélation avec les croyances de la population : San Isidro compte 6 paroisses alors qu'à San Juan de Lurigancho, les paroisses, au nombre de 12, peuvent atteindre 150 000 âmes ! De ce point de vue, les études sur Lima concordent avec celles de J. P. Bastian, « plus la population est pauvre, plus diminue la densité de temples catholiques »[495]. Dans une étude faite en 1998, sur un bidonville de Lima, Tupac Amaru, l'ethnologue C. Martin constate que le quartier n'a pas de paroisse et que les habitants qui veulent aller à la messe le dimanche se déplacent en général vers le centre de Lima ; en revanche, sont présentes 6 dénominations évangéliques, chacune disposant d'un local ; les mormons et les adventistes ont aussi pignon sur rue avec temples bien situés et offices célébrés régulièrement[496].

Paris, Karthala, 1995, p. 159 : « le pentecôtisme se développe avec l'appauvrissement de la population et il atteint en particulier les couches les plus pauvres ; il se développe également avec l'urbanisation ».

[492] N. Strotmann, *Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006*, Huaycán, Octobre 2006. Cette lettre pastorale se trouvait sur le site de l'évêché en octobre 2009.

[493] J. P. Bastian, *La mutacion religiosa de América Latina*, op. cit. p. 62.

[494] AMANECER, *Manual Estadistico 2003, Investigación socio-religiosa*, Lima, Ed. Nuevo Rumbo, 2004, p. 102. Les recherches du groupe AMANECER ont eu lieu avant le recensement de 2007.

[495] J. P. Bastian, *La mutacion religiosa de América Latina*, op. cit. p. 62.

[496] C. Martin, *Ethnologie d'un bidonville de Lima, le petit peuple de Tupac Amaru*, Paris, l'Harmattan, 2000, p. 95. Le texte de C. Martin à ce propos, est un peu confus. Il écrit : « ces sectes sont nombreuses, leurs lieux de culte sont édifiés un peu partout et se font concurrence » et quelques lignes plus bas « dans l'ensemble des trois quartiers, il y a 6 Eglises protestantes différentes dont chacune dispose d'un local». 6 églises ne sont pas des

Le déséquilibre entre les lieux de culte et les croyances de la population s'explique par l'histoire et la géographie de Lima. Construire une paroisse représente un gros investissement en moyen financier et en personnel (installation de prêtres), processus administratifs dans et hors de l'église... Les quartiers traditionnels de l'élite sont bien pourvus en paroisse alors que les quartiers comme Tupac Amaru récemment envahis, dépourvus d'infrastructure ne dispose d'aucune église. En revanche, un temple protestant peut être établi dans un garage, un hangar : la plupart des groupes situés dans les banlieues de Lima fonctionnent dans un grand hangar (un toit de tôle, un mur avec des affiches, une estrade sont suffisants dans une région où il ne pleut jamais et où la température baisse peu) : MMM, Assemblées de Dieu (centre La Hermosa, dans la banlieue Est), Aposento Alto… En revanche, les bureaux, les groupes scolaires sont construits en brique. La surreprésentation des temples évangéliques dans les quartiers traditionnels par rapport au nombre de croyants s'explique par la reprise des vieux cinémas désaffectés comme lieux de culte ; le motif n'est pas seulement pratique et stratégique mais il correspond à un système légal qui facilite la reprise de lieux de rassemblements[497]. Par ailleurs, les grandes avenues et les réseaux de transport facilitent le transit des croyants vers les quartiers traditionnels : le centre de Lima est facile d'accès d'où que ce soit, il en est de même pour les temples, ex-cinémas situés proches de la grande avenue Javier Prado de San Isidro. A tous ces motifs s'ajoutent des raisons de statut social sur lesquelles nous revenons.

1.1.2.2 *Exclusion et évangélisme*

La pauvreté et surtout l'exclusion revêtent une importance particulière à Lima pour comprendre l'essor des évangéliques. Bien que les comparaisons soient difficiles en ce domaine, le Pérou est peut-être le pays latino-américain où le phénomène d'exclusion est le plus marqué : une petite minorité de Blancs (ou presque blancs ou « blanchis » en faisant fortune) marginalise l'immense majorité, en particulier les Indiens. Alors que le conquistador H. Cortes, au Mexique est un honni dont tous les monuments commémoratifs et souvenirs

locaux un peu partout… Pour notre propos, il importe seulement de souligner la présence massive des groupes évangéliques et autres, en relation à l'Eglise catholique.

[497] L'apôtre A. Estremadoyro nous a commenté cette situation que nous n'avons pas pu vérifier par d'autres voies.

sont détruits depuis des décennies, en 2005, la statue du conquistador F. Pizarro se trouvait au centre de la place principale de Lima, elle a été enlevée mais se trouve encore tout près du Palais Présidentiel[498]. Le Pérou est formé de peuples très divers, Indiens, Européens, Africains, Japonais, Chinois, Juifs, Palestiniens ; même s'il y a eu plus de mélange de races qu'aux USA, il n'y a pas eu de melting-pot. La colonie s'est formée sur l'idée très enracinée que « la société n'est pas composée d'hommes « égaux » mais d'hommes « regroupés selon leurs différences en corps distincts », les Indiens ayant le statut de mineurs[499]. Les Espagnols définissaient très précisément les identités sur la base des mélanges raciaux, allant jusqu'à la cinquième génération.

Même si la société n'est plus officiellement structurée de cette manière-là, le Pérou n'est toujours pas un pays inclusif. La Commission de la Vérité et de la Réconciliation, formée en 2001, pour enquêter sur l'époque du terrorisme, diagnostique que « le Pérou est un pays injuste marqué par une distance outrageuse entre les droits que la loi reconnaît et la réalité de l'exclusion que la majorité de nos compatriotes doivent souffrir » [p.54]. La commission invite à lutter contre « l'injustice structurelle de notre société, principalement ses « habitus » de discrimination. » [p. 62][500]. Selon le sondage de l'université de Lima sur les valeurs (octobre 2009), plus de 70% des habitants de Lima considèrent que les Péruviens sont

[498] Le Mexique et le Pérou étaient les deux vice-royaumes au moment de la Conquista ; ces deux pays formaient de grands empires indiens. Pizarro était l'oncle de Cortes. Divers facteurs, dont les révolutions, expliquent la revalorisation du passé préhispanique au Mexique bien avant le Pérou. C. Pacheco Velez, « El peruano frente a la historia del Perú », in H. Alva Orlandini, *Biblioteca hombres del Perú*, Lima, PUCP, 2003 (première édition 1963), p. 26.

[499] Carlos Contreras y Marcos Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, PUCP 2007, p. 37. Pour une étude sur le système des castes telles que les définissaient les espagnols, voir: J. Cosamalón, *Indios detrás de la muralla*, Lima, PUCP 1999. L'exclusion des indiens a pour origine la manière dont la Conquête a eu lieu, évènement qui reste encore profondément marqué dans les mémoires tel que l'a démontré N. Wachtel s'intéressant aux mises en scènes festives villageoises. « Le traumatisme de la Conquête étend ses effets jusqu'aux Indiens du XXème siècle, profondément inscrit dans leurs structures mentales, véritable empreinte du passé dans le présent ». N. Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971, p. 65.

[500] COMISION DE LA VERDAD Y DE LA RECONCILIACION, *Informe Final (1980-2000). Tomo I El proceso, los hechos, las victimas*, UNMSM-PUCP, Lima 2004. Le phénomène de l'exclusion est au centre des études sur la société péruvienne, quelque soit la perspective adoptée, dans la recherche sociologique, voir G. Nugent, *El orden tutelar*, Lima, DESCO, 2010. Le thème de la discrimination forme la trame de nombreux romans, tel que Mario vargas Llosa, *Dialogo en la catedral*, qui commence par la question provocatrice: cuando se jodio el Perú? Quand est ce que le Pérou a été foutu? Une des chansons créoles favorites des péruviens, *El Plebeyo* (le plébéien) de Felipe Pinglo, racontant les souffrances d'un métis amoureux d'une blanche reprend comme leitmotiv: "Porque los seres no son iguales ? » ; Pourquoi les êtres ne sont pas égaux ? Pour une présentation des chansons créoles (« criollas »), voir E. Mazzini, *En nombre de Dios comienzo*, Lima, Centro Peruano de Estudios Culturales, 2010, p. 240. Selon E. Mazzini, le thème de la chanson ne correspond pas à une caractéristique de la société péruvienne. Cette position est critiquable ; dans tous les cas, si ce thème n'est peut-être pas révélateur de la société péruvienne, sa popularité l'est. E. Mazzini note à quel point cette chanson est une des plus connues et populaires dans le registre des valses créoles.

racistes[501]. Chaque Péruvien se situe dans une hiérarchie qui prend en compte la couleur de la peau, le lieu de naissance et pour les classes aisées, l'école, le nom de famille, de telle manière que chacun se sent et est considéré comme le « cholo » (terme péjoratif désignant le métis qui par extension, englobe tous ceux qui sont originaires de la province, de la Sierra) de quelqu'un d'autre et qu'il y a toujours plus « cholo » que soi[502]. Aux deux pôles extrêmes se trouvent l'Indien et l'Occidental blanc. A la composante raciale, s'ajoute d'autres caractéristiques, le « cholo » est frustre, il appartient à un autre monde, il ne comprend pas « les gens comme nous » (« gente como uno », ainsi parlent encore d'eux-mêmes les membres descendant des vieilles bonnes familles liméniennes).

Cette mentalité rend compte du mépris et de l'hostilité que rencontrent les millions de migrants en quête d'un mieux être à leur arrivée dans la capitale seigneuriale. Comme le rapporte H. de Soto, « dans les années 30, est interdite la construction d'appartements bon marché à Lima. Des témoins de l'époque affirment que le Président Manuel Prado considéra, au début des années 40 une curieuse initiative pour « améliorer la race », consistant à stimuler l'émigration de scandinaves dans les villes du pays. Durant la législature de 1946, le sénateur de Junin (zone de la Sierra) Manuel Faura présenta un projet de loi pour interdire la venue des provinciaux surtout ceux de la Sierra à Lima. […] Tous ces projets ne virent pas le jour mais ils indiquent qu'il y avait une claire volonté de nier aux paysans des Andes l'accès à la ville. Cette attitude n'est pas surprenante. Depuis les origines, la ville au Pérou était un centre administratif et religieux qui représentait le projet d'ordonner un territoire sauvage et agreste. La ville surgissait comme une représentation du cosmos dans le chaos. C'est pourquoi ses habitants n'ont pu sentir que de l'horreur face à la migration paysanne car le chaos était finalement en train d'envahir le cosmos »[503].

---

[501] Estudio 466, Universidad de Lima, Barometro social, VII encuesta sobre valores, 3 y 4 de octubre de 2009.

[502] Le sens du terme « cholo » a évolué récemment, très rapidement, correspondant aux brutales transformations sociales. F. Bourricaud, dans un texte publié avant la révolution du Général Velasco [*Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*, Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Politiques, Paris, Armand Colin, 1967, p. 51], note que le « cholo » est « l'intermédiaire », celui qui ne vit pas dans les quartiers indiens mais n'est pas pour autant blanc. Une constante persiste, le « cholo » reste toujours celui qui est entre deux, donc de nulle part et partout marginalisé. Il est possible que F. Bourricaud ait repris ces définitions du premier congrès international de spécialistes du Pérou en 1951 qui définit ainsi le « cholo » : statut culturel intermédiaire entre l'indigène et le métis ». Sur l'évolution du sens, voir, R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los reyes, de los Chavez, de los Quispe…*, op. cit. p. 38. La signification du terme "cholo" pourrait donner lieu à de longs développements, permettant de montrer l'évolution du sens et les nuances. En lisant un roman péruvien, en particulier ceux de M. Vargas Llosa, il est facile de se rendre compte de toutes les classifications sociales. Au Pérou, les êtres ne sont toujours pas égaux comme le dit la chanson *El plebeyo*, bien que la situation ait évolué.

[503] H. de Soto, *El otro sendero. La revolución informal*, Lima, Ed. El Barranco, 1986, Introduction.

M. San Roman, le provincial originaire de Cuzco qui a brillamment réussi à Lima, non seulement en tant qu'impresario à succès, fondant un réseau de boulangerie et de fabriques d'appareils de boulangerie (Nova) mais aussi en tant que vice-président de A. Fujimori en 1990, reconnu Président par un groupe de parlementaires après le coup d'état d'avril 1992, jouissant d'un grand respect pour sa position courageuse, témoigne des humiliations qu'il a dû subir à ses débuts. Selon ses termes, « il m'est arrivé d'être forcé de nier que je suis du Cuzco parce que j'étais maltraité, sanctionné ». Il ajoute : « il y a dans le pays une discrimination raciale terrible et c'est quelque chose que nous devons dépasser. Le pire adversaire d'un « cholo », c'est un autre « cholo »… »[504]. A la différence des humiliations dirigées spécifiquement contre un groupe de personnes qui peuvent se reconnaître comme solidaires et donc comme ayant des intérêts communs, par exemple les homosexuels ou les tribus de l'Amazonie, cette forme d'humiliation, diffuse dans l'ensemble de la société, reste individuelle, « cholo » contre « cholo », revanche de celui qui humilié par plus « blanc » que soi humilie à son tour moins « blanc » que soi, étant bien entendu que l'argent, l'éducation, le fait de vivre en ville et surtout dans la capitale « blanchissent ».

L'hostilité du milieu n'est pas seulement une question de mentalité ou de préjugé, elle correspond aussi à des conditions matérielles. La ville, située dans un désert, avec quelques zones fertiles grâce à l'irrigation et par ailleurs, dans un climat économique très dur, le Pérou ayant la pire inflation du monde 1989-90, ne peut pas absorber ces millions de migrants qui sont livrés à eux-mêmes, en marge du système productif légal et institutionnel. Selon les termes de H. de Soto, « les migrants découvrirent qu'ils étaient nombreux, que le système n'était pas disposé à les admettre, que les barrières se multipliaient, qu'ils devaient arracher chaque espace légal à un statut quo immobile, qu'ils étaient en marge des facilités et des bénéfices de la loi et que la seule garantie pour leur liberté et prospérité étaient entre leurs mains. En résumé, ils ont découvert qu'ils devaient être en concurrence non seulement contre des personnes mais aussi contre le système ». En quelques chiffres, l'auteur résume l'importance de l'économie informelle (évaluation de 1985) : 48% de la population active travaille dans le secteur informel, 61,2% des heures de travail le sont dans le secteur informel ce qui représente 38,9% du PBI[505].

---

[504] R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los reyes, de los Chavez, de los Quispe…*, op. cit. p. 211.

[505] H. de Soto, *El otro sendero. La revolución informal*, Lima, Ed. El Barranco, 1986, Introduction. Selon la thèse d'H. de Soto, les différences dans le système légal explique le succès du capitalisme en Occident et son échec dans les autres parties du monde, dont l'Amérique latine (thèse présentée de manière plus générale dans *El misterio del capital, Porqué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*, Lima, Ed. El

La situation décrite par H. de Soto, fin des années 80, loin de s'améliorer a empiré. Selon les études de F. Durand, sociologue, consultant pour le BID (Banque Interaméricaine de Développement) qui a développé ses études au sein de la direction des impôts péruvienne (SUNAT), des quartiers entiers de Lima n'apparaissent pas comme imposables bien qu'une portion de la population se soit enrichie. Selon les termes de F. Durand, « l'Etat ne gouverne pas » ; dans le pays, fonctionnent trois économies parallèles, l'économie formelle, moderne, l'économie informelle et l'économie du délit. En d'autres termes, le phénomène d'exclusion n'a pas cessé, il s'est complexifié. L'informalité au lieu de se résorber progressivement a déteint sur l'ensemble de la société, favorisant les attitudes de transgression[506].

Au phénomène d'exclusion des migrants dans l'ensemble de la société liménienne en général s'ajoute une situation parallèle au sein de l'Eglise catholique. Selon l'historien de l'Eglise péruvienne J. Klaiber, « l'Eglise est une des rares institutions qui regroupent toutes les races, toutes les classes sociales et toutes les couches de la société. Bien qu'elle prône l'union de tous et n'exclut personne, de fait, les mêmes divisions qui caractérisent la société péruvienne en général se manifestent à l'intérieur de l'Eglise. L'Eglise coloniale était un mini modèle de la société corporative : il y avait un clergé haut et un clergé bas, les Créoles [les descendants d'espagnols] et les Indiens, les riches et les pauvres. Les postes les plus élevés étaient réservés aux Espagnols et aux Créoles dignes de confiance. Il était très rare que des Indiens soient ordonnés et que les Métis puissent faire une bonne carrière ecclésiastique sans difficulté. A l'époque républicaine, l'Eglise n'acceptait pas l'existence de ces divisions mais la société imposa les siennes. Il a surgi deux type de clercs au Pérou sur la base de critères purement sociaux : d'un côté des clercs mieux formés, et éduqués, provenant des classes moyennes et hautes ou de l'étranger et de l'autre des clercs de classe populaire ou de province avec moins de formation et de prestige que l'autre »[507].

Comercio, 2000). Par légalité, il entend essentiellement accès aux titres de propriété, donc à des prêts susceptibles de servir à monter une entreprise. Sous l'influence de ses théories, par ailleurs très populaires dans les couches les plus basses de la population souhaitant effectivement un accès à la propriété, les gouvernements péruviens ont distribué des titres de propriété à des migrants qui avaient envahi des terrains vagues ou non exploités dans les banlieues de Lima, c'est par ces occupations forcées de terrains que se sont constitués les bidonvilles, dans une zone où les conditions climatiques permettent de survivre dans la précarité.

[506] F. Durand, *El Perú fracturado*, Lima Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, p. 38 et suivantes. Une "installation de l'informalité" ne signifie pas plus de stabilité. La précarité a drastiquement augmenté avec le régime de A. Fujimori et ses recettes néo-libérales. Elle a pu se stabiliser récemment mais dans tous les cas, de ce point de vue, la situation n'est pas meilleure qu'au moment où écrivait H. de Soto.

[507] J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima, PUCP 1996, p. 36. Dans notre première partie et dans notre chapitre sur la conversion du Pérou, nous développons d'autres aspects de l'exclusion indienne et métisse, que ce soit à

Si durant la colonie et l'époque de la république jusqu'à la moitié du XXème siècle, les distinctions proviennent de la conformation de la société en son ensemble, la massive venue des missionnaires d'Europe ou d'Amérique du Nord, ne parlant donc pas quechua ou aymara, s'exprimant avec un accent en espagnol, rend l'Eglise péruvienne étrangère, surtout pour les Indiens et les Métis. En 1996, avant la formation des trois diocèses dans les banlieues de la capitale, seulement 40% des prêtres de l'archevêché de Lima sont péruviens et 42 séminaristes sont en formation[508]. Loin de nous prétendre que ces missionnaires manquent de zèle et qu'ils ne se penchent pas vers les problèmes de leurs ouailles ; bien au contraire, ils s'y intéressent parfois plus que les Péruviens de souche mais ils restent considérés comme des étrangers, même s'ils sont nationalisés péruviens.

Cette situation de profonds bouleversements constitue le terreau sur lequel se développe l'exode des catholiques. Selon les termes de J. Klaiber résumant l'ensemble de la situation, « l'expansion du pentecôtisme, du spiritisme, des sectes et de toutes les autres religions ou pseudo religions non chrétiennes, est une conséquence en grande partie de la dislocation sociale et culturelle, situation vécue par des millions de latino-américains dans les derniers 50 à 60 ans. Les migrations de la campagne, ou de la sierra vers les villes, l'industrialisation et l'expansion du capitalisme, l'impact de la « modernité » occidentale sur les valeurs traditionnelles, tous ces facteurs constituent l'arrière plan social des changements religieux. A tout cela il faudrait ajouter la faiblesse propre du catholicisme pour affronter ces réalités »[509]. Si la « dislocation » est commune à l'ensemble de l'Amérique latine, le phénomène d'exclusion et humiliation qui lui est associé est encore plus prononcé à Lima car il renforce des attitudes préexistantes originaires de l'époque coloniale. J. Sanchez dans son chapitre « les mouvements religieux dans une société excluant », affirme que « la constitution du phénomène de la diversité religieuse dans notre société est à penser en corrélation avec les

---

cause des « éventuels débordements du catholicisme populaire » auquel le clergé ne participe pas, étant d'une autre origine sociale ; les membres du clergé d'origine plus humble sont transformés par les années passées dans le séminaire, coupés de leur milieu d'origine. Pour beaucoup de provinciaux, comme le note J. Klaiber dans le même ouvrage, p. 461, la carrière ecclésiastique correspond à une promotion sociale. Selon une plaisanterie de curé rapportée par Mgr Strotmann, parmi les séminaristes, un tiers y est par vocación » (vocation), un tiers par « boca acción » (action de bouche littéralement qui se prononce en espagnol comme « vocación », c'est-à-dire pour manger, survivre), et le dernier tiers par « equivocación » (erreur). Un prêtre qui suit la carrière par désir de promotion sociale fait tout pour se démarquer de son milieu d'origine.

[508] J. L. Perez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima Paulinas, 2002, p. 418. A présent Lima et banlieues forment 4 diocèses, sans compter le port du Callao, chacun a son séminaire.

[509] J. Klaiber, « Cambios religiosos en América Latina y entre los hispanos de los Estados Unidos", in Revista Teológica Limense, Vol XXV (Lima 1991), p. 437. L'expression "dislocation sociale et culturelle" est reprise de E. Willems.

processus principaux d'exclusion sociale et économique qui affectent plusieurs secteurs populaires urbains »[510].

1.1.2.3 *Evangélisme, une alternative à pauvreté et exclusion ?*

Face à cette situation déstabilisante, les groupes évangéliques, selon de nombreux auteurs, offrent une compensation pour supporter, voire assumer les transformations ; selon J. Sanchez, « les secteurs populaires essayent de créer ces espaces sociaux afin de compenser leur marginalisation sociale »[511]. M. Aubrée utilise le terme « lieu de refuge »[512]. E. Cleary résume ainsi les positions : « quelques unes des théories les plus reconnues sur le changement religieux en Amérique Latine affirment que la conversion représente une réponse pour s'adapter à l'évolution structurelle des facteurs extérieurs. Les interprétations, dans cette perspective, varient amplement dans la formulation des raisons et des implications de la conversion »[513]. Cette voie pourrait nous conduire à reprendre tous les facteurs déstabilisants source de souffrances qui poussent les « secteurs populaires » vers le pentecôtisme, en recherchant quels éléments pourraient être plus déterminants dans le cas du Pérou. L'analyse dans cette direction est déjà beaucoup travaillée par de nombreux auteurs et il serait difficile de la pousser plus loin de manière significative ; par ailleurs, entre exclusion ou pauvreté et pentecôtisme n'existe pas de lien de cause à effet, pas d'automatisme. Un panorama plus détaillé de la société liménienne ne permettrait pas une avancée significative dans la compréhension du phénomène. Nous nous proposons donc d'approfondir l'analyse du processus d'exode de l'Eglise catholique et d'intégration dans les groupes évangéliques, la dynamique de la conversion.

---

[510] J. Sanchez, « Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares », op. cit. p. 573. Dans le même article, il résume les différents facteurs touchant les classes populaires à pendre en compte, similaires à ceux que citent J. Klaiber 10 ans plus tôt : « l'exclusion qui les affecte, le déracinement culturel (dans le cas des migrants), le manque de vie familiale communautaire, les situations étouffantes et exténuantes que suppose la complexe vie urbaine, l'affaiblissement des systèmes interprétatifs de la réalité, l'excessive institutionnalisation des églises, ainsi que l'anonymat, la marginalisation et la dépersonnalisation vécue dans la société, parmi d'autres facteurs, ont généré dans les secteurs populaires une série de besoins et d'aspirations religieuses qui réclament une solution urgente ». p. 567.

[511] Ibid. p. 573.

[512] M. Aubrée, « Conflictos entre el discurso cristiano universalizante y el campo religioso fragmentador », op. cit. p. 52.

[513] T. Steigenga, E. Cleary, "Understanding conversion in the Americas", op. cit. p. 17.

Mais que signifie « compensation » ? D'un point de vue ethnologique, C. Martin qui a vécu dans un des bidonvilles les plus pauvres et les plus marginalisés décrit en ces termes l'atmosphère des lieux de culte évangéliques : « ces espaces de prières sont pour la population des lieux de rencontres. Le simple fait de s'y rendre les invite à sortir du carcan de leur univers quotidien, pour aller parler de leur vie, de leur rêve ou de tout autre chose, là on les écoute sans leur demander de compte »[514]. C. Martin marque bien l'opposition entre stress, mal être du quotidien et détente, bien être dans ces lieux de culte. J. Sanchez oppose à la société excluant systématiquement les couches populaires, les espaces formés par les mouvements religieux basés sur « la solidarité sous toutes ces formes, la reconnaissance sociale, la confiance, la familiarité et la participation collective »[515]. Dans une interview, l'historien évangélique péruvien T. Gutiérrez exprime en terme similaire l'expérience évangélique : « les fidèles y découvrent leur dignité » ; « la foi évangélique valorise la personne »[516].

Si depuis les premières analyses sur le pentecôtisme, les auteurs notent le lien entre pauvreté, exclusion et conversion, ils insistent sur le renversement de situation que produit le pentecôtisme, apportant aux fidèles par la reconnaissance une autre dimension de respect d'eux-mêmes. J. P. Willaime présente ainsi les premières analyses systématiques sur le pentecôtisme : « Elena Cassin analysant, dans les années 1950, le développement du pentecôtisme en Italie du Sud et constatant que ses adhérents provenaient « sans exception des classes les plus défavorisées », a appelé ce mouvement « la religion du pauvre fier ». Dans cette même ligne de pensée commente Hollenweger en 1972, « l'Italien exploité et désespéré trouve sa dignité humaine. Comme un enfant de Dieu parmi d'autres enfants de Dieu, il est pris au sérieux »[517]. Le pionnier de l'étude du pentecôtisme en Amérique latine, C. Lalive d'Epinay, note l'opposition entre les conditions quotidiennes des pauvres et ce qu'offrent les pentecôtistes en des termes similaires : « en offrant la certitude du salut, la sécurité de la communauté et une certaine forme de dignité humaine, le pentecôtisme va canaliser une fraction importante des masses populaires »[518]. Actuellement, plusieurs auteurs soulignent aussi l'importance de la reconnaissance, expressément ou indirectement. J. P. Bastian faisant référence à A. Touraine considère qu'il s'agit de « problématiques de classe et de

[514] C. Martin, *Ethnologie d'un bidonville de Lima*, op. cit. p. 97.
[515] J. Sanchez, « Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares », op. cit. p. 573.
[516] Annette Dietschy, "Mutation religieuse et sociale au Pérou", in revue Choisir, n°574, octobre 2007
[517] J.P. Willaime, « Pentecôtisme : contours et paradoxe », op. cit. p. 19.
[518] Texte cité par J.P. Willaime, Ibid. p. 18

reconnaissance dans une société duelle »[519]. Dans le même registre mais avec une autre nuance, E. Cleary utilise à propos de la conversion aux groupes évangéliques, le terme difficile à traduire « empowerment », les individus méprisés, aliénés, deviennent maîtres de leur vie[520]. A. Corten, dans la même veine, commente : le pentecôtisme « permet de donner à des populations fortement désintégrées socialement une identité sociale, une « dignité » »[521].

L'opposition entre exclusion sociale et reconnaissance, dans cette forme d'opposition binaire, ne permet pas de penser le processus d'exode du catholicisme aux groupes évangéliques : quelle est la dynamique qui permet à un exclus de se sentir un être nécessaire, partie intégrante de la création et donc de sa société ? Comme nous disait un prêtre franciscain péruvien, Gustavo Nuñez del Prado, qui accompagne des personnes en grande difficulté : « nous aimerions bien savoir comment font les évangéliques pour permettre aux drogués, alcooliques de sortir de leur addiction ». Selon la plaisanterie en cours dans les milieux ecclésiastique et rapportée par Mgr Barreto, « lorsqu'un alcoolique prétend qu'il va arrêter de boire, toute sa famille rit de lui mais lorsqu'il devient évangélique, il est pris au sérieux »[522].

L'opposition exclusion, reconnaissance n'explique pas non plus le phénomène du don : comment les pauvres apportent-ils autant d'argent en dîme ou offrandes alors qu'ils ne parviennent même pas à couvrir leurs besoins immédiats ?[523] Par ailleurs, elle élimine totalement le fait religieux, la perception que les croyants ont de leur conversion. Selon les conclusions de J. L. Pérez Guadalupe sur une enquête faite au début de la décennie 1990, « le

---

[519] J. P. Bastian, *The new religious economy of Latin America*, op. cit. p. 189. S. Pédron-Colombani, "Le pentecôtisme urbain au Guatemala, recréer du sens et de l'identité", in Problèmes d'Amérique latine n°24, La Documentation Française, jan. mars 1997. S. Pedron-Colombani s'exprime ainsi à propos du Guatemala : « les organisations pentecôtistes répondent donc à des besoins d'identification communautaire et de reconnaissance auxquels la société urbaine actuelle, en tant que telle, ne répond, ni ne prétend répondre », p. 70.

[520] E. Cleary, « Evangelicals and competition in Guatemala », in E. Cleary et H. Stewart-Gambino, *Conflict and competition: the Latin American church in a changing environment*, Colorado, Lynne Rienner Publisher, 1992, p. 171. E. Cleary a peut-être à l'esprit le texte de Hollenweger: « la fonction du mouvement pentecôtiste est de restaurer le pouvoir (« power ») d'expression du peuple sans identité et le pouvoir (« power ») de parole, ainsi que de les guérir de la terreur de la perte du langage », texte cité par J.P. Willaime, « Pentecôtisme : contours et paradoxe », op. cit. p. 19.

[521] A. Corten, *Pentecôtisme et émotion du pauvre*, op. cit. p. 161.

[522] Cette plaisanterie nous est parvenue par personne interposée, elle résume bien les propos de tous les clercs avec lesquels nous avons eu l'occasion de nous entretenir. C'est aussi la réaction manifestée dans de nombreux témoignages.

[523] Il est difficile d'évaluer les dons. C. Martin, op. cit. p. 95 et suivants, pense que les fidèles donnent très peu (n'oublions pas que ce « très peu » est peut-être beaucoup pour eux) alors qu'en revanche, ils reçoivent un paquet de pâtes. Nos visites aux cultes évangéliques et les témoignages recueillis laissent penser à une grande générosité que confirment les constructions et les œuvres évangéliques entièrement financées par les apports des fidèles.

passage du catholique à un autre groupe religieux commence avec l'expérience religieuse mais n'en reste pas là, il s'agit de tout un processus »[524]. Si au terme du cheminement, le croyant devenu fidèle s'identifie à une communauté, s'inscrit dans un groupe, la première étape est personnelle ; les personnes interrogées donnent comme motif principal de leur conversion « leur rencontre avec Dieu »[525].

1.1.2.4 *Quelques précisions sur la notion de pauvreté :*

A ces difficultés, s'ajoute une simplification de la conception du pauvre, du marginal et l'absence de considération de l'évolution sociétale. Depuis 1960, moment des premières invasions massives de terrains vagues, la situation a évolué. Le Pérou jouit d'une croissance économique sans précédent depuis 1990, même si elle est due essentiellement à l'exploitation des minerais et à l'augmentation du prix des matières premières, les retombées se font sentir[526]. A l'exception des années finales du régime de A. Fujimori et de la crise mondiale de 2009, le taux de croissance se maintient dans les 6% à 7% et il est toujours plus élevé pour Lima que pour le reste du pays. Entre 2004 et 2009, le PBI per capita du Pérou a augmenté de 31%. Le Pérou est un pays « émergent » où aujourd'hui, les banquiers invitent à investir. Par ailleurs, doit se poser la question de ce qu'est la pauvreté à Lima. Reprenant les réflexions de H. de Soto, R. Arellano souligne que « la pauvreté est mal mesurée car ne sont pas considérés entre autres les biens patrimoniaux acquis de manière informelle. Le pauvre n'est pas si pauvre puisqu'il faut considérer que sa propriété, même si elle n'est pas enregistrée, représente une richesse importante »[527]. A ces biens, s'ajoutent tous les travaux informels auxquels participe la famille et qu'elle ne mesure même pas. La famille péruvienne dans les banlieues est souvent élargie ; les grands parents, les neveux, les nièces, les provinciaux cohabitent, de plus, les familles tendent à se regrouper pour améliorer leurs conditions, il est fréquent que des frères achètent ou envahissent ensemble un terrain, chacun y construisant sa

[524] J. L. Perez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, op. cit. p. 329.
[525] Ibid. p. 329.
[526] Le Pérou est un des premiers producteurs au monde d'or. Dans les journaux, de nombreux articles ont été publiés sur l'histoire de la mine de Yanacocha qui a eu pour conséquence un refroidissement des relations entre la France et le Pérou durant les dernières années du régime de A. Fujimori et s'est soldée par un procès aux USA gagné par la France, accusant la compagnie de procédures illégales. Le Pérou est aussi un des premiers producteurs d'argent, de cuivre. Il a aussi du fer, du gaz naturel et du pétrole en faible quantité. L'exploitation minière représente une grande source de conflits au Pérou, impôts, relation dans l'entreprise, lien avec la population locale, écologie… Malheureusement, aujourd'hui l'exploitation demande peu de main d'œuvre locale et les retombées directes pour les Péruviens sont peu importantes.
[527] R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los Reyes, de los Chavez, de los Quispe...*, op. cit. p. 131.

maison. Pour survivre, se créent de petites entreprises familiales : « il y a de nombreux cas de familles entières dédiées à la fabrication de vêtements, confiserie, commerce de gros ou de détail…Tous y participent depuis les enfants jusqu'aux personnes âgées »[528]. L'informalité, comme le fait si bien remarquer F. Durand, frôle le délit, sans parler de crime organisé, le piratage règne en maître à Lima, livres copiés, films, programmes divers…

Dans ce contexte d'informalité, il est difficile de mesurer adéquatement la pauvreté mais des sociologues utilisant différents paramètres s'y risquent. Il y a en chiffre absolu plus de membres de la classe moyenne dans les zones périphériques que dans les bons quartiers traditionnels[529]. Les proportions données par le sociologue J. Matos Mar illustrent la situation : en 2004, dans la banlieue nord qui mobilisent le plus de capitaux, 25% des habitants ne sont pas pauvres, 31% sont pauvres, 27% très pauvres et 17% extrêmement pauvres[530]. D'autres indices significatifs sont fournis de manière indirecte par les réponses aux questionnaires des recensements, plus de 80% des foyers ont des frigidaires, 85% des télévisions, 30% le câble. Comme le note R. Arellano, la capacité d'épargne est homogène dans toute la capitale, ce qui prouve donc que « les habitants des zones les plus pauvres peuvent dépenser plus que ce qu'on l'imaginait »[531]. Il serait absurde de prétendre que la pauvreté a disparu de Lima, cependant, dans ce contexte d'émergence où visiblement et rapidement la situation change, où les « success stories » ne sont plus des exceptions, où les médias, pour la plus grande joie des hommes politiques annoncent des chiffres de croissance impressionnants, les pauvres ont espoir de voir leur situation changer. Ils peuvent se projeter vers des lendemains meilleurs. Un sûr indice de cet espoir en est le résultat des élections et des sondages : le candidat à la présidence, 2006, O. Humala lié au président H. Chavez, représentant l'opposant au système néolibéral et donc celui qui pourrait remettre en cause la formule économique actuelle, a peu de succès à Lima, alors qu'il est populaire dans les zones les plus déprimées, le Sud et les Andes.

---

[528] Ibid. p.123.
[529] J. Matos Mar, *Desborde popular*, Op. Cit. p. 133. F. Durand, *El Perú fracturado*, Op. Cit. p. 49.
[530] J. Matos Mar, *Desborde popular*, Op. Cit. p. 135. En 2010, le mètre carré est plus cher dans le quartier Los Olivos occupé par des migrants qu'à Miraflores, quartier traditionnellement de moyenne à petite bourgeoisie. Au début des années 2000, au début de la croissance, se note déjà une attitude positive vis-à-vis du futur selon une enquête sociologique, « les habitants de Los Olivos ont une vision optimiste du futur : 74,2% pensent que leurs enfants ont ou auront une meilleure situation économique qu'eux ; 14,5% qu'elle sera pareille et seulement 9,6% qu'elle sera pire ». S. Pedraglio, « Los Olivos : clase a « medias » », in G. Nugent, *La clase media existe ?*, Lima DESCO, 2003, p. 73
[531] Ces données se retrouvent sur le site des recensements INEI ou sont reprises et analysées par R. Arellano, R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los Reyes, de los Chavez, de los Quispe...*, op. cit. p. 139.

Dans ce cadre de changement rapide et d'espoirs, R. Arellano propose de classer les habitants de la ville non seulement sur la base de leurs revenus, si tant est qu'ils puissent être évalués, mais aussi sur leurs styles de vie, de telle manière que ces catégories correspondant à des attitudes face à la vie, c'est-à-dire, au travail, au loisir, au reste de la famille…, se retrouvent dans presque toutes les couches sociales. Il distingue 6 groupes différents, les sophistiqués 7,7% (appartenant aux couches plus élevés (A, B, C), bien éduqués, cosmopolites, modernes, libéraux, plutôt jeunes), les progressistes 20,8% (toutes les couches sociales, hommes capables d'innover, de prendre des risques, désireux de changer rapidement leur situation), les modernes 25,3% (femmes de toutes les couches sociales qui travaillent, étudient, sont à la recherche de leur réalisation personnelle comme femme et mère), les adaptés 19,8% (hommes travailleurs, tournés vers leur famille, désirant la préservation du statut quo), les conservatrices 19,1% (femmes exclusivement orientées vers leur famille, plutôt pieuses et traditionnelles), les résignés 7,2% (hommes et femmes des couches les plus basses, C, D et E, en général personnes âgées qui ne veulent pas prendre de risques, migrants de première génération, regrettant leur terre natale)[532]. Ces catégories montrent qu'un pourcentage important de la population est dynamique, orienté vers l'avenir, avide de promotion sociale et financière.

Outre les bonnes conditions économiques, le facteur temps joue aussi un rôle essentiel. En effet, depuis les premières invasions à la moitié du XXème siècle, les migrants se sont installés et pour leurs enfants et petits enfants, la province dont est originaire la famille (parfois les provinces dont est originaire la famille) ne représente pas un port d'attache. Aujourd'hui, 12,7% sont des Liméniens de souche (parents et grands parents liméniens), 7,6 % (grands parents provinciaux), 43,5% (parents et grands parents provinciaux), 36,2% (migrants)[533]. Les migrants et descendants de migrants forment aujourd'hui l'immense majorité de la population. Se crée une culture formée à partir des différentes traditions évoluant au contact l'une de l'autre. A Lima, tous les plats régionaux sont proposés, dans le domaine musical, les rythmes se recomposent créant des danses nouvelles… Ce mélange de

[532] Ibid. p. 84. R. Arellano remarque que de 1996, première édition de son livre, à 2010, deuxième édition et remise à jour, il a été obligé de changer les catégories pour qu'elles gardent leur pertinence. En l'espace d'une dizaine d'années, l'évolution s'est faite vers un plus grand désir de changement et l'adoption d'attitudes innovatrices.

[533] Ibid. p. 77. R. Arellano note que selon les banlieues, la provenance des migrants provinciaux est différente, au nord, ceux qui viennent du nord du pays, au sud ceux qui viennent du sud et de la sierra et à l'est ceux qui viennent de la Sierra centrale.

genres est parfois appelé « culture chicha », un ensemble éclectique, informel, emprunté sans discrimination et hors contexte à diverses origines, à l'image de ce qu'est devenue Lima.

Malgré l'évolution vers une nouvelle ville, beaucoup moins seigneuriale où la province est partout présente et ne provoque plus le même rejet qu'auparavant, le phénomène d'exclusion ne disparaît pas, il prend d'autres formes, en particulier celui de l'inégalité qui est une des plus élevée au monde mais en revanche, il se double d'une dynamique sociale d'enrichissement et de mobilité[534]. Les évolutions religieuses doivent donc être comprises dans ce contexte qui n'est plus seulement de marginalisation mais de mobilité sociale.

1.1.3 *Apport de la philosophie sociale éthique : perspectives de A. Honneth, N. Fraser, P. Ricœur*

P. Ricœur présente ainsi son dernier ouvrage de réflexions sur la reconnaissance : « l'investigation a été suscitée par un sentiment de perplexité concernant le statut sémantique du terme même « reconnaissance » au plan du discours philosophique. C'est un fait qu'il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom à la façon dont il existe une ou plusieurs théories de la connaissance. […] En donnant le titre de « parcours » et non de « théorie » à ce discours, je souligne la persistance de la perplexité initiale qui a motivé cette enquête et que n'abolit pas la conviction d'avoir construit une polysémie réglée à mi-chemin de l'homonymie et de l'univocité »[535]. P. Ricœur distingue trois perspectives sur le sujet, nous nous intéressons exclusivement à sa troisième étude sur Hegel et A. Honneth qui considère la reconnaissance dans le sens de réciprocité, section intitulée « la reconnaissance mutuelle ». Notre intention n'est pas de proposer une étude philosophique de la notion mais à partir des réflexions développées par ces quelques auteurs dans le domaine de la philosophie éthique

[534] Selon la pertinente remarque de J. Larrain reprise par J. Matas, « la présence d'inégalités excessives ne permet pas une société inclusive ». J. Matas, « Développement, religions et sociétés en Amérique Latine : des rapports à interroger », in J. P. Bastian, *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 14.

[535] P. Ricœur, op. cit. p. 11. Alors que la notion de « reconnaissance » ne s'abordait guère en philosophie, elle est devenue récemment un objet privilégié de cours et d'études ; de nombreuses facultés offrent à présent un cours sur la « reconnaissance », intérêt qui est à comprendre dans un contexte occidental de cohabitation avec d'autres cultures.

sociale, d'approfondir le phénomène de conversion et plus généralement le motif de l'attraction que les groupes évangéliques exercent sur les populations exclues. La dimension sociale apportée par les auteurs nous permet d'envisager l'articulation entre la perspective du croyant et celle du leader analysée dans notre première partie.

1.1.3.1 *Présentation des théories de la reconnaissance de A. Honneth*

Hegel, dans ses écrits de jeunesse, premières analyses systématiques, reprenant des intuitions de Machiavel et Rousseau et critiquant la théorie de Hobbes, a développé un modèle de « lutte pour la reconnaissance »[536]. « Il voulait reconstituer en termes philosophiques le processus d'édification d'une communauté éthique, conçu comme le développement graduel d'une lutte pour la reconnaissance. »[537]. Dans cette dynamique, première ébauche de la dialectique du maître et de l'esclave, le négatif joue le rôle moteur qui pousse vers la conquête progressive de l'égalité conçue en termes institutionnels, cette théorie s'insérant dans des perspectives éthiques et légales. Selon les termes de P. Ricœur, « de la confrontation avec Machiavel et Hobbes, ressort le dessein de réorienter l'idée de lutte, que Hobbes interprète comme lutte pour la survie, dans le sens d'une lutte pour la reconnaissance réciproque. A ce titre, la lutte pour la reconnaissance occupe la place tenue par la défiance que le Galilée de la politique place au centre de la trilogie des passions qui nourrissent la guerre de chacun contre chacun »[538]. Cette perspective intersubjective est abandonnée par Hegel au bénéfice d'un système de philosophie de la conscience. Dans les derniers écrits de Hegel, le thème devient un élément mineur en particulier dans sa philosophie du droit.

Le regain d'intérêt pour le sujet se doit aux travaux d'Axel Honneth. Selon les termes de P. Ricœur, « ce que Honneth garde de Hegel, c'est le projet de fonder une théorie sociale à teneur *normative* », évitant « le monologisme d'une philosophie de la conscience où c'est le soi qui fondamentalement s'oppose à soi-même en se différenciant », puisant dans la psychologie et la sociologie une base expérimentale[539]. A l'instar de Hegel, A. Honneth

[536] A. Honneth, « Reconocimiento y obligación moral », Areté, Vol. IX, No 2, PUCP, Lima 1997, p. 240.
[537] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf 2008, p. 81.
[538] J. P. Ricœur, op. cit. p. 275.
[539] Ibid. p. 294.

envisage la reconnaissance comme une dynamique à trois niveaux, l'amour, le droit et l'estime sociale, se déployant dans une lutte contre l'humiliation. A. Honneth considère le mépris et l'humiliation qui en découle comme des offenses morales qui affectent psychologiquement voire détruisent la personne qui est la victime. « La honte sociale représente le sentiment moral dans lequel s'exprime cette perte du respect de soi qui, de manière typique, accompagne l'acceptation passive de l'abaissement et de l'humiliation »[540]. Le négatif joue un rôle moteur, impulsant l'évolution pour échapper à la destruction. Reprenant les catégories d'Hegel et les développant à partir des recherches en psychologie, il délimite trois types d'offenses, avec en contrepartie, trois types de reconnaissances. La première prive la personne de son bien-être psychique et physique (torture, viol) ; la forme de reconnaissance qui y correspond est l'amour. La seconde nie à la personne sa responsabilité morale, sa capacité de jugement (fraude, tromperie, discrimination) ; la forme de reconnaissance qui y correspond est légale. La troisième ne valorise pas l'existence et les capacités de l'autre ; la forme de reconnaissance qui y correspond est l'estime, la solidarité sociale[541].

1.1.3.2 *Pertinence de la théorie de A. Honneth*

Dans le cadre d'un groupe pentecôtiste, faisant l'expérience des trois formes de reconnaissance, le « cholo » humilié, parfois devenu alcoolique, drogué, délinquant, assassin ou suicidaire, peut reconstruire sa personnalité et devenir un élément actif et positif du groupe. L'exclusion, même si elle touche surtout les basses couches de la société, n'est pas leur privilège. Le pasteur M. Bardales l'a bien compris, en faisant une étude de marché dans le bon quartier où il voulait s'établir et en choisissant comme une des directions de pastorale les divorcés voulant se remarier.

« Les trois formes de reconnaissance de l'amour, du droit et de l'estime sociale créent ensemble les conditions sociales dans lesquels les sujets humains peuvent parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes ; car c'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience de ces trois formes de reconnaissance un fond suffisant de confiance en soi, de respect de soi

[540] Ibid. p. 196.
[541] A. Honneth, « Reconocimiento y obligación moral », op. cit. p. 245; A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit. p. 193.

et d'estime de soi, c'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs »[542]. Dans ces communautés, la reconnaissance d'amour correspond aux côtés émotifs abondamment soulignés des cultes, à l'accueil chaleureux que donne dès l'entrée les fidèles chargés de ce ministère et au thème omniprésent de l'amour de Jésus. Dans les années 90, évangéliques et charismatiques se saluaient systématiquement par un « Jésus t'aime ». Cette forme d'accueil chaleureux ouvert à tous est une des caractéristiques du pentecôtisme depuis son apparition. Le théologien A. Anderson, dans sa présentation de la théologie pentecôtiste, affirme : « les pentecôtistes avec leur offre de participation totale pour tous, sans considération de race, classe ou genre effectuaient une démocratisation du christianisme, une protestation contre le statut quo. La manière dont William Seymour comprenait le baptême dans l'Esprit incluait la dimension d'une égalité raciale, sociale et de genre dans la famille de Dieu et une dimension d'amour pour tous »[543]. La reconnaissance du droit correspond à la possibilité de devenir membre, de pouvoir compter sur le soutien du groupe et de Dieu et finalement la reconnaissance de l'estime de soi à l'initiative des fidèles qui sont encouragés à inviter de nouvelles personnes, à travailler à la promotion du Royaume de Dieu et à soutenir financièrement le groupe.

A une humiliation d'origine sociale, ayant pour effet la destruction des individus, les groupes religieux offrent à des milliers d'individus un remède qui consiste en une reconstruction de leur personnalité sur d'autres bases. Même si les récits de conversion sont formatés de manière à correspondre « aux normes du groupe et à son style discursif », selon les termes de E. Cleary, il n'en demeure pas moins qu'ils reflètent un chemin de vie bien réel et une transformation indéniable[544]. Durant l'enquête de M. Marzal sur la paroisse pauvre El Agostino en 1987, le principal motif donné par les fidèles des groupes évangéliques pour

---

[542] A. Honneth, Ibid. p. 202.

[543] A. Andersen, « Pentecostal and charismatic theology », in D. Ford, *The modern theologians*, London, Blackwell 2005, p. 603. A. Anderson nuance toutefois cette affirmation reconnaissant que dans les faits, les pentecôtistes n'ont pas toujours lutté activement pour l'abolition du racisme. La question féminine est complexe car même si les femmes, souffrant humiliation et exclusion dans une société marquée par le machisme, occupent souvent une place prépondérante dans les groupes pentecôtistes et y sont reconnues, elles parviennent rarement à des postes importants au sein des organisations. Pour une discussion du sujet, voir B. Martin, « The Pentecostal gender paradox: a cautionary tale for the sociology of religion », in R. K. Fenn *Sociology of religion*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 52.

[544] T. Steigenga and E. Cleary, "Understanding conversions in the Americas", in T. Steigenga and E. Cleary, *Conversion of a continent*, Op. Cit. p. 22. Pour l'importance de la transformation, voir A. Corten, « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil, Archives des Sciences Sociales des religions, 105, 1999, p. 169. Ibid. A. Corten souligne l'importance des problèmes personnels à l'origine de l'entrée dans les groupes évangéliques.

expliquer leur adhésion est celui du changement de vie ; les autre motifs importants cités, découverte de la vérité de la Bible, expérience de Dieu, guérison, fraternité de la communauté jouent un rôle dans le processus de reconstruction[545]. Les réflexions d'A. Honneth fonctionnant sur la base de l'opposition humiliation/reconnaissance correspondent tout particulièrement à la réalité liménienne et par ailleurs permettent de restructurer dans un processus articulé de conversion les principales caractéristiques dégagées par les spécialistes du thème, l'émotion, les miracles et la solidarité pour survivre, la communauté pour échapper à l'anomie, l'expérience du surnaturel pour donner un sens à sa vie…[546]

J. L. Pérez Guadalupe, sans faire référence à A. Honneth, sur la base d'un échantillon de Liméniens convertis à l'évangélisme dans les années 1990, délimite trois étapes successives du processus de conversion recoupant les phases de la reconnaissance dégagées par A. Honneth[547]. La première étape intitulée « personnelle » correspond à une expérience de « conversion religieuse » que le sujet exprime comme une rencontre avec Dieu : reconnaissance de l'amour en termes de A. Honneth. Comme le fait très justement remarquer M. Marzal : « quand les nouvelles églises recherchent des adeptes, elles ne prétendent pas avant tout à une conversion de la tête mais à une conversion des cœurs »[548]. La deuxième étape intitulée « communautaire » correspond à une adhésion à la communauté religieuse que le fidèle justifie par sa conviction que Dieu est présent dans le groupe : reconnaissance du droit. La troisième étape intitulée « doctrinale » correspond à l'acceptation totale de la doctrine du groupe qui pour le fidèle, représente la Vérité révélée par Dieu dans sa totalité. J. L. Pérez Guadalupe s'intéressant aux différentes phases d'adhésions ne poursuit pas son raisonnement et son analyse de cette troisième étape ; lorsque le fidèle accepte et fait sienne la

[545] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, op. cit. p. 390.
[546] T. Steigenga and E. Cleary, "Understanding conversions in the Americas", in T. Steigenga and E. Cleary, *Conversion of a continent*, Op. Cit. p. 16. E. Cleary, « Introduction: pentecostals, prominence, and politics », in E. L. Cleary and H. W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Op. Cit. p. 2. De manière symptomatique C. Tovar (C. Tovar, « Liberación et reconocimiento », in C. Romero, L. Peirano, *Entre la tormenta y la brisa*, Lima, PUCP 2010 p. 213), philosophe, directrice du projet « Réconciliation et Inclusion » pour l'Institut Bartolomé de las Casas, reprend les théories d'A. Honneth qu'elle considère très pertinentes pour penser la situation sociale péruvienne. Cependant, sa perspective de recherche ne correspond pas à la nôtre : son article est une mise en parallèle des théories de A. Honneth et du théologien de la libération G. Gutiérrez, montrant comment certains thèmes se retrouvent dans les deux auteurs.
[547] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, op. cit. p. 329.
[548] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, op. cit. p. 418. Le rapprochement entre expérience religieuse et reconnaissance d'amour peut ne pas sembler évident. En effet, de nombreux auteurs se sont penchés sur l'expérience religieuse et ne l'ont pas décrite en ces termes, cependant, dans les groupes évangéliques, l'accent est mis sur le côté chaleureux, l'attention à l'autre, tout un ensemble de facteur propice à se sentir accepté ; la reconnaissance d'amour est donc un aspect de l'expérience religieuse.

doctrine, il devient un membre actif, c'est-à-dire un prosélyte convaincant : reconnaissance de l'estime de soi.

M. Aubrée distingue aussi trois phases qui correspondent à la progressive insertion dans le groupe jusqu'à l'épanouissement du fidèle. Elle appelle la première phase « symbiotique », la communauté y est vécue comme « un lieu de refuge », face à des conditions adverses. Au cours de la deuxième phase, « phase de compétition », le fidèle se reconnaissant comme « prédestiné », « élu de Jésus », s'intègre au groupe dans lequel il forge sa place, dans un ensemble hiérarchique, en fonction de son niveau de sanctification mesuré à l'aune des manifestations des dons de l'Esprit Saint. La troisième phase est réservée à ceux qui ont vaincu la concurrence interne et qui étant considéré « comme plus saint », exerce un pouvoir et peuvent éventuellement en quittant la dénomination de formation entraîner avec eux une partie du groupe[549]. M. Aubrée s'intéresse tout particulièrement aux processus d'intégration et de formation des leaders, cependant dans ces trois étapes se retrouvent les distinctions de A. Honneth, la reconnaissance de l'estime de soi se situant entre la deuxième et la troisième phase.

1.1.3.3 *Politique et lutte pour la reconnaissance*

Avec des terminologies différentes, la théorie de A. Honneth rend compte du processus de conversion, intégration et permet de retrouver des catégories dégagées par d'autres auteurs. La théorie de A. Honneth présente l'avantage d'une perspective plus globale sur le sujet tenant compte des caractéristiques de la société péruvienne et surtout elle propose une interprétation de la dynamique du processus, l'humiliation étant le moteur propulsant l'individu jusqu'à retrouver l'estime de soi. Qui plus est, les réflexions d'Honneth nous permettent d'envisager une articulation entre la perspective du croyant, les stratégies des leaders et les jeux de pouvoir politique. Le processus de reconnaissance individuelle s'engrène sur celui du groupe : « les fins individuelles qui, dans la relation d'amour, étaient nécessairement limitées au champ étroit d'une relation primaire, sont dans la relation juridique et la communauté des valeurs, fondamentalement accessibles aux généralisations sociales. A partir de cette généralisation catégoriale, nous pouvons déjà nous faire une

[549] M. Aubrée, « Conflictos entre el discurso cristiano universalizante y el campo religioso fragmentador », op. cit. p. 53.

première idée de la signification que « la lutte sociale » doit revêtir dans le cadre de nos réflexions : il s'agit du processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance »[550].

L'individu s'identifiant à la collectivité assume et fait siennes ses revendications. La dynamique individuelle de reconnaissance s'insère dans la dynamique collective et selon l'expression de A. Honneth « se développe une identité collective »[551]. En s'inscrivant dans un ensemble, la reconnaissance n'est pas pour autant atteinte ; elle n'est pas un état définitif, elle est un processus, une dynamique mue par des manques, d'une certaine façon, impossibles à combler comme l'indique justement le titre de l'ouvrage de A. Honneth, « La lutte pour la reconnaissance ». Selon les termes de A. Honneth précisant ses idées afin de répondre aux objections de N. Fraser, « essentiellement, mon idée correspond à l'hypothèse que toute intégration sociale dépend de formes dignes de confiance de reconnaissance mutuelle dont les insuffisances et les déficits sont toujours liés à des sentiments de mépris, ce qui à son tour peut être considéré comme le moteur du changement social »[552].

Le Liménien méprisé s'intégrant à un groupe évangélique se solidarise avec la collectivité. L'identification au collectif évangélique correspond à une conjonction de facteurs, non seulement, résultat de la progressive adhésion au groupe, mais aussi, produit des discours médiatisés des leaders et des hommes politiques comme nous le montrons dans notre première partie. L'analyse de A. Honneth nous permet de mieux comprendre pourquoi des revendications des leaders évangéliques, peuvent avoir un impact mobilisateur sur leurs membres, même si ceux-ci ont concrètement, en terme matériel et financier, très peu à gagner, pour ne pas dire, rien du tout[553]. L'enjeu n'est pas, même pour ces personnes relativement

---

[550] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit. p. 194.

[551] Ibid. p. 195. L'identification et l'insertion dans la collectivité renforcent le processus de reconnaissance individuelle, selon A. Honneth : l'engagement individuel dans la lutte politique, parce qu'il atteste publiquement la capacité dont la non-reconnaissance est vécue comme une offense, rend ainsi à l'individu une partie du respect de soi qu'il avait perdu. A quoi s'ajoute naturellement l'expérience de la reconnaissance que suscite la solidarité à l'intérieur du groupe politique, dont les membres se vouent une sorte d'estime mutuelle » (Ibid. p. 196).

[552] N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, London, Verso 2003, p. 245.

[553] Par cette remarque, nous ne prétendons pas entrer dans le débat entre N. Fraser et A. Honneth et minimiser l'importance de ce que N. Fraser appelle « redistribution ». N. Fraser a critiqué A. Honneth l'accusant de considérer que la reconnaissance dispense de la redistribution, ce dont s'est défendu A. Honneth, la redistribution jouant un rôle dans la reconnaissance. Dans le cas précis qui nous occupe, le désir de reconnaissance rend compte de la dynamique sociale mais n'oublions pas que l'insertion dans un groupe

pauvres, quelques bénéfices matériels mais une plus grande reconnaissance sociale. Dans ce contexte, le concept « égalité » dans « Loi de liberté et égalité religieuse » a un effet mobilisateur qui explique le retentissement des disputes légales : les fidèles en quête de reconnaissance se sentent directement concernés. Les gestes des hommes politiques envers les évangéliques, surtout juste avant les élections, correspondent bien à une intuition de ce désir de reconnaissance qui anime l'ensemble de la collectivité. Lourdes Flores, femme politique ayant postulé deux fois à la présidence et perdant pour quelques milliers de voix, est candidate pour la mairie de Lima, octobre 2010. Alors que dans tous les sondages, elle apparaît comme gagnante jusqu'à fin septembre, une quinzaine de jours avant les élections, les sondages la considèrent perdante. Elle joue le tout pour le tout dans sa dernière semaine de campagne, se réunissant avec des leaders des groupements évangéliques, CONEP et UNICEP pour leur promettre publiquement l'égalité religieuse. A cette même élection municipale, se présente le pasteur H. Lay, 8% des voix, faisant lui aussi appel au vote évangélique.

L'application des théories de A. Honneth à la dynamique identitaire évangélique péruvienne conduit cependant à un paradoxe : le péruvien en quête de reconnaissance entre dans un groupe qui n'est pas reconnu par l'ensemble de la société. La démarche de reconnaissance semble donc aboutir à un cul-de-sac. La pasteur de Agua Viva, G 12 et congressiste A. Lazo, dans un entretien personnel, juin 2010, nous racontait l'opposition systématique de sa famille appartenant à une élite provinciale, à sa conversion à l'évangélisme ; son père lui disait : « comment peux-tu rejoindre les vendeurs d'abats de poulets ? ». Le terme espagnol est « menudencias » dont le préfixe « menus » souligne bien la tonalité méprisante de la remarque. Cet apparent paradoxe s'explique par l'ouverture des dénominations évangéliques à tous ; ce sont les seuls groupes qui accueillent sans exception chacun, quel qu'il soit, sans rien demander au préalable, la sélection étant postérieure. Par ailleurs, la similarité des situations, d'une part, individu en quête de reconnaissance, d'autre part, groupe aussi en quête de reconnaissance, facilite l'identification. Cette superposition de quêtes de reconnaissance renforce le mouvement collectif évangélique et explique l'importance exagérée que revêt la reconnaissance aux yeux d'électeurs qui ont matériellement peu à gagner.

évangélique correspond aussi à un soutien concret et matériel provenant essentiellement de la solidarité entre membres.

1.1.3.4 *Reconnaissance et identité dans les groupes évangéliques*

Appliquer les théories de A. Honneth à la dynamique évangélique, malgré les nombreuses correspondances, comporte une difficulté. En effet, A. Honneth et l'ensemble des auteurs qui ont développé les théories de la reconnaissance ont travaillé sur des collectivités déjà existantes, surtout des minorités ou des identités marginalisées, les groupes d'émigrants, les homosexuels, les femmes, les ethnies… Or, le Liménien méprisé assume dans le processus une autre identité que celle qui était la sienne initialement, il est reconnu en tant qu'évangélique, ce qu'il n'était pas et qu'il est devenu. L'homosexuel conscient de ses inclinations s'identifie au mouvement gay, il pourrait cesser de militer, il n'en resterait pas moins homosexuel, il en est de même pour les femmes, pour les hommes de couleur, les Indiens… Cette difficulté pourrait être considérée comme un cas particulier de l'application de la théorie à une perspective religieuse prônant systématiquement la conversion[554]. Cependant, elle nous semble aussi révélatrice d'une difficulté dans la théorie de A. Honneth.

Le processus de reconnaissance transforme la personne. A. Honneth note le phénomène puisque la reconnaissance aboutit à l'estime de soi qui permet la pleine réalisation du potentiel de l'individu, réalisation qui était impossible dans la situation initiale de mépris, pour reprendre les termes de A. Honneth, « une personne en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs. »[555]. La transformation telle que la présente A. Honneth serait essentiellement de

[554] La conversion est le passage d'entrée dans ces groupes… Selon J. P. Willaime, elle constitue l'essence même du pentecôtisme : « L'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité (à travers la glossolalie, la guérison, la prophétie), la référence privilégiée à la Bible et le caractère professant du groupement religieux- c'est-à-dire le type de la Beleiver's church qui n'admet comme membres que les convertis et attend de chacun qu'il soit un évangélisateur- nous paraissent les trois éléments fondamentaux de cette expression du christianisme que constitue le pentecôtisme ». J. P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », op. cit. p. 9. D'un point de vue psychologique, P. Y. Brandt présente ainsi la conversion : « la conversion correspond à une sorte de changement identitaire qui peut être éprouvé subjectivement comme rupture soudaine. Cependant une telle transformation suppose tout un processus qui articule un vécu intrapsychique et une reconnaissance par les autres. Ce processus consiste en des réorganisations qui s'opèrent à certains niveaux de la personnalité sous l'influence de facteurs sociaux. […] Le sujet y réélabore le rapport à soi et aux autres en référence à un système de sens à caractère religieux. Car l'identité se construit à l'interface de l'individuel et du collectif. Ajoutons que cette construction ne peut s'effectuer hors d'un langage qui la façonne. Une transformation identitaire pour devenir effective dans l'échange entre l'individu et la société qui l'entoure doit se parler, se raconter ». P. Y. Brandt, « Etude de la conversion religieuse » in P. Y. Brandt, C. A. Fournier, *La conversion religieuse*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 40.

[555] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit. p. 202. Texte déjà cité, note 96.

l'ordre de la réalisation d'un potentiel[556]. Sans avoir la prétention de développer une critique de A. Honneth dans le cadre de cette thèse, une étude plus approfondie sur le sujet devrait montrer que la transformation grâce à la reconnaissance est plus que la simple évolution d'un potentiel, dans le cas d'une reconnaissance religieuse à plus forte raison. Se reconnaître dans une religion implique un changement de vie, assumer une nouvelle identité, dans le cas d'une conversion ou assumer, d'une nouvelle manière, une identité si la personne est née dans cette religion. Par exemple, une personne née dans une famille catholique cherchant à être reconnue en tant que catholique doit d'abord devenir un bon catholique, adopter les comportements requis pour devenir membre accepté de la communauté[557].

La reconnaissance ne se produit pas dans l'abstrait, elle est reconnaissance de quelqu'un en tant qu'assumant une identité particulière et donc entrant dans le moule qui correspond à cette identité. Il nous semble donc plus juste de penser le processus de reconnaissance sous la forme d'une double dynamique ou plus exactement d'une dynamique renforcée et confortée par un feed-back. L'humiliation est le moteur initial, l'individu sous l'influence de la reconnaissance d'amour, en s'insérant dans le collectif adopte de nouveaux comportements en accord avec le groupe qui lui permettent d'être accepté, ce qui lui vaut en retour un approfondissement de la reconnaissance des autres ; la reconnaissance renouvelée conforte le sujet dans sa voie et le pousse alors vers la prise d'initiative, l'accomplissement de tâches créatives qu'il peut, à présent, assumer, en accord avec la logique du collectif, grâce à

[556] Le célèbre théoricien canadien du multiculturalisme, C. Taylor, dans une perspective proche de A. Honneth, insiste aussi sur l'importance de la reconnaissance en tant que « nécessité humaine vitale » [p. 43]. « Notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres. » [C. Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris Flammarion 1994, p. 41]. P. Ricœur commente ainsi la thèse que C. Taylor présente comme politique moderne : « les dommages en question atteignent l'image que se font d'eux-mêmes des membres des groupes lésés, image qu'ils perçoivent comme dépréciative, méprisante, voire avilissante. La gravité du défaut de reconnaissance dont les membres de ces groupes s'estiment victimes procède de l'intériorisation de cette image sous forme d'autodépréciation » [P. Ricœur, op. cit. p. 332]. C. Taylor ne s'intéresse pas au façonnement de l'identité car il l'aborde du point de vue de « l'authenticité », thème éminemment moderne : « nous pouvons parler d'une identité individualisée qui est spécifiquement mienne et que je découvre en moi-même. Ce concept surgit comme un idéal d'être fidèle à moi-même et à ma manière spécifique d'être ». Il envisage donc « l'identité comme un idéal d'authenticité » [C. Taylor, op. cit. p. 45]. La position de C. Taylor sur ce point particulier est donc similaire à celle de A. Honneth.

[557] Un évangélique (ou un catholique ou n'importe quel membre d'une autre religion) pourrait arguer que en devenant bon évangélique (voire bon catholique pour un catholique), je deviens vraiment moi-même, c'est-à-dire une être humain pleinement réalisé tel que le veut le Créateur. Le processus de conversion n'impliquerait pas un changement d'identité, même si pour les autres, j'assume une autre identité, mais un « devenir ce que nous sommes » bien que paradoxalement, nous ne nous sentions plus les mêmes. En filigrane, se pose la question de la Vérité et par conséquent, des différentes manières d'être évangélique (catholique pour un catholique). Nous ne pouvons pas approfondir ce débat dans ce cadre, nous souhaitons seulement noter les implications ultimes de cette discussion. P. Y. Brandt, « Etude de la conversion religieuse » op. cit. p. 28 : « le mot latin *conversio* a servi à traduire deux termes grecs de sens différents : *epistrophé* qui veut dire « changement d'orientation » impliquant un retour (retour à l'origine, retour à soi) et *metanoia* qui veut dire « changement de pensée » impliquant l'idée d'une mutation, d'une renaissance ».

l'estime de soi développée au cours du processus[558]. Le processus de reconnaissance à l'œuvre dans les groupes évangéliques transforme le Liménien « cholo » humilié en évangélique convaincu, missionnaire actif et enthousiaste, éventuellement leader respecté. Dans les témoignages, les termes employés expriment la même réalité mais du point de vue de l'individu : « j'étais un ivrogne ou un drogué, un voleur ou un assassin, agressif envers ma femme, mes enfants ou suicidaire, païen, adorateur d'images (« crime » mis sur le même plan que les autres) et aujourd'hui, je connais Dieu, je ne bois plus… »[559]. La reconnaissance initiale ne correspond pas à la reconnaissance finale ; le « cholo » humilié, fils de Dieu potentiel évangélique, ne jouit pas de la même reconnaissance que le leader ralliant les âmes perdues : le premier est considéré alors que le deuxième est estimé. Lorsque dans le domaine politique et légal se pose la question d'une reconnaissance et d'une insertion sociale des évangéliques, il ne s'agit pas de la reconnaissance des « cholos » humiliés mais des « cholos » devenus évangéliques formant un collectif jouissant d'une réputation de personnes honnêtes[560]. L'étude concrète du processus d'intégration devrait permettre de mieux comprendre la dynamique de l'identification.

[558] N. Fraser, dans la perspective d'une discussion de genre et de race, aborde la question de manière indirecte. Elle considère que la reconnaissance de genre engendre une sclérose fixant les différences, constituant finalement un carcan qui devient une forme d'identité imposée et produit donc, de manière paradoxale, le contraire de la reconnaissance. N. Fraser prône une déconstruction des identités qui dans le cas particulier, dépasse l'opposition binaire entre genres et favorise la créativité de l'individu. N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical reflections on the « postsocialist » condition*, New York, Routledge, 1997, voir en particulier le premier chapitre, « Redistribution et reconnaissance ».

[559] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes*, op. cit. p. 400. Personnellement, nous avons recueilli nombre de témoignages plus ou moins dramatiques présentant la conversion en ces termes, surtout lorsqu'ils s'agissaient d'assassin, de personnes au bord du suicide… J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, p. 81.

[560] Sans vouloir développer hors de propos ce sujet, il nous semble que la prise en compte du phénomène de transformation et de feed-back permettrait de mieux comprendre les intégrations réussies ou les échecs dans ce domaine et que cette dimension devrait être incluse dans les théories de A. Honneth.

1.2 Mode de fonctionnement des groupes évangéliques : continuité et rupture par rapport au catholicisme populaire

1.2.1 *Présentation générale*

Les groupes évangéliques sont conçus de manière à permettre aux fidèles l'expérience de la reconnaissance. La structure est telle que le fidèle se sent d'abord bienvenu et très vite nécessaire, en complet contraste avec l'univers « hostile » de son quotidien, selon l'expression de M. Marzal[561]. Notre analyse se base sur une étude du mode de fonctionnement des groupes les plus nombreux à Lima et les plus importants : nous avons interviewé les dirigeants et/ou des leaders de chacun de ces groupes ainsi qu'assisté aux cultes. Nous avons aussi à notre disposition des résumés de cours du pasteur D. Cauracuri qu'il appelle « manuels », destinés à la formation des leaders ou pasteurs. Ils n'ont pas trait aux études bibliques mais à la manière de se comporter en tant que pasteur, leader religieux. Ils se présentent sous la forme de feuillets imprimés. Ils étaient en usage en 2003, date où nous les avons acquis dans la librairie évangélique[562]. Ces textes sont pertinents, toutes précautions gardées car le pasteur D. Cauracuri est une autorité en la matière[563]. En 2010, il enseigne dans 5 séminaires évangéliques de tendances très diverses depuis les dénominations de type néo-pentecôtiste, Camino de Vida fondé par le pasteur californien D. Barriger, Iglesia Biblica Emanuel fondé par le pasteur et homme politique H. Lay jusqu'au protestantisme historique avec le séminaire presbytérien en passant par le pentecôtisme des Assemblées de Dieu et de l'Eglise des Pèlerins. Par ailleurs, il a fondé et il dirige la Associación Cristiana Biblica del Perú (Association Chrétienne Biblique du Pérou), reconnue par le Ministère d'Education[564]. Dans le cadre de cette entité, il assure tous les samedis la formation des pasteurs qui exercent sans avoir bénéficié d'une éducation formelle et qui, par ailleurs, continuent à exercer une autre profession. Ces manuels ont pour objectif de donner des règles de vie et surtout de donner des

[561] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 411.
[562] Depuis 2003, ces livrets ne figurent plus dans les librairies. Ils étaient aussi destinés à faire connaître le pasteur avec des offres de cours, numéros de téléphone… Le pasteur ayant acquis notoriété n'a peut-être plus besoin de la vente de ces manuels…
[563] La précaution à garder consiste à les utiliser comme indicateurs significatifs sans les considérer comme seul argument.
[564] Seuls 4 instituts actuellement jouissent de ce privilège même si la reconnaissance n'est pas complète. Le diplôme est validé sans pouvoir être considéré comme équivalent à un diplôme universitaire, à la différence des instituts catholiques.

indications précises sur la manière de transmettre le message, de toucher les autres ; en ce sens, un des titres est symptomatique : *Caractéristiques du ministère efficace*.

1.2.1.1 *Accueil et participation dans les temples évangéliques*

L'accueil dans le temple est personnalisé. Le nouveau venu est immédiatement repéré, entouré par des membres chargés de ce service. Ils lui parlent, essayent de sonder sa situation religieuse, donnent quelques recommandations, apportent leurs témoignages et finalement comme des ouvreurs au théâtre, ils le conduisent jusqu'à un siège choisi en fonction de ses dispositions, donner une place est dans ce cadre un geste éminemment symbolique. Dans les livrets du pasteur D. Cauracuri (*Le sens d'être un disciple du Christ*), l'auteur développe des « recommandations pratiques pour aimer nos frères » qui sont une invitation à se tourner vers l'autre, à accueillir les nouveaux, à prendre les initiatives pour former une communauté unie. Les conseils tels que saluer le premier, faire un effort pour parler avec tous les frères, ne sont pas originaux mais il est significatif que le pasteur y insiste. L'attention particulière au nouveau venu de la part des membres de l'accueil est conforté par l'importance que leur accorde le pasteur les saluant au début et à la fin du prêche, leur demandant de s'approcher pour pouvoir prier pour et sur eux[565]. Les visiteurs sont ensuite conduits à l'écart et chacun est pris en charge par un membre qui l'invite à revenir. Dans la dénomination Agua Viva G12, les pasteurs et leaders reçoivent la recommandation spécifique de faire sentir au visiteur, quel qu'il soit, qu'il a de la valeur (« valioso »). Sans vouloir, ni pouvoir développer le thème des miracles déjà mentionné qui mériteraient un traitement particulier, dans cette perspective, ils forment partie de la reconnaissance d'amour, de la prise en compte de nos besoins par un Dieu, père et mère (père aux entrailles de mère selon l'expression biblique), attentif et attentionné.

Dans l'office, tout est fait pour que facilement chacun puisse s'y intégrer, même les nouveaux venus ne se sentent pas dépaysés. Plusieurs dénominations proposent des offices en quechua, en particulier les Assemblées de Dieu situées dans des quartiers avec majorité de migrants. Le service commence par des chants alternés parfois de prières qui se prolongent au moins une heure. Les rythmes sont entraînants, souvent empruntés à des musiques populaires.

[565] Cet appel occupe une place toute particulière dans la liturgie, voir M. Marzal, op. cit. p. 412.

Les paroles des chants, en général, simples et souvent répétitifs jusqu'à l'incantation, sont affichées, il est donc facile de se joindre aux chœurs. Le prêche est conçu en fonction des attentes de l'auditoire de manière à ce que tout un chacun puisse se sentir concerné et participer. Le pasteur D. Cauracuri (*L'oratoire, l'art de parler en public*) insiste sur la nécessité de connaître au préalable l'auditoire et de choisir son lexique en fonction de celui-ci.

S'il est difficile de faire une étude systématique et significative des thèmes abordés dans les prêches, en revanche, les procédés rhétoriques, la manière d'organiser le discours dont l'étude occupe une grande place dans la formation des pasteurs sont, avec des nuances, partout les mêmes, ce que nous montre la versatilité du pasteur Cauracuri employée dans les séminaires de dénominations différentes dont les dirigeants sont parfois en butte les uns avec les autres. Le prédicateur doit maintenir l'auditoire actif. Il a recours à des questions rhétoriques ; il stimule les réactions, demande des applaudissements, répétitions de consignes ou échanges de salut avec les voisins. Il est demandé aux prédicateurs d'être physiquement dynamiques sur l'estrade. Ils sont de bons comédiens mais à la différence d'un jeu de théâtre qui se déroule dans un ailleurs, les pasteurs incluent systématiquement leur auditoire par des mouvements de regards, de mains, de manière à ce que personne ne se sente spectateur et que tout un chacun ait l'impression que le discours lui est personnellement dirigé… Dans son manuel sur l'art de parler en public, le pasteur D. Cauracuri, outre une présentation des procédés rhétoriques classiques, attache une grande importance à la présentation physique, aux gestes ; il insiste particulièrement sur le « regard », son expression « affectueuse et douce », sa direction bien orientée vers le public avec une mention particulière du blanc des yeux qui ne doit pas être « plus visible en haut qu'en bas ou à droite qu'à gauche », autrement dit pas de préférence pour une partie du public.

A terme, l'objectif est de faire en sorte que l'auditoire puisse assumer le discours. Le prédicateur illustre systématiquement les textes bibliques par des exemples très concrets du quotidien tirés de sa propre expérience et des témoignages d'autres croyants[566]. Le pasteur D. Cauracuri insiste sur l'accent de véracité à donner au témoignage : « ne pas l'introduire par un « j'ai entendu dire que…» mais par un « dans telle circonstance, il est arrivé que… ». Plusieurs prêches que nous avons écoutés consistaient en une brève présentation d'un petit passage biblique et à une mise en scène d'un cas exemplaire montrant comment ce passage

[566] Pour importance des témoignages, voir A. Andersen, « Pentecostal and charismatic theology », in D. Ford, *The modern theologians*, London, Blackwell 2005, p. 602.

doit être vécu au quotidien ; les effets comiques sont habilement recherchés (conseils du pasteur D. Cauracuri)[567]. Par exemple, un pasteur de MMM dédie tout un prêche à l'invitation du parfait évangélique qui ne boit jamais d'alcool, à une réunion familiale pour fêter l'anniversaire de sa mère, situation conflictuelle qu'affrontent tous les croyants divisés entre les règles du vivre en famille et les principes évangéliques[568]. Le contenu du prêche lui-même se construit sur le principe d'une dynamique entre le texte biblique et les exemples tirés du quotidien. Le passage choisi est court, deux ou trois versets à peine. La mise en contexte est rapide. L'application au quotidien se fait à partir d'une interprétation littérale et immédiate de telle manière que le texte semble s'adresser directement aux Péruviens rassemblés ce jour-là. Dans les entretiens personnels que nous avons eus avec des convertis évangéliques, une expression symptomatique revient fréquemment : « Dieu m'a parlé en cet endroit ».

Le « je » du pasteur qui est un homme (ou plus rarement une femme) marié, père de famille, s'adresse au « tu » du fidèle qui peut s'identifier à lui, le percevant comme un homme semblable à lui donc susceptible de le comprendre. L'adhésion au discours se fait sur la base d'une identification et d'une reconnaissance mutuelle : le nouveau venu est accueilli (reconnaissance d'amour), il écoute son langage, entend parler de ses soucis (assimilation au groupe, reconnaissance de droit). Ces critères égalitaires se combinent à un facteur hiérarchique. Le pasteur est un homme comme le fidèle mais il est aussi un homme d'autorité qui s'appuie sur la Bible et qui fait montre de son savoir, visuellement l'estrade marque une distance : les pasteurs citent à profusion la Bible, n'hésitent pas, par exemple, à mentionner le texte original et à faire quelques réflexions sur le grec ou l'hébreu. Le pasteur D. Cauracuri conseille aussi de rechercher des références scientifiques ou des données statistiques, un savoir qui impressionne et que ne domine pas la plus grande partie de l'assemblée[569].

Dans l'organigramme des communautés, le fidèle en s'engageant trouve facilement sa place, portier, ouvreur, vendeur, musicien, chanteur, collecteur d'aumône, dirigeant de prière,

---

[567] Dans les librairies des dénominations, se trouvent des livres, souvent traduits de l'anglais, destinés à aider les prédicateurs à préparer leur discours, tel que par exemple du Rev. K. Silva, *Bosquejos para predicadores*, Barcelone, ed. clie, 1991. Les plans proposés suivent exactement ce schéma.

[568] Etant donné la place de la mère et l'importance des liens familiaux, cette situation concentre tous les conflits potentiels intérieurs du croyant, loyauté aux siens ou à ses convictions.

[569] Dans presque tous les prêches que j'ai écoutés, la référence au grec ou à l'hébreu était systématique, ce qui n'est pas le cas dans les sermons catholiques. Le pasteur D. Caraucari donne quelques références en grec et elles sont toujours présentes dans les plans tout préparés pour prédicateurs (K. Silva, op. cit.). On peut imaginer l'impact de ce type de référence dans un pays où les professeurs de grec se comptent probablement sur les doigts de la main. D'après notre expérience, les données statistiques et les références scientifiques sont toujours présentes dans les prêches.

chargé d'imposer les mains ; à chaque fonction est associé un uniforme, certains groupes, comme l'IFDB (Iglesia Fuente de Bendición) ont une dizaine d'uniformes de formes et couleurs différentes[570]. De nouvelles perspectives de prestige et d'honneur s'ouvrent au fidèle. Le rêve de promotion qu'il lui est difficile de réaliser socialement, devient envisageable au sein de la communauté et peut même déborder le cadre strict du groupe réduit qu'il fréquente. Le pasteur est un homme comme lui, marié, père de famille qui après des années d'efforts assidus est parvenu à se hisser à ce poste d'autorité ; rien ne l'empêche donc en théorie d'y arriver[571]. Chaque communauté d'une certaine importance propose à ses membres une formation, série de cours, de sessions, aux termes desquels le fidèle peut aspirer à devenir pasteur ou au moins animateurs en pastorale ; en 8 mois un simple visiteur devient leader à Agua Viva, G12[572]. Dans tous les cas, les membres se transforment en missionnaires à temps complet. Ils sont félicités publiquement lorsqu'ils amènent au temple des nouveaux : l'aboutissement de l'intégration qui consiste à jouer un rôle actif, à prendre l'uniforme, geste identitaire hautement symbolique, correspond à la troisième forme de reconnaissance, estime de soi qui propulse le sujet dans une action valorisante et valorisée par la communauté.

1.2.1.2 *Comparaison avec l'Eglise catholique*

Pour comprendre l'impact d'un office évangélique, sont utiles quelques points de comparaison avec la messe, équivalent catholique. Dans une église, personne ne vient au devant du croyant, personne n'accueille. Qui plus est, étant donné l'exiguïté des locaux, par rapport à l'augmentation de la population, beaucoup restent debout ou tassés sur un banc[573]. J. L. Pérez Guadalupe dans un livre de réflexions pastorales au titre évocateur, *Fais descendre Dieu des nues, une alternative catholique à la croissance des soi-disant « sectes » en*

---

[570] http://www.ifdb.ws/indexperu.php Iglesia Fuente de Bendicion Internacional; siège au Pérou, antenne aux USA. Site officiel du groupe, consulté le 20/2/2009. A. Anderson [*« Pentecostal and charismatic theology »*, op. cit.] considère que « le pentecôtisme permet un plus grand engagement des membres ordinaires que d'autres églises », p. 601

[571] Ibid. p. 416. Voir aussi, J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Mexico, Fondo de cultura economica, 1997, p. 210: J. P. Bastian considère que les groupes évangéliques « offrent aux secteurs subalternes de devenir des leaders ce que leur refuse la société globale. »

[572] Beaucoup de pasteurs n'ont pas un niveau élevé d'instruction, un peu moins de la moitié n'a pas dépassé le niveau du lycée équivalent au Pérou à notre seconde [Area de Investigación AMANECER Perú, *Investigación socio-religiosa, Manual estadístico 2003, Iglesia evangélica*, Nuevo rumbo editorial, Lima 2004, p. 105]. La formation bien souvent a lieu après coup comme le montre la popularité des cours du pasteur D. Cauracuri.

[573] Dans le cas de temple évangélique rempli avant l'office, un membre de l'accueil cherche une place ou conseille aimablement de venir un peu plus tard.

Amérique Latine, utilise l'expression « sentiment d'invisibilité » pour se référer à la sensation des catholiques dans leur église : « que se passe-t-il lorsqu'un laïc entre dans un temple catholique ? Absolument RIEN ; et c'est précisément là le problème. En général, les laïcs ordinaires ne sentent pas que l'Eglise Catholique où ils ont été baptisés soit **leur** Eglise. Cependant, non seulement, se forme un sentiment « d'invisibilité » mais aussi « d'exclusion » : les laïcs ne se sentent pas reconnus et encore moins accueillis dans leur propre communauté ecclésiale »[574].

En inversion totale, alors que dans les groupes évangéliques, le pasteur est le seul à ne pas porter d'uniforme et que les membres actifs en vêtent un, caractéristique de leur fonction, dans l'Eglise catholique, le prêtre est le seul à porter un habit distinctif, les quelques laïcs qui le secondent, chanteurs, lecteurs, ministres extraordinaires de l'eucharistie, à l'exception des enfants de chœur, sont habillés à leur guise (« invisibilité » des participants laïcs selon le terme de J. L. Pérez Guadalupe). Le jeu sur les costumes annule la distance dans les groupes évangéliques et la renforce dans l'Eglise catholique. L'uniforme des membres actifs dans les dénominations évangéliques valorise leur travail mais ne les sépare pas des autres puisqu'ils se tiennent avec eux, rendant un service et que l'uniforme sert à les identifier pour leur demander de l'aide ; le pasteur, personnage principal lime au contraire les différences apparentes avec les assistants. En revanche, les vêtements du prêtre le distinguent et les laïcs actifs se fondent dans la foule, de toute façon, ils jouent un rôle dans la liturgie mais ne sont pas au service des assistants. J. P. Bastian relevant cette différence commente : « alors que le pouvoir du curé catholique se nourrit de l'opposition et de la différenciation entre clerc et laïc, le leader pentecôtiste ne se distingue pas des fidèles par son niveau éducatif, son style de vie ou sa manière de s'habiller mais par son autorité naturelle, son charisme »[575].

Les prêtres gardent une posture hiératique durant le prêche : ils ont rarement recours à des témoignages actuels et encore moins à des expériences personnelles. Ils s'expriment au nom d'un « nous » qui amalgame tous et efface tout un chacun. En général, aucun effet rhétorique n'est recherché. L'identification au prêtre est donc impossible : visuellement, la distance est marquée, le discours n'invite pas à une rencontre personnelle. Par ailleurs, le

[574] C'est nous qui soulignons « reconnus ». J. L. Pérez Guadalupe, *Baja à Dios de las nubes*, op. cit. p. 84.
[575] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, op. cit. p. 141.

prêtre est un homme qui s'est formé pendant des années en se coupant des siens et ne vit plus comme le commun des mortels, avec femme et enfants[576].

1.2.2. *Biblicisme dans une culture orale*

L'analphabétisme a beaucoup diminué au Pérou et pratiquement disparu à Lima[577]. Cependant, la culture reste de « manière prédominante orale », selon l'évaluation de C. Romero[578]. La sociologue montre le fonctionnement de cette culture à partir de l'observation de la circulation à Lima. « Dans les années 90, on se demandait si le Pérou était une société de manière prédominante orale ou écrite, à cause des conséquences sociales que cela pouvait entraîner. La communication de manière prédominante orale fixe le contexte et les situations tandis que le langage écrit permet une standardisation, la projection au-delà du temps et de l'espace ». Les conducteurs et les piétons liméniens ne font pas grand cas des indications et des panneaux. Ils réagissent en fonction des situations concrètes, étant continuellement sur le qui-vive s'attendant à voir un passant traverser ou une voiture s'interposer. L'usage du klaxon permet d'éviter les mauvaises surprises. Au feu rouge, personne ne s'arrête si les rues sont apparemment vides. « Le sens de ces exemples est de souligner l'hétérogénéité des communautés qui habitent Lima et l'influence homogénéisatrice que peut exercer une culture

[576] Peu avant la Noël 2007, nous avons eu l'occasion d'écouter le même jour un prêche à Miraflores par un pasteur et un prêtre. Le premier invitait à considérer Dieu comme le grand médecin qui guérit de tous les maux dont la pauvreté, le deuxième demandait de ne pas trop s'absorber dans l'achat des cadeaux et de ne pas perdre de vue le sens spirituel de la Noël, savait-il que dans l'audience l'angoisse se portait plutôt sur la difficulté à pouvoir acheter des cadeaux. Ces différences dont nous avons été témoins correspondent à des oppositions classiques, d'une part un christianisme traditionnel se méfiant de la richesse, d'autre part un évangélisme marqué par la théologie de la prospérité, faisant du bien-être matériel une promesse divine à la portée de tous les croyants ayant la foi en Dieu. Voir A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, op. cit. p. 164.
A ces questions théologiques s'ajoutent une sensibilité et connaissance de l'auditoire, ainsi qu'une formation à la communication. Certains prêtres sont spontanément d'excellents orateurs mais il est clair qu'ils ne sont pas vraiment formés pour cette fonction.

[577] Le Président A. Garcia, en 2006, annonçait qu'il serait éradiqué à la fin de son mandat. A Lima, un pourcentage infime de la population (1 à 2%) n'a pas fini les études primaires, R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los Reyes*, op. cit. p. 118. Cependant, le niveau éducatif étant si faible, terminer l'école primaire n'est pas garantie de savoir lire et comprendre ce qui est lu.

[578] C. Romero, « Manejar en Lima: una aproximación a la cultura ciudadana », http://palestra.pucp.edu.pe/portal/general/imprimir.php?id=284 consulté le 13/10/10, écrit en 2008. L'article est publié sur le portail de la PUCP. Voir aussi sur le sujet: G. Nugent, *El orden tutelar, sobre las formas de autoridad en América Latina*, Lima, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2010, chapitre « Estado laico », p. 73 et suivantes.

orale de manière prédominante, tant dans la gestion physique du territoire que dans la communication dans l'espace public. Les symboles qui orientent la circulation dans la ville doivent « se lire » d'une certaine façon mais s'il n'y a pas l'habitude de lire alors on ne cherche pas non plus à interpréter ces signes. […] Il doit être clair que cette oralité n'est pas le propre de ceux qui ne lisent pas mais qu'il s'agit d'une caractéristique générale de la société. De plus, elle est renforcée parce que les autorités locales et les fonctionnaires publiques ne se préoccupent pas de mettre des signaux écrits pour que le public en général s'informe, ni de les changer quand ils sont obsolètes. Pour cette raison, le public qui essaye de lire les signaux cesse de le faire parce que parfois, ils donnent une bonne information mais parfois ils ne sont pas valides ou sont contradictoires ». La conduite automobile fournit un bon exemple de la situation mais les conclusions de C. Romero pourraient aussi être appliquées à d'autres domaines, en particulier le législatif. Les décrets et les lois fourmillent au Pérou, personne ne les connaît vraiment ni ne les applique. Le parlement s'est engagé, il y a quelques années, à en éliminer plusieurs centaines.

1.2.2.1 *Appropriation de la Bible dans une culture orale*

Dans ce contexte d'oralité dominante bien qu'il y ait des enclaves de lettrés, dans certaines entreprises ou universités, il est paradoxal qu'une religion centrée sur la Bible connaisse un tel succès, surtout dans les zones où l'oralité frôle l'analphabétisme fonctionnel[579]. Certes, la théologie que véhiculent les évangéliques est une « théologie orale ». Selon le diagnostic de J. P. Bastian. « Il s'agit d'une « théologie de l'Esprit », de tradition orale et non systématisée, formée sur le livre biblique des *Actes des Apôtres* en son chapitre 2, et liée à un fondamentalisme et littéralisme biblique qui rejette toute relation cognitive et critique avec la tradition religieuse chrétienne »[580]. Dans cette culture de l'oralité, J. P. Bastian et A. Corten considère que la glossolalie comme louange occupe une place privilégiée dans le culte et qu'elle est un facteur d'égalisation. « Nul besoin d'être instruit ou d'appartenir à un échelon du clergé pour « parler en langues ». Certes tous les pauvres ne « parlent pas en langues », mais le phénomène est suffisamment répandu pour qu'il apparaisse comme une

[579] Le protestantisme centré sur la Bible est né et s'est développé dans une Europe essentiellement orale… Une comparaison pourrait apporter des éléments de réflexion. Cependant, cette piste historique sans doute intéressante à explorer nous entraînerait trop loin de l'Amérique latine actuelle et de notre sujet.
[580] J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*,op. cit. p. 143.

expérience et un témoignage populaire, comme un mouvement populaire »[581]. Il est exact que dans le contexte linguistique péruvien où se mêlent quechua, aymara, espagnol avec fort accent des Andes objet de moquerie et de dédain, et espagnol lettré, la glossolalie donne à tous un accès égalitaire à la parole inspirée de l'Esprit.

Cependant, dans nos visites aux différents groupes péruviens, nous avons pu observer que la glossolalie occupe une place marginale. Il est possible que les groupes liméniens soient différents de ceux observés par J. P. Bastian et A. Corten mais nous pensons qu'il y a eu une évolution des groupes évangéliques : A. Corten publie en 1995, J.P. Bastian en 1997[582]. Le style des cultes est en constante évolution, reflet des modes et des innovations venues d'ailleurs. Dans les groupes pentecôtistes les plus traditionnels, les Assemblées de Dieu, la glossolalie prolonge le chant de prière sur les malades et se limite à ce moment particulier de l'office. Dans les groupes néo-pentecôtistes, la glossolalie est pratiquement éliminée des offices même si elle doit continuer dans les groupes de prières. Par ailleurs, dans les cultes charismatiques catholiques massifs, à Lima en tout cas, la glossolalie occupe une place de plus en plus réduite, voire résiduelle, quelques minutes à peine à la fin des prières sur les malades. En revanche, la Bible est toujours bien présente, un bon évangélique ne la quitte jamais et son livre doit être abondamment surligné en couleur ou griffonné, preuve qu'il s'en sert.

Dans ce contexte d'oralité, quel est le rôle de la Bible ? La réponse réside dans la manière de présenter la Bible : il est possible de s'approprier la Bible, c'est le pari des évangéliques, parce qu'elle n'est pas proposée seulement comme un livre à lire. Selon les termes de J. P. Willaime, « il y a un véritable biblicisme du pentecôtisme à travers une appropriation des Ecritures qui, bien qu'émotionnelle, n'exclut pas diverses rationalisations doctrinales »[583]. J. P. Willaime mentionne aussi « un usage purement matériel de la Bible comme d'un livre objet qu'on ne lit pas »[584]. Cet usage consiste à remplacer par le livre Bible ou des versets, les

[581] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 66. Pour une présentation théologique de la glossolalie, voir G. Tchonang *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme*, thèse de Doctorat sous la direction de M. Deneken, Décembre 2006, Université Marc Bloch Strasbourg II, Faculté de Théologie Catholique, p. 141.
[582] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 98. « Il y a aussi un changement dans la forme d'énonciation ». A. Corten semble pressentir un changement mais il n'insiste pas sur le sujet.
[583] J. P. Willaime, « Le protestantisme, contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », op. cit. p. 13. J. P. Willaime invite à engager une étude systématique du sujet : « l'analyse systématique des rapports à la Bible dans le monde pentecôtiste serait très intéressante à faire » (p. 14). Nous ne prétendons pas proposer cette étude systématique mais seulement quelques réflexions sur le sujet.
[584] Ibid. p. 14.

images de saints ou les divers objets bénis dont aiment à s'entourer la plupart des catholiques : dans les taxis, par exemple au lieu des estampes ou du chapelet protecteur, les chauffeurs évangéliques gardent près d'eux la Bible ou collent sur la tôle ou les vitres des versets bibliques. Cet usage de la Bible en tant que livre objet reste relativement périphérique, à juste titre, J. P. Willaime souligne l'importance d'une véritable appropriation de la Bible.

Dans sa réflexion sur la religion orale, W. Hollenweger tenant compte du processus de formation de la Bible considère que celle-ci se prête à l'appropriation par des fidèles peu instruits[585]. La plupart des textes de la Bible conçus pour être facilement mémorisés proviennent de traditions orales fixées à l'écrit après plusieurs siècles de colportage par les conteurs ou les prédicateurs. Sans qu'il y ait violence aux textes, ils retournent donc à leur forme initiale orale, en particulier les récits d'aventure de personnages de l'Ancien testament, les paraboles, les dits proverbiaux. En revanche, les arguments théologiques tels ceux que développe *l'Epître aux Romains* restent impénétrables pour la culture orale. Dans la plupart des homélies évangéliques, les références à la Bible puisent à la forme provenant de la tradition orale, histoires mises en scène par le pasteur et citation de proverbes. Les livres des *Proverbes* et des *Psaumes*, ainsi que les sentences du Christ ou les formules condensées de saint Paul, occupent une place privilégiée dans le répertoire des références des homélies[586].

Cependant, l'appropriation de la Bible par les évangéliques ne se limite pas à un reformatage du texte version orale. En effet, les références fonctionnent souvent comme des index : tel mot cité en tel et tel endroit de la Bible. Fréquemment, des listes sont distribuées ou bien le pasteur invite les auditeurs à noter en cascade l'ensemble des références sur le sujet. Cette manière de s'approprier la Bible est en accord avec le « Sola Scriptura » de la réforme

---

[585] W. Hollenweger, « Le livre oral. Portée social, politique et théologique des religions orales », op. cit. W. Hollenweger développe ses réflexions et forme « une méthode voulant retourner à la tradition orale comme mode principal de communication, avec une insistance particulière sur l'expérience concrète du croyant » ; G. Tchonang *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme*, op. cit. p. 174.

[586] W. Hollenweger [W. Hollenweger, « Le livre oral. Portée social, politique et théologique des religions orales », op. cit.], poursuivant le fil de sa réflexion, fait référence à la manière dont les thèses marxistes se transforment en slogan facilement assimilables par les populations révolutionnaires peu instruites. W. Hollenweger aurait pu faire référence à la révolution chinoise où se sont formés les cadres du groupe terroriste péruvien Sentier Lumineux. La pensée du fondateur Abimael Guzman, censée être la quatrième « épée » après celles de Marx, Lénine et Mao, est très réductrice et peut facilement se morceler en slogans, mots d'ordre. Cependant A. Guzman était docteur en philosophie de l'université d'Ayacucho, sa thèse avait pour sujet la notion d'espace dans l'œuvre d'E. Kant. La pauvreté intellectuelle de sa théorie ne peut que surprendre : s'agit-il d'un manque de formation dans cette université de province ou plus probablement d'une tactique médiatique apprise en Chine ?

renforcée dans la perspective pentecôtiste[587]. Les références se réduisent parfois à quelques mots hors contexte mais clairs et précis. Le pasteur Cauracuri, pour inviter les leaders à lire fait référence à 1Ti 4, 13 : « attache-toi à la lecture » ou encore pour convaincre que « un orateur qui veut du succès doit se soucier de sa présentation physique », il cite la même épître, 1 Ti 4, 16 : « prends soin de toi-même »[588]. Dans la perspective de W. Hollenweger, le texte de la Bible redevient tradition orale et à la limite, bien mémorisé, le support écrit n'est plus nécessaire. En revanche, dans cette « mise en index » de la Bible, le texte en tant que référence reste indispensable, cependant, il est utilisé, selon les distinctions de C. Romero, dans un cadre de communication à prédominance orale : les références sont insérées dans les situations concrètes, à la manière des dictons.

Les croyants peu versés dans la lecture peuvent ainsi s'approprier le texte de la Bible. Selon les termes de A. Anderson dans son étude de théologie pentecôtiste, « la plupart des pentecôtistes développent une compréhension expérimentale plutôt que littérale de la Bible. […] Cette interprétation expérimentale, telle qu'elle est priée, chantée, dansée, prophétisée, et prêchée dans le culte pentecôtiste implique une compréhension de la Bible du bas de la société, là où les gens ordinaires peuvent interpréter la Bible dans la perspective de leurs propres expériences et luttes. […] Ils croient que la Bible a les réponses à leurs besoins concrets, tels que maladie, pauvreté, faim, oppression, chômage, solitude, mauvais esprit et sorcellerie »[589]. Dans cette même perspective, le texte biblique motif de l'homélie est toujours très court, facile à retenir et il est immédiatement mis en situation avec des exemples et des témoignages du quotidien[590]. Selon l'évaluation de A. Corten, « dans sa citation continuelle

---

[587] G. Tchonang *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme*, op. cit. p. 187. « Le pentecôtisme met un accent particulier sur le principe du « sola scriptura » et le hisse à un niveau de radicalité tel qu'il prête facilement le flanc aux fondamentalismes et littéralismes de toutes natures ». Le pasteur presbytérien P. Arana nous a confirmé qu'au Pérou n'existe pas en milieu évangélique une présentation critique de la Bible.

[588] La référence [« Oratoire, l'art de parler en public »] du pasteur correspond à une portion de verset qui change de sens hors de son contexte. Les citations du pasteur se situent dans la liste des recommandations à Timothée. Le verset complet 1 Ti 4,13 : « jusqu'à ce que je vienne, attache-toi à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement » : l'importance de la lecture est secondaire. Quant au 1 Ti 4, 16 (« Sois attentif à toi et à ton enseignement ; persistes-y. Car, ce faisant, tu te sauveras toi et ceux qui t'écoutent » : il s'agit là de la conclusion de cet ensemble de recommandations), la citation ainsi découpée apparaît presque comme un contresens.

[589] A. Andersen, « Pentecostal and charismatic theology », in D. Ford, *The modern theologians*, London, Blackwell 2005, p. 595. Selon M. Marzal (*Los caminos religiosos*, op. cit. p. 414), "l'interprétation littérale de la Bible la transforme en un livre de recettes religieux".

[590] Cette méthode est efficace, nous l'avons expérimentée. Nous nous souvenons très clairement des histoires et témoignages entendus dans les prêches évangéliques ainsi que des versets qu'ils illustraient. Les textes bibliques et les thèmes de prédication sont choisis en fonction de l'auditoire et de manière à aborder les thèmes essentiels selon une séquence répétée. En revanche, les choix de textes dans la liturgie catholique obéissent à une logique de communication écrite, c'est-à-dire « standardisée, au-delà du temps et de l'espace », selon les termes de C. Romero.

de versets bibliques, le pentecôtisme fonctionne en référence au corpus écrit de la Bible. Même si les citations sont aléatoires et rituelles, elles entraînent de la part des croyants une volonté d'apprendre à lire qui se traduit par une baisse du taux d'analphabétisme dans les milieux pentecôtistes peu favorisés. Parler d'oralité, c'est faire référence à un type d'énonciation qui ne relève pas de l'argumentation »[591].

Les listes de citations bibliques dont les fidèles connaissent par cœur les références précises au verset près, ainsi que les récits des histoires et des paraboles forment le substrat de la spiritualité évangélique. Ces versets imprègnent le quotidien du fidèle. La plupart des chants de louange dans les cultes consistent en quelques versets de la Bible répétés en boucle[592]. Comme fond sonore pour accompagner leurs activités, les fidèles écoutent ces chants ou syntonisent avec la radio évangélique. Ces extraits de la Bible fonctionnent aussi comme un remède contre l'angoisse par des références aux promesses divines. L'usage que les évangéliques font de la Bible, tout particulièrement du livre des *Psaumes*, rejoint celui pour lequel il a été composé, en tant que prière individuelle accompagnant le croyant dans ses souffrances, ses interrogations, ses joies et jouant un rôle d'exorcisme, exprimant, modulant la plainte et affirmant la bienveillance de Dieu, contre toute espérance face au drame[593]. Ces courts versets transformés en louange ont une vertu incantatoire. Selon l'expression de A. Corten, la plainte venue « des maux sociaux vécus individuellement se fond dans la lamentation des psaumes fournissant un archétype collectif »[594].

Cette forme de prières, chantées ou non, à base de Bible est beaucoup plus pratique et efficace que la glossolalie. En effet, il est impossible de parler en langues, seul en faisant la cuisine ou en conduisant un taxi ou encore en famille après le dîner. De plus dans une assemblée, la glossolalie n'est pas accessible à tous, en ce sens-là, il n'est pas sûr qu'elle contribue à égaliser les membres, seul un cinquième des croyants affirment en faire

---

[591] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 67. Le qualificatif « aléatoire » ne nous semble pas justifié. Nos observations nous conduiraient plutôt à la preuve du contraire.

[592] A. Corten [A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 67.] souligne le rôle des chants : « l'importance attachée dans la tradition pentecôtiste au chant et à la musique […] mériterait à elle seule une étude. Le culte pentecôtiste se présente comme une alternance chants et de paroles ».

[593] A. Lacocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998 ; chapitre de P. Ricœur, « la plainte comme prière », p. 287. A. Wenin, *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, Bruxelles, Lumen Vitae, Coll. Ecritures, N°6, 2001. Il est hors de propos de rentrer dans le complexe débat des spécialistes sur le livre (ou les livres) des *Psaumes*. Si un consensus n'existe pas sur sa formation, sur la signification des personnages ou des thèmes, les auteurs s'accordent sur l'usage des textes comme prières accompagnant le culte et le quotidien. En ce sens, d'un point de vue théologique, le pentecôtisme représente une juste intuition et compréhension de la Bible.

[594] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 98.

l'expérience[595]. En revanche, le chant sur Bible est possible pour tous et laisse un impact durable. On emporte un chant avec soi pour le fredonner ou en répéter les paroles alors que la glossolalie laisse un souvenir[596].

La pratique de mise en index de la Bible n'ouvrent-elles pas la voie à ce que J. P. Willaime appelle « une nouvelle monopolisation cléricale des Ecritures reposant sur une division du travail religieux : l'effervescence émotionnelle pour les masses, la science des Ecritures pour les pasteurs gérant l'émotion de leurs ouailles »[597]. Cette « mise en index » élaborée par les pasteurs est une manière très efficace de contrôler les entrées dans la Bible, tout en donnant l'impression de fonder ses dires sur la Bible. Les collections de références permettent d'avoir des réponses toutes prêtes sur des questions épineuses (homosexualité, alcool, vénération des saints, fêtes…). Par exemple, à propos de l'usage de la boisson, la référence obligatoire est à la mésaventure de Noé qui ivre se dénude honteusement, dans la tente familiale (Gen 9, 20-27) ; en revanche, les conseils de saint Paul à Timothée ne figure pas dans les index (1 Ti 5, 23) : « Cesse de ne boire que de l'eau : prends un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquents malaises »[598]. La Bible présentée sous forme de collection de listes de citations est un moyen de présenter et de justifier, comme voulues par Dieu, certaines règles de vie.

---

[595] Ibid. p. 66.

[596] Le pentecôtisme se pense comme une deuxième pentecôte. Dans cette perspective, il pourrait être intéressant de noter qu'il suit, *nolens volens*, une évolution parallèle à celle des premiers temps de l'église. Saint Paul (1Co 14, 1-19) émet déjà des réserves sur la pratique de la glossolalie qui n'édifie pas : « si je prie en langue, mon esprit est en prières mais mon intelligence est stérile » (1Co 14,14). Il est aussi possible que le texte de saint Paul joue un rôle dans l'évolution des styles de prières pentecôtistes.

[597] J. P. Willaime, « Le protestantisme, contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », op. cit. p. 14. Nous ne prétendons pas que les évangéliques ne lisent pas la Bible mais nous nous demandons combien la lisent de manière continue, essayant de penser le texte dans sa complexité, voire ses contradictions. M. Marzal , *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 421. M. Marzal fait référence à la notion de « solidarité mécanique » qui unit les membres des groupes dans une même perspective, reprenant en cela l'injonction de saint Paul (1 Co 1,10). « Ainsi la libre interprétation de la Bible qui était une des revendications du protestantisme historique, s'est transformée en une uniformité d'idées et de sentiments, base de la solidarité mécanique ».

[598] Depuis le début du XIXème siècle jusqu'à aujourd'hui, en passant par la période de la prohibition aux USA, l'usage du vin est source de polémique et de militance exacerbée de la part d'un courant évangélique. P. de Plunkett, *Les évangéliques à la conquête du monde*, Paris, Perrin, 2009, p. 247. S. Fath, *Militants de la Bible aux Etats-Unis, Evangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 2004, p. 94.

1.2.2.2 *Bible comme instrument (« arme ») de conversion du catholicisme à l'évangélisme*

En quoi consiste donc la « stratégie pastorale biblique » des évangéliques que craint tant Mgr N. Strotmann et contre laquelle il réclame une contre stratégie lors du synode des évêques dédié à la Parole de Dieu en octobre 2008[599] ? Dans le passage conversion du catholicisme à l'évangélisme, la Bible joue un rôle essentiel. En effet, prise comme autorité, Vérité absolue, elle se transforme en argument polémique imparable pour réfuter les doctrines et pratiques catholiques. La technique consiste à ébranler le catholique en lui montrant l'incohérence des ses croyances avec la Bible. Les évangéliques sont littéralement formés à ce dialogue reposant sur des arguments et des références facilement mémorisables. Le pasteur D. Cauracuri dans le manuel *Apologétique*, destiné à la mission envers les catholiques, les témoins de Jéhovah et les adventistes, propose un modèle standard dont nous avons pu vérifier, en dialoguant avec des évangéliques essayant de nous convaincre, qu'il est amplement utilisé[600].

La scène proposée par le pasteur D. Cauracuri se passe dans la maison du catholique auquel le missionnaire évangélique vient rendre visite[601]. Le but avoué de la visite est « de présenter le message des Ecritures Saintes et de faire remarquer certaines vérités qui se trouvent en elles ». Il est conseillé d'utiliser la Bible catholique. Au cas où le catholique demanderait la religion du visiteur, il est demandé d'expliquer que « nous ne sommes propagandistes d'aucune religion, nous prédiquons et communiquons l'évangile de Jésus

---

[599] Texte cité dans Zenit le 8/10/08, consulté le 20/510 : http://www.zenit.org/article-28709?/=spanish Texte cité dans notre première partie.

[600] Le modèle proposé n'est pas très original, il est facile à retenir et peut s'adapter à toutes situations. Pour tous ces motifs-là, il est donc intéressant. Cette technique d'approche des catholiques visant à ébranler leur foi n'est pas une spécificité péruvienne ou latino-américaine ; elle a son origine aux USA où certains prédicateurs et leurs adeptes se spécialisent dans ce travail de « mission ». K. Keating, *Une religion made in USA*, Perpignan Tempora, 2008, par exemple p. 97, K. Keating y donne des exemples de dialogues. L'auteur est le fondateur du groupe « Catholic Answer » dont l'objectif est d'apprendre à contrecarrer les arguments évangéliques.

[601] Cette visite Bible à la main pour convaincre les catholiques est loin d'être la seule approche missionnaire. Un autre procédé consiste à aborder les personnes dans un parc, à leur proposer un questionnaire où figure la Question : si tu meurs aujourd'hui où penses-tu que tu iras ? Autres possibilités : mimes dans un parc, offre de prier pour une personne. Si l'entrée en matière est différente, le processus de persuasion passe ensuite toujours par la Bible. O. Favre, dans un contexte européen, note aussi l'importance du contact avec une personne qui parle de nouvelle foi, essaye de convaincre : « c'est l'apparition d'un tiers qui constitue le catalyseur de la conversion et donc de la mise en relation subséquente avec une nouvelle communauté religieuse. Dans ce sens, l'établissement d'un tel contact nous apparaît même être la condition préalable à la conversion ». O. Favre, « Le choix d'être chrétien », in P. Y. Brandt, C. A. Fournier, *La conversion religieuse*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 184.

Christ ». Le pasteur poursuit : « en tant que stratégie, il est recommandé de mentionner que le Nouveau Testament contient les écrits des saints apôtres et qu'il a été écrit il y a très longtemps (cela impressionnera, sic.). Si la conversation n'a pas encore touchée un thème doctrinal, c'est maintenant le moment de montrer avec les textes bibliques l'autorité des Ecritures ». A ce moment du dialogue, le pasteur conseille une référence à saint Jérôme («ignorer les Ecritures, c'est ignorer le Christ ») et au pape Pie XII pour renforcer l'argument scripturaire. Dans le débat, lors d'une éventuelle discussion forte entre le catholique et l'évangélique, il est demandé de « préciser que le désaccord est avec la Bible » et non pas avec le visiteur évangélique qui s'efface derrière la Bible. Finalement, le pasteur recommande : « il faut combattre l'erreur avec les vérités bibliques. Durant la conversation, ne déviez pas des Ecritures, c'est votre arme efficace pour convaincre et convertir le catholique »[602]. Le pasteur donne aussi une série de références à utiliser pour mettre en contradiction les catholiques avec la Bible[603].

Les deux critiques principales, reprenant les grands thèmes du protestantisme, portent sur la prohibition du « polythéisme » et de l'adoration des représentations sensibles[604]. La portée de ces critiques ne peut se comprendre que dans le sein du catholicisme populaire peu articulé sur le catéchisme. En effet, les catholiques populaires vénèrent des épiphanies du Christ ou de la Vierge liées à des prodiges, sous la forme de tableaux, statues ou dessins dans les rochers ressemblant au Christ. Le Seigneur des Miracles, patron de Lima, est une fresque peinte sur une paroi par des esclaves angolais qui survécut « miraculeusement » à un tremblement de terre qui détruisit toutes les constructions de la ville[605]. Au sens littéral du terme, le Seigneur des Miracles est une image. Par métonymie, les Péruviens se disent « dévots de telle ou telle

---

[602] Le texte est aussi émaillé de recommandations en civilité et urbanité, ne pas brusquer le catholique, ne pas s'irriter de ses mouvements d'humeur, accepter de revenir, ne pas critiquer frontalement son curé ou la hiérarchie catholique…

[603] Cette forme de prédication massive a un impact sur les catholiques et les force à se définir par rapport à la Bible. M. Marzal [M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit, p. 160] en 1987 réunit plusieurs témoignages de catholiques populaires qui se sentent obliger de justifier leur dévotion en référence à la prédication des évangéliques. L'un d'eux affirme : « les évangéliques critiquent parce qu'ils lisent la Bible et l'interprètent à leur manière et ils ne savent pas ce qu'ils lisent ». Dans les témoignages que nous avons recueillis, nous avons noté le même phénomène.

[604] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit., p. 409. Dans le Document de la Conférence Episcopale péruvienne sur les nouveaux mouvements religieux de 2004, les évêques remarquent : les nouveaux mouvements religieux « expriment leurs critiques agressives contre les catholiques, attaquant la vénération des saints et rejettent les images ». Pour une étude de la position de Calvin sur les images, voir J. Cottin, « « Ce beau chef-d'œuvre du monde ». L'esthétique théologique de Calvin », Strasbourg, RHPR, oct. déc. 2009, n°4; voir aussi les écrits de l'écossais J. A. Mackay fondateur d'écoles en 1920 au Pérou, *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo,* Buenos Aires, Kairos, 2004, p. 54.

[605] Pour une présentation du Seigneur des Miracles, M. Rostworowski, *Pachacamac y el Señor de los Milagros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

image » ; dans cette expression ou d'autres qui lui sont proches, le terme « image » signifie le Christ ou la Vierge ; le terme « image » est ainsi pris comme synonyme de Christ. Une autre confusion révélatrice entre la représentation et ce qu'elle représente se marque dans l'usage du terme « saint » (« santo »). Ainsi le présente M. Marzal : « le mot saint a deux sens […]. On appelle « saint » aussi bien celui qui reçoit un culte pour intercéder auprès de Dieu que l'image ou la représentation symbolique de qui reçoit le culte. Selon le second sens, sont saints les images de chacun des saints canonisés mais aussi les images du Christ et de la Vierge Marie.»[606]. Cet emploi particulier du terme « image », spécifique au Pérou (et peut-être en Amérique latine) et la confusion entre représentation, saints, Vierge et Christ expliquent la facilité avec laquelle l'évangélique, muni du Décalogue, peut ébranler le catholique, lui montrant qu'il est un adorateur d'images, païen, désobéissant à Dieu[607].

La Bible est donc considérée par les évangéliques comme l'arme la plus efficace pour rallier les catholiques à leur religion. Cette attitude permet de repenser l'importance de la doctrine et de remettre partiellement en question la thèse de J. L. Pérez Guadalupe. La première phase du processus de conversion n'est pas comme le disent les pasteurs évangéliques la réception et acceptation de Dieu dans le cœur de l'homme ou selon les termes de J. L. Pérez Guadalupe, une « expérience de Dieu » mais un ébranlement dans l'adhésion au catholicisme qui rend possible « l'expérience de Dieu » dans un temple évangélique. La confrontation avec la Bible, la remise en cause de l'autorité crée un vide, un manque à combler. C'est parce qu'il y a cette inquiétude spirituelle, ce doute, cette fissure dans un monde jusque là « théo-onthologiquement sûr » suivant l'expression de G. Vincent que le catholique accepte l'invitation à un culte évangélique avec une certaine attente[608]. La doctrine ne représente donc pas l'aboutissement d'un processus mais un accompagnement et une stimulation de celui-ci : elle sert au début à créer une attente et elle est à la fin totalement assimilée.

Si le contact avec la Bible représente la première phase dans l'abandon du catholicisme, cette fragilité dans les croyances pourrait se comprendre comme conséquence d'une ignorance

[606] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 320.
[607] Le livre de C. Keating (K. Keating, *Une religion made in USA*, op. cit.) est en ce sens symptomatique. Ecrit aux USA, première édition 1990, il insiste sur des thèmes qui pour les catholiques péruviens n'auraient aucun sens, le baptême des enfants, les sept sacrements, confession, présence réelle et qui ne sont jamais cités par les missionnaires évangéliques en Amérique latine… En revanche, il ne mentionne pas le « culte des images ».
[608] G. Vincent, « Majorité et minorité : effet de sens et rapports de force », in J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, p 80. Texte cité dans la première partie.

religieuse. En ce sens-là, la réponse de l'épiscopat, encourageant les cours de Bible ou les réflexions de Mgr Cipriani sur l'importance du catéchisme sont pertinentes, même si les cours ne parviennent pas à atteindre aussi massivement qu'ils le voudraient leurs ouailles. Si l'ignorance joue sûrement un rôle, elle n'est pas la seule responsable ; en tout cas, cette ignorance ne peut pas se dissiper avec quelques cours et quelques formules[609] : la structure même de l'adhésion religieuse est en cause.

1.2.2.3 *Bible et autoritarisme ; Bible et reconnaissance*

Le sociologue et professeur d'université, G. Nugent développe une perspective sur la structure sociale péruvienne et latino-américaine, en général, pertinente pour notre propos[610]. A partir d'une généalogie des formes d'autorité, il montre comment la mise en tutelle qui s'installe avec l'institution coloniale perdure jusqu'à notre époque, avec pour modèles, assumées comme idéaux la hiérarchie militaire et catholique. Comme entrée en matière, G. Nugent part d'une constatation, l'absence d'esprit critique de ses étudiants et leur apathie, observation que nous confirmons, même en niveau master, qu'il interprète ainsi : « nous ne sommes pas face à une situation qui pourrait être caractérisée comme de la censure dans laquelle se manifeste une interdiction explicite contre une quelconque « idéologie étrangère » par exemple. Il s'agit d'une forme d'autorité qui rend normal de considérer qu'il y a des gens qui ne peuvent pas prendre en charge leurs propres intérêts et qui doivent être guidés par ceux qui sont des leaders naturels. Cette disposition peut se retrouver dans de multiples scénarios mais il y a deux domaines dans lequel elle est particulièrement notoire : le patriotisme ou l'héroïsme vertueux, affaire de militaire et la morale, question de curés et d'administration de la foi. Les forces armées et l'Eglise catholique sont des organisations hiérarchiques et fermées où l'espace pour la création et le dépassement des normes n'est pas la conversation entre égaux. C'est dans cet ordre tutélaire que se déroulent effectivement nos activités quotidiennes »[611]. Cette mise en tutelle ne signifie pas que l'autorité de l'Eglise catholique

[609] Si l'ignorance était seule responsable, il suffirait de quelques mots pour remettre les choses en place ; Cette stratégie simple ne fonctionne pas comme nous le notons dans notre première partie. Le facteur nouveauté dans cette utilisation de la Bible joue aussi un rôle, on peut se demander si dans dix ans l'impact sera le même…
[610] G. Nugent, *El orden tutelar, sobre las formas de autoridad en América Latina*, op. cit.
[611] Ibid. p. 19. Ne pas conclure que les catholiques péruviens obéissent comme un seul homme à la hiérarchie catholique pour tout ce qui a trait à la vie quotidienne ; nous abordons le thème dans notre deuxième chapitre.

s'exerce totalement mais elle correspond à une manière de se situer, de s'en remettre à d'autres pour penser et orienter sa vie.

Pour notre propos peu importe si les catholiques connaissent exactement les prescriptions de la hiérarchie catholique et s'ils les appliquent ou non, seule compte la relation à l'autorité. Alors que le catholique n'assume pas la défense de sa religion, n'est pas habitué à réfléchir, à argumenter, l'évangélique, son voisin, son cousin, qui l'aborde dans la rue ou vient lui rendre visite, le fait[612]. S'agit-il comme l'envisage J. P. Willaime « d'un pentecôtisme qui reprend à sa façon la veine protestataire du protestantisme en remettant la Bible au peuple à travers une appropriation émotionnelle qui court-circuite les médiations doctrinales des appareils ecclésiaux »[613] ? Plutôt que de veine protestataire, il serait plus juste de parler de changement de religion comme transfert d'autorité : Dieu étant au-dessus de la hiérarchie catholique et la Bible étant sa parole, la Bible est donc au-dessus de la hiérarchie catholique, elle est donc par conséquent l'autorité suprême. Munie de la Bible, l'évangélique se convainc et convainc d'être dans la vérité. Cependant, l'accès direct et personnel à la Bible, puisqu'elle n'est abordée que grâce au système d'orientation par index formulé par les pasteurs, n'est d'une certaine façon qu'un leurre ; c'est par le biais des index que se fait la « médiation des appareils ecclésiaux ». Depuis le pionnier en la matière, C. Lalive d'Epinay, tous les auteurs ont souligné la structure hiérarchique, pyramidale et autoritaire des groupes évangéliques. Selon l'appréciation de J. P. Willaime, « le leadership pastoral, dans les communautés pentecôtistes se coule particulièrement bien dans les modèles culturels de domination des différents pays »[614]. Pour reprendre l'expression de G. Nugent, l'entrée en évangélisme ne signifierait qu'un changement de tutelle sous l'égide de la Bible mise en index par les pasteurs.

---

[612] Nous n'oublions pas que la défense du bien-fondé d'une religion n'a de sens que dans un contexte plurireligieux ; en ce sens-là, le catholique n'a jamais eu à « défendre » ses positions.

[613] J. P. Willaime, « Le protestantisme, contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », op. cit. p. 13. J. P. Willaime mentionnant l'émotion fait plutôt référence à la situation vécue dans les offices mais cette remarque peut être considérée comme ayant une portée générale. Voir aussi J. P. Bastian, « The domestication of Latin American protestantism », VERBUM SVD, Fasc. 2, Steyler Verlag, Nettetal, 1992, p. 153 : « la culture religieuse et politique du « protestantisme » latino-américain est autoritaire et verticale ».

[614] Ibid. p. 17. J. P. Willaime cite d'autres auteurs comme S. Pedron-Colombani qui considère que « les Eglises pentecôtistes mettent en place un système d'encadrement extrêmement efficace de leurs convertis ». Pour J. P. Bastian, « le pentecôtisme rompt avec la hiérarchie catholique mais rétablit le modèle corporatiste de contrôle multiplié par des centaines de pasteurs patrons, évêques « naturels » du mouvement qu'ils ont créé ». J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, op. cit. p. 147. Dans nos visites aux temples évangéliques, nous avons aussi noté à quel point les pasteurs donnent de strictes consignes de vie dans leurs homélies, comparativement les prêtres catholiques sont beaucoup moins incisifs et précis et laissent une plus grande marge de choix.

Penser en termes d'autorité catholicisme et évangélisme revient à annuler les différences et à faire jouer à la Bible un rôle accessoire de garant de vérité, paroles de louange... La perspective en termes de reconnaissance que nous proposons permet de dépasser l'aporie. Du catholicisme à l'évangélisme, la différence ne doit pas être pensée en termes d'autorité mais de reconnaissance. L'accès à la Bible et à la Vérité dignifie l'évangélique. La Bible lui ouvre l'accès à la parole[615]. Dieu a besoin de lui pour convertir et sauver des âmes (reconnaissance d'estime de soi). Plusieurs prêtres nous ont fait remarquer, avec étonnement, l'audace des évangéliques ; certains semi illettrés n'hésitent pas à les entreprendre sur des questions de foi et à leur tenir tête. Cette manière d'aborder la Bible, même si elle se joue dans un cadre autoritaire traditionnel, pulvérise les distinctions entre culture orale populaire et culture écrite savante et égalise les croyants : il n'est pas besoin de savoir lire, écrire, d'aller à l'université pour pouvoir prendre la parole et mériter d'être écouté[616]. Cette manière de s'approprier la Bible la rend, en effet, accessible à tous. Le livre lui-même devient source de fierté : par lui, le semi analphabète pénètre dans le monde de l'écrit qui lui était jusque là refusé et lui paraissait impénétrable. Si l'entrée dans la Bible est facilitée, elle requiert malgré tout des efforts ; il y a des degrés d'appropriation de la Bible. Un évangélique qui a bien étudié peut littéralement transformer son discours en une mosaïque de citations très appréciée et valorisée par ses pairs. La Bible ainsi mise à disposition des pauvres, des « cholos » semi analphabètes, représente un moyen de promotion et de reconnaissance sociale[617]. En quelques mois, un évangélique assidu se sent prêt à disputer avec quiconque de doctrine et de vérité.

---

[615] J. P. Willaime en prend note : « incontestablement, le pentecôtisme autorise une prise de parole de chacun, quelles que soit sa condition et ses capacités intellectuelles ». J. P. Willaime, « Le protestantisme, contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », op. cit. p. 16. Cependant, dans le texte, J. P. Willaime assimile la « prise de parole » au « parler en langues » (tout au moins dans ce paragraphe), or la prise de parole ne se limite pas à la glossolalie, l'évangélique parle à « temps et à contre temps », suivant le modèle missionnaire paulinien.

[616] Le témoignage, en domaine catholique ou évangélique, ouvre la possibilité de parler mais il reste individuel. Alors que l'évangélique qui armé de sa Bible critique le curé, se pose en juge capable d'évaluer des pratiques religieuses. L'étude n'est pas pour autant méprisée puisque chaque groupe évangélique propose une formation. Il est possible de devenir pasteur pour se former après coup dans l'Association Chrétienne Biblique du Pérou fondée par le pasteur Cauracuri.

[617] V. Boyer étudiant les conversion dans l'Amazonie brésilienne, population marginalisée développe des commentaires proches des nôtres sur l'appropriation de la Bible par une population semi-analphabète : « le savoir évangélique, qui s'apparente par le support utilisé au répertoire érudit, n'est cependant pas sans lien avec le registre de l'oralité, mode habituel de transmission des acquis et de l'expérience pour la grande majorité de la population : le livre y est unique et le rapport au texte dominé par la répétition des énoncés bibliques. On peut alors penser que la possibilité de s'approprier le livre en tant que signe de statut social exerce un fort pouvoir de séduction sur tous ceux qui sont d'ordinaire qualifiés d'ignorants par les classes moyennes », V. Boyer, « La communauté catholique et la congrégation évangélique : contiguïté et concurrence des modèles », in J. P. Bastian, *Religion, valeurs et développements dans les Amériques*, op. cit., p. 182.

Par ailleurs, dans une autre dimension, l'évangélique qui n'était qu'un « cholo » inutile, s'insère non seulement dans une communauté mais aussi dans l'univers. Par sa prière enracinée dans la Bible, parole divine, l'évangélique devient agent au service de Dieu dans la lutte cosmique entre le Bien et le Mal. En ce sens-là, se comprend la facile adoption de la théorie de la « guerre spirituelle » qui s'est propagée depuis les Etats-Unis jusque dans toute l'Amérique latine. Le Liménien considéré comme un être insignifiant dans son quotidien, en tant que « guerrier de l'oraison » joue un rôle essentiel dans le salut du monde[618]. L'appropriation de la Bible ne conduit pas à l'autonomie mais à la dignité, à l'estime de soi en tant qu'être nécessaire voulu par Dieu et enrôlé dans ses armées divines[619]. La Bible pour les évangéliques est tout à la fois recueil de chants et de prières, mode d'emploi de la vie, compagnon de route et présence tangible de Dieu dans le monde.

La Bible joue donc un rôle essentiel dans le monde évangélique, à la fois garante de Vérité et par là même fondant l'autorité des pasteurs, « arme » contre les catholiques, soutien spirituel et divin du pauvre, signe et espoir de sa promotion sociale… La Bible est donc le centre de la vie évangélique. En témoigne le nom des groupes récemment formés au Pérou qui, soit se réfèrent à la Bible (Iglesia Biblica Emanuel (fondateur pasteur H. Lay), Iglesia Biblica La Molina (fondateur pasteur M. Bardales), Misión Biblica Carismatica (fondatrice apôtre A. Estremadoyro)…), soit reprennent des expressions ou des images bibliques (Agua Viva (Eau Vive), Aposento Alto (Chambre Haute), El Sembrador (Le Semeur)…). Pour

---

[618] J. P. Bastian, « Salvation goods and religious markets », in Jörg Stolz, *Salvation goods and religious markets*, op. cit. p. 183. Le texte de M. Ocoña [*Los banqueros de Dios*,op. cit. p. 69, l'auteur consacre plusieurs pages à la guerre spirituelle] est révélateur de la dignification des orants qu'implique cette perspective théologique. « Si ce dont il s'agit, c'est de vaincre les « principautés et les puissances », alors il faut le pouvoir total de Dieu. Pouvoir compris comme la capacité d'invoquer Jésus et de dominer les esprits démoniaques, c'est-à-dire de gérer le monde spirituel. En ce monde existent des personnes avec un pouvoir économique et politique mais le véritable pouvoir qui est le spirituel, seuls le détiennent les chrétiens consacrés à Dieu, les saints en pieds de guerre, les « guerriers de la prière ». Ce sont eux qui détiennent le « véritable pouvoir » dans le monde ». Le pouvoir et la dignité humaine s'inversent : ce qui est magnifié dans le monde, n'est rien dans le domaine spirituel et inversement, les grandeurs du monde spirituel ne sont pas visibles depuis ce monde matériel. Un cholo des bidonvilles peut donc jouer un rôle essentiel dans le salut du monde. Dans le temple La Hermosa des Assemblées de Dieu, situé dans un quartier pauvre, les guerriers de l'oraison se rassemblent une fois par semaine et nous avons pu le constater, ils sont tous très fiers. Le succès de cette conception de lutte cosmique pourrait aussi s'expliquer par des similitudes avec des pratiques et croyances précolombiennes selon lesquelles l'homme joue un rôle essentiel par ses sacrifices dans le maintien de l'ordre cosmique. Pour une étude de la guerre spirituelle, voir aussi J. Garcia-Ruiz, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala, Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », in *Religions et modernité*, Socio-anthropologie, N°17-18, 2006.

[619] A. Corten [*Le pentecôtisme au Brésil*, op. cit. p. 147] reprenant les réflexions de H. Assmann parvient à une conclusion similaire : « dans la louange, le pauvre se met dans le halo de la gloire de Dieu. Face à cette gloire si grande, les inégalités paraissent si petites, d'autant plus qu'est convoqué l'univers pour louer le Seigneur ». La louange magnifie la pauvreté et l'abolit d'une certaine façon. Notre perspective complémente celle-ci : nous ne nous attachons pas à la réalité transformée de manière plus ou moins illusoire mais au phénomène du croyant lui-même dignifié par cette place essentielle qu'il occupe à présent dans l'univers : guerrier de la prière.

répondre à la question de Mgr Strotmann sur la nécessité de formuler une contre stratégie biblique, comment faudrait-il dans cette perspective l'envisager ? Les cours comme toutes les paroisses en proposent ne sont pas suffisants. Un contre index qui montrerait quelques contradictions évangéliques, serait une tactique relativement complexe sans efficacité garantie. De toute façon, c'est au sein d'un style de culte, de louanges et dans le contexte général de reconnaissance, de « empowerment » pour reprendre un terme de E. Cleary que la Bible est efficace. Une contre stratégie ne pourrait pas se limiter à la Bible même si elle doit l'inclure.

1.2.2.4 *Biblicisme et catholicisme populaire : de la vue et du toucher à l'ouïe*

La familiarité avec la Bible est considérée comme une spécificité évangélique qui jouit d'un tel engouement que l'Eglise y accorde de plus en plus d'importance à la demande des fidèles. En tant que tel, la Bible ne joue aucun rôle dans le catholicisme populaire traditionnel ; au moment de l'implantation du catholicisme et de la formation des traditions populaires, la Bible était peu lue, voire pas lue par les catholiques. Cependant, si la Bible est si facilement acceptée par les évangéliques, outre son caractère inspiré et divin, elle remplace des pratiques du catholicisme populaire. Etant donné son omniprésence, nous suggérons de la considérer comme jouant le rôle des saints et des images.

Les catholiques, toutes classes sociales confondues, maintiennent un contact constant avec le divin par la vue et le toucher. Ils s'entourent d'images pieuses, ce qui explique le succès d'une technique commerciale : les journaux pour augmenter leur vente proposent à leurs clients, en supplément, des images pieuses (en France, des entreprises, comme la chocolaterie Aiguebelle, pratiquaient, il y a une centaine d'années, les mêmes promotions). Il n'y a pas de maison de catholiques sans au moins une croix et surtout, le Sacré-Cœur ou le Seigneur des Miracles. Les Liméniens aiment toucher les images ou les statues, non seulement dans les églises, les saints les plus populaires ont les pieds creusés ou noircis mais aussi dans leur quotidien, l'image est toujours à leurs côtés, surtout dans leur portefeuille. Ils s'adressent au saint, chacun ayant leur spécialité suivant leur nécessité. Dans les lieux publics, non seulement les instituts mais aussi les parcs, est toujours présente une représentation du saint

patron ou de la Vierge. L'élimination de ces images ou statues est une des revendications évangéliques, en particulier celles qui se trouvent dans les locaux de l'Etat. De leur côté, on peut considérer que les évangéliques comblent l'absence des saints protecteurs par l'usage qu'ils font de la Bible : ils l'ont toujours auprès d'eux et face à une difficulté, ils y recherchent solution et réconfort, soit en utilisant les index soit en ouvrant la Bible et lisant le premier mot qui tombe sous leurs yeux, censé représenter la volonté divine. Par ailleurs, le refrain des chants qui sont en général des versets de la Bible, à peine adaptés, les accompagnent, que ce soit à la radio, par les cassettes, ou tout simplement en les fredonnant[620]. Un chauffeur de taxi catholique s'entoure d'images pieuses alors qu'un évangélique écoute des chants religieux à la radio. En monde évangélique, la relation avec le divin change de sens, de la vue ou du toucher, il passe à l'ouïe que ce soit sous forme de chants ou de lecture des versets. Cette manière d'intégrer à sa vie les versets bibliques peut être considérée comme remplaçant la prière du chapelet, les répétitions absorbent et pacifient l'esprit tout en l'élevant vers l'au-delà. Curieusement, les évangéliques renversent une situation venue du Moyen-âge : le chapelet, prière des pauvres incapables de réciter les psaumes comme les moines lettrés, est éliminé au profit d'une prière des psaumes rendus assimilables.

1.2.3 *Don et évangélisme dans un contexte de pauvreté*

Les détracteurs des évangéliques s'attachent tout particulièrement à critiquer l'importance des dons demandés aux fidèles. Il peut paraître paradoxal que dans un contexte de pauvreté, les fidèles catholiques s'éloignent de leur Eglise qui ne leur demande rien et éventuellement même propose de les assister pour se tourner vers des groupes qui exercent de fortes pressions monétaires. Il faut peut-être inverser la problématique : le don au lieu de repousser les fidèles les attire…

1.2.3.1 *Collecte ou extorsion ?*

Nous reprenons dans ce titre un des sous-chapitres du livre d'A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil* qui commence ainsi : « qu'il s'agisse de la lutte quotidienne contre la

[620] Il s'agit d'une manière de reprendre un thème fréquent dans les prêches, l'injonction de saint Paul à toujours prier : « priez sans relâche », 1 Th 5,17.

misère ou que viennent s'y ajouter les problèmes affectifs nombreux que l'anomie sociale engendre, les Eglises apportent un discours de consolation. Cet état d'émotion donne l'occasion de collecter de l'argent et de le faire parfois dans une atmosphère de pression et d'intimidation psychologique »[621]. Dans tous les offices, le moment de la collecte est toujours revêtu d'une solennité particulière ; elle se produit souvent lorsque l'émotion est à son comble, après le prêche ou après une prière particulièrement émouvante. La collecte se déroule toujours de manière rituelle. De manière sobre, dans les Assemblées de Dieu, le pasteur prie sur les offrandes pour que les donateurs soient bénis. Dans d'autres groupes, la collecte implique un mouvement de danseurs, chanteurs, personnes en uniforme circulant… L'huile bénie peut être versée sur les papiers indiquant les offrandes (Aposento Alto) ou encore la bénédiction et la prière peuvent se faire de manière individuelle. La créativité est à l'œuvre dans ce domaine.

Par ailleurs, à la dîme qui est présentée comme le minimum obligatoire, s'ajoutent, surtout dans les groupes néo-pentecôtistes, des collectes diverses : 8 en deux heures dans les cas extrêmes, certains groupes brésiliens. Dans les autres, à la collecte de la dîme s'ajoute au moins une autre collecte. Avec références bibliques à l'appui (parfois répétées dans tous les offices), elles se déroulent dans un cadre de menace et promesse. Les passages (Lev 27,30 ; Deut 14,22) qui présentent le paiement de la dîme de manière plus sereine, c'est-à-dire comme une obligation parmi d'autres, ne sont pas ou rarement mentionnés, le texte de référence est celui du prophète Malachie, (3, 8-11) qui rapporte les dires de « Yahvé des armées », associant au paiement régulier de la dîme, bénédiction ou à son contraire, malédiction. Pour la deuxième collecte appelée « offrande » est utilisé le texte de saint Paul, 2 Co 9, 6-9, avec une mise en exergue de la formule : « Dieu aime celui qui donne avec gaieté »[622]. Ces textes sont accompagnés de témoignages. De plus, le thème de la dîme et de la générosité est souvent mentionné dans les prêches, un peu comme un leitmotiv.

Ce thème est sensible et représente le talon d'Achille des groupes évangéliques, cible des critiques de la presse et de l'Eglise catholique. Il représente un des principaux motifs pour

[621] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, op. cit. p. 88.
[622] A ces deux passages toujours mentionnés, d'autres textes peuvent être rajoutés, par exemple, Pro 11, 25 ou encore à propos des dettes : Deut (28, 8-12), Rm (13, 7-10). D'autres textes en forçant un peu l'interprétation peuvent aussi figurer, en particulier ceux qui promettent bénédiction au juste, le juste étant celui qui paye la dîme. Au temple des Assemblées de Dieu, La Hermosa, sont affichés à l'entrée les noms de ceux qui ont payé la dîme et combien ils ont donné. Cette transparence financière est aussi un moyen de pression.

lesquels les membres se détachent de leurs groupes[623]. Cependant, tous les leaders évangéliques au Pérou ont grand soin de prendre des distances par rapport aux groupes où ce style de prédication est le plus évident, les Brésiliens, la IURD et Dios es Amor[624]. La IURD en 2009 est impliquée dans un scandale, non seulement d'évasion d'impôt en transférant des fonds au Brésil mais encore des membres l'accusent de les avoir fraudés[625]. Par ailleurs, comme nous l'avons observé, les assistants ne participent pas à toutes les collectes. Il semblerait qu'ils sélectionnent la collecte à laquelle ils participent en fonction de leur demande, un peu comme un catholique n'allume pas un cierge devant toutes les statues d'une église. Si nous avons plusieurs fois entendu l'histoire de personnes vendant leur maison et donnant tout leur argent à la IURD, cette situation n'existe pas (ou rarement) ailleurs. S'il est hors de doute que les membres des dénominations évangéliques donnent généreusement, il n'est pas sûr qu'ils donnent démesurément. Si l'ensemble des groupes évangéliques fonctionnait sur la base d'extorsion, les plaintes se seraient multipliées et ils seraient tous dans la même situation que la IURD.

D'un point de vue strictement comptable, l'entrée dans un groupe évangélique n'est pas synonyme d'appauvrissement. D'une part, le style de vie change, plus d'alcool, de tabac, de fêtes, de maîtresse, d'amant… La famille se recentre, se restructure. D'autre part, les

---

[623] Les prêtres avec lesquels nous avons parlé nous ont tous dit que très peu de membres quittent les groupes évangéliques pour retourner vers le catholicisme et ceux qui le font invoquent invariablement le thème financier. Voir, J. I. Gomez, *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*, San José, IINDEF, 1996. Nous abordons ce thème dans la deuxième section.

[624] Dans certains groupes évangéliques, le membre candidat doit remplir un questionnaire où il lui est demandé s'il a fréquenté Dios es Amor. Ces deux groupes qui au Brésil se présentent comme luttant contre le paganisme sont considérés au Pérou comme païens. Tous les pasteurs évangéliques avec lesquels nous avons parlé les considèrent nocifs pour leur image. Etant donné la mauvaise presse sur ce sujet, nous avons noté entre les années 2006 et 2010 une évolution dans les programmes radiophoniques et télévisées des groupes, même dans les derniers programmes de la IURD en juin 2009 : les mentions d'argent, de collectes sont beaucoup plus discrètes.

[625] **http://www.elcomercio.com.pe/noticia/326596/poderosa-iglesia-evangelica-brasilena-acusada-lavado-dinero consulté février 2010.**

A. Corten mentionne dès 1995 les difficultés du groupe avec la justice. A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, op. cit. p. 91. Pour une présentation complète de la IURD, voir A. Corten, J. P. Dozon, A. Pedro Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, 2003. En 2010, les principaux temples de la IURD à Lima ont été fermés. Le groupe semble, tout en gardant quelques programmes dans les médias, préférer une présence discrète, probablement jusqu'à ce que le scandale soit oublié.

La IURD figure en bonne place sur le site RIES, Red Iberoamericana de Estudios de las Sectas (http://www.ries-sectas.tk/). Pour une présentation des accusations : http://info-ries.blogspot.com/search?q=iurd consulté 31/10/10. La IURD est poursuivie à l'échelle internationale.

Les critiques sur l'utilisation des fonds n'épargnent pas les autres groupes, nous avons entendu beaucoup de rumeurs à ce propos mais y a-t-il un groupe humain gérant de l'argent, sans contrôle strict, où ces excès ne se produisent pas ? En revanche, l'esprit de corps nous semble symptomatique ; las pasteurs conscients de l'impact possible de telle révélation sont discrets sur le sujet, sauf situation scandaleuse. Quelques scandales se sont produits dans d'autres groupes, M. Ocoña [op. cit. p. 39] donne l'exemple d'un pasteur qui réussit à convaincre tous les membres de lui remettre tous leurs bijoux, leur promettant que Dieu le leur rendrait au centuple et qui s'enfuit avec ce butin…

avantages collatéraux sont nombreux : les loisirs se passent dans le temple ; les enfants sont pris en charge, école privée, cours de religion ; les évangéliques ont une réputation d'honnêteté qui facilite leur embauche. Les dénominations forment des réseaux de solidarité : il ne s'agit pas seulement d'assister les plus démunis mais aussi et surtout d'entraide. Chacun, du poste qu'il occupe, privilégie ses coreligionnaires, le frère achète chez le frère, emploie le frère, accorde un prêt au frère, vote pour le frère… Paradoxalement ce qui peut paraître extorsion, pour un observateur en visite dans un groupe évangélique, correspond dans la vie du fidèle à une relative amélioration des conditions de vie. Selon le commentaire d'A. Corten, « plusieurs études convergent pour affirmer que le pentecôtisme apporte des solutions réelles à des situations de pauvreté et d'atomisation sociale. Il donne la possibilité de créer des réseaux de relations primaires. Il donne aux croyants la réputation de travailleurs fiables que les employeurs recherchent et préfèrent à d'autres »[626].

Si le don en groupes évangéliques n'est pas (ou n'est pas essentiellement) extorsion, reste à expliquer le paradoxe de ces pauvres si généreux donnant de leur nécessaire en argent et en temps, car si à long terme, le fidèle, bon gestionnaire, ne s'appauvrit pas en milieu évangélique, à court terme, le don implique privation. Ces dons renforcent ou fabriquent de nouvelles inégalités : grâce à eux, certaines personnes se sont enrichies. Si certains pasteurs ou leaders évangéliques vivent chichement et continuent à garder une autre profession, les pasteurs principaux des grandes dénominations ont un niveau de vie beaucoup plus élevé que celui de leurs ouailles. Les dénominations elles-mêmes constituent de remarquables entreprises prospères. Agua Viva G12 a commencé comme groupe de prière charismatique catholique dans un salon, début des années 80 ; en 2010, devenue la plus grande dénomination individuelle, elle compte 200 000 membres et elle vient d'acheter un grand stade liménien pour rassembler ses fidèles.

[626] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 161. Des pasteurs évangéliques, pourtant très critiques de la théologie de la prospérité, nous ont aussi confirmé le phénomène. Voir aussi D. Miller, T. Yamamori, *Global Pentecostalism, The new face of Christian social engagement*, University of California Press, 2007, p. 33. Les auteurs constatent aussi le phénomène d'une relative amélioration de conditions de vie en lien avec une conversion au pentecôtisme. Ils envisagent même la possibilité que les pasteurs néo-pentecôtistes aident leurs membres à devenir de bons négociants pour recevoir plus de donations de leur part… Voir aussi J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, op. cit. p. 202. « Cet ensemble de médiations articulé au rigorisme produit par les doctrines, facilite une amélioration relative du niveau de vie. [...] Il s'agit plus de la transition de la misère à la pauvreté que d'une sortie du « monde du sang » (expression d'Alain Touraine).

1.2.3.2 *Don et religion*

La logique du don dans le cadre de ces groupes évangéliques ne peut être comprise, sauf cas exceptionnels, dans le sens d'une habile et frauduleuse extorsion. Elle doit être envisagée dans une perspective plus vaste, non pas comme un défaut de fonctionnement mais comme jouant un rôle essentiel dans la dynamique religieuse. C'est une situation paradoxale : les pauvres donnent, sont heureux de donner et s'attachent au groupe où il leur est demandé de donner. A la suite d'une étude de terrain dans la paroisse pauvre de El Agostino dans la banlieue de Lima, M. Marzal parvient à la même conclusion : « même si cela semble totalement paradoxal, le prélèvement de la dîme à la longue contribue à fortifier le lien entre les membres et leurs nouvelles églises »[627].

Venant de diverses disciplines, plusieurs auteurs notent le lien intrinsèque entre religion et don. Partant d'une étude étymologique inspiré du linguiste Benveniste, la psychanalyste J. Kristeva note comment le langage garde mémoire et transmet cette association[628]. « Passant en revue les différentes interprétations étymologiques, Benveniste constate dès l'origine, la convergence d'un sens *religieux* et d'un sens *économique* dans *cr-edo/srad-dha* : il s'agirait d'un « acte de confiance impliquant restitution », de « confier une chose avec certitude de la récupérer », religieusement et économiquement. La correspondance entre la *croyance* et la *créance* s'avère ainsi « une des correspondances les plus anciennes du vocabulaire indo-européen ». L'homme védique dépose donc son *désir*, son « gage », sa « force magique » (plus que son cœur), dans les dieux. Il fait confiance dans les dieux et escompte leur récompense : *Indra* est dieu de l'aide, *Sraddha* est déesse de l'offrande. On a déjà noté que la religion védique se résumerait par les trois termes de *foi – don – joie d'offrir*. Ayant reçu le *srad*, dieu le rend au fidèle sous la forme de sa protection : la confiance en un dieu est à charge de revanche, la « foi » comporte la certitude de la rémunération »[629]. Si une étude étymologique souligne une parenté intrinsèque entre foi et don, reste à comprendre et à préciser le sens dans le cas précis des groupes évangéliques péruviens d'aujourd'hui.

---

[627] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 422.

[628] J. Kristeva, *Au commencement était l'Amour*, Paris, Livre de Poche, 1997, p. 50. La référence à E. Benveniste est tirée de E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris Minuit, t. 1, p. 175.

[629] A juste titre [p. 53], J. Kristeva se pose la question de l'universalité de cette perspective : « une telle configuration de la foi n'est peut-être pas universelle ; Ainsi la notion de *don du cœur* et de *récompense* ne semble pas dominer la croyance chinoise, mais elle y fut introduite par le bouddhisme ». Le débat est complexe ; en ce qui nous concerne le débat pourrait éventuellement se poser pour la tradition de l'Amérique précolombienne. Dans tous les cas, dans le Pérou actuel, imposition chrétienne assimilée ou non, le thème du don est central.

J. P. Willaime développe une réflexion sur le sujet à partir des travaux de C. Tarot, disciple de M. Mauss dont les études incontournables sont à l'origine du débat[630]. C. Tarot, «cet éminent spécialiste de Mauss a en effet formulé un point de vue qui donne singulièrement à penser. Voici ce qu'il écrit : « tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler, plus ou moins étroitement trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au *Sapiens*, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin – ou d'abord - selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretisse, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres » [Tarot, 2000, p. 146].

Camille Tarot ajoute : « mais enfin, avec le don nous pouvons saisir quelque chose de la dynamique du mouvement, de l'action des systèmes religieux, qui reste si souvent à l'extérieur des études d'histoire ou de sociologie des religions. » La religion serait donc un système de don à trois dimensions : verticale, horizontale et longitudinale ». Pour préciser le sens du don, J. P. Willaime fait appel à A. Caillé : « le pari sur lequel repose le paradigme du don est que le don constitue le moteur et le performateur par excellence des alliances »[631].

La dynamique du don s'articule à celle de la reconnaissance, au sens de tenir compte de l'existence de l'autre et d'exister l'un par rapport à l'autre, former une « alliance ». M. Mauss analysant des mythes où systématiquement, le personnage exclus du processus du don, donc de la communauté, génère désordre et rupture, avait déjà souligné le lien intrinsèque entre don et reconnaissance : « le potlatch, la distribution des biens est l'acte fondamental de

[630] J. P. Willaime, « la religion : un lien social articulé au don », revue du MAUSS, N°22, 2003/2, Paris La découverte, p. 264. Le livre de C. Tarot auquel J. P. Willaime fait référence est : C. Tarot, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », in *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, 2000.
[631] J. P. Willaime, « la religion : un lien social articulé au don », op. cit. p. 265. Le texte auquel J. P. Willaime fait référence est : A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 19.

la « reconnaissance » militaire, juridique, économique, religieuse dans tous les sens du mot. On « reconnaît » le chef ou son fils et on lui devient « reconnaissant » »[632].

Tenant compte du lien intrinsèque entre religion et don d'une part et de la dynamique entre don et reconnaissance d'autre part, essayons de mieux comprendre la place du don dans le culte et la spiritualité évangélique. Reprenons les trois types de dons distingués par J. P. Willaime.

1.2.3.3 *« Dimension longitudinale » du don, relation avec les ancêtres et les descendants*

«La « dimension longitudinale » correspondant à la relation avec les ancêtres et les descendants, n'existe pas dans la perspective évangélique. Se différenciant des catholiques sur ce point particulier, avec beaucoup de virulence, les évangéliques récusent l'efficacité d'une prière pour les morts. Dans sa présentation de la doctrine, critiquant le catholicisme, c'est le premier point que traite le pasteur D. Cauracuri (feuillet *Apologétique*) : « pour les morts, nous ne pouvons rien faire, ils ne participent en rien en ce monde (Qo 9, 6-10) »[633]. Il n'est pas surprenant que ce sujet soit un des premiers traités car il est très sensible. Au Pérou, la Fête des Morts ne fait pas partie des grandes célébrations familiales où se mêlent rite précolombien et chrétien comme au Mexique ; cependant, toute une série de rituels, plus ou moins importants selon les régions, entourent la mort et les défunts[634]. L'élimination du purgatoire donne aux actions de cette vie une dimension dramatique et irrévocable : elle fournit aux prédicateurs une arme puissante, la peur de l'enfer qu'ils manient habilement. Par rapport aux descendants, étant donné que la conversion est la porte d'entrée en groupes évangéliques, la foi peut être présentée dans des cours de religion mais elle ne peut pas être imposée, ni être transmise puisque l'adhésion du cœur est exigée. Selon A. Anderson, « les

[632] M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2007, p. 153.
[633] La référence au Qôhèlet est assez étonnante, étant donné le caractère provocateur et peu doctrinal de ce texte. Le thème de la prière pour les morts, dans le feuillet, est immédiatement suivi par sa conséquence, l'existence du purgatoire récusée dans la ligne de la réforme.
[634] J. L. Gonzalez, *La religion popular en el Perú*, Cuzco, Instituto de Pastoral Andino, 1987, p. 375. L'auteur présente certaines coutumes dont, dans certaines régions, mettre la table pour les morts. Les rites et croyances actuels gardent l'empreinte des rites mortuaires précolombiens très développés, avec la momification, les offrandes… Voir aussi M. Marzal, *Tierra Encantada*, op. cit. p. 331, p. 369. Selon M. Marzal, le décès d'un parent est un des moments privilégiés où les catholiques s'adressent aux clercs pour demander des messes. La coutume de « couronne de messes », c'est-à-dire cadeau de plusieurs messes à la famille du défunt à la place de fleurs, est très répandue. Pour la genèse du purgatoire, voir J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

différentes expressions du pentecôtisme ont en commun une expérience et un thème distinctif : une rencontre personnelle avec l'Esprit de Dieu, rendant les personnes capables et leur donnant les pouvoirs de servir »[635]. Le baptême des enfants n'est donc pas pratiqué, il est remplacé par une présentation du bébé en communauté qui consiste en une bénédiction du pasteur et une prière collective[636].

1.2.3.4 *« Dimension verticale » du don, relation avec l'au-delà*

Don en tant qu'alliance

Le moment du don dans les groupes évangéliques est toujours magnifié. L'importance accordée au moment (aux moments) de la collecte doit être comprise non seulement pour stimuler la générosité (but mercantiliste) mais aussi en tant que représentation de la transcendance. Le fidèle est amené à percevoir que Dieu, ses bénédictions et donc la vie du croyant sont en jeu, d'où ces diverses scénographies. Elles impliquent toujours un mouvement, depuis la salle où le fidèle (parfois il se déplace mais reste dans la salle) dépose une enveloppe qui passant par un sas, soit un sac, soit une boîte, disparaît du regard, pour finalement réapparaître sur l'estrade sous le feu des projecteurs. Le pasteur les bénit alors, leur transmet l'Esprit divin qui retourne sur l'envoyeur par le biais des enveloppes déposées.

Il s'agit donc, dans ce « don généreux », plus généreux parfois que ce que la raison le justifierait, « d'un engagement en personne » selon l'expression de M. Henaff[637]. Pour reprendre un commentaire de P. Ricœur, « l'engagement dans le don constitue le geste qui amorce le processus entier »[638]. Le fidèle prend l'initiative. Ce don qui l'engage appelle un don en retour, un engagement en retour, donc « une alliance », « reconnaissance réciproque ». M. Henaff rend bien compte de cette dynamique. « Alors que penser du don cérémoniel qui se

---

[635] A. Anderson, « Pentecostal and charismatic theology », op. cit. p. 591.

[636] Cette forme de remplacement est probablement une réponse aux attentes des familles péruviennes, étant donné que le baptême est l'un des sacrements les plus respectés, considéré comme une protection pour l'enfant et jouant une fonction sociale importante. Nous revenons sur le thème dans la deuxième section.

[637] M. Henaff oppose plusieurs types de relations liées au don et à l'achat. Dans le rapport achat/ vente, la relation est contractuelle et réciproque. « Est-ce que je m'engage *moi-même* comme être humain non substituable à travers ce que je vends ou j'achète ? Précisément, il ne faut pas ou le moins possible. Il faut rester dans l'ordre de la justice, c'est-à-dire dans une certaine neutralité qui assure la paix. En revanche, dans le don généreux c'est bien moi qui m'engage *en personne* ». M. Henaff « Logique de l'argent et gratuité », in Lumière et Vie, tome LIX, 2, avril, juin, 2010, p. 18.

[638] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit. p. 373.

pratique dans les sociétés traditionnelles où il est impératif de donner en retour pour un don reçu ? S'agit-il d'équilibrer les profits ? De récupérer sa mise ? Ce serait ne rien y comprendre. Ce qui est en jeu, c'est la reconnaissance réciproque des partenaires, c'est l'honneur rendu, c'est la confiance proposée et donnée en retour. On ne fait pas d'échange de biens. On se sert des choses précieuses pour reconnaître autrui, pour lui accorder du prestige et en recevoir, et ainsi ces choses données deviennent des symboles d'une alliance, les témoins permanents et circulant d'un pacte qui unit des partenaires dans un tissu serré de liens interpersonnels »[639].

Parce qu'il ne s'agit pas d'un simple échange qui s'achève lorsque les uns et les autres ont rempli leurs tâches mais d'un engagement personnel, d'une alliance, le don se déroule dans l'office religieux de manière cérémonielle et festive[640]. Le geste initiant du croyant appelle la réponse de Dieu qui ne peut qu'être inattendue et incommensurable[641]. Dans ce processus, le don ne se place pas dans le domaine de l'avoir : ce ne sont pas des objets qui s'échangent, c'est une question d'être. La bénédiction divine ne se mesure pas seulement en choses qu'obtiendrait le croyant qui aurait bien payé sa dîme et fait des offrandes généreuses, elle va bien au-delà puisqu'il s'agit d'un bien vivre, d'une réconciliation avec un époux, d'une embauche dans un travail, d'un fils qui se libère de la drogue… De plus, le don du fidèle n'est pas seulement de l'argent mais aussi un sacrifice. Payer la dîme implique une discipline : ce don s'insère dans une réorganisation de sa vie, donner de son nécessaire (ou en tout cas l'argent de la bière ou…), passer du temps dans le temple…

Par le don que les pasteurs évangéliques appellent « assumer ses responsabilités dans l'administration des biens de Dieu » (traduction du terme « mayordomia »), le pauvre acquiert une dignité, une place dans le monde, une part de responsabilité. Tous les évangéliques sont fiers de payer la dîme, ils en parlent facilement, ouvertement comme d'un succès personnel. C'est ce don qui les élève d'un simple régime de survie à une autre dimension existentielle.

---

[639] M. Henaff « Logique de l'argent et gratuité », op. cit. p. 28. P. Ricœur commente aussi à ce propos : « la générosité du don suscite non pas une restitution, qui, au sens propre, annulerait le premier don, mais quelques chose comme la réponse à une offre ». P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit. p. 373.

[640] P. Ricœur insiste sur le caractère festif de cet échange de dons cérémoniels qui se déroule hors quotidien, P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit. p. 376.

[641] Toutes proportions gardées, cette cérémonie des offrandes pourrait être rapprochée du moment de la consécration. Toutefois, les croyants n'ont pas été en général des messalisants habituels. Plutôt qu'imitation ou influence, bien qu'elle puisse être envisageable, il s'agirait d'un archétype.
En signe de cette alliance, la IURD, très habile à jouer sur les symboles « païens », selon les évangéliques péruviens, donne un objet au fidèle, un anneau, une rose… Dans les autres temples, la Bible, avec ses promesses de bénédiction, peut être considérée comme le gage de cette alliance.

Alors qu'avant d'entrer dans ses groupes, ils se situaient dans la recherche de l'assistance et dans les expédients, ils deviennent des êtres nécessaires. Dire à un pauvre : « donne de l'argent » est tellement inattendu et incongru qu'il ne peut qu'en être bouleversé : « moi aussi, je peux donner »[642]. Loin de nous prétendre que sortir de la pauvreté est seulement une question de bonne volonté. Les groupes évangéliques fournissent un cadre, un réseau de relations à partir duquel le croyant peut refaire sa vie. C'est seulement dans un contexte aussi structuré qu'il est possible de comprendre comment un drogué ou un ivrogne, un voleur ou un assassin, peut construire une autre existence.

Dérive néo-pentecôtiste

Le processus du don, circulation d'argent, peut entraîner des abus dans certaines formes de néo-pentecôtisme. Le don se transforme en « pacte ». Le croyant est invité non pas à s'engager, ce qui est le sens premier du don mais à engager Dieu. A. Corten décrit ainsi le processus : « l'argent prend dans ce nouveau religieux un caractère paradoxal. Il est à la fois sacrifice et défi. Sacrifice, l'argent donné doit être une privation non seulement d'un besoin mais du nécessaire (de biens absolument nécessaires) ; il devient l'expression de la dépendance totale vis-à-vis de Dieu. Défi, l'argent donné demande à Dieu de faire sa part : de rendre l'offrande par une pluie de bénédictions. Dans ce jeu de hasard, s'établit une relation immanente au divin. Ce rapport s'établit dans le sacrifice/défi des croyants »[643]. Le geste s'inscrit dans la logique de la « confession positive », c'est-à-dire la certitude d'avoir droit et donc de devoir recevoir les bénédictions promises par Dieu dans la Bible, bénédictions entendues dans un sens surtout matériel. Selon A. Corten, « la transaction s'opère sur la base de la conviction proclamée par le croyant d'avoir des droits – on appelle cette foi la « confession positive ». Au lieu d'être une mécanique effroyable écrasant les marginaux, l'argent est dès lors ce qui, grâce à la foi, devient la certitude de prendre ce à quoi on a droit. Au-delà de son aspect monétaire, l'argent donne aux croyants une valeur modale, une force de pouvoir - faire et ou de vouloir – faire, en tout cas une confiance en soi-même. Certes, il y a

[642] F. Weber dans sa préface, commentaire à M. Mauss, *Essai sur le don* {op. cit. p. 50] souligne : « la critique de l'aumône constitue le principal enjeu politique de l'*Essai sur le don*. L'aumône est le type même du don sans retour, humiliant dès lors que les pauvres acceptent de recevoir sans pouvoir rendre. « La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte, et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche « aumônier » » (citation de M. Mauss).

[643] A. Corten, "Un religieux immanent et transnational", Archives de sciences sociales de religions, N°133, janvier, mars, 2006, p.143. Pour une présentation de la théologie de la prospérité, voir A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 163 et suivants. G. Tchonang, *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme*, op. cit. p. 233.

toujours suspicion de charlatanerie et le caractère scandaleux de la manipulation de l'argent par les Eglises désigne l'intervention toujours possible d'un anti-sujet (qui n'attend que le moment de prendre le croyant comme victime). Mais cet anti-sujet est l'enjeu d'un autre rapport à l'argent. Sans risque, pas de preuve de foi. L'Eglise manipule la croyance selon laquelle seul le croyant peut exiger de Dieu, mais elle donne en même temps un accès au sacré »[644].

A juste titre, A. Corten n'utilise pas le terme don car le processus est d'un autre ordre. Il est un défi, une provocation, une mise en demeure à Dieu d'honorer ses promesses. Ce défi ne peut fonctionner que sur la confiance : il correspond à une forme d'autosuggestion. S'il ne s'agit pas de don, s'agit-il encore de religion ? A. Corten évite le terme et y préfère celui de « sacré ». S'agit-il de sacré ou de magie[645] ? Sans vouloir entrer dans un débat qui entraînerait beaucoup trop loin, le croyant ne s'engage pas, en ce sens-là, il ne donne pas mais il mise de l'argent (A. Corten utilise justement le terme « pari »). Le croyant par un tour de passe-passe prétend « forcer la main » à Dieu[646].

Le processus, que Dieu réponde ou non, n'est pas tenable dans la durée car sa logique poussée jusque dans ses dernières conséquences conduit à une dramatique ruine. Plusieurs témoignages entendus à la télévision péruvienne de personnes qui ont fréquenté la IURD, racontent comment le premier défi correspond à une somme raisonnable par rapport au

---

[644] A. Corten, "Un religieux immanent et transnational", op. cit. p. 144.

[645] A. Andersen (op. cit. p. 600) évalue ainsi la confession positive et la théologie de la prospérité lorsque leur logique est poussée à bout : « l'Esprit saint est relégué au rang d'un pouvoir quasi magique par lequel le succès et la prospérité sont atteints et l'efficacité du message est déterminée par les résultats concrets ». Pour décrire cette situation, J. P. Bastian (« Religion, valeurs et développement en Amérique latine : esquisse d'une problématique », in J. P. Bastian, *Religions, valeur et développement dans les Amériques*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 42) utilise le terme « don » mais définit le processus comme magique : « selon les apôtres de la théologie de la prospérité, c'est par le pouvoir de l'intercesseur et l'importance du don que, dans la logique du *do ut des*, le fidèle peut espérer recevoir au centuple ce qu'il a investi au départ. La corrélation est magique et ne passe pas par l'investissement individuel dans une éthique de travail ». M. Marzal [*Los caminos religiosos*, op. cit. p. 189] définit ainsi la magie : « les phénomènes qui impliquent une manipulation du sacré, qui se réalisent seulement à des fins utilitaires, par un spécialiste en marge du groupe ou pour contrôler certaines forces morales ou cosmiques sans aucune référence au comportement personnel, peuvent être considérés comme ayant une orientation magique ».

[646] Cette pratique vérifie des réflexions de P. Bourdieu que nous citons présentées par F. Weber [F. Weber, « Introduction à l'*Essai sur le don* », in M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2007, p. 24] : « Pour Bourdieu, c'est le laps de temps entre don et contre don qui distingue le don maussien de l'échange instantané de deux biens équivalents […]. C'est ce laps de temps qui permet au donateur à la fois de faire violence au donataire – contraint de rester le débiteur du donateur pendant ce temps – et de masquer cette violence sous une apparence de générosité sans calcul. Bourdieu s'inscrit ainsi dans une des pistes ouvertes par Mauss, celle de la fiction et du mensonge social. C'est aussi cet intervalle de temps qui rapproche le don de la dette : le donataire entre dans la dépendance du donateur, devient son obligé ». Le glissement de vocabulaire est significatif, le don devient dette, c'est-à-dire moyen de pression. On passe du domaine de la reconnaissance à celui de la manipulation, la frontière est parfois ténue mais elle existe.

revenu ; si le signe attendu se produit, la personne apporte davantage ; si rien ne se produit, elle tente le tout pour le tout, semblable à celui qui mise au casino pour tout récupérer, elle apporte presque tout ce qu'elle possède (le prix de sa maison qu'elle vient de vendre ou ses économies…)[647]. Pour ce motif, un groupe comme la IURD ne peut que provoquer des scandales et terminer dans des déboires, en tout cas au Pérou. Dans les groupes péruviens depuis la IFDB, Iglesia Fuente de Bendición, groupe relativement petit, jusqu'à Agua Viva G12, en passant par Iglesia Biblica Emanuel, nous avons pu observer que cette logique est à l'œuvre mais qu'elle n'est pas poussée jusque dans ces dernières conséquences de telle manière que la dynamique du don est préservée et reste fondamentale. Si le pacte existe, il n'occupe pas la place principale, en revanche la « confession positive » imprègne la plupart des prêches, de manière très explicite dans Agua Viva G12, de manière plus implicite, dans les dénominations pentecôtistes où se fait sentir l'influence du néo-pentecôtisme, telle que dans les Assemblées de Dieu.

1.2.3.5 *« Dimension horizontale » du don, relation avec les membres*

Relation au pasteur

La question pourrait se poser : faut-il inclure la relation au pasteur, aux autorités du groupe dans la dimension verticale, relation avec l'au-delà ou dans la dimension horizontale de relation avec les autres membres ? Le passage par la petite boîte noire fait son effet : le pasteur vit-il des dons à Dieu ? Rien n'est évident. Copeland, un célèbre pasteur néo-pentecôtiste nord-américain a, à ce propos, une expression savoureuse qui rend bien compte de la confusion. Il s'insurge contre la vérification de ses finances par le service des impôts en ces termes : « l'ennemi ne va pas voler ce que le Seigneur a gagné par son ministre »[648].

Certains pasteurs vivent chichement mais beaucoup vivent mieux que la majorité de leurs fidèles. La logique est bien éloignée de celle de Socrate et de saint Paul qui fièrement

[647] Nous n'avons pas pu le vérifier, il serait difficile de le faire. Nous avons entendu dire que la IURD fait parfois en sorte qu'un donateur important reçoive mystérieusement une somme d'argent, sans parler des témoignages probablement bien montés…

[648] http://www.usatoday.com/news/washington/2008-02-25-evangelists-probe_N.htm
Consulté le 20/6/2008. Le Seigneur gagne donc de l'argent !!!!

revendiquent dans des circonstances différentes ne pas tirer profit de la vérité qu'ils défendent. Selon l'expression de M. Hénaff, « dans les deux cas, l'argument de la gratuité du messager est supposé prouver la vérité du message »[649]. Leur pauvreté ou leurs efforts personnels sont signes de l'authenticité de leur doctrine. Cette logique de la pauvreté qui peut impressionner en Europe, dans un contexte de manque, comme celui du Pérou, n'a pas de sens.

Reprenant les positions de la théologie de la prospérité, dans les groupes néo-pentecôtistes tout particulièrement, l'enrichissement du pasteur (relatif ou non) peut être interprété comme signe que sa théorie fonctionne[650]. Les pasteurs ou les leaders se présentent toujours comme des personnes à succès. Cependant, au Pérou, aucun pasteur n'a vraiment fait fortune de manière exceptionnelle. Par ailleurs, une certaine discrétion est de mise, pas d'étalage de richesse de manière tapageuse qui pourrait provoquer jalousies et éventuellement enquêtes.

Au-delà de la boîte noire ou des arguments plus ou moins pervers de la théologie de la prospérité, la situation relativement privilégiée du pasteur se justifie par d'autres motifs. Dans cette société hiérarchisée, « ordre tutélaire » pour reprendre l'expression de G. Nugent, le pasteur joue le rôle du patron, cacique, protecteur, celui qui sait et auquel on s'en remet[651]. Dans cette perspective, la position économique du pasteur est acceptée : étant au sommet de la hiérarchie, son relatif bien être économique est considéré comme normal. C'est par le don, engagement dans un système d'alliance que se fonde la relation au pasteur et que se tissent des liens de loyauté. Etant donné la mise en scène de la cérémonie du don, la confusion entre Dieu et pasteur est entretenue, l'engagement est avec l'un et l'autre, avec celui qui révèle l'autre. Bien que J. P. Bastian n'ait pas abordé l'ensemble de la dynamique du don dans la perspective des théories de la reconnaissance, il parvient à la même conclusion, montrant comment le don cimente l'ordre hiérarchique dans lequel domine le pasteur. Le don fait partie « du mécanisme de structuration du rapport corporatiste. Le don se manifeste par le sacrifice financier des fidèles, central dans les cultes pentecôtistes en tant que reconnaissance du

[649] M. Henaff « Logique de l'argent et gratuité », op. cit. p. 21. Voir aussi M. Weber, *Sociologie de la religion*, Paris Flammarion, 2006, p.155, chapitre IV « le prophète ».
[650] A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, p. 88 et suivantes.
[651] G. Nugent, *El orden tutelar*, op. cit. G. Nugent ne s'intéresse pas directement aux équivalences entre inégalité de statut et inégalité financière mais l'une ne va pas sans l'autre.

pouvoir charismatique du dirigeant[652] […]. Le don est tout d'abord la reconnaissance du pouvoir charismatique dont est porteur le dirigeant religieux capable d'assurer la réciprocité ou à même de répondre à l' « excès du croire » (Gisel) sous forme de bénédiction spirituelle ou matérielle. Dans une formule lapidaire, Rouquié résume la logique de ce mécanisme de pouvoir : « la politique du don est avant tout une politique de la rareté » et s'inscrit dans la « nécessité de l'intercession ». C'est la rareté des biens vitaux et la médiation nécessaire pour y avoir accès qui fondent et entretiennent à la fois l'émotion néo-communautaire du pauvre mobilisé par le pentecôtisme et le mécanisme corporatiste de domination politique et religieux des pasteurs/ patrons »[653].

Dans ce contexte, les retraites surtout organisées par les groupes néo-pentecôtistes, depuis une dizaine d'années, pour précipiter le baptême et l'adhésion des membres, prennent tout leur sens et représentent une évolution moderne et urbaine de la reconnaissance du pasteur en tant qu'homme charismatique, rempli de pouvoir. Elles fonctionnent comme des rites initiatiques de passage, reprenant ainsi un des sens premiers du baptême. Il est très difficile de savoir ce qui s'y passe : les membres n'en parlent pas. Le pasteur O. Amat y Léon, sociologue, responsable de recherches pour le groupe AMANECER, très critique du néo-pentecôtisme, nous a dit avoir essayé d'en savoir plus sur ces week-ends, mais sans grand succès. Il s'agirait d'une prédication intense sur le sens de la vie, la mort, le salut, avec effets spéciaux et dramatiques (musique, mise en scène, « miracle »…). Selon les termes ironiques du pasteur O. Amat y Léon, « les pasteurs font des prouesses » (« se lucen »)[654]. Cette retraite conçue pour ébranler le postulant tout en l'introduisant dans le groupe sous la houlette d'un pasteur qui fait preuve de grande puissance, assure la conversion. A la fin du week-end, a lieu le baptême.

Alors que dans les années 90, le prestige des pasteurs consiste surtout en leurs capacités personnelles, leurs dons divers de persuasion et de miracles, en 2010, leur prestige provient aussi de leurs succès à l'extérieur du groupe : parce que d'autres les ont reconnus,

---

[652] J. P. Bastian se situe dans cette remarque dans la perspective de M. Mauss, cependant la reconnaissance ne touche pas seulement le pasteur mais aussi l'au-delà ; il est vrai que l'expression « pasteur charismatique » inclut l'au-delà.

[653] J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », Archives des Sciences Sociales des religions, N°97, janvier mars, 1997, p. 106.

[654] « Lucirse » vient de « luz », lumière. Il s'agit d'une mise en valeur par un acte exceptionnel et remarqué. W. M. Beltran Cely, *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe, la diversificación del cristianismo en Bogotá*, Serie religión, sociedad y politica, 1, Bogota, ed. Bonaventuriana, 2006, p. 267 et ss. W. M. Beltran Cely mentionne ces retraites à propos du G12, en Colombie.

leurs membres les valorisent. Un succès politique peut parfois contribuer à l'aura de quelques personnages ; ils sont peu nombreux en ce cas car il faut qu'ils aient atteint une notoriété publique suffisante, sans être impliqués dans des situations troubles. Le pasteur M. Bardales qui parvient grâce à ses relations avec M. Cabanillas une des proches du président A. Garcia à organiser le Culte d'Actions de Grâces, en fait un de ses titres d'honneur qu'il mentionne régulièrement dans ses homélies. Les membres de Iglesia Biblica Emmanuel sont fiers que leur dénomination ait été fondée par le pasteur H. Lay, un homme politique qui jouit d'une certaine popularité. La pasteur principal A. Lazo de Agua Viva G12, vice-présidente du Congrès en 2010, présente fièrement son travail parlementaire comme succès de son groupe…

Dans ce contexte, la principale source de prestige et d'aides diverses, rarement sous forme d'argent mais plutôt en terme de savoir-faire provient des liens avec l'étranger[655]. J. Garcia Ruiz décrit ainsi la situation nouvellement créée : « le pasteur, pour dynamiser et donner de la visibilité à son institution, doit par ailleurs s'insérer dans des réseaux globaux. Ce recours aux réseaux devient une composante de la logique institutionnelle car c'est en même temps le lieu de la légitimation de sa personne et de son institution. Par ailleurs, cette appartenance lui permet d'inclure de manière systématique des acteurs globaux prestigieux comme acteurs de sa communauté locale. En effet, il peut recruter pour des activités ponctuelles, un orateur de prestige qui viendra participer au culte de son Eglise ou à d'autres manifestations (congrès…). Cette insertion dans les réseaux permet au pasteur local d'être à son tour invité et de devenir par là même acteur global. Fondés sur des relations d'interdépendances, ces réseaux transnationaux ont été développés par une nouvelle génération de leaders »[656]. Dans tous les groupes que nous avons visités, nous avons pu observer l'importance que revêtent ces liens internationaux. De grands panneaux annoncent la venue des pasteurs étrangers. Par ailleurs, les pasteurs péruviens ne manquent pas dans les entretiens que nous avons eu avec eux de mentionner avec fierté leurs liens avec d'autres

[655] Les dénominations pentecôtistes classiques telles que les Assemblées de Dieu qui s'adressent surtout aux classes plus pauvres et qui appartiennent à une structure internationale, participent peu ou pas de ce mouvement. Il en est de même pour l'Alliance Chrétienne Missionnaire, mais dans ce cas, jouent une rotation de pasteurs, certains étant envoyés en mission à l'étranger. En revanche, tous les groupes néo-pentecôtistes suivent cette même logique ; bien qu'ils aient des membres des couches les plus basses, ils s'adressent aux classes moyennes émergentes.
L'engouement pour les liens internationaux peut paraître surprenant. En Amérique latine et au Pérou à plus forte raison, le nationalisme n'est pas une fierté simple. Il se double d'un complexe d'infériorité qui pousse à valoriser tout ce qui vient de l'étranger, en particulier de l'Europe, des Etats-Unis, du Japon éventuellement. C'est une situation générale propre aux pays émergents. Rendre compte de cette situation dépasse le cadre de ce travail.
[656] J. Garcia Ruiz, « Acteurs locaux, acteurs globaux. Les néo-pentecôtistes en Amérique latine », in L'Homme, N°185-186, 1/2008.

pays ; tous sans exception nous ont parlé de leurs voyages. Quant aux réseaux, ils sont constamment en transformation : des affiliations se font, se défont pour se reformer d'une autre façon, en fonction d'intérêts divers. Les fidèles avec lesquels nous avons parlé ne sont pas troublés par cette situation qu'ils jugent normale[657].

A ces relations en réseaux, s'ajoute des formes de reconnaissance qui s'adressent exclusivement au pasteur, en général le fondateur. Le pasteur R. Barriger nous a dit être lié aux stars mondiales de la mission qui se réunissent périodiquement pour discuter de l'évolution du monde, il s'agit d'un groupe informel auquel appartient le célèbre Sunday Adelara, pasteur nigérien qui est parvenu à fonder « la plus grande dénomination évangélique en Ukraine »[658]. Le pasteur R. Barriger participe à ces réunions en tant que missionnaire.

A cette forme de reconnaissance discrète, s'ajoute celle du mouvement apostolique originaire des USA[659]. Revenant à la Bible par le biais d'une lecture littérale, les catégories hiérarchiques des premiers temps sont remises à l'honneur : le texte de référence est celui de la lettre aux Ephésiens (Eph 4, 11 : « et c'est lui [le Christ] qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes ou encore évangélistes, ou encore pasteurs et docteurs »). J. Garcia Ruiz définit ainsi leur conception renouvelée de l'apôtre : « dans plusieurs études, l'apôtre est décrit comme celui qui est capable « d'exercer un leadership général sur un certain nombre d'Eglises avec une autorité exceptionnelle sur les questions spirituelles, autorité qui lui est reconnue spontanément » »[660]. L'expression « reconnaissance spontanée » est très juste, c'est effectivement en ces termes que Alicia Estremadoyro, fondatrice de Misión Biblica Carismatica raconte le processus : « en 2002, Benny Hinn, lors d'une visite au Pérou m'a reconnue pasteur et en 2008 J. Eckhardt m'a reconnue apôtre ». Cette distinction lui vaut, selon ses dires, un prestige international accru et des invitations multipliées. Le statut de sa dénomination change peu mais par ricochet, elle profite aussi de ce prestige. Nous avons

[657] Une des personnes, avec lesquelles nous avons parlé, regardant les vidéos des pasteurs de Miami, nous racontait qu'autrefois son église (un petit groupe, les grands groupes comme Agua Viva sont plus solides dans leurs alliances) était liée à tel réseau alors que maintenant elle l'est à un autre. Ils reçoivent des vidéos différentes qu'ils regardent avec enthousiasme.

[658] Dires du pasteur R. Barriger qui a fait montre durant l'entretien d'une admiration sans borne pour Sunday Adelara. Il était difficile dans l'entretien de demander plus de précisions.

[659] J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », op. cit. p. 100 : « l'influence des courants évangéliques nord-américains est, certes, manifeste et continue ». Dans ce mouvement apostolique, il semblerait que les nord-américains continuent à être les leaders incontestés.

[660] J. Garcia Ruiz, « Acteurs locaux, acteurs globaux. Les néo-pentecôtistes en Amérique latine », op. cit. Quelques groupes dont Iglesia Rios de Agua Viva, groupe individuel d'importance moyenne (4000 membres), fonctionnent selon la structure dite « apostolique » mais de manière interne, comme un échelon dans la hiérarchie.

perçu l'importance de cette distinction dans la réaction symptomatique du portier qui lorsque nous avons demandé à parler au pasteur Alicia Estremadoyro nous a corrigés : « vous vouliez dire l'apôtre, n'est-ce pas ? ». Il est difficile de savoir combien il y a d'apôtres au Pérou. Selon l'évaluation du pasteur O. Amat y Leon de AMANECER, ils seraient une vingtaine. Les apôtres ne se cachent pas mais ils sont connus au sein de leurs réseaux et évidemment, ils en tirent du prestige auprès de leurs membres ; cependant, s'ils n'ont pas de notoriété comme l'apôtre A. Estremadoyro, leur réputation ne dépasse pas leur cercle. Le mouvement apostolique ne rallie pas l'ensemble des pasteurs péruviens même au sein du mouvement néo-pentecôtiste. Le pasteur H. Lay raconte avec fierté qu'il a refusé l'offre de l'apôtre J. Eckhardt. Celui-ci voulait lui donner un stylo en or et le reconnaître apôtre, il n'a accepté ni l'un ni l'autre[661].

Relation aux autres membres

Par rapport aux pairs, la dîme et les dons contribuent à la cohésion du groupe[662]. Le temple, l'école, l'ensemble des activités sont assumés par tous les membres. Des activités sont organisées. En général, ce sont des « polladas » (de pollo, poulet en espagnol) : pique-nique à base de poulets rôtis ou autre plat typique, une tombola peut aussi avoir lieu. Dans ce cas, le don est de deux sortes, en argent et en temps : les membres travaillent beaucoup pour leur groupe gratuitement. Toutes les dénominations, même les très grandes comme Agua Viva, organisent régulièrement des activités qui contribuent aussi à fortifier les liens amicaux. La progression de la dénomination est donc vécue comme un effort commun. L'identification avec l'avenir du groupe en est renforcée. Selon les termes de M. Marzal, « la dîme a comme effet social d'augmenter la solidarité du donneur avec son église qui est perçue comme entreprise dont il est membre (associé) surtout lorsqu'il y a des informations sur les dépenses et une possibilité de décision sur les dépenses »[663]. Le succès du groupe est un signe d'espérance qui est vécu comme une affaire personnelle.

---

[661] F. Guerrero et Y. Bonilla publiant dans une édition évangélique du CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) dénonce le mouvement en tant que recherche personnel de pouvoir et non de service et l'accuse de promouvoir des leaders impliqués de manière ambiguë en politique et religion, F. Guerrero, Y. Bonilla, *Nuevas formas de poder*, editorial FLEREC, FLET, CLAI, 2005, p. 72.

[662] Dans un seul temple situé dans une zone pauvre, Assemblées de Dieu, La Hermosa, nous avons observé que les montants payés pour la dîme sont affichés : outre un désir de transparence, il s'agit de stimuler la générosité, de renforcer la cohésion du groupe.

[663] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 422. W. Hollenweger (« le livre oral », op. cit. p. 126 et suivantes) citant l'exemple de deux groupes fondés par des hommes du peuple souligne la fierté et

1.2.3.6 *Dîmes évangéliques et promesses catholiques*

Cette dynamique de don rappelle et remplace les promesses du catholicisme populaire[664]. Elles fonctionnent de manière très similaire. La promesse consiste à s'engager envers un saint ou une épiphanie du Christ ou de la Vierge à un sacrifice, en général lié à son culte impliquant un investissement financier, si tel ou tel évènement positif (cure d'une maladie ou embauche…) se produit. Les promesses sont de divers ordres depuis organiser les fêtes en tant que majordome ce qui représente un gros investissement financier jusqu'à faire un pèlerinage ou suivre une procession. Elles peuvent être ponctuelles mais souvent elles se prolongent toute une vie. Se tisse donc alors une relation étroite avec le saint ou l'épiphanie du Christ ou de la Vierge : c'est ce que signifie « être dévot » de tel ou tel saint ou épiphanie. La relation n'est pas pensée en termes d'amour ou pardon mais plutôt en tant qu'obligation : à une puissance supérieure est demandée une aide en échange de quelque chose mais si l'engagement n'est pas tenu, le Christ, la Vierge ou les saints ne pardonnent pas, la punition est sévère, accident, mort. Nous avons recueilli le témoignage d'un homme croyant avoir été victime d'un accident parce qu'il avait pris du retard dans l'accomplissement de sa promesse ; M. Marzal rapporte le cas d'une femme convaincue que la mort d'un jeune est lié à son refus de participer, à la demande de ses parents, aux fêtes de la Vierge[665]. La promesse est un trait caractéristique du catholicisme populaire. Dans l'enquête de terrain exhaustive de M. Marzal en El Agostino, 79% des personnes interviewées affirment avoir fait au moins une fois dans leur vie une promesse ; ceux qui ne l'ont pas fait disent avoir eu peur de ne pas pouvoir tenir leur engagement et donc de s'exposer au châtiment divin.

Entre dynamique de promesse catholique et dynamique de don en groupes évangéliques, une différence apparente pourrait être relevée : la promesse semble être intéressée et fonctionner selon le principe du « do ut des ». En réalité, il ne s'agit que d'une apparence car la promesse particulière qui correspond à un « miracle », santé retrouvée ou solution d'un problème, s'insère dans un tout, celui de la dévotion. Celle-ci implique un

---

l'identification des personnes qui se joignent à eux et luttent pour former une église. L'auteur considère que le processus permet une « prise de conscience de la dignité humaine » par les adeptes.

[664] Pour une présentation de la dynamique de la promesse en catholicisme populaire, voir M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 150 ; M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 377.

[665] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 149.

engagement continu sur toute une vie, une forme d'accompagnement, protection par l'entité spirituelle. La promesse fonctionne donc selon le principe de l'alliance, reconnaissance réciproque, engagement réciproque. Le miracle initial à partir duquel se développe un ensemble de prières et de rites, représente le signe tangible de la reconnaissance surnaturelle ; il scelle l'alliance. Selon les termes de M. Marzal, « la dévotion [au saint] est basée sur la foi et la confiance, c'est une relation profonde entre le dévot et le saint grâce à laquelle celui-ci sait qu'il peut compter sur celui-là. Le saint n'est pas un modèle de vie, en effet, le dévot ne connaît pas bien sa vie, mais un intercesseur auprès de Dieu et un motif, et aussi un mythe pour bien agir. La dévotion s'exprime dans les promesses que le dévot offre au saint et qui n'exigent pas toujours l'accomplissement de la demande, et dans les fêtes et les pèlerinages qui sont aussi un évènement social. Le saint correspond par des miracles, des aides qui dépassent les possibilités réelles du dévot dont il fait une lecture religieuse et qui, pour lui, représente une hiérophanie. Mais le saint « envoie » aussi des punitions qui sont une lecture religieuse des mauvaises choses que fait le dévot »[666].

La dynamique est donc similaire à celle du don dans les groupes évangéliques dont le fidèle attend aussi des signes concrets de bénédiction. Par ailleurs, la foi n'est pas un phénomène éthéré, une simple croyance, elle donne des repères très concrets dans le quotidien. Les exigences évangéliques semblent plus importantes, cependant certaines promesses catholiques impliquent parfois un gros engagement : le majordome des fêtes populaires économise pendant des années avant de pouvoir assumer la charge. Dans les deux cas, le don qui implique un sacrifice se réalise dans un cadre rituel solennel de grande émotion : les fêtes, les pèlerinages pour les catholiques populaires et les cérémonies des collectes. M. Marzal note justement que la promesse a ses origines dans des structures traditionnelles : en général, il s'agit « d'une application au champ religieux du système de réciprocité qui constitue le langage spécifique et la colonne vertébrale de l'organisation de la société traditionnelle »[667]. Ces structures correspondent donc à celles qu'analyse M. Mauss et qui se retrouvent dans les groupes évangéliques.

Les similitudes expliquant la facilité avec laquelle le catholique populaire se convertit à l'évangélisme et éventuellement l'impact des fêtes populaires sur le rituel des cultes

[666] M. Marzal, « Categorías y números en la religión del Perú hoy », in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima, PUCP p. 32.
[667] Ibid. p. 154.

évangéliques ne doivent pas masquer les différences. Dans la dimension longitudinale, pour reprendre les distinctions de J. P. Willaime, en catholicisme populaire, la transmission aux descendants est essentielle. Les enfants participent aux promesses, ils sont engagés dans les rituels, ou ils portent l'habit violet comme dans le culte du Seigneur des Miracles, ou ils suivent les processions… Les charges se transmettent, en particulier dans les confréries, de père en fils. Dans la dimension horizontale, relation aux pairs, la promesse n'implique pas construction avec les autres : il peut y avoir solidarité mais elle se vit dans le moment, un peu comme ces tapis de fleurs éphémères qui représentent un grand effort et se détruisent peu après leur création sous le passage des processions. Participer signifie dépenser en quelques jours, voire en quelques heures les économies de plusieurs années avec les autres participants ; l'effet en est de resserrer les liens et dans les villages, d'empêcher le développement d'inégalités sociales.

1.2.4 *Structure en cellules*

Depuis les années 2005, une nouvelle structure, le système des cellules, est en train de s'imposer comme élément essentiel dans toutes les dénominations, chacune lui donnant un nom particulier : cellules, communauté, groupe, veillée, red, culte au foyer. L'organisation est partout la même avec des nuances. La formule n'est pas une invention péruvienne. Selon l'appréciation de Sébastien Fath : « les *small groups* fonctionnent en principe dans toutes les églises évangéliques américaines »[668]. Selon les résultats de son enquête, « 50% des *megachurches* interrogées souligne que le *small group* est central dans leur stratégie d'encadrement religieux, permettant à l'individu un suivi personnalisé. »[669] Au Pérou, dans l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, des petits groupes, censés faire le suivi des membres déjà baptisés, existaient déjà en 1985[670]. Si les petits groupes de fidèles existent depuis quelques décennies, au Pérou, la formule depuis 2005 est appliquée de manière systématique en vue d'une croissance rapide.

[668] S. Fath, *Dieu XXL*, Paris, Autrement 2008, p. 85.
[669] S. Fath, Ibid. p. 40. S. Fath, soulignant l'importance de ces groupes, remarque qu'il serait nécessaire d'entreprendre une étude systématique à leur sujet.
[670] M. Marzal, Op. Cit. p. 285.

1.2.4.1 *Fonctionnement du système des cellules*

Le pionnier de l'application systématique au niveau mondial du principe des cellules, est le pasteur coréen Paul Yonggi Cho, fondateur dans les années 1960 de l'Eglise de l'Evangile Complet (Yoido Full Gospel Central Church), auteur de plusieurs best-sellers religieux[671]. En 1955, Yonggi Cho jeune bouddhiste de 19 ans se convertit à l'évangélisme. En 1958, premier culte dans son salon. Grâce au système des cellules, dont les dirigeants sont souvent des femmes, une nouveauté, surtout dans cette région, en 1968, le groupe compte 8 000 membres et 900 000 au début du XXIème siècle. La planification de la croissance est rationnelle : la ville est divisée en quartiers, chacun d'eux ayant un centre religieux. Les cultes et réunions en cellules sont complémentés par des méga offices religieux : à Séoul, le Yoido Church est un énorme Colisée à la capacité de 12 000 sièges. En 1997, Paul Yonggi Cho a prêché à Sao Paolo devant un million et demi de personnes.

Les groupes évangéliques sont extrêmement flexibles et interconnectés, de telle manière que les initiatives à succès se propagent : elles naissent dans un pays, se transforment dans un autre, s'exportent et reviennent à la case départ ; selon la formule de J. P. Bastian, il s'agit de « la logique actuelle du Networking » évangélique[672]. Le pasteur péruvien H. Lay, fondateur en 1987 de Iglesia Biblica Emanuel (environ 5 000 membres) et homme politique, ex-candidat à la présidence de la république en 2006, écrit dans un petit livret destiné à la formation des leaders de son groupe et donnant les directives pour l'établissement des cellules : « Ces dernières années, l'Eglise chrétienne a redécouvert l'importance des cellules pour sa propre vie et édification, ainsi que pour sa croissance numérique. Des groupes pentecôtistes et charismatiques, ainsi que les autres, vérifient actuellement l'efficacité des petits groupes pour la croissance de l'Eglise »[673].

Le principe des cellules consiste à former des groupes d'une dizaine de personnes qui se réunissent en général dans la maison du leader. Lorsque le nombre de personnes augmente,

---

[671] P. de Plunkett *Les évangéliques à la conquête du monde*, Paris, Perrin, 2009, p. 103. Voir aussi A. Andersen, « Pentecostal and charismatic theology », in D. Ford, *The modern theologians*, London, Blackwell, 2005, p. 602.
[672] J. P. Bastian « The new religious economy of Latin America » in J. Stolz, *Salvation goods and religious markets*, Op. Cit. p. 179. J. P. Bastian utilise la formule à propos d'un autre phénomène la guerre spirituelle.
[673] H. Lay Sun, *Hacia el liderazgo transcendente*, Escuela de Discipulado 5, Iglesia Biblica Emanuel, Lima 2006. Dans ce contexte "charismatique" a le sens de néo-pentecôtiste. D. Miller, T. Yamamori [*Global Pentecostalism*, op. cit. p. 191] concluent leur étude de diverses dénominations dans plusieurs pays du monde : « parmi les églises que nous avons étudiées, nombreuses sont celles qui sont les plus dynamiques et à la croissance la plus rapide qui ont adopté le modèle des cellules pour organiser leurs membres ».

le groupe se divise. Le leader, semblable à l'apôtre Paul, est censé former son Timothée, pour qu'il soit capable de prendre en charge une autre communauté. Cette justification biblique de la structure est particulièrement mise en exergue par l'apôtre Alicia Estremadoyro, fondatrice de Misión Biblica Carismática, qui nomme les leaders Paul et les « vice leaders » Timothée, ainsi qu'elle nous l'a exprimé en privé ; dans les autres groupes, la référence biblique est implicite[674]. Le leader du premier groupe continue à chapeauter les leaders des groupes qui se sont formés à partir du sien. Il devient donc leader des leaders. Le succès du système se base sur l'importance des réseaux de proximité dans les conversions et la consolidation de celles-ci. Selon le travail du groupe AMANECER destiné à conseiller les dirigeants évangéliques : « les statistiques montrent que 95% des personnes qui arrivent aux pieds du Christ l'ont fait grâce à une relation proche d'un parent ou d'un ami »[675].

1.2.4.2 *Application de la formule à Lima*

Le système est très performant, d'où son succès. Il remplit une double fonction. D'une part, le système permet d'encadrer les membres et donc de s'assurer qu'ils ne désistent pas. Le leader, en effet, ne se contente pas d'organiser une réunion hebdomadaire, il a charge d'âmes et durant la semaine, il est censé contrôler l'évolution spirituelle de ses protégés. D'autre part, le système est censé assurer une croissance continue et soutenue. Tous les membres qui le désirent sont motivés par la perspective de devenir un jour leader, voire leader de leaders. Le G12, dénomination d'origine colombienne, connue en ce pays sous le nom de Misión Carismática Internacional, à laquelle est affiliée Agua Viva applique la formule de manière très systématique et rationnelle. Celle-ci est censée avoir été révélée au fondateur, pasteur colombien, César Castellanos qui aurait approfondi son inspiration par un stage auprès du Pasteur coréen Paul Yonggi Cho[676]. L'affiliation consiste en la vente d'une franchise qui permet l'application de la formule et donne accès au matériel destiné à la mission. La formule est censée produire des résultats spectaculaires : c'est le motif pour lequel AGUA VIVA dont

[674] H. Lay Sun, Op. Cit. p. 107; H. Lay utilise aussi l'appellation Timothée. D. Millar et T. Yamamori [op. Cit. p. 192] décrivent ainsi le fonctionnement habituel des cellules: "le nombre idéal dans un groupe est de 7 à 10 dans un groupe. Lorsque la cellule atteint 15 personnes, elle se divise et forme un autre groupe. La plupart des cellules ont un leader et un homme en formation. Les personnes en formation sont choisies afin de favoriser le processus de multiplication".

[675] AMANECER Perú, *Investigación socio-religiosa,* op. cit. p. 35. Voir aussi: E L. Cleary, "Shopping around: questions about Latin American conversions", International Bulletin of Missionary Research, Vol. 28, N°2, April 2004, p. 50

[676] Pour une présentation de ce groupe, en Colombie, voir, W. M. Beltran Cely, *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe, la diversificación del cristianismo en Bogotá*, Serie religión, sociedad y politica, 1, Bogota, ed. Bonaventuriana, 2006, p. 267 et ss.

la croissance stagnait à la suite du scandale dû à l'adultère du fondateur pasteur Capurro, alors époux de l'actuel apôtre Alicia Estremadoyro, est devenue membre du G12 en 1999[677].

Au sommet, se trouve le couple de pasteurs colombiens qui président un groupe de 12 couples de pasteurs, chacun chargé d'un pays. Au Pérou, ce sont les Hornungs. A leur tour chaque couple national dirige 12 couples de pasteurs principaux de leur dénomination et ainsi de suite, formant une pyramide, s'évasant de 12 en 12 à chaque degré. Les couples sont préférés même s'il peut y avoir des exceptions. Le prestige des leaders et leur avancement dans la hiérarchie sont proportionnels à leur capacité à intégrer de nouveaux membres. S'il est exigé de suivre des enseignements, ce n'est pas par une formation intellectuelle qu'un membre peut aspirer à devenir pasteur mais en fonction de ses qualités de missionnaire. Il est demandé en 2007 de diriger 500 membres pour aspirer à être pasteur. Ce chiffre est peut-être aussi calculé en fonction des ressources financières nécessaires pour le salaire d'un pasteur. En tant que leader, chaque membre est absorbé par des réunions avec ceux qu'il dirige, avec ceux qui le dirigent et par des services généraux dans le temple. Selon les dires d'un leader intermédiaire, il nous a affirmé recevoir par jour 3 ou 4 appels de son supérieur et devoir de son côté téléphoner de la même manière à ceux dont il a charge. La croissance est planifiée, divisant la ville en quartier selon le modèle de Paul Yonggi Cho. Les réunions en petits groupes alternent avec de grands offices religieux rassemblant plusieurs milliers de personnes. A Lima, Agua Viva G12 vient d'acquérir un des plus grands Colisées[678], selon les dires de la pasteur A. Lazo de Hornung en juin 2010. Le G12 Agua Viva affirme compter 100 000 membres à Lima, 10 000 groupes de cellules, c'est la plus grande église individuelle.

Coïncidence ou aboutissement logique du processus : la croissance se double d'une implication en politique envisagée comme volonté de christianiser la politique. En Colombie, la pasteur Claudia de Castellanos, épouse de César Castellanos, le leader suprême du G12,

---

[677] http://www.aguavivag12.org/quienes_somos.html consulté le 16/2/10.

[678] Le parallélisme entre sport et religion est un des thèmes classiques de la sociologie, voir D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (op. cit. p. 82). Comme D. Hervieu-Léger remarque, le sport est pensé en termes de religion, or dans ces cas, le phénomène inverse s'observe : la religion symboliquement s'approprie des références sportives. En Amérique latine, le sport d'équipe et tout particulièrement le football joue un rôle essentiel dans la société ; tous les jeunes, surtout les garçons mais les filles y participent aussi, le pratiquent : c'est une détente, un loisir, une manière de se réunir, de s'identifier à une équipe, il s'imbrique sur le nationalisme et il est pour certaines classes sociales une des seules possibilités de mobilité sociale. Son vocabulaire imprègne le quotidien et en particulier la politique qui est conçue comme lutte entre différentes équipes pour le pouvoir. Tous les hommes politiques, ainsi que les journalistes font plus ou moins appel au jargon du football, certains comme l'ex-maire de Lima, R. Belmont (décennie de 1990) était célèbre pour ne parler qu'en jargon du football. Le G12 habilement manie l'imaginaire du football, les références s'imbriquent, jeunesse, promotion sociale, effort, succès, mais aussi union, loisir, plaisir…

s'implique activement en politique depuis 1990 : elle a été élue sénateur puis a perdu plusieurs élections, entre autres présidentielle et municipale mais son militantisme auprès du président Uribe lui vaut le poste d'ambassadeur au Brésil. Au Pérou, aussi, c'est l'épouse du pasteur principal, A. Lazo de Hornung qui développe une carrière politique avec autant de succès sinon plus que Claudia de Castellanos : élue congressiste en 2006, elle devient en 2010 vice-présidente de l'Assemblée[679]. Dans les deux cas, ces femmes pasteurs et politiques apportent leur soutien à des partis de tendance conservatrice[680]…

La croissance d'Agua Viva G12 représente un défi pour les autres dénominations. Quelques unes comme MMM (Movimiento Misionero Mundial) développe des critiques féroces contre eux sur leur site Internet, les accusant d'hérésie, bien que politique religieuse oblige, les deux dénominations fassent partie de la même association UNICEP ce qui implique une relation pour le moins cordiale entre dirigeants[681]. La plupart des autres dénominations liméniennes importantes optent pour adopter le système des cellules. Misión Biblica Carismatica fondée par l'apôtre Alicia Estremadoyro, fonctionne selon ce principe dès sa fondation, 1999. Les Assemblées de Dieu, groupe le plus important qui prétend compter un million de fidèles au Pérou, établit ce système en 2006 ; son instauration très critiquée par les cadres en place a provoqué un conflit qui se solde par un remaniement complet de la direction[682]. Le pasteur Bardales, 5 à 6 ans après avoir formé son église, (Iglesia Biblica de la Molina) instaure en 2008 le système des cellules, pour pouvoir continuer à croître[683]. La Alliance Chrétienne et Missionnaire commence à rassembler ses membres dans des cellules à partir de 2000 dans son siège de Pueblo Libre, il s'agit alors d'un plan pilote présenté comme

---

[679] W. M. Beltran Cely, op. cit. p. 206. Est ce qu'il en est de même dans d'autres pays? Nous n'avons pas pu le vérifier. Ce serait une piste de recherche intéressante à suivre.

[680] J. Matas, « Développement, religions et sociétés en Amérique latine », op. cit. p. 24. L'auteur considère qu'il y a « un glissement vers des positions conservatrices » dû à « l'hégémonie des secteurs évangéliques ».

[681] Nous avons essayé d'avoir un rendez-vous avec les dirigeants de MMM, sans succès, c'est un groupe plus hermétique. En revanche, l'apôtre A. Estremadoyro et la pasteur congressiste A. Lazo de Hornung nous ont parlé d'une bonne entente au niveau de la UNICEP…

Pour les critiques du G12 : http://www.foroswebgratis.com/foro-Mensajes.php?id_foro=50201&id_tema=821472&id_mensaje=2751698&NumPage=1 et http://www.salvacioneterna.com/iglesias_latinamerican.pdf consulté le 29/11/09.

[682] Le chiffre d'adhérents est critiqué car il inclut tous ceux qui passent par les Assemblées ; cependant, personne ne nie que les Assemblées soient la dénomination la plus importante au Pérou.
http://ceirberea.blogdiario.com/1160980860/se-cumplen-7-anos-de-golpe-de-estado-en-las-asambleas-de-dios-del-peru/
consulté en novembre 2009.

[683] Exception qui confirme la règle, la IEP, première église évangélique du Pérou (Iglesia Evangelica Peruana), très présente en province ne fonctionne pas sur ce système, elle est en pleine stagnation, voire recul, en particulier à Lima. CAMINO DE VIDA, fondé par le pasteur californien Barriger, groupe s'adressant surtout aux classes élevées, fonctionne sur le principe de groupes d'affinité, proche de Willow Creek.

tel. Puis le système se généralise et se renforce. Depuis 2005, 2006, il est exigé à tous les membres de se retrouver dans des cellules et ils sont invités à faire activement de nouvelles recrues. La Iglesia Biblica Emmanuel fondée par le pasteur H. Lay établit aussi le système ; en 2009, nous est raconté par des cadres moyens que l'équipe dirigeante s'efforce de convaincre tous les membres de se réunir en petits groupes.

Sans appliquer de manière systématique la formule des cellules, des dirigeants d'églises traditionnelles reconnaissent que le principe des petites réunions sous la houlette d'un leader local attire les fidèles et leur offre un cadre où ils se sentent à l'aise pour s'engager religieusement. Le pasteur anglican, Jaime Siancas, ex-prêtre franciscain converti à l'anglicanisme après avoir eu des « déboires avec la hiérarchie catholique », nous racontait que depuis que l'église anglicane organise régulièrement des réunions de prière dans les logements des fidèles volontaires, chargeant les maîtres de maison de rassembler des personnes intéressées, le nombre d'anglicans a augmenté de manière spectaculaire, passant d'une centaine à un millier. C'est une manière de reprendre en l'adaptant au Pérou les cours alpha, avec des résultats importants.

1.2.4.3 *Structures parallèles dans le catholicisme populaire*

Le succès de l'organisation des groupes évangéliques en cellules, sur la base de la répartition des tâches ne s'explique que parce qu'il correspond à une attente. En effet, le catholicisme populaire se structure de manière similaire, offrant aux fidèles un espace de reconnaissance. Selon les termes de l'historien J. Klaiber, depuis l'époque de la colonie, « L'unité de base d'appartenance était constitué par les groupes d'associés, les confréries ou les associations pieuses » [p.35]. « La véritable pratique religieuse se trouve dans les confréries, les associations pieuses, les processions et les dévotions populaire. Dans la confrérie coloniale se réunissaient des personnes de même origine sociale ou de même profession. Dans le monde plus privé et plus exclusif de la confrérie ou de n'importe quelle autre association pieuse, on trouvait plus de sens spirituel que dans le culte plus « officiel » » [p. 38].[684] Le catholicisme populaire que pratique l'ensemble de la population péruvienne,

[684] J. Klaiber, *La iglesia en el Perú*, Lima, PUCP 1996, p. 35 et 38. Les confréries, structure importée d'Espagne, ont joué au début de la colonie un rôle essentiel dans la stabilisation sociale des indigènes et des esclaves africains marginalisés et désorientés : «Les confréries furent acceptées car elles étaient très fonctionnelles dans la

avec des nuances pour l'élite la plus éduquée, se caractérise par le respect des sacrements d'initiation et de passage, baptême, communion, mariage et les rites mortuaires et par l'importance des dévotions aux épiphanies locales du Christ, de la Vierge et des saints, célébrées dans les fêtes patronales qui se préparent tout au long de l'année dans les confréries. La messe ne joue pas un rôle central dans les pratiques cultuelles, le manque chronique de prêtres depuis l'indépendance ne le permet du reste pas[685]. M. Marzal formule ainsi la situation : « le dynamisme religieux et le sens d'appartenance à l'Eglise des catholiques populaires ne passe pas par la paroisse comme communauté religieuse, ni par le curé comme dirigeant né de la communauté religieuse. Le dynamisme passe par les confréries et fraternités, c'est en elles que les catholiques populaires fonctionnent comme communauté religieuse »[686].

Dans ces communautés religieuses traditionnelles qui s'insèrent dans l'équilibre général de la communauté, l'exclusion n'existe pas, sauf cas particulier, le problème de la reconnaissance ne se pose pas non plus. A. Honneth envisage l'hypothèse d'un état initial où précisément, les trois formes de reconnaissance fusionnent. Suivant les traditions et les héritages familiaux et claniques, à l'individu est assignée une place dans laquelle il est reconnu et il se reconnaît. La lutte pour la reconnaissance, sauf exception, ne se pose pas. « Cette tripartition repose elle-même sur des différenciations qui ne sont apparues que dans les sociétés modernes et qui se trouvent rétrospectivement rapportées à un hypothétique état initial. Notre analyse a en effet montré que la relation juridique n'a pu se dégager du cadre éthique de l'estime sociale qu'à partir du moment où elle s'est trouvée soumise aux exigences d'une morale post conventionnelle. On est dès lors tenté d'admettre une forme primitive d'interaction sociale, dans laquelle les trois modèles de reconnaissance étaient encore indissociablement entremêlés, et d'où serait parti le processus qu'il s'agit de décrire. C'est ce que semble d'ailleurs confirmer l'existence d'une morale archaïque de groupe, dans laquelle certains traits de sollicitude dépendaient encore des droits liés à l'appartenance tribale et de l'estime sociale dont jouissaient les individus »[687].

---

société indigène déstructurée, en tant que moyen de reformer des solidarités. » M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP 1983, p. 416.

[685] En 1820, il y avait environ 3000 prêtres dans le vice royaume du Pérou pour une population de 2 millions d'habitants, ils ne sont pas plus nombreux en 2007 pour une population de 28 millions. M. Marzal, *El Rostro indio de Dios*, Lima, PUCP 1991, p. 235.

[686] M. Marzal, *Tierra encantada*, Lima, PUCP 2002, p. 332. J. P. Bastian qualifie la situation de "catholicisme sans prêtre", in J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, op. Cit. p. 204.

[687] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit. p. 202. Loin de nous prétendre que cet état initial est paradisiaque, car tension et exclusion reste toujours le lot de certains individus différents des autres.

Les confréries forment une communauté soudée ; elles s'organisent sur la base d'une rotation des charges. Certains membres se préparent pendant des années, non seulement pour acquérir l'expérience mais aussi les ressources financières afin d'exercer le poste très prisé et très respecté de majordome, organisateur principal de la fête patronale. Les membres sont solidaires entre eux partageant les dépenses liées aux activités cultuelles et se secourant les uns les autres dans l'adversité. Dans les villages, tous les habitants participent à l'organisation des fêtes religieuses et la charge de majordome passe d'une famille à l'autre. Alors que dans les campagnes, tous les habitants participent du culte du saint patron à tel point que des maires évangéliques ont été obligés de renoncer à leur conviction, en revanche, dans les villes, l'insertion n'est pas automatique et la pression sociale est souvent beaucoup plus lâche, ce qui ouvre un espace pour le choix individuel.

A Lima, les migrants venus des campagnes qui constituent le gros de la population, ont reformé spontanément des communautés, des confréries informelles, soit sur la base du culte de la province dont ils sont originaires, soit en se regroupant entre voisins, par quartiers autour d'une dévotion à une statue de la Vierge ou à une croix. Dans ces communautés, la solidarité est la norme. M. Marzal note que 64 cultes à des croix ou des épiphanies se sont développés dans la paroisse El Agostino, 20% seulement ont pour origine des dévotions provinciales, toutes les autres se sont développées spontanément, regroupant les habitants d'un quartier ou de quelques rues[688]. Le lien entre la paroisse et ces communautés, par ailleurs auto suffisantes, est la messe célébrée le jour de la fête, toutefois, M. Marzal remarque que beaucoup n'y participent pas et que très peu communient[689]. Par ailleurs, nombre (pour ne pas dire la plupart) de ces confréries se développent en marge des paroisses et du clergé, en général. J. L. Pérez Guadalupe, en charge de la pastorale dans l'évêché de Chosica, note : « nous ne savons pas combien de ces associations existent dans notre diocèse, elles sont gérées de manière parallèle à la pastorale régulière de l'Eglise »[690]. La manière dont ces

[688] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit. p. 23 et p. 105. M. Marzal calcule que la paroisse dessert 94 000 personnes, il est difficile d'articuler ce chiffre avec les confréries et les cultes. Certains migrants, surtout ceux qui ont un revenu conséquent, reviennent dans leurs villages. Avec le phénomène de l'émergence, les fêtes villageoises retrouvent un nouveau lustre: A. Diez Hurtado, « Las fiestas patronales como espacios públicos y *locus* de ciudadanía », in C. Romero, *Religión y espacio público*, Lima, PUCP 2008. F. Durand, *El Perú fracturado*, Op. Cit. p. 50. Toute proportion gardée, le même phénomène peut s'observer en Espagne.

[689] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit. p. 134. Voir aussi, J. L. Gonzalez, *El huanca y la cruz, creatividad y autonomia en la religión popular*, Lima, Instituto de Estudios Aymara 1989, p. 74. J. Gonzalez insiste tout particulièrement sur le symbole unificateur de la croix commun à toutes les traditions paysannes du Pérou qui rassemble en confréries informelles les habitants de Lima.

[690] J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, op. cit. p. 124.

associations se forment et se multiplient en ville correspond à celle des cellules évangéliques. Par affinité, les parents, les voisins ou les migrants d'une même région se rassemblent spontanément autour d'une dévotion ; en domaine évangélique, ils forment des cellules ou encore le plus habile et le plus charismatique transforme son garage en temple évangélique.

Par ailleurs, dans l'Eglise catholique existent de nombreuses autres formes de groupes qui fidélisent leurs membres, sans prendre en compte le cas particulier des congrégations ou des instituts religieux. Certains, comme les groupes charismatiques, fonctionnent de manière semblable aux confréries ou aux cellules évangéliques, avec une forte cohésion, initiative dans la mission, leadership ouvert ; le père Manuel, prêtre charismatique vedette, à l'initiative duquel l'Eglise péruvienne doit un de ses deux canaux de télévision, a ainsi formé plus d'une quarantaine de groupes de prières. D'autres associations telles que la légion de Marie, Cursillistas, retraite Jean XXIII, néo-catéchumènes… ont un impact non négligeable sans être toutefois massif, soit parce qu'ils s'adressent à un public de classe plus élevée, soit parce qu'ils ont un effet beaucoup plus limité dans la vie du fidèle, soit parce qu'ils sont beaucoup moins dynamiques.

1.2.4.4 *systèmes des cellules et ascension sociale*

Les confréries catholiques formelles ou informelles et les groupes évangéliques permettent à l'individu, dans un univers « hostile », de s'insérer socialement par le biais de petites communautés où il se sent reconnu, valorisé, où ses initiatives sont encouragées et où il peut bénéficier du respect et de l'estime des autres et éventuellement de leur assistance, en cas de besoin, en bref, dans l'un et l'autre cas, se retrouve les trois aspects de la reconnaissance tels que les a formulés A. Honneth. Les similitudes de structure expliquent la facilité avec laquelle les catholiques en se convertissant ne se sentent pas dépaysés dans un système importé des USA après un passage en Corée. Toutefois cette même structure répond à des attentes différentes selon les pays et les circonstances. Aux USA, selon l'appréciation de S. Fath, il s'agit de reformer des liens, une famille, dans une ville trop grande et impersonnelle, en Corée, de rétablir des structures sociales dans une ville où viennent de s'installer des paysans éprouvés par ailleurs par la guerre. Au Pérou, si les cellules apportent la chaleur et la solidarité du groupe, cette structure représente aussi un tremplin social dans un

contexte d'émergence où la majorité de la population espère voir ses conditions s'améliorer et se projette vers un avenir ouvert sur le monde extérieur. En ce sens-là, l'instauration du système, à la fin de la décennie 1990 n'est pas un hasard : c'est précisément le moment où selon R. Arellano et D. Burgos, les migrants venus de la campagne se sont définitivement intégrés à la capitale et où les conditions de vie s'améliorent, le Pérou connaissant une croissance sans précédent[691].

S'il y a un lien entre structures qui permet facilement de passer de la confrérie à la cellule, l'un et l'autre groupe n'insère pas le fidèle de la même façon dans la société, l'impact au final est différent. La confrérie reste relativement inchangée. Son but n'est pas l'expansion mais la stabilité dans la durée, le maintien de la tradition. Les confréries ou autre groupes informels s'apparentent à des structures archaïques rurales, d'avant la formation du champ religieux selon les termes de P. Bourdieu, où il n'y a pas de rationalisation, pas de formation d'un groupe de clercs mais une auto consommation de la production religieuse et une adéquation aux rites agraires[692]. La confrérie jouant un grand rôle dans l'insertion sociale n'est pas un instrument de promotion, le membre y entre par tradition familiale, clanique ou dans les banlieues pauvres, par voisinage ; lorsqu'il est majordome, il dépense ce qu'il a économisé durant des années de telle manière qu'il n'y a guère de différence de niveau économique entre les uns et les autres[693].

En revanche, le dynamisme des groupes évangéliques et du système de cellules, valorisant l'initiative individuelle, est en lien avec le désir d'ascension et de respect social ; l'adhérent dûment stimulé aspire à devenir leader. Il est en accord avec le mouvement d'émergence qui se fait sentir au Pérou. Le système des cellules, avec formation de leaders, structure pyramidale, comme le G12, est très utilisé dans les compagnies commerciales pour la vente à domicile, en particulier celle des produits cosmétiques ; une grande partie de ces

---

[691] R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los Reyes*, op. cit.

[692] P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », in Revue française de sociologie, Vol. 12, No 3 (Jul.-Sep., 1971) p. 304. J. Ossio, anthropologue, note la continuité entre les dévotions aux saints et les cultes préhispaniques : « les saints sont parvenus à remplacer le rôle ancien de démarqueurs spatiaux, temporels et sociaux que jouaient les divinités des cultures préhispaniques. J. M. Ossio, « La imagen de la unidad social en las fiestas andinas » in J. J. Decoster, *Incas e indios cristianos*, Archivos de historia andina 38, Institut français d'études andines, Lima Cusco, 2002.

[693] Un commentaire de J. P. Bastian illustre bien la situation : « Nombre d'anthropologues ont constaté combien la fête catholique populaire s'apparente au *potlach* et conduit à une régulation de l'accumulation et à un certain mode de développement intégré. » J. P. Bastian, « Religions, valeurs et développement en Amérique Latine : esquisse d'une problématique », in J. P. Bastian, *Religions, Valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan 2007, p. 31. Voir sur ce sujet l'anthropologue L. Mujica Bermudez, « A Dios rogando y con el mazo dando », in M. Marzal, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP 2004, p. 219.

ventes se fait ainsi au Pérou avec beaucoup de succès. Ce système ouvre et prépare le fidèle aux rythmes de l'entreprise libérale. Bien mieux que les confréries, elles aident le migrant à s'insérer et à progresser dans la capitale, ce qui explique le succès des dénominations évangéliques auprès des émergents.

D'un point de vue strictement géographique, la localisation principale des groupes s'explique dans cette perspective. Nous avons noté le nombre incongru de temples dans le quartier San Isidro, le plus uniformément bourgeois de toute la capitale. Se déplacer pour assister aux offices dans ces temples qui appartiennent presque tous au mouvement néo-pentecôtiste (à San Isidro, existe un seul petit local des Assemblées de Dieu), devenir membres de ces dénominations est un signe de progression sociale[694]. Nous avons personnellement recueilli le témoignage de la fille d'un pasteur des Assemblées de Dieu de Huaraz (province pauvre) qui assistait au culte de Iglesia Biblica Emmanuel fondée par le pasteur et homme politique H. Lay, située en plein cœur de San Isidro : « elle ne se sentait pas bien dans les Assemblées de Dieu à Lima ». Sa mère présente lors de l'entretien acceptait la position religieuse de sa fille sans apparemment la moindre réticence. Entre les deux femmes, dans la manière de s'habiller, de se comporter, se notait la différence, d'un côté la provinciale vêtue sans recherche et de l'autre la citadine déjà à la mode, ayant donc relativement réussi à Lima. Dans un entretien personnel (mars 2009), le superintendant des Assemblées de Dieu nous a confirmé les difficultés de sa dénomination avec les segments les plus aisés de la population. Conscient de cette faille, il nous a dit rechercher les moyens de les toucher et de les retenir au sein des Assemblées. Appartenir à une dénomination est une question de statut social. Dans les Assemblées de Dieu, MMM (Movimiento Misionero Mundial) se retrouvent surtout les pauvres, dans Agua Viva G12, Alliance Chrétienne Missionnaire, Iglesia Biblica Emmanuel, Iglesia Biblica Carismatica, les classes moyennes (ou en émergence), dans Camino de Vida les classes élevées. Les groupes qui s'adressent aux classes moyennes ou élevées maintiennent aussi des filiales dans les quartiers pauvres ou dans les provinces pauvres : principe de la mission mais aussi de l'assistance qui justifie les dons et fait partie intégrante de tout message chrétien[695].

---

[694] AMANECER, *Investigación socio-religiosa*, op. cit.

[695] A ces distinctions se rajoute une articulation entre province et capitale. Camino de Vida dont le pasteur principal R. Barriger est en lien avec Sunday Adelara est surtout un phénomène de la capitale même s'il envoie en mission des pasteurs en province. Les assemblées de Dieu sont dans tout le Pérou, la IEP (Iglesia Evangelica Peruana) est surtout en province ; elle regroupe des classes basses jusqu'aux classes moyennes, sans toucher les plus pauvres. A Lima, elle dispose de plusieurs temples mais manque de dynamisme, son époque d'expansion est

Par ailleurs, par la connexion en réseau et les diverses formes de prestige international des pasteurs, le croyant s'ouvre sur le monde, depuis sa banlieue, alors qu'il ne connaît même pas le centre de Lima, il se sent relié par sa dénomination au reste du monde. « C'est du succès même de la transnationalisation du pentecôtisme et de l'expansion incroyable de ses réseaux que se nourrit la croyance dans un changement radical, vécu au niveau individuel, à travers l'expérience « fabuleuse » de la conversion. Les discours pentecôtiste – et surtout « néo-pentecôtiste » - est un discours de narration à succès et le succès même de son expansion tend à justifier la valeur des « fables » qu'il véhicule »[696].

Depuis la thèse de M. Weber relevant une affinité élective entre capitalisme et protestantisme ou en tout cas certaines spiritualités protestantes, la question du lien entre système économique et religion est abordée par tous les spécialistes. J. P. Bastian organise, en 2006, un colloque sur le thème à l'université de Strasbourg et il conclut sa présentation sur l'Amérique latine par l'impossibilité d'établir un lien clair entre religion et économie : « le changement religieux en cours n'est donc pas nécessairement un facteur général de développement et encore moins le signe d'un changement des modes de développement des sociétés latino-américaines »[697]. Si les évangéliques jouissent d'un léger mieux être économique, il doit être attribué à une série de facteurs extérieurs, tels que meilleure organisation, plus grande discipline, solidarité entre membres[698]. Cependant, le processus de reconnaissance et le fonctionnement du système des cellules engagent à reposer la question, dans une perspective différente. S'agit-il seulement d'ascension sociale ou de développement ?

A. Peyrefitte, reprenant la problématique de M. Weber, considère que l'articulation protestantisme, développement doit être envisagée sur d'autres bases : « avant d'être une éthique de l'ascèse rationnelle ou de la prédestination, le calvinisme est d'abord une éthique de la communication, de l'échange, du développement des capacités : bref, de la fructification des talents. Ce trait fondamental paraît de nature à expliquer le coup d'accélérateur que donne le calvinisme à l'activité économique, financière et commerciale, partout où il est bien reçu –

---

passée, en tout cas à Lima, cette impression personnelle nous a été confirmée par O. Amat y Leon qui en est membre.

[696] A. Corten, « Un religieux immanent et transnational », op. cit. p. 146.

[697] J. P. Bastian, « Religion, valeurs et développement en Amérique latine », in J. P. Bastian, *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 43.

[698] Ibid. p. 42. Nous avons par ailleurs déjà mentionné ces facteurs dans le chapitre sur le don.

bien plus que les contorsions exégétiques, où s'empêtra Max Weber, sur la « double prédestination » ou sur la « probation »[699]. Or, le processus de reconnaissance, le système des cellules favorisent la « fructification des talents ». L'individu est valorisé, il est invité à une expansion sans limite de ses talents. Cependant, il s'agit davantage de développer en chaque membre la confiance en soi, en ses capacités que de développer un système de confiance généralisée entre personnes, donc la finalité n'est pas « une société de la confiance » pour reprendre le terme de A. Peyrefitte. Le fidèle est invité à déployer ses capacités mais dans un cadre très strict et pour des objectifs très précis fixés par les pasteurs principaux. Par ailleurs, son champ d'action reste traditionnel, convertir son clan familial, ses voisins, ses proches et de proximité en proximité gagner l'adhésion d'autres personnes. Par conséquent, pour le moment, les groupes évangéliques n'aident pas à développer au Pérou une société de la confiance que A. Peyrefitte considère condition *sine qua non* du développement.

La connexion entre groupes évangéliques et développement n'est pas simple. Selon les termes de J. P. Bastian, « il ne s'agit pas d'établir un rapport univoque entre adoption de croyances et de pratiques religieuses exogènes et développement. Il y a bien une combinatoire du développement, au sein de laquelle le facteur religieux peut ou non être un élément moteur du changement »[700]. Au-delà des difficultés liées à la notion de développement (Qu'est ce que le développement ? Y a-t-il une seule manière de développer un pays ?), les groupes évangéliques contribuent à rompre le système implicite de « castes » introduit avec la conquête et qui a perduré officieusement. Ils ne sont pas les seuls à y contribuer, ils sont en phase avec l'espérance de promotion sociale des migrants. Mais cette poussée, cette espérance d'ascension sociale conduit-elle (conduira-t-elle) au développement ou marquera-t-elle l'émergence de quelques individus enrichis, à la manière des conquistadors, de quelques success stories pour stimuler et faire rêver les plus pauvres ?

---

[699] A. Peyrefitte, *La société de confiance*, Paris Odile Jacob Poches, 2005, p. 121. « Ce qui change tout, c'est le tiers facteur immatériel qu'il est difficile de saisir, car il se caractérise par un ensemble de dispositions mentales », commentaire de J. P. Bastian sur l'élément déterminant dans la logique du développement selon A. Peyrefitte, J. P. Bastian, « Religion, valeurs et développement en Amérique latine », op. cit. p. 37.

[700] J. P. Bastian, « Religion, valeurs et développement en Amérique latine », op. cit. p. 44. La notion de développement est actuellement source de nombreux débats, surtout avec la multiplication des problèmes écologiques qui remettent en question l'idée même de développement ou qui en tout cas, questionnent ses bénéfices. Pour une présentation des différentes théories appliquées à l'Amérique latine : C. Uribe, *Un modelo para armar, teorías y conceptos de desarrollo*, Lima PUCP, 2008.

1.2.5 *Reconnaissance, religion et politique : contribution de la religion à la paix sociale*

Pour A. Honneth, la recherche de la reconnaissance constitue une dynamique qui est au cœur des luttes sociales. Son intention en développant sa théorie est « de décrire l'itinéraire idéal au cours duquel ces luttes ont pu libérer le potentiel normatif du droit moderne et des rapports d'estime sociale, telle est la fonction du cadre interprétatif que nous cherchons à définir »[701]. La reconnaissance n'est jamais un acquis, elle est un processus. A. Honneth envisage certes un futur « hypothétique d'une situation communicationnelle dans laquelle les relations intersubjectives de l'intégrité personnelles se trouvent remplies »[702]. Le terme « hypothétique » nous interroge sur l'éventuelle réalisation de cette situation : n'est–elle pas plutôt une norme, un idéal, une direction ? Dans tous les cas, les pays actuels en sont encore éloignés et à plus forte raison le Pérou où des formes diverses d'exclusion prolifèrent.

P. Ricœur, répondant à A. Honneth, se pose la question de l'éventuelle existence de répits dans la lutte : « l'alternative à l'idée de lutte dans le procès de la reconnaissance mutuelle est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant sur des médiations symboliques soustraites tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands ; le caractère exceptionnel de ces expériences, loin de les disqualifier, en souligne la gravité, et par là même en assure la force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte »[703]. Etant donné l'imbrication de la quête de reconnaissance et de la religion au Pérou, la suggestion peut-elle s'appliquer à la situation religieuse à Lima ? La religion fournit-elle le cadre pour « des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle » ?

La question est d'importance non seulement d'un point de vue théologique ou sociologique mais aussi d'un point de vue politique et économique. En effet, selon le Médiateur de la République, le Pérou compte 222 conflits actifs[704]. L'exclusion, les différences de mentalités et de développement expliquent la majorité de ces conflits. Les difficultés se situent au niveau macro, nous avons souligné les fragilités du système

[701] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit. p. 203.
[702] Ibid. p. 203.
[703] P. Ricœur, *Parcours de reconnaissance*, p. 341.
[704] http://www.defensoria.gob.pe/conflictos-sociales/conflictosactivos.php?sec=2&pag=3 consulté décembre 2009, mentionné dans la première partie.

institutionnel et de la démocratie et au niveau micro qui peut avoir des conséquences dévastatrices, tel que par exemple les affrontements très médiatisés de Bagua qui ne sont qu'un petit exemple de ce qui se joue dans l'ensemble du Pérou. En effet, étant donné la structure d'exploitation actuelle du pays et l'importance de l'extraction minière, quelques milliers de personnes peuvent paralyser des mines énormes et causer des morts et des milliards de perte. La cohabitation de ces communautés dont le style de vie est demeuré inchangé depuis plusieurs siècles et de ces entreprises à la pointe de la technique et de l'exploitation moderne ne fonctionne pas sans difficulté. Il n'est pas de notre propos de justifier les uns ou les autres, nous tenons seulement à souligner le potentiel d'incompréhensions et de conflits que cette situation génère. La solution n'est pas l'argent, loin de là, il peut souvent être plus nocif que la pauvreté. Dans une évaluation de projet, un de nos élèves nous a rapporté le cas d'une communauté dont le budget, du jour au lendemain, a été multiplié par 500 avec pour résultat une flambée de l'alcoolisme, de la corruption et une migration vers cette communauté des habitants pauvres des zones voisines[705].

Dans notre première partie, nous abordons la question dans le sens d'une éventuelle instrumentalisation du religieux par le politique ; dans cette deuxième partie, nous nous plaçons d'un autre point de vue, celui de l'éventuelle existence « d'états de paix » correspondant à une reconnaissance mutuelle, dans le cadre religieux, suivant les réflexions de P. Ricœur[706].

1.2.5.1 *« Etats de paix » et évangéliques*

Nos réflexions à partir des théories de A. Honneth nous invitent à reprendre par un autre biais le thème de la relation entre évangéliques et politique. Il y a un vote évangélique, difficile à chiffrer, parfois divisé mais en tout cas, il est une réalité et les hommes politiques le

[705] Nous enseignons dans la Maîtrise en Gestion Sociale de l'université Católica : une grande partie du travail des étudiants consiste à évaluer des projets de développement afin de comprendre les raisons de leur succès ou échec, suivant différents critères ; les incompréhensions culturelles sont bien souvent une des raisons majeures des échecs.

[706] Notre question rejoint un domaine de recherche d'historiens, sociologues, spécialistes politiques. K. Marx est un des premiers à avoir souligné l'importance de la religion dans la résignation des pauvres face à leur condition. Le débat s'est poursuivi récemment sur l'importance du méthodisme dans l'évitement d'une éventuelle révolte dans la grande Bretagne de la fin du XVIIIème siècle. Voir A. Corten, *Pentecôtisme au Brésil*, op. cit. chapitre 7, p. 185, chapitre au titre suggestif, « La secte : l'anti-politique du pauvre ». Dans ce cadre, il est bien évidemment hors de notre propos de reprendre l'ensemble du débat.

courtisent. Curieusement, cette visibilité évangélique surprend dans un panorama où d'autres courants, probablement plus représentatifs de la société, ne figurent pas ; au Pérou à la différence de l'Equateur ou de la Bolivie, bien que les compositions sociales de ces pays soient relativement similaires, n'existent pas de vote indigéniste (sauf dans certains départements dont Puno, la région peuplée d'Aymara et la plus proche géographiquement et ethniquement de la Bolivie), ni non plus de vote ouvrier, ni non plus de vote bien défini de maîtres d'école qui sont pourtant les plus actifs dans les mouvements sociaux[707]… Il est vrai qu'une manifestation évangélique en juin 2009 est organisée, cependant comme nous l'analysons dans notre première partie, elle n'est pas un mouvement populaire mais le résultat d'une stratégie politique et d'une négociation entre pasteurs qui s'engagent à envoyer un quota de leurs membres fidèles.

Comme aboutissement de son étude sur la paroisse El Agostino, M. Marzal conclut que la participation dans les groupes évangéliques tend à éloigner les membres d'une participation sociale active : « après analyse de tout le matériel, je pense que l'on peut affirmer que dans les nouvelles églises, surtout pentecôtistes et eschatologiques, bien qu'il y ait un développement éthique personnel véritable, il y a néanmoins une éthique sociale très pauvre, qui s'expliquent par une série de raisons qui n'ont pas le même poids dans toutes les dénominations. Ces raisons sont : insistance en une conversion personnelle qui oublie le contexte social, qui devrait pourtant se transformer pour qu'il y ait une conversion durable, prédication d'une eschatologie imminente […] [note personnelle : en dehors de quelques groupes très minoritaires, cette forme de prédication a beaucoup diminué, voire disparu], insistance en un « monde pervers », si typique des témoins de Jéhovah […], pratique d'un intimisme spirituel qui correspond à une expérience de Dieu réelle mais qui suppose un oubli de l'obligation réelle de transformer le monde qu'exige cette même expérience de Dieu, condamnation du marxisme comme mal suprême […] et finalement rupture avec l'Eglise catholique, non seulement pour les motifs de toujours mais aussi pour les motifs de son engagement social envers les pauvres qu'elle prêche aujourd'hui dans le continent »[708].

[707] On pourrait objecter que l'homme politique O. Humala aborde le thème mais à la différence de E. Morales, président de la Bolivie, auquel il est par ailleurs lié, en tant que appartenant au même courant de pensée politique continental formé par H. Chavez, président du Venezuela, il n'en fait pas son point d'appui électoral et ne se centre pas sur le thème. Les thèmes principaux des campagnes de O. Humala sont le nationalisme et l'exploitation indue des richesses minières. Dans tous les cas, la disproportion existe entre un thème relativement périphérique, sa visibilité politique et son impact sur les élections.
[708] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 427.

Depuis 1987, le contexte d'ensemble n'est plus le même. En dehors de quelques groupes très minoritaires, la prédication sur la fin prochaine de ce monde a beaucoup diminué, voire disparu. L'engagement social de l'église s'est transformé, M. Marzal écrivait alors que la théologie de la libération influençait fortement les conférences épiscopales et les assemblées générales des évêques. Par ailleurs la crise économique de 1987 était très forte et paraissait sans issue. Les autres facteurs demeurent ; l'analyse attribuée aux impliqués dans le « complot étasunien » serait donc juste ? Le rapport Rockefeller dans les années 1969, 1970, affirmant que l'église catholique n'est plus un allié du gouvernement des USA, recommande d'encourager l'expansion des groupes protestants conservateurs pour calmer les mouvements sociaux[709].

Par ailleurs, élément nouveau et qui va dans le sens des réflexions de M. Marzal, les évangéliques, dans la plupart des cultes, reprenant littéralement les injonctions de saint Paul par rapport à l'attitude à adopter envers les autorités civiles invitent systématiquement à un respect de l'ordre établi et à prier pour les gouvernants. Les textes les plus souvent mentionnés sont : « que toute personne soit soumise aux pouvoirs établis : car il n'est de pouvoir que de Dieu, et ceux qui existent sont institués par Dieu. » (1Ro 13,1) ; « j'exhorte donc avant tout à faire des demandes, prières, sollicitations, actions de grâces, pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui exercent une autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité. » (1Tm 1-2). Ces passages sont cités hors contexte et ne peuvent donc qu'encourager à un respect total des gouvernants. Dans cette perspective, l'initiative du groupe médiatique, radio, télévision, Internet, Pacifico reconnu accepté et utilisé par l'ensemble des groupes évangéliques qu'ils appartiennent aux associations évangéliques CONEP ou UNICEP, est notable : depuis la fin de la décennie 1980, il organise des chaînes de prières pour les gouvernants qu'il orchestre par le biais des médias dont il dispose[710]. Prier régulièrement et constamment pour les gouvernants fomente une attitude peu propice à des mouvements contestataires[711].

---

[709] Ibid. p. 424. Le thème est repris par tous les analystes de la question. Il est hors de notre propos de revenir sur l'analyse de ce « complot », sur l'impact qu'il a pu avoir. Nous tenons seulement à reprendre les conclusions du rapport.

[710] Dans un entretien avec le directeur de la compagnie, il nous a expliqué que les différents groupes louent une frange horaire, de telle manière que pratiquement toutes les grandes dénominations participent. En sont exclus ceux qui ne sont pas considérés comme évangéliques, en particulier les groupes brésiliens déjà mentionnés : la IURD ou Dios es Amor.

[711] M. Marzal ne mentionne pas le thème, peut-être n'était-il pas perceptible dans El Agostino ; dans tous les cas, le groupe médiatique ne devait pas avoir encore commencé sa campagne de prières.

A. Corten pose la question directement : « le pentecôtisme est-il révolutionnaire ou au contraire détourne-t-il les populations de la révolution ? »[712]. Répondre à la question en général est pratiquement impossible : il faudrait étudier les différents mouvements sociaux, évaluer la présence d'évangéliques, vérifier s'ils sont des évangéliques fervents ou ayant pris des distances avec toute dénomination… Eventuellement une tendance pourrait être dégagée s'il pouvait être démontré que dans les zones ou les entreprises où dominent les évangéliques, les conflits sociaux sont moins importants[713]. Toutefois, reprenant les conclusions de M. Marzal dans le contexte actuel, certaines affirmations peuvent être considérées comme acceptables. Les évangéliques ne constituent pas un mouvement social mais une force politique qui s'exprime et joue un rôle important dans les élections. Les affinités évangéliques actuelles les lient aux partis de tendance conservatrice. Le style de vie, les prêches et les arguments biblico théologiques contribuent à éloigner les évangéliques d'un engagement social collectif et les pousse à accepter l'ordre établi. La dynamique de la reconnaissance dans laquelle s'insère la pratique du don apporte une perspective éclairante à cette situation, à certains égards, paradoxale.

P. Ricœur achève son étude sur la reconnaissance par une réflexion sur le don représentant l'aboutissement de la dynamique de la « lutte pour la reconnaissance » analysée suivant les théories de A. Honneth. « La transition du thème de la lutte à celui du don est liée à une question portant sur le caractère à jamais inachevé de la lutte pour la reconnaissance. Et c'est comme une trêve au cœur de la conflictualité sans fin que l'expérience effective de l'échange cérémoniel du don était invoquée en tant que figure privilégiée des états de paix ». Ces états de paix, « clairière dans la lutte », sont l'aboutissement « d'une reconnaissance mutuelle gagée par le don en tant que chose donnée »[714]. La « reconnaissance mutuelle » est le fruit de cette « opération partagée », « échange entre protagonistes » accepté par l'un et l'autre[715]. Ces états de paix, tels que les envisage P. Ricœur, correspondent au phénomène de

---

[712] A. Corten, *Pentecôtisme au Brésil*, op. cit. p. 185.

[713] Dans la province de Cajamarca, existe une coopérative agricole présentée comme un modèle, Granja Porcón, gérée et habitée par des baptistes. Il s'est formé une mini société théocratique, éloignée de tout centre urbain, fonctionnant sans heurt, expulsant les contestataires et absorbant les membres, 2 à 3 veillées par semaine, sans oublier l'office dominical. La Granja Porcón a dû vendre une partie de ses terrains à la plus grande mine d'or du Pérou, Yanacocha, apparemment la négociation s'est déroulée sans encombre et la proximité de Yanacocha n'a pas changé le style de vie des habitants de la coopérative. Certaines entreprises privées à Lima fonctionnent sur le même modèle employant exclusivement des évangéliques. Dans ces entreprises, les heurts sociaux sont quasi inexistants.

[714] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit. p. 396.

[715] Ibid. p. 365. P. Ricœur s'inspire de la pensée de M. Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 2002.

reconnaissance mutuelle liée au don telle qu'elle fonctionne dans les groupes évangéliques. Ils s'expriment, dans les cultes, par la jubilation, la louange des fidèles.

En éliminant la pompe du cérémonial et en traduisant en termes concrets le fonctionnement du don dans les groupes évangéliques, les gestes des différents protagonistes, le processus forme un paradoxe total : le pauvre en donnant de l'argent est comblé ! La situation ainsi exprimée renvoie au débat sur l'impact de la religion sur les mouvements sociaux : un pauvre « comblé de religion » ne réclame pas, se satisfait de son sort. Pour mieux comprendre ce paradoxe apparent, il peut être replacé dans le contexte de la discussion de philosophie éthique entre A. Honneth et N. Fraser, reprenant ainsi plus précisément le cadre théorique dans lequel nous situons nos réflexions sur les groupes évangéliques[716]. N. Fraser reproche à A. Honneth de réduire toutes les luttes sociales à des luttes pour la reconnaissance : « dans la perspective d'Honneth, par conséquent, les luttes pour la distribution sont en réalité des luttes pour la reconnaissance, dont le but consiste à changer l'interprétation culturelle de l'idéal de réalisation sociale (« achievement »).[…] Par conséquent, le capitalisme est exclusivement envisagé dans la perspective de la reconnaissance, donc, il est assumé que tous les mouvements sociaux dans une société capitaliste sont directement régulés par des schémas culturels d'évaluation. Toute subordination provient donc d'une hiérarchie de statut d'origine culturelle ; tout peut être arrangé par un changement culturel »[717]. Dans cette perspective, la reconnaissance bien gérée pour calmer les conflits sociaux pourrait être une manière d'éviter la redistribution. A. Honneth répond qu'il ne se reconnaît pas dans cette opposition schématique et il précise qu'il n'a pas la prétention de fournir des clés pour tous les conflits sociaux. Toutefois, il se refuse à penser redistribution et reconnaissance comme des alternatives : toute vraie reconnaissance implique une forme de redistribution ou plus exactement de distribution équitable.

Bien que la discussion N. Fraser, A. Honneth ne se situe pas au niveau d'une analyse des conflits historiques mais d'une réflexion éthique sur le bien vivre en société, la situation dans les groupes évangéliques s'inscrit dans les enjeux du débat : un pauvre reconnu ne sent pas la nécessité d'une redistribution ? La clé du paradoxe repose sur l'identité du sujet : un pauvre reconnu n'est plus un pauvre au sens de victime et de démuni. Il se sent comblé des

[716] N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or recognition*, op. cit. Le livre prend la forme d'un dialogue où les deux philosophes présentent leur théorie et se positionnent l'un par rapport à l'autre.
[717] Ibid. p. 213.

bénédictions divines et il croit en leur future abondance. Par ailleurs, le croyant parvient à restructurer sa vie dans une discipline, il reforme un réseau ; grâce à ces nouvelles circonstances, ses conditions de vie s'améliorent relativement. Reconnaissance et (re)distribution s'articulent sous le signe de la confiance : au-delà des améliorations matérielles immédiates, se développe l'espoir d'un mieux vivre et l'assurance « de ne manquer de rien », suivant le psaume 23, « Yahvé (Jéhovah) est mon berger : je ne manque de rien ». Reconnaissance et situation matérielle s'entrelacent, l'une et l'autre s'imbriquent. Le débat ne se joue pas sur l'opposition entre reconnaissance et redistribution, dans ce contexte précis mais sur l'acceptation de sa situation. Un évangélique se sentant à la bonne place, c'est-à-dire celle qui est voulue par Dieu, n'est pas un revendicateur social acharné.

En ce sens, la louange et la confession positive jouent un rôle essentiel. La confession positive est un mouvement qui s'est développé aux USA dans la deuxième moitié du XXème siècle parmi les évangélistes guérisseurs. Il exerce actuellement une grande influence sur l'ensemble du pentecôtisme et néo-pentecôtisme. « K. Hagin considéré en général comme le père du mouvement […] affirme que chaque croyant chrétien doit être en bonne santé physique, prospère matériellement et comblé de succès, enseignement s'appuyant sur quelques passages sélectionnés de la Bible. Hagin dit qu'il n'est pas suffisant de croire ce que la Bible dit ; la Bible doit être confessée, ce qu'une personne dit (confesse), c'est ce qui va arriver. Une personne doit donc confesser une guérison alors que les symptômes sont encore là »[718]. Plus récemment K. Copeland développe l'enseignement de Hagin et formule les « lois de la prospérité », à observer pour être en bonne santé et riche. «La pauvreté est perçue comme une malédiction à surmonter par la foi. Par la force de la foi, les croyants regagnent l'autorité divine qui leur revient de droit sur les circonstances »[719]. Dans un prêche entendu dans un temple de Agua Viva G12, une pasteur racontait comment alors qu'elle désirait se marier, elle a acheté la robe, préparé les noces, sans même connaître son futur époux. Le principe n'est pas très éloigné de la méthode Coué, ce médecin, au XIXème siècle, était parvenu à montrer l'importance dans la guérison d'une attitude positive, constamment cultivée et d'une affirmation d'un bien-être, ses malades devant répéter à la journée longue, « je vais bien, je vais très bien ». Les malades qui suivaient sa méthode s'amélioraient

[718] A. Anderson, op. cit. p. 599.
[719] Ibid.

beaucoup plus rapidement que les autres[720]. La louange, en tant que remerciement à Dieu pour les bénédictions et les bienfaits accordés, fonctionne partiellement comme la méthode Coué. La logique de cette perspective peut aboutir à des résultats surprenants ; dans Agua Viva G12, à une étape de son cheminement spirituel, il est demandé au fidèle de pardonner à Dieu pour les souffrances passées[721].

La reconnaissance mutuelle médiatisée par le don, l'amélioration relative des conditions de vie, la confession positive et l'attente de la prospérité imminente pour soi et sa famille ne prédisposent pas le croyant à participer à un engagement collectif en faveur d'une transformation sociale ou encore à s'impliquer dans des conflits. En revanche, la participation politique, en particulier dans les élections, obéit à une autre logique. La lutte pour la reconnaissance reste vivace, elle puise sa source au paradoxe évangélique : les exclus entrent dans des groupes où ils se sentent reconnus, cependant ces groupes sont méprisés, déconsidérés et donc l'insertion sociale, via ces dénominations reste tronquée. Les pasteurs qui exercent une forte autorité sur les adeptes canalisent cette soif de reconnaissance vers des revendications d'ordre politique liées au vote en faveur d'évangéliques, la *Loi de liberté et égalité religieuse* étant présentée comme aboutissement de l'insertion sociale.

Reprenant les réflexions de P. Ricœur, les états de paix, dans le contexte étudié, ne correspondent pas à des interruptions de la lutte pour la reconnaissance mais coexistent avec elle. Ad intra, les membres des groupes évangéliques vivent des états de paix, tout en maintenant le zèle missionnaire qui leur vaut la reconnaissance de leurs pairs ; ad extra, les membres ne s'impliquent pas (ou peu) dans les conflits sociaux, ils acceptent leur situation, tout en participant politiquement pour que leurs groupes jouissent d'un statut reconnaissant leur place dans la société. En d'autres termes, états de paix et lutte pour la reconnaissance s'imbriquent et sous la houlette des pasteurs, patrons, selon l'expression de Lalive d'Epinay, la lutte pour la reconnaissance se canalise dans une promotion enthousiaste de la

[720] La confession positive s'inscrit dans le courant d'autosuggestion si développé aux USA. Le livre, *Le secret*, petite plaquette donnant des recettes pour mentaliser un futur désiré, tel que dessiner un billet de banque sur son plafond ou encore coller la photo de la voiture ou de la fiancée désirées, est resté un best-seller pendant plusieurs mois. En Amérique latine, il était aussi très bien vendu. Loin de nous prétendre que ces recettes sont inefficaces ; leur performance se base sur le renforcement de la confiance. Dans la logique du processus, la suite du livre préalablement annoncée ne pouvait qu'aborder le domaine du sacré ; le second livre s'intitule *Le secret de Dieu* et reprend les promesses de bénédiction.

[721] Le cheminement spirituel dans ces groupes est tenu relativement secret pour les non initiés, les non croyants. Nous n'avons pas pu obtenir plus de détail sur le processus. Dans tous les cas, pardonner à Dieu en contexte chrétien est surprenant et va à l'encontre de l'enseignement commun à tous les chrétiens avec des nuances sur la souffrance : Jésus devrait-il pardonner à son Père ?....

dénomination, que ce soit en faisant de nouveaux adeptes ou en s'impliquant politiquement, c'est-à-dire concrètement en élisant des frères ou les personnes indiquées. Loin de nous prétendre simplifier et réduire à une formule un débat éminemment complexe qui dépasse l'analyse religieuse et sociologique, cette perspective propose des pistes pour mieux comprendre les différents paradoxes évangéliques : une force politique qui n'est pourtant pas un mouvement social, une autorité des pasteurs qui ne se laisse pas réduire à une manipulation ou à un charisme personnel.

Les évangéliques contribuent-ils à la paix sociale au Pérou ? Il est difficile de répondre à une question aussi générale. Dans tous les cas, ils s'insèrent dans le mouvement d'émergence, avec toutes ses ambiguïtés et ils contribuent à le renforcer, non seulement par l'attitude de leurs membres mais aussi par l'ample usage qu'ils font des médias. Ils constituent un des facteurs qui favorisent l'espoir d'une amélioration des conditions de vie pour l'ensemble des Péruviens, espoir qui selon le principe de la confession positive, produit ce qu'il croit… A l'échelle globale du pays, les évangéliques peuvent être considérés comme jouant le rôle de soupape : une partie de la pression sociale est canalisée dans ces mouvements.

1.2.5.2 *« Etats de paix » et catholiques*

Les hommes politiques intuitivement savent bien que les fêtes religieuses accordent un répit social. Elles peuvent soit calmer les esprits, soit être utilisées pour faire passer des mesures impopulaires ou pour surprendre la population. F. Castro est entré un 31 décembre à la Havane, la guerre des Malouines a démarré à Pâques, les USA ont envahi Panama à la Noël 1989… Au Pérou, la condamnation du président A. Fujimori à 25 ans de prison est prononcée très habilement le mardi de Pâques 2009, au grand dam de sa fille Keiko Fujimori, leader du mouvement fondé par son père et candidate à la présidence pour 2011[722]. Des grandes manifestations avaient été prévues mais Pâques les a dissipées plus efficacement que n'importe quelle force de l'ordre. L'effet distraction est à prendre en compte et il est loin d'être négligeable. Cependant la fête populaire implique beaucoup plus qu'une simple diversion. Le pouvoir exceptionnel de ces fêtes consiste en ce qu'elles fonctionnent sur

[722] A cette liste, nous pourrions ajouter octobre 1968, coup d'état du Général Velasco, avril 1992, coup d'état du Président A. Fujimori dissolvant le congrès.

l'ensemble de la société selon la dynamique de la reconnaissance et états de paix. A Lima, Pâques et les activités liées au culte du Seigneur des Miracles constituent les principales fêtes qui rallient l'ensemble de la population, Noël se passant en famille et donc de manière plus intimiste[723]. Selon l'analyse du sociologue péruvien A. Diez Hurtado : « les fêtes sont des évènements fixés dans le temps, centrées sur les saints qui émanent du sacré et permettent la manifestation de dévotion religieuse et dévolution de faveurs cosmiques et non cosmiques mais aussi elles permettent la recréation de la société, les retrouvailles entre parents et membres d'associations, l'articulation et intégration de la société, en fin de compte »[724].

Les festivités du Seigneur des Miracles durant le mois d'octobre, consistent en deux messes qui réunissent à 6 heures du matin plus de 50 000 personnes dans l'avenue Tacna, présidées par le cardinal de Lima accompagné des curés de ses paroisses et en plusieurs processions qui parcourent la ville et qui sont considérées comme les plus importantes au monde. Dans ces festivités se retrouvent les trois dimensions distinguées par J. P. Willaime. Dimension longitudinale : la participation est traditionnelle, elle se fait en famille, les plus âgés y initient les plus jeunes, même les enfants de un ou deux ans portent l'habit violet. Dimension verticale : tous ceux qui vont à la procession, assistent à la messe ou suivent une partie des rites, d'une manière ou d'une autre accomplissent une « promesse », soit informelle, soit strictement formulée ; le simple fait de suivre la procession implique une

[723] A Lima, les festivités liées à Pâques n'ont pas l'ampleur de celles du mois d'octobre. Aux processions principales autour de la cathédrale s'ajoutent depuis l'an 2000 une procession du Seigneur des Miracles, ce fait nouveau souligne l'importance accrue du Seigneur des Miracles ; dans les quartiers ont lieu d'autres activités. En revanche, en province, en particulier à Ayacucho, Arequipa, les processions réunissent toute la ville durant plusieurs jours. Beaucoup de liméniens de toutes les couches sociales vont en province y participer.

[724] A. Diez Hurtado, « Las fiestas patronales como espacios públicos y *locus* de ciudadanía », in C. Romero, *Religión y espacio público*, Lima, PUCP 2008, p. 150. J. P. Bastian [« Religions, valeurs et développement en Amérique latine », op. cit. p. 41] attribue à ces fêtes une triple fonction, « intégration, consumation et identification ». Ces fêtes ont aussi une dimension émotionnelle très importante ce qui rend compte de leur importance et de leur pouvoir d'attraction. Cependant, il s'agit d'une émotion régulée, canalisée. F. Champion [in F. Champion, D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990, p. 224] commente à propos des liens entre traditions religieuses et émotion : « la fonction d'actualisation et de socialisation de l'expérience que remplit la tradition est donc inséparable de sa fonction stabilisatrice et régulatrice de l'émotion. Parce que l'expérience religieuse fait sortir l'homme de lui-même et dévalue, du même coup, les questions ordinaires de la vie quotidienne, elle menace directement la survie de la société : c'est la fonction des institutions religieuses que de la limiter, de la contrôler, de la circonscrire, de défendre la société contre les incursions de l'extraordinaire et du supranaturel ». M. Marzal [M. Marzal, « Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América latina », in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima PUCP, 2004, p. 24.] insiste sur l'importance de cette émotion, par ailleurs, si difficile à étudier qu'il caractérise comme « sentiment religieux si profondément enraciné dans l'homme latino-américain ». Dans ces fêtes, l'être humain s'investit totalement, son enfance, ses ancêtres, sa progéniture, l'au-delà protecteur et bien sûr tous ses pairs qui sont ses compagnons de fête. Nous n'avons pas la prétention d'épuiser un sujet aussi vaste mais en tant qu'aboutissement de notre réflexion religion, reconnaissance et politique de mieux comprendre comment s'articulent religion et jeux de pouvoir.

forme de don, laisser son travail, prendre un transport… Dimension horizontale : participation générale de toute la ville aux mêmes activités.

Depuis le Président de la République jusqu'au plus pauvre vivant d'expédients, tous se retrouvent partageant les mêmes rites : le président A. Garcia membre d'une confrérie du Seigneur des Miracles, en fin politique doté d'un sens aigu de l'image et du symbole, en octobre 2010, a vêtu son fils de 5 ans de violet et l'a élevé à bout de bras jusqu'à l'image du Seigneur fixant l'attention de tous les médias. A l'échelle de la nation, à l'exception des évangéliques, ces fêtes permettent une gigantesque reconnaissance mutuelle : la hiérarchie catholique reconnaît la dévotion populaire ; le président de la République et toutes les autorités suivent le rite ; les enfants y vont avec les parents, rappelant les grands parents ; les voisins qui se haïssent s'y retrouvent… Les fêtes, tout particulièrement celles du Seigneur des Miracles, représentent le seul moment où se retrouvent toutes les classes sociales unies dans une même dévotion ; dans la procession côte à côte peuvent marcher des personnes de l'élite et les plus miséreux[725]. Jean Paul II dans *Ecclesia in America* n°40, souligne la capacité des dévotions populaires à rassembler l'ensemble de la population : « une caractéristique particulière de l'Amérique est l'existence d'une piété populaire profondément enracinée dans les diverses nations. Elle est présente à tous les niveaux et dans tous les secteurs sociaux ». Tous s'inclinent pour rendre hommage au Dieu Transcendant, matérialisé sous la forme de l'effigie du Seigneur des Miracles. L'exclusion et les inégalités sont absorbées dans la reconnaissance mutuelle. Les différences et les hiérarchies sont maintenues, le clergé et tout particulièrement le cardinal, le président et l'ensemble des autorités civiles n'occupent pas la même place dans le protocole des rites. Plus exactement, la reconnaissance mutuelle représente une acceptation et une légitimation des différences et hiérarchies. Tout est à sa place, tel que voulu par Dieu[726]. Le résultat est donc ce que P. Ricœur appelle un « état de paix ».

Concrètement, le 3 octobre 2010, ont lieu des élections pour la mairie de Lima ; les résultats sont incertains, des rumeurs de fraude flottent. Deux femmes s'affrontent, L. Flores

[725] Pour comprendre le sens de cette situation, il faut rappeler ce que plusieurs prêtres nous ont racontée et que nous avons pu observer : lorsque d'aventure, surtout à San Isidro se retrouvent à la messe une personne pauvre, souvent une employée de maison ; les catholiques de l'élite se détournent au moment de donner la paix pour ne pas avoir à saluer cette personne.

[726] Ibid, p. 150. « L'identité et la citoyenneté générées par la fête ne supposent pas nécessairement égalité et uniformité entre ces « citoyens ». Au contraire, la fête, aujourd'hui comme avant, classifie l'espace et la société, délimite les lieux, assigne des rôles, unit les distances et organise même les générations ».

et S. Villaran, la première représente la continuité, tendance conservatrice, la seconde est parvenue à rallier différents partis progressistes, voire même groupuscules communistes qui depuis la débâcle de la fin des années 80, crise économique (inflation de 4000/100), terrorisme, avaient perdu toute pertinence politique. Les enjeux, les élections présidentielles étant par ailleurs proches, sont donc importants et les passions s'en mêlent. Le compte des votes s'éternise et dure tout le mois d'octobre, sans heurt majeur, car c'est le mois du Seigneur des Miracles. Finalement la victoire de S. Villaran est proclamée. D'autres petits scandales impliquant le Président passent semi inaperçus, engloutis par la ferveur religieuse populaire… Parfois utilisées, voire manipulées, ces festivités mettant en scène l'ensemble de la population, chacun à sa place, jouent un rôle essentiel dans le maintien de la cohésion sociale. Si le régime démocratique si affaibli ne s'est pas effondré malgré toutes les tensions qui l'ont travaillé ces dernières années, c'est parce que le facteur religieux a joué un rôle essentiel. L'année est rythmée par 4 grandes festivités : celles du Seigneur des Miracles qui occupent tout le mois d'octobre, débordant même sur le mois de novembre, dans la foulée vient la Noël avec le début de l'été, la plage, puis Pâques et finalement pour couper l'hiver la fête nationale avec les 28, 29 juillet fériés, le Te Deum dans la cathédrale, le défilé militaire du 29 et le culte évangélique d'Action de Grâces du 30 juillet. Les mois de plus grande fragilité sociale sont mai, juin, début juillet, fin août et septembre.

Cette perspective complète donc notre première partie, la religion n'intervient pas seulement en politique pour légitimer certains personnages ou garantir des négociations ; elle offre aussi un cadre de reconnaissance mutuelle où passions et luttes s'apaisent, apportant un répit dans une société aussi fracturée et fondant l'ordre établi. Ce rôle a été abondamment critiqué, M. Marzal note comment la fête religieuse a pu servir à justifier l'injustifiable, les inégalités, les exploitations diverses[727]… Dans les situations limites, comme celle de la fin du régime du président A. Fujimori, ces festivités ont joué un rôle pour empêcher l'implosion sociale : plusieurs fois au cours du quinquennat, le gouvernement du Président A. Toledo est considéré comme condamné, pourtant, il parvient à survivre. Le danger était bien réel, puisque dans des pays voisins, comme la Bolivie et l'Equateur marqués aussi par de grandes faiblesses institutionnelles et structurelles, aucun président n'a terminé son mandat durant une vingtaine d'années. Comme il s'agit de cohésion et non pas de justice, l'arme est à double

[727] M. Marzal, *Los caminos religiosos,* op. cit. p. 189. « Une petite minorité de personnes résolvaient religieusement le problème des différences sociales économiques du pays. Pour cette raison, il faut promouvoir une attitude critique pour ne pas donner au problème du chaos social ou de la mauvaise organisation de la société qui n'est pas réellement au service de tous ses membres des solutions ou des justifications religieuses ».

tranchant. L'importance de la reconnaissance mutuelle dans la cohésion sociale est symptomatique d'un pays qui ne fonctionne pas selon le principe démocratique du contrat mais où régit le clientélisme, où le pouvoir s'exerce de manière autoritaire. Selon les termes de J. P. Bastian, « ce style d'exercice du pouvoir est reproduit de haut en bas de l'échelle sociale au travers de chaînes de loyautés, de réciprocités et de dépendances qui structurent les rapports sociaux verticaux et asymétriques. Le caudillisme vers le haut, le caciquisme vers le bas, sont deux modalités, deux expressions des mécanismes de domination au sein des sociétés latino-américaines »[728].

CONCLUSION *: partage des eaux*

Quelles sont les causes de « l'attraction des sectes » pour reprendre la question que Benoît XVI se posait juste avant le début de son voyage en Amérique latine en 2007 ? Leur succès n'est pas le fruit d'une mode, d'un concours de circonstances favorables. Il s'enracine dans des caractéristiques propres à la société péruvienne, l'exclusion dont l'origine remonte à la Conquête et peut-être même avant, à l'empire Inca qui lorsque arrivèrent les espagnols ne formait pas une totalité intégrée. L'exclusion avec ses corollaires le mépris et l'humiliation prend une dimension nouvelle dans la capitale, en cette fin de XXème siècle, début de XXIème, envahie, contre le gré de ses habitants d'origine par des millions de provinciaux qui quittant leur terre natale et leurs coutumes, en quête d'un eldorado, se heurtent à un milieu hostile non seulement d'un point de vue géographique mais aussi social et écologique. Alors que l'Eglise catholique « débordée » pour reprendre un terme du sociologue M. Matos Mar, n'est pas prête à affronter ce nouveau défi inattendu, les groupes évangéliques accueillent les exclus, reconnaissent leur potentiel, les forment, en en faisant des missionnaires zélés.

[728] J. P. Bastian, « Acteurs religieux en concurrence et définition de la laïcité en Amérique latine », in J. Lagrée, P. Portier, *La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.172.
Sur le sujet, voir aussi les remarques de S. Trigano, commentant M. Mauss [S. Trigano, *Qu'est ce que la religion ?*, Paris Flammarion, 2001, p. 258.]. « Il n'y a rien de plus étranger que le don à l'éthique démocratique qui promeut l'égalité et le partage ». La logique du don s'articule à la reconnaissance et donc au pouvoir.

Le cadre théorique développé par A. Honneth en philosophie éthique et sociale sur l'intégration et reconnaissance des exclus permet de mieux comprendre ce processus. Tenant compte des nuances précisées dans les chapitres correspondants, il est possible de conclure : dans leur quête d'insertion, les marginaux humiliés deviennent des évangéliques, s'identifiant au groupe formaté par leurs leaders, adoptant leur cause et se transforment en électeurs potentiels de « frères », c'est-à-dire de coreligionnaires, réclamant à l'Etat, l'égalité religieuse, i. e. la reconnaissance des évangéliques. Ainsi s'explique le paradoxe d'exclus entrant dans des groupes marginalisés pour s'intégrer dans la société et d'un « vote évangélique » alors que les électeurs semblent avoir si peu à gagner concrètement. Prenant le point de vue des croyants, de cette manière s'articulent les différentes stratégies politiques avec leur base sociale.

Au-delà d'une consolation et d'une forme d'insertion sociale, les évangéliques répondent aux attentes profondes des migrants en quête d'un mieux être. Dans ce Pérou qui émerge d'une des plus graves crises de son histoire, la débâcle économique et le terrorisme sanguinaire et extrémiste du Sentier Lumineux et qui jouit depuis une vingtaine d'années d'une exceptionnelle croissance économique, la mobilité sociale n'est plus une impossibilité pour les métis et les indiens, les « success stories » se racontent et font rêver. Les dirigeants évangéliques, surtout par le biais de la « confession positive » et des structures en cellules, se présentent comme accompagnateurs et promoteurs des métis aspirant à devenir impresarios. Ils leur offrent une formation, la possibilité de devenir leader religieux, une personne respectée, c'est déjà beaucoup et c'est peut-être aussi un tremplin vers d'autres succès. L'Eglise catholique, avec sa méfiance traditionnelle vis-à-vis de l'argent et des richesses n'est pas encore prête à les comprendre et à les accompagner[729]. Là où les évangéliques s'engagent à transformer leurs membres en leaders au service de Dieu, l'Eglise catholique demande des volontaires[730]. S'agit-il de payer de mots ? Dans tous les cas, le volontaire ne deviendra jamais un leader sauf exception.

---

[729] Selon les termes de D. Marguerat, « Pour une spiritualité de l'argent », in Lumière et Vie, tome LIX, 2, avril, juin, 2010, p. 41, « dans l'histoire du christianisme, l'Eglise a tenu un discours très ambigu sur l'argent. D'un côté, elle a durablement culpabilisé les riches en brandissant contre eux les menaces prophétiques. D'un autre côté, elle a sollicité sans retenue leurs aumônes afin de financer ses œuvres. Il est vrai que l'attention charitable des chrétiens à l'égard des démunis a été et demeure impressionnante. Le rôle social de la diaconie chrétienne mériterait d'être plus remarqué qu'il ne l'est, notamment par les tenants d'une laïcité agressive. Du côté de l'Eglise, l'erreur a toutefois été de fonder ses appels de fonds sur une culpabilisation des riches ; cette faute devrait être corrigée ». Pour une perspective historique, voir J. Le Goff, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette 1986. Il cite comme référence biblique justifiant la méfiance de l'église, (Sir 31,5), (Mat 6,24), (Lc 16,13).

[730] Le cardinal Mgr Cipriani en lançant les missions qu'il organise dans l'archevêché de Lima demande la participation de volontaires généreux.

D'un point de vue symbolique, les « images », au sens du catholicisme populaire, vénérées au Pérou, sont presque toutes des épiphanies du Christ souffrant ou mort sur la croix. Il s'agit d'une spécificité péruvienne à la différence des autres pays latino-américains où la Vierge domine. Non seulement le Seigneur des Miracles est un Christ en croix, mais aussi le Seigneur des tremblements de terre de Cuzco, le Seigneur de Lurin (statue du Christ en croix) d'autres Christs dans le style baroque sont encore plus sanguinolents ou dramatiques, tels que le Seigneur captif de Ayabaca ou de Monsefu, sans oublier les statues présentes dans toutes les églises qui ne sont pas objet de vénération particulière et qui sont portés en procession pour Pâques[731]. A ce dolorisme partout présent, s'opposent, par contraste, les diverses mises en scène évangéliques à connotation de progrès et de réussite. Le Christ souffrant accompagnant dans la douleur, auquel l'identification est facile pour les démunis, tel qu'il est présenté par le catholicisme traditionnel, se transforme en milieu évangélique en Christ triomphant, vainqueur de la souffrance, promettant des lendemains aisés[732]. Le catholicisme populaire ne propose pas « d'images » sur lesquelles le fidèle puisse cristalliser ses désirs d'ascension sociale : il peut trouver une consolation auprès des Christ en croix mais pas de soutien dans ses efforts d'amélioration matérielle.

Le succès des évangéliques ne s'explique pas seulement par ces différences, par ces formes plus attrayantes mais parce qu'ils savent s'exprimer en langage que comprennent les Péruviens, ils reprennent et adaptent des coutumes et des structures traditionnelles. Selon l'expressive réflexion de J. P. Bastian : « la dynamique pentecôtiste n'est pas due à son

[731] J. A. Mackay, le presbytérien qui fonda un collège et exerça une influence notable sur les politiques libéraux, grand ami de V. R. Haya de la Torre, fondateur du parti APRA, dans ses réflexions sur le Pérou est très critique de la religiosité péruvienne. Il souligne tout particulièrement l'omniprésence du Christ souffrant : « la première chose qui saute à la vue dans le Christ créole est son manque d'humanité. Pour ce qui a trait à sa vie terrestre, il semble qu'il soit presque exclusivement dans deux rôles dramatiques : celui d'un enfant dans les bras de sa mère et celui d'une victime souffrant et sanglante ». *El otro Cristo español*, Lima, Edicion especial de celebración, 1991, p. 160. Comme nous avons pu l'observer, le thème est un classique des sermons évangéliques, sous la forme de questions rhétoriques les pasteurs demandent à l'auditoire : « comment pouvez avoir confiance en ce Jésus enfant qui a besoin d'aide ou en ce Jésus souffrant ? Quelle perversion du christianisme ! ». Une étude sur l'imagerie de la souffrance serait très intéressante. Sur le plan religieux, comme le montre M. Marzal qui emploie le terme « involution religieuse », [in *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 191] (voir chapitre sur la conversion au christianisme), la spiritualité catholique a peu évolué depuis le XVIIIème siècle et est donc restée figée sur le dolorisme d'autres époques ; les grands saints populaires, sainte Rose ou saint Martin de Porres se flagellaient. Le contraste est donc d'autant plus grand avec les perspectives évangéliques. Dans les églises modernes à Lima, ces représentations dramatiques et baroques du Christ ne figurent plus, cependant, elles forment partie de la culture religieuse.

[732] « Nos peuples s'identifient particulièrement avec le Christ souffrant, ils le regardent, le baisent et touchent ses pieds blessés », Document Final de la Vème Conférence Générale d'Aparecida, § 265. L'identification au Christ souffrant est générale dans toute l'Amérique latine mais au Pérou, elle prend une dimension supplémentaire étant donné le nombre de saints patrons correspondant à des épiphanies représentant le Christ souffrant.

inclusion dans l'univers religieux archaïque mais à sa capacité à relier (« bridge », autre traduction : combler l'espace, voire l'abîme) archaïsme et hyper modernité dans un univers flottant de références »[733]. Les trois caractéristiques évangéliques étudiées ont pour origine des formes catholiques adaptées et modifiées de manière à ce qu'il y ait changement sans dépaysement et que les évangéliques puissent profiter de la dynamique religieuse tout en la réorientant. Les structures en cellules dont la formule s'est développée en Corée, adoptées par la plupart des dénominations, correspondent aux fraternités catholiques mais au lieu de se limiter à un espace communautaire de solidarité et de recueillement, elles sont utilisées comme une formule de croissance à la façon des compagnies commerciales qui pratiquent la vente à domicile. La dîme et les offrandes demandées instamment aux pauvres, ainsi que les fonctions exercées gratuitement correspondent aux sacrifices qu'exigent les promesses faites aux saints ou à l'épiphanie du Christ ou de la Vierge dont le fidèle est dévot. Quant au biblicisme évangélique qui n'a pas d'équivalent catholique immédiat, tel qu'il est pratiqué, avec une mise en index de la Bible pour répondre à toutes situations, il vient combler le manque laissé par l'absence des saints protecteurs qui accompagnent les fidèles dans tous les menus ou gros tracas quotidiens. La recherche sur le fonctionnement des groupes évangéliques permet de comprendre le paradoxe de la reconnaissance en devenant autre, en assumant une autre identité, en passant de catholique à évangélique. Si le fidèle peut s'identifier aux groupes évangéliques, c'est parce qu'il y retrouve des structures, des expressions de ferveur familières. La conversion représente une transformation, ainsi la vivent les évangéliques mais elle se déroule dans un cadre familier, apportant des équivalents à ce qui est enlevé.

Même si les caractéristiques principales de l'évangélisme péruvien s'enracinent dans les rites populaires catholiques à tel point qu'il a pu être qualifié de « néo-catholicisme », même si les spiritualités s'influencent pour produire de surprenantes innovations comme la « messe de prospérité », même si les fidèles se dirigent vers les uns et les autres avec des attentes similaires, tel que miracles, guérisons, l'évangélisme et le catholicisme forment actuellement deux religions différentes et chacune a développée ses spécificités qui constituent une identité bien marquée et la situent différemment dans la société péruvienne. Au-delà des caractéristiques qui ont un impact sur le style de vie, tel que boire ou non de l'alcool, ou sur la croyance, tel que l'attitude par rapport aux biens matériels, la ligne de

[733] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America", in J. Stolz, *Salvation goods and religious markets*, Op. Cit. p. 180.

démarcation se place dans la relation à la tradition. Nous tenons à préciser qu'il s'agit de tendances et que le trait ne doit pas être caricaturé.

Le catholicisme populaire (voir chapitre sur la conversion du Pérou) s'enracine dans les coutumes et les croyances précolombiennes et se transmet de génération en génération. Il constitue un héritage culturel national différencié avec des particularités liées aux saints patrons caractérisant chaque région. Les célébrations résistent relativement bien à la « dislocation culturelle et sociale » qui affecte la société péruvienne en général. Non seulement les fêtes du Seigneur des Miracles, chaque année, suscitent la même ferveur populaire, mais encore des fêtes de province se revitalisent grâce aux apports des habitants de la capitale. Les provinciaux qui ont réussi retournent pour les fêtes dans la contrée de leurs ancêtres : ils y participent et apportent de l'argent. Le voyage tient du tourisme, du pèlerinage et de la promesse remplie, remerciement pour les bienfaits obtenus. L'économiste F. Durand note : « les fêtes traditionnelles andines sont maintenant financées et organisées plus fréquemment par les émergents qui cherchent à retrouver leurs villages (« pueblo » en espagnol a le double sens de village et peuple) »[734]. A. Diez Hurtado constate à la fois les changements ; certaines coutumes entrant en désuétude, d'autres au contraire prennent une nouvelle ampleur : « les fêtes non seulement demeurent mais elles représentent un paradoxe : au milieu d'un processus de sécularisation dans lequel languissent beaucoup d'anciens rituels et des systèmes traditionnels de charge [ndt : il fait référence aux différents postes occupés dans l'organisation de la fête], certaines célébrations se revitalisent, se redéfinissent et se développent même jusqu'au paroxysme. […] En même temps que se note la crise des anciens systèmes et rituels, se marquent aussi la revitalisation et la croissance d'autres »[735]. Ces réflexions nous permettent d'évaluer les recommandations de la hiérarchie catholique concernant l'importance des cultes traditionnels et populaires. Très justement, elle les encourage et leur accorde un rôle privilégié pour freiner l'exode des catholiques. C'est pour ce même motif que les évangéliques en font la cible favorite de leurs critiques et que leur première démarche consiste à convaincre, Bible à la main, le catholique qu'il n'est qu'un païen.

[734] F. Durand, *El Perú fracturado*, op. cit. p. 50.
[735] A. Diez Hurtado, « La fiestas patronales como espacios publicos », op. cit. p. 151. L'auteur avance plusieurs raisons pour la transformation des fêtes, jeu de pouvoirs entre les différentes autorités, participation de nouveaux acteurs, répartition des coûts, nouveaux éléments influencés par de nouveaux contacts.

Cependant, la méfiance de la hiérarchie est compréhensible. Les festivités incluent des pratiques fort éloignées des principes catholiques, en particulier l'usage souvent immodéré de l'alcool. Même dans les très structurées confréries du Seigneur des Miracles, des coutumes que ne peut approuver la hiérarchie persistent : le candidat à devenir membre passe trois ans en observation, forme de noviciat qui s'achève par une aspersion au rhum (rite initiatique qui ressemble au baptême) et une invitation, au bar, bien arrosée pour tous les membres. Mgr Cipriani dans une homélie aux confréries du Seigneur des Miracles demande d'éviter les excès[736]. Dans ce cas, ces pratiques persistent dans un ensemble très organisé de services à la communauté, messes une fois par mois et réunions diverses. En revanche, il n'en est pas de même pour les fêtes de provinciaux à Lima fonctionnant de manière très informelle qui rassemblent, autour de la dévotion au saint patron, des personnes de même origine (« paisanos »). Les festivités sont réduites à quelques coutumes significatives qui n'impliquent pas le clergé. A propos de la fête organisée à Lima par les migrants du village de Tupe. A. Diez Hurtado commente : « dans sa version transportée, la complexité de la fête originale est réduite à trois composants : danse, procession et boisson, trois éléments essentiels et suffisants pour signifier la fête »[737].

Par ailleurs, le regain d'intérêt au niveau mondial pour les religions préchrétiennes touche doublement le Pérou, non seulement directement, dans un cadre de libertés religieuses mais aussi par l'intermédiaire des touristes, pèlerins, en provenance d'Amérique du Nord ou de l'Europe. Le Pérou et tout particulièrement la zone de Cuzco est en effet censé devenir le « centre magnétique mondial » selon les adeptes du new Age[738]. Au Cuzco, le phénomène est

---

[736] Homélie figurant sur le site de l'archevêché, le 5/12/09. Ne pas oublier que le culte du Seigneur des Miracles a commencé sous la forme de réunions d'esclaves ou d'Africains libres mais employés dans la domesticité. L'Eglise s'y opposait car elle les accusait de se transformer en beuveries bruyantes et orgies.

[737] A. Diez Hurtado, « La fiestas patronales como espacios publicos », op. cit. p. 154. Comme exemple de dérive dans les fêtes, voir le film de la jeune et reconnue directrice C. Llosa *Madeinusa*, 2006. L'histoire se déroule durant les fêtes de Pâques, dans un village des Andes. Le vendredi saint, après la procession, l'horloge du village est arrêtée et pendant, deux jours, tout est permis puisque Dieu est mort… C. Llosa, orientée par des anthropologues, a écrit et dirigé ce film.

[738] « Selon la conception cyclique de l'Histoire dans la culture andine, la renaissance du Tawantinsuyu ne peut se produire que par un renversement des ères qui constituent l'Histoire. Or, ce *Pachacuti* cosmique, inscrit dans la vision andine du futur, est annoncé par les adeptes du new Age : quand le lever du soleil à l'équinoxe de printemps passera du signe zodiacal du Poisson à celui du Verseau, un nouvel Inca viendra régner en terre andine. En effet, le centre magnétique se déplace de l'Himalaya à la cordillère des Andes, et l'énergie spirituelle de la planète se dirige vers l'empire des Quatre Quartiers. Le Dalaï-Lama aurait confirmé ces thèses de déplacement d'énergie de l'Himalaya au Andes : la tradition tibétaine de nature masculine a diffusé son sperme dans le monde entier ; à présent elle se nidifie et croît dans le terrain féminin et fertile des Andes ». J. Galinier, A. Molinié, *Les néo-indiens*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 242. Voir aussi J. Vernette, *Le new age*, Paris, PUF 1992 ; J. Vernette, *Le XXI siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris, PUF, 2002, chapitre six, « La mystique du paganisme ». Voir aussi J. P. Bastian, « les usages réciproques du tourisme et de la religion dans une logique de marché », in J. P. Bastian, *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Berne, Peter Lang, 2007.

particulièrement perceptible avec l'offre « d'excursions mystiques » aux différents sites archéologiques. Au niveau national, le phénomène acquiert visibilité avec le président d'origine indienne A. Toledo qui fait appel à des références de l'empire Inca, se présentant comme le nouveau Pachacutec, celui qui selon la prédiction est censé mettre fin aux 500 ans de malheur commencés avec la Conquête pour inaugurer 500 ans de prospérité[739]. Le président A. Toledo inaugure son premier mandat en 2001 au Macchu Picchu avec une bénédiction de chamans, lui prédisant succès et difficultés.

Dans les rites syncrétiques, se fait jour une évolution notable. Tandis qu'il y a une trentaine d'années, les chamans (alors appelés « curanderos », c'est-à-dire rebouteux) utilisaient dans leurs rites exclusivement une imagerie catholique, représentations du Christ, de la Vierge, de sainte Rose de Lima, de saint Martin de Porres, avec des offrandes de nourritures, boissons et feuilles de coca ou autres plantes, aujourd'hui, ils éliminent toutes références catholiques, en accord avec la demande de leurs clients. Le respect acquis pour les rituels précolombiens réels ou recomposés est tel qu'ils n'ont plus à être cachés par des saints protecteurs[740]. Il se pourrait que toutes proportions gardées, ces cultes précolombiens suivent une évolution semblable à celui des cultes afro-brésiliens éliminant toute référence directe au catholicisme et fonctionnant indépendamment. Il est difficile de mesurer l'impact, quelques rites secondaires pour la grande majorité ou au contraire développement d'une structure religieuse à laquelle pourraient adhérer des fidèles. Dans tous les cas, ces coutumes font en partie appel aux mêmes sentiments et valeurs que le catholicisme, nationalisme, tradition

[739] Au niveau de l'image politique, le président A. Garcia systématiquement se présente comme catholique dévot, communiant devant les caméras, membre d'une confrérie du Seigneur des Miracles, y participant activement en tant que président. En revanche, le président A. Toledo qui se présente aussi comme catholique, sans forcer le trait, fait appel à l'héritage glorieux du Pérou. Sa femme, E. Karp, anthropologue d'origine belge, y participe activement. [Voir J. Galinier, A. Molinié, *Les néo-indiens*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 204]. Pour le couple Toledo, il ne s'agit pas d'un simple retour au passé mais d'une reconnaissance et promotion de cet héritage péruvien. Un commentaire personnel de la Première Dame sur le livre de J. Galinier et A. Molinié est révélateur : « ils ne comprennent pas que les indiens ont le droit d'évoluer ». Développer le thème de l'articulation entre catholicisme et religions précolombiennes revitalisées (ou réinventées) nous entraînerait très loin de notre sujet. Le thème ne peut que devenir de plus en plus actuel et pressant et représenter un véritable défi pour l'Eglise.

[740] A. Osorio, sociologue, publiant certains résultats de son enquête sur le diocèse de Lurin [« Creación de una diócesis y espacio público en Lima Sur », in C. Romero, *Religión y espacio público*, Lima PUCP 2008, p. 197] mentionnent la vitalité des cultes précolombiens parmi les migrants d'Ayacucho et d'Apurimac, traditions que maintiennent leurs enfants : « entre l'ensemble des habitants de Lima Sud originaires d'Ayacucho et d'Apurimac, nés en province ou à Lima, 24,7% célèbrent chaque année leurs rituels à la Pachamama, au Soleil et aux Apus Wamani [Pachamama est le nom de Terre Mère ; Apu signifie esprit tutélaire, correspondant en général à l'Esprit vivant dans les montagnes], dans le sanctuaire de Pachacamac, sur la plage de Chorillos ou dans le stadium Mamara de San Gabriel ou dans le centre C Cecca à San Juan de Miraflores. » Les danseurs de ciseaux (« danzantes de tijeras ») dont la danse extatique vient d'être reconnue par l'UNESCO comme appartenant au patrimoine immatériel de l'humanité, jouent un rôle éminent dans les festivités. Par le biais des migrants, les cultes précolombiens pénètrent à Lima.

locale et générale… De plus, elles font resurgir un passé dont sont fiers les péruviens et en résonance avec les courants spirituels internationaux.

Les évangéliques, bien qu'ils fassent référence aux difficultés, voire aux persécutions du début du XXème siècle, se présentent comme en rupture avec les traditions, les rejetant toutes, même les danses, sauf les mouvements « divinement inspirés dans les cultes ». Cette position ne peut que faire question, replacée dans la perspective de D. Hervieu-Léger : « toute religion implique selon la perspective que nous avons retenue une mobilisation spécifique de la mémoire collective »[741]. Faire mémoire est un acte conscient, il ne s'agit donc pas simplement de remplois de coutumes d'origine catholique. Selon D. Hervieu-Léger, « dans le cas de la mémoire religieuse, la normativité de la mémoire collective se trouve redoublée du fait que le groupe se définit objectivement et subjectivement, comme une *lignée* croyante. Il se constitue et se reproduit donc entièrement à partir du travail de la mémoire qui alimente cette autodéfinition »[742]. Les évangéliques ne se situent donc pas dans la lignée de leurs ancêtres mais dans celle des vrais chrétiens, ceux qui en tous temps et tous lieux sont fidèles au message divin exprimé dans la Bible[743]. En se dégageant des traditions ancestrales, en se coupant du passé, les évangéliques s'ouvrent sur le présent et l'avenir. C'est effectivement le sens du processus décrit : la personne en souffrance ou exclus, accueillie dans le groupe, est poussée à adopter de nouvelles habitudes, un autre style de vie et il lui est présenté la possibilité de se réaliser en accomplissant une fonction au service du Seigneur ou en tant que leader religieux. Les groupes évangéliques représentent donc pour beaucoup d'exclus un

[741] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, op. cit. p. 178.

[742] Ibid. p. 180. Nos conclusions s'insèrent dans le contexte du débat entre O. Roy et J. P. Bastian. O. Roy [*La sainte ignorance*, p. 235], à propos du pentecôtisme affirme : « il y a à la fois une affirmation identitaire et une négation des marqueurs traditionnels de l'identité ». J. P. Bastian [J. P. Bastian, Commentaire revue du livre d'O. Roy, *La sainte ignorance*, in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Tome 89, N°2, Strasbourg, avril juin 2009.] répond : « en considérant simplement l'Amérique latine, on est loin d'y assister à un phénomène de déconnexion entre culture et religion. La culture y est encore fondamentalement religieuse et catholique. Même les pentecôtistes sont loin de flotter au-dessus des cultures, en particulier dans les ethnies indiennes où ils sont massivement présents et tendent plutôt à reformuler le lien entre culture et religion. » Le pentecôtisme reprend en les transformant des coutumes du catholicisme populaire, tout en niant cette origine et se présentant comme du neuf.

[743] A propos du Guatemala, S. Pedron Colombani parvient à des conclusions similaires à propos du Guatemala : « le passé immédiat que ce soit celui de l'individu ou celui du pays semble n'avoir que peu d'importance. […] L'histoire de leur pays ne les intérese en rien puisque la seule référence historique valable à leurs yeux est celle de la Bible et de la Primitive Eglise. […] C'est un réel travail sur la mémoire des individus et des groupes sociaux qui s'opère par le biais de la conversion à ce type de groupe religieux. La mémoire propre à chacun d'entre eux est remise en question, réélaborée en faveur d'une mémoire religieuse à portée universelle. » S. Pedron Colombani, « Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala 2001, p. 206.

tremplin pour la réussite sociale tant désirée. Les évangéliques sont donc en phase avec un Pérou en pleine transformation, aux taux élevés de croissance amplement médiatisés.

CHAPITRE 2 :

Eglise catholique et groupes évangéliques « côte à côte » confrontés à la baisse de la pratique religieuse

INTRODUCTION

Dans notre première partie et le premier chapitre de notre deuxième partie, nous nous sommes intéressée aux identités religieuses catholiques et évangéliques et à leurs relations mais nous ne nous sommes pas encore interrogée sur la nature de ces identités : que signifie être catholique ou être évangélique à Lima en ce début de millénaire ? Comment pratiquent les catholiques et les évangéliques à Lima ? Quelle intensité, quelle forme ? Evoluent-ils de la même façon ? Se stimulent-ils les uns les autres ou au contraire ont-ils tendance à s'éloigner des institutions religieuses ?

S'inspirant des théories économiques néolibérales selon lesquelles la liberté et la concurrence stimulent la demande, plusieurs spécialistes de l'Amérique latine, en particulier d'origine nord-américaine, ont prédit pour ce continent un renouveau de pratique et ferveur religieuse. En effet, depuis quelques décennies, le monopole dont jouissait l'Eglise catholique depuis le début de la colonie est battu en brèche et de nouveaux acteurs dynamiques s'installent en force. R. A. Chesnut, un des principaux défenseurs de cette thèse, affirme : « les économies de type monopolistique sont caractérisées par un grand nombre de croyants de nom (apathie), des produits religieux douteux et la coercition de l'Etat. Reflétant l'insatisfaction avec le produit monopolistique, la plupart des consommateurs, lorsque l'assistance au service religieux n'est pas obligatoire, choisissent simplement de ne pas consommer les biens officiels religieux. Par conséquent, l'origine de la vaste quantité de catholiques de nom en Amérique latine provient des quatre siècles de monopole religieux »[744]. La fin du monopole devrait être marquée selon ses dires par une intensification de la pratique, selon le modèle nord-américain : « jusqu'à l'émergence du libre marché de la foi en 1950, les Latino-américains participaient à la vie de l'Eglise dans une proportion d'un tiers inférieure à celle des nord-américains. Si l'Amérique latine semble actuellement faire l'expérience d'une

[744] R. A. Chesnut, *Competitive spirits*, Oxford University Press, 2003, p. 10

renaissance religieuse, c'est parce que la participation religieuse institutionnelle a grandement progressé en général. Bien sûr, il y a des gagnants et des perdants dans une économie de compétition mais même l'institution religieuse qui exerçait le monopole autrefois connaît à présent une dynamisation »[745].

Le raisonnement de R. A. Chesnut est logique et il est peut-être juste dans certaines régions de l'Amérique latine mais il ne correspond pas, en tout cas pas sans discernement, à la réalité liménienne. On n'a jamais autant parlé religion mais il ne faut pas confondre effervescence publique et pratique généralisée. La pluralisation a produit un prosélytisme agressif avec programmes de radio, de télévision, porte à porte des mormons, des témoins de Jéhovah et même de l'Eglise catholique mais contrairement aux prévisions, la pratique n'a pas augmenté, la plupart des indicateurs montre le contraire : elle diminue. Ainsi le diagnostique Mgr Strotmann, théologien et sociologue, évêque depuis 1996 de Chosica, diocèse regroupant les banlieues Est de Lima : « dans les prochaines décennies, mise à part le fait que l'impact catholique va continuer à diminuer tandis que celui des autres groupes augmentera (jusqu'à ce qu'ils parviennent à leur point de saturation), il est à prévoir une grande perte du sens religieux traditionnel et de la religiosité chrétienne en général »[746]. Si Mgr Strotmann fait à court terme, la différence entre catholiques et évangéliques, il envisage à moyen terme un aboutissement similaire.

Dans son discours inaugural à la Vème Conférence Générale des Evêques (DI 2) du 13 mai 2007 à Aparecida, Benoît XVI remarque qu'on perçoit « un certain affaiblissement de la vie chrétienne dans l'ensemble de la société et dans la manière d'appartenir à l'Eglise catholique dû au sécularisme, à l'hédonisme, à l'indifférence [en espagnol, est utilisé un néologisme, « indiferentismo »] et au prosélytisme de nombreuses sectes, des religions animistes et de nouvelles expressions pseudo religieuses ». Il semblerait que se dessine une évolution dans les discours pontificaux. Jean Paul II, dans ses discours, a tendance à traiter séparément le problème des sectes, comme un sujet de préoccupation en soi ; l'expression « les loups voraces » invitent à considérer les « sectes » comme un danger venant de l'extérieur. En revanche, Benoît XVI associe le thème à un ensemble d'autres facteurs, suggérant ainsi que le succès du « prosélytisme de nombreuses sectes » s'insère dans une

[745] Ibid. p. 13.
[746] Discours de Mgr Strotmann à la Vème Conférence Générale des évêques latino-américains et du Caraïbe à Aparecida mai 2007, publié dans N. Strotmann, *Teología y pensamiento social 4*, Col. Teología Pastoral, Chosica 2007, p. 62.

situation globale défavorable pour l'Eglise où se trouve remise en question la pratique religieuse catholique[747].

Côté évangélique, la croissance continue aux dépens des catholiques mais selon l'ensemble des dirigeants évangéliques avec qui nous avons parlé, elle s'est tassée petit à petit, depuis le début du siècle. Alors qu'elle avançait en progression géométrique, dans les années 80, elle est devenue une progression arithmétique. A. Chiang, pasteur à l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, conférencier dans toute l'Amérique, nous parlait en 2009 de « croissance naturelle ». Les chiffres des différentes enquêtes et recensements ne reflètent pas encore cette situation. Le recensement est probablement l'instrument le plus exact de mesure, le dernier étant de 2007, il faut donc attendre le prochain, si tant est que la question religieuse soit posée, pour confirmer cette hypothèse.

Nous nous proposons d'aborder le phénomène de la chute de la pratique religieuse à Lima dans la perspective catholique, puis dans la perspective évangélique. La logique des processus est différente mais ils s'imbriquent l'un dans l'autre. Notre étude se base sur les recensements nationaux, les statistiques de l'archevêché de Lima et de l'évêché de Chosica et les sondages de l'Université Católica et de l'Université de Lima. Nous avons aussi dialogué dans les années 2007, 2008 et 2009 avec plusieurs dirigeants religieux et reçu les témoignages de 200 Liméniens pris au hasard[748]. Nous centrons nos réflexions sur les classes populaires et émergentes de la grande Lima qui représente l'immense majorité de la population ; l'élite et la moyenne bourgeoisie de souche qui voyage et dont les enfants ont accès à une éducation privée de qualité aborde la pratique religieuse dans une autre perspective, plus proche de l'européenne.

[747] Voir chapitre 3 de notre première partie. Nous nous contentons de noter une tendance car il est de toute façon difficile de comparer les nombreux discours de Jean Paul II prononcés dans de diverses circonstances et les quelques discours de Benoît XVI prononcés à l'occasion de la V Conférence des Evêques à Aparecida en 2007.

[748] Ces 200 personnes sont surtout des chauffeurs de taxi. Il y a 200 000 chauffeurs de taxi à Lima et ils appartiennent à toutes les classes sociales, sauf l'élite et les extrêmement pauvres. Pour beaucoup c'est un état transitoire après avoir perdu de l'argent ou en espérant en gagner.

2.1 Désaffection côté catholique

Le niveau de pratique religieuse et l'intensité de l'engagement religieux sont très difficiles à mesurer. L'archevêché de Lima enregistre depuis 1999 sur ordinateur le nombre de sacrements pratiqués (statistique 3) cependant ces données ne permettent même pas une évaluation du nombre de catholiques. En effet, beaucoup de baptisés cessent de se considérer catholiques en se convertissant à une autre religion mais ils figurent toujours dans les statistiques de l'Eglise. Par ailleurs, d'autres personnes se considèrent catholiques sans être pour autant baptisées. Pour essayer de cerner notre évaluation, il est nécessaire d'utiliser plusieurs angles d'approche.

2.1.1 *Présentation des données*

Dans l'étude des réponses à l'appartenance religieuse dans les derniers recensements, se note une diminution du nombre de catholiques qui s'accélère à partir du début des années 1990. En 1972, ils sont 96,4% ; en 1993, 89,2 ; en 2007, 81,3 [voir statistique 1]. En 2007, les personnes qui ne se reconnaissent pas dans la foi catholique représentent presque 1/5 de la population. Le catholicisme a perdu sa position de monopole à partir des années 90, situation qui s'est confirmée par la suite et accentuée[749]. La proportion des « sans religion », ce qui correspond à une catégorie relativement indéfinie mais en tout cas plus ample que l'athéisme ou agnosticisme, reste faible mais suit une courbe ascendante de 0,4% en 1972, 1,4 en 1993 à 2,9 en 2007. A San Isidro, quartier presque uniformément bourgeois (bourgeoisie de tradition), résident autant d'évangéliques que de personnes sans religion, environ 4%, chiffre inférieur à la moyenne pour les évangéliques et supérieur à la moyenne pour les sans religion. A San Juan de Lurigancho, quartier au contraire populaire, les proportions correspondent à la moyenne, environ 4 fois plus d'évangéliques que de sans religion. La petite élite traditionnelle de San Isidro se reconnaît plus catholique que la moyenne, un peu moins de 90%, elle change

[749] Etant donné que les questions dans les recensements n'ont pas été formulées de la même façon. Il est difficile d'évaluer précisément la situation. Nous ne disposons pas des données pour le Pérou en 1981, ni non plus de celles de Lima pour 1972. Par ailleurs, en 1981, s'introduit une catégorie seulement pour cette année-là, ceux qui ne répondent pas dont il est difficile de savoir à quelle religion ils se sentent appartenir. Site officiel de l'Institut National des Statiques: INEI, est: http://www.inei.gob.pe/ Voir aussi, M. Marzal, « Categorías y números en la religión del Perú hoy », in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima, PUCP, p. 23.

peu de religion et s'éloigne davantage que le reste de la population de la religion, suivant en cela avec des nuances l'évolution européenne et nord-américaine. Cette situation est confirmée par les sondages de l'université Católica de Pâques 2009 [statistique 2][750].

Les indices de pratique sacramentaire montrent une diminution et une faible participation. Dans le Document final de la Vème Conférence Générale d'Aparecida (§ 286), les évêques reconnaissent que « nombreux sont les croyants qui ne participent pas à l'Eucharistie dominicale, ne reçoivent pas régulièrement les sacrements et ne s'insèrent pas activement dans la communauté ecclésiale ». J. L. Perez Guadalupe évalue, à la fin du XXème siècle, que pas plus de 5% de catholiques de la grande Lima (Lima et banlieues, avant la division entre quatre évêchés) sont messalisants[751]. Mgr Strotmann, pour l'évêché de Chosica, une zone pauvre et récemment urbanisée, encore peu pourvue en infrastructures paroissiales, calcule en 2005 que 2 à 3% assiste à la messe dominicale[752]. Pour l'évêché de Chosica, en 2005, 40 à 60% des fidèles seulement sont baptisés. L'âge du baptême est retardé, seulement 20 à 25% des enfants qui entrent à l'école sont déjà baptisés ; 25 à 35% le sont entre 7 et 13 ans dans le contexte scolaire. 35 à 45% des jeunes font leur première communion et seulement 25 à 40% d'entre eux sont confirmés[753].

Les statistiques de l'archevêché de Lima enregistrées systématiquement sur ordinateur à partir de 1999 montrent des tendances similaires (statistique 3). La situation n'est pas la même pour tous les sacrements. Le nombre de baptêmes se maintient, avec toutefois une légère diminution particulièrement notable s'il est tenu compte de l'augmentation de la population[754]. A partir de 2002 apparaît une nouvelle catégorie significative, les baptisés adultes dont le nombre se stabilise autour de 1 700 par an presque 5% du total des baptisés, indice d'une attitude différente vis-à-vis de ce sacrement. Le développement du baptême

---

[750] Sondage fait par l'université Catolica au moment de Pâques 2009 donné en statistique 2. L'article est un commentaire du sondage. http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594 consulté 15/8/09. Il est difficile de comparer un recensement à une enquête. Par ailleurs, l'enquête rassemble en une même catégorie les secteurs A et B, or à San Isidro se trouvent surtout des personnes de secteur A.

[751] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, op. cit. p. 419.

[752] Mgr N. Strotmann, *Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006*. http://www.diocesischosica.org/ consulté le 5/12/09.

[753] Dans le discours de Mgr Strotmann à Conférence Générale des évêques à Aparecida, il souligne la diminution drastique : « le nombre de confirmés a diminué ces dernières années de 60% à 25% ». N. Strotmann, *Teología y pensamiento*, op. cit. p. 97.

[754] D'après les recensements, on calcule l'augmentation de la population de Lima à 2,6% par an, contre 1,85 pour l'ensemble du Pérou. Par ailleurs, en comparaison avec l'évêché de Chosica, la plus grande concentration d'églises, d'instituts religieux et en général de clercs favorise l'accès aux sacrements.

d'adultes laissent supposer l'existence d'une quantité d'adultes se reconnaissant catholiques sans être baptisés. Le nombre des premières communions reste à peu près stable, donc proportionnellement est en diminution. Celui des confirmations aurait tendance à diminuer malgré un pic en 2006. En revanche, celui des mariages connaît une diminution énorme en 10 ans, environ un quart de moins. Dans le même temps, sans être très nombreux, les mariages mixtes, indice de la pluralisation religieuse, augmentent régulièrement. Considérant la logique sacramentaire, s'observe le manque de suivi. A peu près un tiers des baptisés ne fait pas la première communion, parmi ceux-ci un quart n'est pas confirmé, parmi les confirmés, un tiers ne se marient pas à l'église. Au final, seulement un tiers des baptisés se marient à l'église[755]. Le sacrement de baptême est davantage respecté que le mariage, ce qui signifie que nombreux sont les couples qui demandent le baptême pour leurs enfants sans être pour autant mariés religieusement.

Indirectement, l'éloignement des préceptes catholiques en ce qui a trait aux sacrements, est confirmé par l'évolution de la proportion entre mariés et concubins de 1981 à 2007, selon les recensements.

	1981	1993	2007
Mariés	37,96	35,28	29,2
Concubins	7,56	12,14	21,45
Veufs	3,62	3,42	3,4
Séparés	1,51	2,16	3,81
Divorcés	0,62	0,68	0,82
Célibataires	48,15	46,31	41,31

La diminution proportionnelle de célibataires s'explique par l'augmentation de la moyenne d'âge. Le tableau révèle une nette évolution vers une augmentation de personnes vivant en concubinage. Si la tendance se maintient, dans quelques années, il y aura plus de couples vivant en concubinage que de couples mariés. Par ailleurs, le recensement ne s'intéresse qu'aux couples mariés civilement. Nombre d'entre eux, proportion difficile à

[755] Il s'agit d'une approximation destinée à montrer une tendance, en considérant de manière horizontale les sacrements, sans faire une étude approfondie de l'évolution de la population. Une proportion notable de baptisés quittent le catholicisme à l'âge adulte pour une autre religion et donc ne suivent pas la logique sacramentaire catholique. Par ailleurs, des personnes en quantité difficile à évaluer se marient dans leur province d'origine. Il ne s'agit pas d'une tendance massive, rien à voir avec les mariages champêtres français mais elle touche un certain nombre de provinciaux qui pour des motifs familiaux ou financiers adoptent cette formule.

évaluer, ne se marient pas à l'église. Il est donc possible que dès maintenant, il y ait autant de couples mariés à l'église que non mariés à l'église.

Les témoignages que nous avons recueillis confirment les tendances qu'indiquent ces statistiques. Les sacrements ne sont pas respectés suivant les préceptes de l'Eglise. Parmi les 200 témoignages recueillis auprès d'individus où dominent les hommes jeunes (entre 22 et 40 ans), nous avons rencontré trois personnes se disant catholiques mais n'étant pas baptisés, les deux tiers des personnes vivant en couple ne sont pas mariés religieusement, parmi eux moins d'un tiers est marié civilement ; certains affirment qu'ils aimeraient se marier mais ils remettent à plus tard. Tous, avec deux exceptions, envisagent de faire baptiser leurs enfants, le projet n'est pas forcément suivi d'une réalisation... Tous, sans exception, affirment que la génération de leurs parents agissait de manière différente. En privé, les curés se plaignent que se célèbrent moins de mariage dans leurs églises[756]. Selon la formule lapidaire de Mgr Strotmann, « notre Eglise consacre plus en plus de temps à moins de gens et avec moins de succès »[757].

Les sondages d'opinion confirment l'éloignement des institutions religieuses. Dans le sondage sur la foi religieuse fait par l'université Católica en mars 2009 [statistique 2], 62% de la population se disent peu religieuse, cette proportion augmente chez les jeunes de 18 à 29 ans à 72%, phénomène d'âge mais qui confirme aussi la tendance[758]. Dans un sondage de 2006 de la Católica, 76% pensent que pour être un bon chrétien, il faut pratiquer l'amour du prochain alors que 21% pensent qu'il faut se plier à tous les commandements de l'Eglise[759]. 51% pensent que l'importance de la religion a diminué en 10 ans et que la tendance continuera. Attitude plus inquiétante pour l'Eglise (et les évangéliques) : 21% de la population se sent étranger dans un temple, 14% de la population considère que Pâques ne devrait pas être férié car la religion n'importe pas (position extrême).

---

[756] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, PUCP, Lima 1988, p. 91. Déjà en 1985, M. Marzal notait que la tendance était à la baisse, dans les paroisses populaires.

[757] N. Strotmann, J. L. Pérez Guadalupe, *La Iglesia después de "Aparecida"*, Instituto de Teología Pastoral, Chosica 2008, p. 12. La formule est reprise du discours de Mgr Strotmann à Aparecida.

[758] Sondage fait par l'université Catolica au moment de Pâques 2009. http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594 consulté 15/8/09. Graphique 2. Le sondage de l'université de Lima parvient à un résultat similaire avec des nuances.

[759] Sondage de mars 2006, référence 108-REE/JNE.

En filigrane, pourtant, se perçoit l'actualité de l'Eglise catholique, ses normes (ou tout au moins certaines de ses nomes) sont connues et la plupart continuent à penser qu'il serait bon de les appliquer, confirmant ainsi les conclusions de notre première partie. D'après le sondage de l'université Católica, mars 2009 [statistique 2], 84% de la population pensent que les gens seraient plus honnêtes s'ils appliquaient les principes religieux. Plus de 93% de la population affirment méditer sur la mort de Jésus au moment de Pâques ; 39% ont l'intention d'aller à la messe, 36% de participer à une procession et 12% à un autre rite[760]... Dans le sondage de l'université Católica de 2006, 51% de la population affirment qu'il est fréquent de mentir dans les sondages sur les sujets religieux. Cette réponse invite à examiner avec soin les résultats des sondages. En soi, elle est révélatrice d'une attitude car le mensonge va dans le sens d'une exagération de la pratique. Dans ce même sondage de 2006, 30% de la population affirment aller à la messe régulièrement, or les messalisants réguliers ne sont pas plus de 2 à 5%, selon les évaluations de Mgr Strotmann et J. L. Pérez Guadalupe[761].

Dans cette même perspective de l'impact des normes des dirigeants religieux sur l'opinion et de la distance entre le discours, la prise de position et la pratique, le cas de l'avortement est emblématique. Selon un sondage de 2010 de l'Université de Lima, 70% de la population est contraire à la légalisation de l'avortement[762]. Ce thème-là est un des plus médiatisés par l'Eglise en général et en particulier par le cardinal Mgr Cipriani qui le mentionne presque à chaque homélie et discours, en en faisant son principal cheval de bataille. Opinion publique et Eglise sont en phase. Cependant, les associations féministes considèrent que se pratiquent 300 000 avortements clandestins par an. Le curé de Notre Dame de l'Espérance, paroisse pauvre, 150 000 âmes dans la banlieue Est, confirment que nombre d'avortements sont pratiqués : 5 femmes sur 8 confessent un avortement. Dans les banlieues,

[760] Personnellement, nous avons pu nous rendre compte du phénomène dans les témoignages recueillis. Spontanément, la plupart des individus affirmaient aller régulièrement à la messe ; après quelques questions indirectes, ils nuançaient leurs affirmations et le niveau de pratique changeait… La sociologue C. Romero, doyenne de la faculté de sociologie à la Catolica et chargée de préparer les enquêtes a confirmé notre observation. Dans ce cas, jouent aussi des relations sociales : l'interrogé, comme c'est la coutume en Amérique latine ne veut pas brusquer son interlocuteur, le contredire ; il répond donc ce qu'il s'imagine que celui-ci voudrait entendre. Il est en effet considéré très impoli de répondre « non ». Il est difficile de savoir si dans d'autres pratiques, les chiffres correspondent à la réalité ou non, par exemple, les individus considèrent-ils comme très valorisants de participer à des processions ?

[761] Au Costa Rica et en Argentine, en 1995, la situation semble différente. J. P. Bastian [« La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive » in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Khartala, 2001, p. 195] commente que « les pratiques y sont intenses et ont tendance à s'intensifier ». Les situations ne sont pas les mêmes selon les pays. L'Eglise d'Argentine n'a jamais connu comme le Pérou une situation aussi drastique ; depuis l'indépendance la pénurie de clercs au Pérou est exceptionnelle. Par ailleurs, l'évolution de la situation a été très rapide au Pérou ces dernières années ; il se peut qu'entre temps, la situation ait évolué au Costa Rica et en Argentine.

[762] Estudio 492, Barometro sur Lima et Callao, 20 et 21 Février 2010. 27% est en faveur.

partout, des posters informels collés sur les poteaux ou les murs donnent des numéros de téléphone où il est possible de s'adresser « pour résoudre un retard menstruel ». Des femmes dont il est impossible de connaître le nombre meurent par manque d'hygiène. Le consensus sur le sujet conduit à le transformer en thème tabou au lieu de permettre l'engagement d'un débat sur la manière d'éviter des avortements[763].

2.1.2 *Sécularisation, indifférence, évolution sui generis*

La chute de la pratique sacramentaire semble suggérer que Lima et en général l'Amérique latine est en train de se transformer comme l'Europe l'a fait à partir de la fin du XIXème siècle. L'exode rural est encore plus rapide et brutal au Pérou et en Amérique latine qu'en Europe. En 50 ans, à partir de la fin de la décennie 1950, le Pérou est passé de 70% de ruraux à 70% de citadins. Cependant, les critères développés en Europe n'ont que peu de valeur pour le Pérou. Les pionniers de la sociologie des religions en France, des prêtres, basaient leurs études sur les paroisses et sur l'évolution de la relation à la paroisse depuis le village où celle-ci joue un rôle central dans la vie communautaire jusqu'à la ville où le changement des conditions de vie provoque un relâchement des liens. Les paramètres développés en particulier par le doyen Le Bras et E. Poulat pour expliquer l'impact de l'exode rural sur la pratique religieuse s'appliquent mal à un pays comme le Pérou où la structure paroissiale n'a jamais dominé la vie religieuse de la population[764].

L'évolution religieuse à Lima peut-elle se penser en termes de sécularisation ? Benoît XVI, dans son discours inaugural à Aparecida, y fait référence mais sans insister. Les auteurs ne s'accordent pas sur la pertinence de la notion pour l'Amérique latine. La notion en soi,

[763] La situation est différente pour la contraception. Etant donné la drastique diminution du nombre d'enfants par famille, en tout cas à Lima, il est hors de doute qu'elle est amplement utilisée. Selon les termes de J. P. Bastian : « sur les questions d'éthique familiale et sexuelle par exemple, apparaît souvent une convergence entre catholiques et pentecôtistes concernant l'avortement, en dépit du pragmatisme des populations en matière de contraception ». J. P. Bastian, « La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive » in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, op. cit. p. 193.

[764] D. Hervieu-Léger, Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ?*, Cerf, Paris 2008, p. 36 et ss. D. Hervieu-Léger, J. P. Willaime, *Sociologies et religion, approches classiques*, Paris, PUF, 2001, chapitre 7 dédié à l'œuvre de G. Le Bras, p. 233.

même dans le contexte européen où elle s'est forgée est problématique[765]. O. Tschannen la caractérise comme un paradigme car « sous le titre de « sécularisation », [il existe] une sorte de corpus consensuel mais ce corpus n'est pas véritablement une théorie par manque de consensus sur sa formulation précise mais un paradigme au sens kuhnien du terme, c'est-à-dire un ensemble d'éléments, d'idées, peut-être de concepts, qui permettent de « penser » le problème de la religion dans le monde moderne d'une certaine manière, comme si tous les auteurs qui partagent ce paradigme portaient en quelque sorte les mêmes lunettes pour analyser la religion »[766]. Par ailleurs, ces théories élaborées dans les années 1960 ont été depuis remises en question. P. Berger, un des premiers théoriciens de la sécularisation, a depuis fait son autocritique et affirme qu'elle n'est pas une nécessité historique et que l'Europe est une exception[767]. Malgré ces atermoiements, O. Tschannen considère que certaines perspectives du paradigme peuvent être judicieusement, avec discernement, appliquées à la situation en Amérique latine.

Dans le même ouvrage, répondant à O. Tschannen, J. P. Bastian considère : « l'usage du paradigme de la sécularisation pour l'Amérique latine est pour le moins problématique, car bien qu'un mouvement général de différenciation, historiquement parlant s'y dessine de la même manière qu'en Europe latine, des modalités distinctes de maintien des organisations religieuses, comme acteur central, des sociétés s'y manifestent »[768]. Nous avons amplement souligné le rôle essentiel que joue la religion dans la sphère politique et sociale, rôle d'autant plus renforcé par la faiblesse des autres institutions. Cependant, la chute récente des pratiques, un des indices de la sécularisation selon O. Tschannen, à Lima, pose problème.

M. Marzal qui affirme intituler son œuvre majeure « terre enchantée », précisément pour souligner la prégnance de la religion et du sacré en Amérique latine, considère que « la sécularisation touche certains secteurs minoritaires qui vivent la culture séculière de la société industrielle, déjà nuancée par la critique postmoderne de la sécularisation » ; ce petit secteur

---

[765] Pour une présentation du terme créé à partir du latin saeculum d'abord pour rendre compte d'un processus légal de « cessions de propriété ecclésiastiques à des autorités séculières ou à des propriétaires privés », J. C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, p. 75. Pour une présentation générale du paradigme, voir O. Bobineau, S. Tank-Storper, *Sociologie des religions*, Paris Armand Colin, 2007, p. 59.
[766] O. Tschannen, « La réévaluation de la théorie de la sécularisation », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, op. cit. p. 308.
[767] Ibid. p. 310.
[768] J. P. Bastian, « La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive » in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, op. cit. p. 193. Voir aussi J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América latina*, Mexico, Fondo de Cultura Economico, 1997, p. 17.

correspond à la bourgeoisie qui étudie dans des collèges étrangers, puis dans des universités d'autres pays : ce petit groupe est une majorité dans le quartier de San Isidro. Les transformations dans les classes élevées sont en phase avec l'évolution de l'Europe ou des USA, avec toutefois une plus grande pratique des sacrements et une plus grande adhésion et fidélité au catholicisme. Alors qu'il y a une vingtaine d'années, le concubinage était impensable, il est maintenant relativement accepté. Les fonctionnaires publics de haut niveau devaient présenter une vie familiale exemplaire, il y a une vingtaine d'années, alors qu'aujourd'hui, à condition qu'il n'y ait pas de scandale, leur vie privée importe peu pour leur promotion professionnelle.

En revanche, selon M. Marzal, « la majorité du peuple latino-américain fait une double lecture des faits sociaux. D'une part, elle reconnaît les causes « naturelles » et l'action et les conflits des êtres humains, comme le présentent les moyens de communication toujours plus présents dans le monde populaire. D'autre part, elle découvre les causes « religieuses » dans l'action de Dieu et des « saints » dans le monde et dans l'histoire humaine. Je crois que cette double lecture que fait le peuple est une forme de sagesse qui a libéré beaucoup de latino-américains de la perte du sens de la transcendance qui caractérise souvent la culture séculière moderne »[769]. Un témoignage recueilli (1997) au Lycée français à Lima confirme la position de M. Marzal. L'instituteur de CE1 se plaignait que ses élèves péruviens avaient des difficultés à comprendre la logique scientifique et que pour expliquer les phénomènes naturels, la réponse spontanée était : « c'est Jésus ». A 7, 8 ans, l'enfant n'avait pas encore acquis la double lecture et vivait exclusivement dans cette « terre enchantée ». S'il est vrai que M. Marzal récuse l'usage de la notion de sécularisation pour penser l'Amérique latine, il reconnaît l'impact des moyens de communication qui n'a fait qu'augmenter.

Plutôt que la notion de sécularisation, M. Marzal pour décrire une diminution des pratiques qu'il décèle déjà à la fin des années 1980 lors de son étude dans la paroisse El Agostino, préfère le terme d'indifférence, aussi mentionné par Benoît XVI dans son discours inaugural à Aparecida. Le néologisme « Indiferentismo », sous-entendu à la religion, souligne que l'indifférence n'est pas une attitude ponctuelle, une réaction à une situation mais une manière de vivre. De son étude sur la paroisse liménienne, M. Marzal conclut : « la religion populaire paysanne se transforme progressivement en une religion populaire urbaine et il

[769] M. Marzal, « Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América latina », in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP, 2004, p. 16.

semblerait que ce soit la voie suivie par le plus grand nombre de migrants, bien que pour certains l'expression religieuse peut diminuer tellement qu'à cause du changement d'univers social, on en arrive pour eux dans la pratique à une indifférence religieuse totale »[770]. Ce que M. Marzal considérait comme exceptionnel est en train de devenir un phénomène d'ampleur significative[771]. Le terme « diminution » utilisé par M. Marzal suggère très justement un dégradé : certaines pratiques résistent mieux, les processions, les pèlerinages et parmi les sacrements, le baptême.

Dans un article de réflexion sur la Conférence Générale d'Aparecida, Mgr Strotmann, après avoir pondéré la chute des pratiques, réaffirme la spécificité latino-américaine : « il peut y avoir matière à débat si la mutation latino-américaine suit un chemin semblable à l'Europe vers l'athéisme et l'indifférence religieuse mais dans tous les cas, le chemin latino-américain sera un chemin *sui generis* »[772]. Le débat brièvement évoqué sur la sécularisation est symptomatique de la difficulté d'appliquer des notions développées dans un contexte européen à la situation latino-américaine. En revanche, étant donné la multiplication des échanges, certaines perspectives peuvent se révéler pertinentes.

2.1.3 *Impact de la pluralité religieuse et de la mondialisation*

P. Berger, dans sa première phase, considère que le pluralisme pourrait aussi « produire une crise de crédibilité en tant que phénomène socio – structurel. […] Les structures [qui rendent la religion] plausibles perdent leur effet de masse car elles ne peuvent plus rassembler la société dans sa totalité servant aussi à une confirmation sociale »[773]. Se pose alors la question de la légitimité des vérités et normes religieuses. Indirectement, P. Berger reprend une des preuves de l'existence de Dieu, la justification par la croyance du reste de l'humanité. Il est hors de doute que le phénomène a un impact mais lequel ? La pluralisation peut interroger mais le débat théologique qu'elle entraîne joue un rôle plus

[770] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, PUCP, Lima 1988, p. 19.
[771] A. Ortiz, anthropologue, étudiant les transformations de mentalités dans le passage de la campagne à la ville parvient aux mêmes conclusions en 2000 mais ne considère pas l'indifférence aussi exceptionnelle que M. Marzal. A. Ortiz Rescaniere, *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*, PUCP, Lima 2001, p. 342.
[772] N. Strotmann, *Teología y pensamiento*, op. cit. p. 62.
[773] P. Berger, *The sacred canopy*, New York, Anchor Books, 1967, p. 151.

important dans la remise en question des pratiques de chacun. C'est le prosélytisme muni de la Bible qui conduit à avoir des doutes sur le bien fondé de certains rites [voir chapitre Biblicisme et culture orale]. Il n'est pas évident que la pluralisation conduise à un rejet de toute religion, au contraire, il semblerait qu'elle soit à l'origine de l'engouement pour la Bible, d'un désir de mieux comprendre sa propre religion ou d'avoir des arguments pour répondre aux attaques. Par ailleurs, comme le considère A. Chesnut, la pluralisation produit aussi, dans une logique de marché, l'effervescence, la lutte pour le salut des âmes, le souci de fidéliser, de protéger ses recrues du prosélytisme des autres… Par conséquent, il nous semble impossible de mesurer l'effet concret de la pluralisation et de lui attribuer la diminution des pratiques ou au contraire un enrayement d'une diminution peut-être inévitable comme conséquence d'une transformation sociale et d'un exode rural massif.

En revanche, le développement des moyens de communication que mentionne M. Marzal, une des composantes de la mondialisation, joue sans nul doute un rôle essentiel. Alors que seule l'élite voyageait et étudiait à l'étranger, fin des années 80, début des années 90, le Pérou s'est ouvert sur le monde extérieur, non seulement avec la libéralisation de l'économie mais aussi avec l'émigration massive provoquée par les problèmes économiques[774]. Selon le dernier recensement 2007, 10% des foyers liméniens ont un membre de la famille résidant à l'étranger. Par ailleurs, grâce aux avancées techniques, l'ouverture sur le monde se poursuit, plus de 85% des foyers ont la télévision, plus de 30% ont le câble, les cabines Internet sont très nombreuses. Alors que les touristes avaient cessé de venir dans les années 80, à cause du terrorisme, en 1997, la barre du million de touristes est passée et aujourd'hui, plus de deux million de touristes par an visitent le Pérou. Il est difficile de quantifier l'influence des télé-feuilletons dont sont si friands les Latino-américains, des films nord-américains, des parents avec un autre style de vie revenant pour les vacances, sur les mœurs et sur les pratiques religieuses car plusieurs facteurs se conjuguent dans l'évolution des mentalités. Dans tous les cas, le tourisme, sans nul doute, a un impact très fort et perceptible sur la résurgence des cultes précolombiens [voir conclusion deuxième partie, première section] observable à Cuzco et dans l'Amazonie et qui par ricochet atteint aussi Lima.

[774] Selon la théorie de la dépendance développée dans le cadre de la CEPAL, le développement exigeait un remplacement des exportations industrielles, ce qui provoqua un manque de compétitivité ; la conséquence de l'application de cette théorie était une relative autarcie, renforcée par une politique de taux de change qui rendait pour la plupart des habitants presque impossible l'accès à des monnaies étrangères. Cette théorie est définitivement abandonnée à la fin des années 80 et le président A. Fujimori ouvre le Pérou privatisant toutes les grandes entreprises étatiques. C. Uribe, *Un modelo para armar, teorías y conceptos de desarrollo*, Lima, PUCP, 2008. Chapitre 5, théorie de la dépendance.

Par ailleurs, à cause des médias, les irrégularités et les difficultés internes de l'Eglise sont publiées et présentées devant le grand public. Les manquements à la chasteté font la une ; plus les détails sont croustillants, plus ils font vendre. Récemment au mois de novembre 2010, un mari jaloux a filmé la relation entre sa femme et un prêtre : les images étaient éloquentes, sans oublier les scandales internationaux de pédophilie… Le comportement des prêtres n'a pas toujours été exemplaire dans l'histoire du Pérou mais la discrétion était de mise ; selon un proverbe péruvien, « Dieu pardonne le péché mais pas le scandale »[775]. Les luttes intestines intérieures à l'Eglise font surface : Mgr Cipriani s'efforce d'exercer un plus grand contrôle sur la gestion de l'Université Pontifical Católica, les professeurs, parmi eux certains clercs, s'y opposent au nom de l'indépendance universitaire. Un large public est au fait de ces tensions[776].

Les diverses publications remettent en question l'aura de l'Eglise et jusqu'à un certain point sa crédibilité. Selon une enquête de l'Université de Lima, octobre 2009, les églises (sous entendu catholiques et évangéliques) maintiennent un niveau de confiance très élevé (70%) ; cependant, le principal motif de perte de confiance invoqué est la conduite des prêtres et des pasteurs, 43% ; avec une proportion bien moindre (19% le doute, 10% le manque de foi…) sont invoqués divers autres motifs[777]. En novembre 2010, le ministre de la Santé annonce qu'il s'apprête à distribuer gratuitement 16 millions de préservatifs (avant le commentaire très remarqué internationalement de Benoît XVI sur le sujet). Mgr Cipriani met en garde contre le libertinage ; réponse du ministre : « la charité commence chez soi » en référence au scandale du prêtre filmé par le mari trompé, quelques jours auparavant. L'impact ne vient pas tant du fait en soi que de sa publication qui initie un débat où tout un chacun est pris à partie et est mis dans une position de juger et d'évaluer le comportement de certains prêtres. Est remis partiellement en cause la *potestas sacra*, selon les termes d'Innocent III au Concile du Latran (1215), « les laïcs ont le devoir d'obéir, non l'autorité de commander »[778].

---

[775] J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima, PUCP, 1996, p. 268.

[776] Sur le site Internet de l'archevêché de Lima (consulté octobre 2010), une section présente la position de l'archevêché. Les principaux journaux publient l'opinion des uns et des autres.

[777] Estudio 466, VII Encuesta anual sobre valores, Lima et Callao, 30et 4 octobre 2009.

[778] J. C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, op. cit. p. 79. Avec Vatican II, est reconnu le rôle de la conscience éclairée dans le discernement mais étant donné les structures sociales du Pérou, la perspective de Vatican II a peu pénétré. Les prêtres conservaient une aura, ils étaient d'une certaine façon intouchable. Cette situation peut être pensée dans la perspective de A. Sen. Il a défendu la thèse selon laquelle la démocratie est la meilleure arme contre la famine, montrant comment à cause du manque d'information, les famines se multipliaient en Inde à l'époque coloniale sans que personne s'y intéressent vraiment, par ignorance ou par absence de réaction du public. Publier la réalité des famines force les dirigeants à réagir et à y remédier. La publication ou la menace de

2.1.4 *Impact de l'exode rural*

Malgré les nombreuses difficultés qu'affronte l'Eglise, le catholicisme s'est maintenu après la conquête (voir chapitre sur la conversion). Le catholicisme populaire que pratique l'ensemble de la population péruvienne, avec des nuances pour l'élite la plus éduquée, se caractérise par le respect des sacrements d'initiation et de passage, baptême, communion, mariage et les rites mortuaires et par l'importance des dévotions aux épiphanies locales du Christ, de la Vierge, des saints ou de la Sainte Croix célébrées dans des fêtes patronales préparées tout au long de l'année par les fidèles. Cette forme de spiritualité s'explique par la manière dont les populations, dont les conditions de vie ont peu changé entre la conquête et la deuxième moitié du XXème siècle, ont été évangélisées et par le manque chronique de prêtre. Dans les campagnes où vivaient plus des deux tiers des Péruviens, jusqu'en 1950, les sacrements de mariage et de baptême, occasions de grandes fêtes communautaires, permettaient d'unir par des liens très étroits des familles ou des clans[779]. Indice de l'importance des relations créées par le baptême, au Pérou existe un terme pour désigner la relation entre le père d'un enfant et son parrain, « compadre » (compère) et entre la mère et la marraine, « comadre » (commère) ; traditionnellement, les relations entre « compadres » sont strictement interdites car considérées comme incestueuses[780]. Bien souvent, parrains et marraines appartiennent à un milieu social plus élevé que la famille et sont censés jouer le rôle de protecteur[781]. Par ailleurs, le baptême est aussi considéré comme un rituel protégeant des esprits maléfiques, croyance dont l'origine remonte à l'extirpation des idolâtries. Si le baptême devait être retardé, l'enfant était aspergé d'une « eau de secours » (« agua de socorro »), eau bénite censée éloigner de lui les maux[782]. Mariage et surtout baptême, ce

---

publication de la vie privée des prêtres conduira-t-elle à plus de cohérence ? Poussée à l'extrême, elle peut devenir un carcan, établir le règne du soupçon ; certains prêtres n'osent plus parler à une femme ou à un enfant en dehors d'un cadre très précis. A. Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, p. 403.

[779] A. Ortiz, Op. Cit. p. 301.

[780] M. Marzal, « Religión católica e identidad nacional », in *Perú, identidad nacional*, CEDEP, Lima 1979, p. 164. Cette importante des parrains est à rapprocher de la situation au Moyen Age européen dont certaines caractéristiques ont perduré jusqu'en 1917, le droit canonique s'efforçant d'y mettre bon ordre. Toutefois, la particularité au Pérou est l'insistance sur les liens, entre les parents et parrain et marraine, créés par le baptême, plus largement il s'agit d'un lien entre familles. Cours de J. L. Hiebel, *Droits sacramentaire : les sacrements de l'initiation*, Faculté de Théologie Catholique, Marc Bloch, Strasbourg, 2002, p.24.

[781] L. Mujica Bermudez, « A Dios rogando y con el mazo dando », in M. Marzal, *Para entender la religión en el Perú 2003*, PUCP, Lima 2004, p. 190.

[782] M. Marzal (*Tierra encantada*, op. cit. p. 330) commente en ces termes l'importance traditionnelle du baptême : « la théologie coloniale qui a marqué la culture religieuse ibéro américaine, défendait la nécessité

sacrement considéré comme jouissant, par ailleurs, d'un pouvoir protecteur, s'insèrent dans la structure sociale ; ils ne sont pas considérés seulement comme des rites de passage individuels, ils permettent des alliances collectives. Dans la plupart des villages, les prêtres très peu nombreux passent régulièrement et rarement, une fois par an pour la fête patronale, parfois encore moins, mais en quelques jours, répondant aux attentes de la population, ils régularisent la situation sacramentaire de tous les habitants[783].

Dans les banlieues où se sont installés les migrants des campagnes, ce cadre très structuré s'est effondré faisant place à une « dislocation culturelle et sociale », selon les termes de E. Willems[784]. Les sacrements ne s'insèrent plus de la même façon dans la vie des familles et des communautés qui, dans ce contexte, se sont reformées mais en perdant la cohésion qu'elles avaient dans le monde rural. Le sacrement du baptême résiste mieux, bien que les croyances aux esprits maléfiques se soient estompées et que l'urgence d'une protection ne se fasse plus sentir de la même façon[785]. Les parrains et les marraines continuent à jouer un rôle important. Curieusement, la recherche d'un parrain ou marraine protecteur peut être source d'ajournement du baptême, dans l'attente de trouver les personnes de rang adéquat. Par ailleurs, l'Eglise grâce au cours de religion parvient à rejoindre la plupart des enfants dont les parents n'ont pas demandé spontanément le baptême. Pour la communion, l'Eglise peut encore, par le biais de l'école toucher les enfants mais elle ne le peut plus pour la confirmation, sacrement reçu à un âge où la scolarité n'est plus suivie par tous ou de manière irrégulière (interruption et reprise de la formation, cours du soir…).

Par ailleurs, pour un Péruvien, un baptême et surtout un mariage ne peuvent pas avoir lieu sans fête car ces sacrements gardent une forte dimension communautaire. Or la fête qui implique une réunion des familles et amis représente une très grosse dépense. Dans les

---

absolue du baptême pour le salut et ainsi tous les synodes et conciles provinciaux, comme les traités de pastorale de l'époque insistent sur l'obligation essentiel que tous reçoivent le baptême et donnent des normes à ce propos. Le résultat en est que le baptême s'est converti en un fait culturel et un postulat admis par tous. Ce fait est manifeste dans les très répandues croyances populaires sur le manque de statut de l'enfant non baptisé considéré un maure et sur les malheurs qui peuvent lui arriver s'il n'est pas baptisé, il peut tomber malade, sa tête peut grandir, l'éclair peut le poursuivre. Cette généralisation du baptême se doit aussi à l'importance du lien entre parents et parrains (« compadrezgo ») qui est en Amérique latine une véritable institution, remplissant la fonction de fortification du tissu social ».

[783] Pour une présentation du catholicisme populaire et l'impact du manque de prêtre, voir M. Marzal, *Los caminos religiosos*, op. cit. p. 190; *Tierra encantada*, PUCP, Lima 2002, p. 332; *El Rostro indio de Dios*, PUCP, Lima 1991, p. 235.

[784] E. Willems, "Protestantism and cultural change in Brazil and Chile" in W. V. D'Antonio and F. B. Pike, *Religion, revolution and reform*, New York, Praeger, 1964, pp 93-108.

[785] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit. p. 89; J. L. Gonzalez Martinez, Op. Cit. p. 307.

villages tous collaborent, en ville, n'existe pas la même solidarité. L'organisation d'une fête de mariage ou de baptême coûte très cher et les familles préfèrent reporter ces sacrements jusqu'à ce qu'elles aient économisé suffisamment[786]. Selon les dires, en privé (2009), de la sœur Eleana Salas C. FMA, théologienne, spécialiste en pastorale, chargée à la conférence épiscopale de l'organisation de la Semaine Biblique, seule activité œcuménique d'importance, le plus grand défi pastoral consiste à convaincre les fidèles qu'il peut y avoir baptême ou mariage sans grande fête[787]. La demande de sacrements est donc en partie liée au niveau de vie. Mgr Gagnon, vicaire épiscopal de l'évêché de Chosica, nous disait (2007) qu'avec l'augmentation du revenu de ses ouailles, grâce au phénomène de l'émergence, le Pérou connaissant depuis une quinzaine d'années un taux de croissance exceptionnel, le nombre de mariages se stabilise et progresse très légèrement à San Juan de Lurigancho. Pour ceux qui ont en 2010 entre 20 et 40 ans, leurs parents sont en général mariés et cette célébration fait pour eux partie d'une tradition, elle représente un idéal mais qu'en sera-t-il pour leurs enfants ?

2.1.5 *Informalité et manque de structure ecclésiale dans les banlieues*

Les conditions de vie dans les quartiers populaires ne se prêtent guère à la reconstitution d'une pratique structurée sacramentaire sur d'autres bases. Les populations y vivent dans l'informalité. Le phénomène a surtout été étudié par des économistes comme H. de Soto avec l'appui de l'Institut Liberté et Démocratie, sa fondation. H. de Soto a montré comment les habitants de ces zones n'ayant aucun titre de propriété, vivent sans service public et n'ont pas accès à des emprunts à faibles taux, ils ne peuvent donc pas capitaliser leurs petites entreprises[788]. La plupart en sont donc réduits à vivre d'expédients. Depuis les années 80, des titres de propriété sont régulièrement distribués mais les pratiques d'informalité n'ont toujours pas été résorbées. Selon les termes de F. Durand, « les informels dans la ville sont

[786] J. L. González Martinez, *La religión popular en el Perú, informe y diagnostico*, Instituto de Pastoral Andina, 1987, p. 322.
[787] La Hna Eleana Salas a écrit pour la commission épiscopale de la catéchèse, pastoral biblique et indigène trois manuels pour la célébration de la parole dans les assemblées chrétiennes présidées par les laïcs, avec commentaire adapté aux réalités rurales, 2003.
[788] H. de Soto, *El otro sendero*, Instituto Libertad y Democracia, Lima, 1986; *El misterio del capital*, El Comercio, Lima 2001.

majoritaires, ils sont partout ; ils ont augmenté de manière spectaculaire et ont créé des milliers de petites et moyennes entreprises »[789]. L'informalité n'est pas seulement une manière de produire, elle constitue aussi un style de vie, un « habitus », c'est-à-dire selon les termes de P. Bourdieu, « dispositions acquises, manières durables d'être ou de faire qui s'incarnent dans les corps »[790].

Par extension, l'informalité est devenue une manière de pratiquer sa religion : « à la croissance de l'économie informelle correspond la croissance des religions informelles », selon l'appréciation de J. P. Bastian[791]. Or, l'Eglise catholique administre les sacrements ; comme l'expression l'indique, elle fonctionne dans la sphère formelle, exigeant certificats, pièce d'identité, résidence fixe, cours de préparation, bref un ensemble de réquisits parfois impossible à fournir même avec de la bonne volonté. D'après le recensement de 2007, 0,6% de la population n'a pas de certificat de naissance et 1,8% n'a pas de carnet d'identité[792]. Par ailleurs, même si les paroisses, souvent en accord avec les mairies, organisent régulièrement des mariages collectifs gratuits et même si les évêchés élaborent des principes pour accorder des « constances de non existence de certificat »[793], le processus d'accès aux sacrements reste très compliqué et coûteux. Dans certains cas, il représente même une prouesse : absence au travail pour démarche administrative ou préparation dans la paroisse, dépense pour les certificats ou les déplacements… Pour le mariage, le processus est encore plus laborieux car il exige certificat de baptême, de mariage civil… Alors que dans les campagnes, tant bien que mal, l'Eglise prend les devants et règle tous les réquisits, dans les villes, les habitants doivent prendre l'initiative. Là où l'Eglise n'a plus un accès massif et direct à l'ensemble de la

[789] F. Durand, *El Perú fracturado*, Fondo editorial del congreso del Perú, Lima, 2007, p. 48.
[790] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, Paris 1984, 2002, p. 29.
[791] J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine », Archives de Sciences Sociales des Religions, 97, 1997, p. 112.
[792] Ce chiffre, étant donné le processus de recensement, pourrait être sous-estimé. En effet, d'autres organismes travaillant plus proches des ruraux parviennent à d'autres résultats : Etude faite par la Red Rural de la Mujer Rural en convenio con la RENIEC. Enildo Iglesias © Rel-UITA 18 mai 2005. Selon ce groupe, 48% des femmes rurales n'ont pas de certificat de naissance et 82% pas de pièce d'identité. Par ailleurs, le vote étant obligatoire, ceux qui ne le font pas doivent payer une amende, tant qu'ils ne l'ont pas fait, leur pièce d'identité est invalide, donc pas de mariage civil et donc pas de mariage religieux, selon la disposition péruvienne. L'Etat est en train de prendre des mesures pour résoudre ce problème, pour éviter qu'à cause d'un vote non émis, la personne se retrouve pratiquement hors la loi, si elle ne peut pas payer l'amende.
[793] Derecho eclesial peruano, *Anotaciones a las normas complementarias de la CEP*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 2004. Par exemple, l'évêché de Chosica considère que l'envoi d'une lettre recommandée adressée à une paroisse de village suffit pour accorder une telle constance. Etant donné la désorganisation des paroisses rurales, certaines ayant par ailleurs souffert du terrorisme, il est extrêmement difficile de recevoir une constance de sacrement. La commission pontificale pour l'Amérique latine recommande (assemblée plénière 2003, N° 4 repris par J.L. Pérez Guadalupe dans son livre de réflexions pastorales, *Baja a Dios de las nubes*, op. cit. p. 107) « d'éviter la bureaucratisation et de simplifier le plus possible les structures ».

population, la pratique sacramentaire est la plus atteinte. Les membres de l'Eglise sont « profondément passifs »[794] ; la plupart ne se présentent pas spontanément pour demander les sacrements. En effet, la paroisse et les prêtres transformés par leur formation au séminaire appartiennent à un autre univers que le leur, celui de l'écriture, celui de la formalité dans lequel n'évoluent pas la plupart des habitants des banlieues.

L'Eglise catholique, tout comme l'ensemble des institutions de la capitale, victime du « débordement populaire » selon l'expression du sociologue péruvien Matos Mar[795], ne dispose pas de structures ni de cadres formés en nombre suffisant pour s'occuper pastoralement des millions de migrants déracinés qui ont aussi perdu leurs repères religieux. Elle ne parvient donc pas à organiser sur d'autres bases l'encadrement sacramentaire de la population. Selon les termes de Mgr Strotmann, « Dans la situation urbaine marginale de pauvreté et extrême pauvreté, nous avons une communication ecclésiale régulière avec 10% des fidèles »[796].

Le problème du manque de cadres religieux affecte fortement l'ensemble de l'Amérique latine. Le Document Final de Conférence Général des évêques à Aparecida (§100, a) constate que « pendant que durant la période de 1974 à 2004, la population latino-américaine a crû presque de 80%, le nombre de prêtres a augmenté de 44,1% celui des religieuses de seulement 8% ». Mgr Strotmann étudiant la situation de manière plus précise montre que la moyenne de prêtres par fidèles au niveau mondial est de 2 706, en Europe, il est de 1 394 et en Amérique du Sud, il est de 7 068. A Lima, selon les données proportionnées par l'archevêché pour 2009, il y a 180 prêtres diocésains (parmi eux 18 exercent en dehors de Lima), 406 appartenant à diverses congrégations. Au total, pour l'archevêché de Lima, 571 prêtres. Or la population catholique est calculée selon le dernier recensement à 2 217 000 mille ; par conséquent, il faut compter à peu près un prêtre pour 3 900 personnes, donc la moyenne de Lima est supérieure à la moyenne mondiale, mais inférieure à la moyenne pour l'Amérique du Sud. L'archevêché de Lima disposait en 1 810 d'un prêtre séculier pour 510 habitants et en 1973, d'un prêtre des deux clergés pour 3 841 habitants ; depuis 1973, la

[794] Expresión de F. Galindo, reprise par J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, op. cit. p. 70.
[795] J. Matos Mar, *Desborde popular y crisis del estado, veinte años después*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2004.
[796] Discours de Mgr Strotmann à la Vème conférence générale des évêques à Aparecida, Op. Cit. p. 97. J. L. Perez Guadalupe considère que la recherche d'un approfondissement de la foi a poussé les paroisses à ne s'occuper que des personnes engagées, laissant de côté les masses : *Baja a Dios de las nubes*, col. Quaestiones Disputatae, Diocesis de Chosica, 2004, p. 114.

situation s'est maintenue, malgré la création de trois nouveaux évêchés sur ce territoire. Par ailleurs, parmi ces prêtres, beaucoup sont étrangers : pour les prêtres diocésains, 22 étrangers, 143 péruviens ; pour les religieux, 194 étrangers pour 212 péruviens. Etant donné que de moins en moins de prêtres étrangers viennent au Pérou et que ceux qui s'y trouvent, sont relativement âgés, la situation est précaire.

Comparée à la situation de Lima, celle des trois diocèses de la périphérie est grave. Ils affrontent une énorme pénurie de clercs et de cadres. Dans le diocèse de Lurin, il faut compter un prêtre pour 25 000 personnes, dans celui de Carabayllo, un prêtre pour 26 000 personnes et dans celui de Chosica, un prêtre pour 18 000 personnes. La plupart des paroisses de banlieues sont des méga paroisses, Notre Dame de l'Espérance à Chosica est en charge de 150 000 âmes[797]. Comme le fait remarquer J. L. Pérez Guadalupe, même si l'église voulait doubler l'assistance à la messe dominicale, elle n'en aurait pas la capacité matérielle[798]. Bien que nos chiffres ne nous permettent pas une comparaison précise, la plus grande présence de l'Eglise à Lima, que ce soit en termes de clercs, de religieuses ou de structures matérielles, favorise une meilleure attention sacramentaire que dans les banlieues. De plus, étant donné que l'archevêché est composé des quartiers traditionnels de la ville, une proportion importante des habitants ne sont pas des migrants et n'ont donc pas eu à subir de « dislocation culturelle et sociale ». Le maintien relatif des sacrements du baptême et de la communion s'explique donc dans ce contexte.

L'Eglise n'a accès à la masse de ses fidèles potentiels que grâce aux cours obligatoires de religion dans les écoles publiques fonctionnant dans le respect du Concordat de 1980 entre le Pérou et le Saint-Siège[799]. Comme cette situation ne peut pas à court ou moyen terme changer, les cours de religion jouent donc un rôle considéré comme essentiel par la hiérarchie pour atteindre la masse des croyants [voir première partie, situation légale]. Cependant étant donné le contexte, les faiblesses de l'éducation péruvienne en général et le manque de préparation des professeurs de religion, en particulier, la formation religieuse est très lacunaire, le cardinal Oscar Rodriguez Maradiaga considère qu'en Amérique latine « le

[797] J.L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima, Paulinas, 2002. p. 419.
[798] J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, p. 67.
[799] Pour le texte du Concordat, voir Derecho eclesial peruano, *Anotaciones a las normas complementarias de la CEP*, Op. Cit. ; voir l'évaluation de la situation légale dans notre première partie.

catéchisme est inexistant »[800]. Dans le Document final de la Vème Conférence Générale d'Aparecida (§ 287), les évêques reconnaissent que « dans beaucoup d'endroits, l'initiation chrétienne a été pauvre et fragmentaire ».

Les pratiques du croyant ne se limite pas aux sacrements, un aspect essentiel de sa vie de foi demeure la « piété populaire ». Il est difficile d'évaluer l'évolution de celle-ci car elle se vit surtout dans l'informalité. Que la procession du Seigneur des Miracles soit une des plus grandes au monde, avec 8 millions d'habitants et des pèlerins, ne permet pas d'évaluer un quelconque changement. Toutefois, certains indices suggèrent un affaiblissement de la piété. La diminution de la fréquentation des sacrements, surtout baptême et mariage, en est indirectement le signe. Les enquêtes sociologiques l'indiquent : l'importance de la religion diminue selon plus de la moitié des interrogés. Par ailleurs, le passage rapide de la vie rurale à la vie urbaine implique un déplacement du rôle de la religion qui de centrale, présente à tous les niveaux de la vie sociale, devient un aspect entre autres de la vie (voir premier chapitre)[801]. A tous ces éléments déjà mentionnés, s'ajoute un facteur identitaire. Les migrants en arrivant à Lima, apportent leur dévotion, dans la mesure du possible : certains, les premières années surtout, retournent pour les fêtes dans leur pays natal, d'autres se retrouvent de manière informelle pour la célébrer dans la capitale. Si les migrants de première génération conservent tant bien que mal leur dévotion, il n'en est pas de même avec les deuxièmes et troisièmes générations, pour divers motifs, entre autres le fait qu'ils n'ont pas toujours un conjoint de la même région. De toute façon, la dévotion ne peut pas avoir pour eux le même sens. Les jeunes générations en s'intégrant à la capitale soit participent encore à la dévotion de leurs parents, gardant un sens de leur origine ancestrale, soit en adoptent une autre à Lima, celle de leur quartier ou celle du Seigneur des Miracles, soit transitent vers une autre religion. Dans tous les cas, cette greffe implique presque toujours une perte d'intensité. Dans les témoignages que nous avons recueillis, le thème revient comme un leitmotiv surtout de la part des Liméniens de deuxième génération qui reconnaissent ne plus suivre avec la même intensité que leurs parents les dévotions provinciales.

[800] Cardinal Oscar Rodríguez Maradiaga, Entretiens avec Eric Valmir, *De la difficulté d'évoquer Dieu dans un monde qui pense ne pas en avoir besoin*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 180.
[801] N. Strotmann, *Teología y pensamiento*, op. cit. p. 143. Mgr Strotmann rapporte son expérience en milieu rural et conclut : « la religion perd en situation moderne et urbaine sa fonction d'orientation universelle, fonction évidente dans les sociétés agraires ».

2.1.5 *Catholiques de nom mais catholiques malgré tout*

La présentation de la situation pastorale des banlieues nous conduit à poser la question : qu'en est-il de la catholicité de la grande majorité des Liméniens qui se reconnaissent catholiques et s'inscrivent comme tel dans les recensements ? Autrefois, le catholicisme populaire s'engrenait sur les exigences du catholicisme institutionnel de telle manière que les sacrements étaient administrés en s'intégrant au cadre des traditions, même si le quadrillage ecclésiastique fonctionnait à minima avec visite du curé annuelle. En milieu urbain se creuse l'abîme entre les pratiques sacramentaires, les liens avec l'Eglise institutionnelle et les dévotions populaires qui gardent un dynamisme propre. L'anthropologue L. Mujica, étudiant en 2000 la foi et l'éthique personnelle d'un groupe de commerçants liméniens bénéficiant du phénomène de l'émergence, montre comment ceux-ci maintiennent une pratique religieuse assidue et quotidienne, consistant en prières devant une image de saint, processions et pèlerinages ; selon les termes de L. Mujica, ce sont des « dévots qui se disent catholiques pratiquants, ne vont pas à la messe le dimanche et ne se confessent pas depuis très longtemps », la plupart d'entre eux vivent en concubinage[802]. Reprenant les catégories du sondage de l'université Católica de mars 2009, ces commerçants doivent donc se considérer comme faisant partie des très religieux (10%) ou éventuellement des plutôt religieux (22%), qu'en est-il donc des 62% peu religieux et 5% pas religieux ? Ce sont ceux qui comme nous le disait Mgr Irizar, évêque du Callao, grand port situé dans la banlieue de Lima, « rencontrent Dieu une fois par an en suivant une procession ». Cependant, même ces traditions anciennes, dans l'informalité et le manque de cohésion sociale, se diluent. Le document final de la Conférence des Evêques à Aparecida y fait référence : « nos traditions culturelles ne se transmettent plus d'une génération à l'autre avec la même aisance qu'autrefois » §39. Dans les témoignages que nous avons recueillis, l'appartenance à la catholicité se résume pour certains à bien peu, garder dans son portefeuille une image de saint, dans sa boutique, celle du Sacré-Cœur ou monter sur la colline de Chorillos, quartier de Lima, le dimanche de Pâques pour y boire à l'aube en groupe quelques bières.

[802] L'anthropologue, L. Mujica Bermudez dans son article, « A Dios rogando y con el mazo dando », in M. Marzal, *Para entender la religión en el Perú 2003*, PUCP, Lima 2004, p. 203. Ces commerçants aisés auraient les moyens matériels d'assister à la messe, à la différence de nombreux pauvres qui travaillent le dimanche ou ne peuvent pas payer un ticket de bus.

La hiérarchie catholique reconnaît la valeur de la piété populaire. Selon le Document Final de la Conférence des Evêques, à Aparecida §264, « la piété populaire est une manière légitime de vivre la foi, un moyen de se sentir appartenir à l'Eglise et d'être missionnaire » [803]; cependant la hiérarchie demande « évangélisation » et « purification » de cette piété, c'est-à-dire un « contact plus direct avec la Bible et une plus grande participation aux sacrements » (§262). Reprenant ainsi le discours inaugural de Benoît XVI qui considère « la religiosité populaire comme un trésor précieux de l'Eglise Catholique en Amérique latine qu'elle doit protéger, promouvoir et si c'est nécessaire, aussi purifier »[804].

Que penser d'un catholicisme où persistent quelques éléments de piété populaire mais en marge des sacrements, où la piété populaire se dilue ? Qu'en est-il de ces pieuses personnes qui ne vont pas à l'église ? Se pose alors la question : qu'est ce qu'un catholique ? Peut-on être catholique sans être baptisé, situation de plus en plus fréquente à Lima ? Il faut au moins le désirer. Selon le c.849 CIC de 1983, le baptême est la « porte des sacrements, nécessaire au salut qu'il soit reçu en fait ou du moins désiré, par lequel les êtres humains sont délivrés de leur péchés, régénérés en enfants de Dieu, et, configurés au Christ par un caractère indélébile, sont incorporés à l'Eglise ». Selon le Catéchisme de l'Eglise Catholique, §1213, « le saint baptême est le fondement de toute la vie chrétienne »[805]. Le baptême est le sacrement qui résiste le mieux, les autres sacrements que demande l'Eglise sont négligés voire inexistants : est-il possible d'être catholique sans pratiquer les sacrements ? Vivre sa foi en marge des clercs ? Etant donné l'imbrication des facteurs, un héritage de foi peu cohérent et les faiblesses institutionnelles de l'Eglise, il n'y a pas de formule miracle mais une réflexion est nécessaire non seulement d'un point de vue d'une meilleure administration des ressources mais aussi d'un point de vue dogmatique. Les évêques considèrent que cette situation

[803] M. Marzal examinant en théologien les résultats de son enquête sociologique conclut : « bien que le catholicisme populaire paraisse un ensemble peu cohérent de croyances et de coutumes religieuses que conserve le peuple de l'Amérique latine d'autres époques où il a eu une formation religieuse plus complète et une pratique religieuse plus régulière, il peut être considéré une authentique spiritualité. […] l'immense majorité des catholiques populaires latino-américains doit être considérés chrétiens parce qu'ils acceptent que Jésus est le fils de Dieu qui est mort sur la croix pour sauver les hommes. », M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 378.

[804] Benoît XVI se situe dans la perspective de son prédécesseur, Jean Paul II, exhortation post synodale de 1999, *Ecclesia in America*, §40.

[805] Les termes du Concile, *Lumen Gentium* §14, invite à une réflexion approfondie sur cette situation : « Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut : or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Eglise ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. Marc 16,16 ; Jean 3,5), c'est la nécessité de l'Eglise elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Eglise catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés ».

constitue « un défi qui doit être affronté avec décision, courage et créativité » (Document Final de la Conférence des Evêques, à Aparecida § 287).

2.1 *Nomadisme et désaffiliation côté évangélique*

L'effervescence religieuse et le triomphalisme public de certains évangéliques masquent une toute autre réalité. En privé, les dirigeants évangéliques, le groupe AMANECER, un des groupes évangéliques reconnu pour le sérieux de ses recherches sociologiques, affirme que la croissance évangélique s'est tassée, la progression qui était géométrique dans les années 80, 90 est devenue arithmétique. D'après le recensement de 2007, 12,5% de la population liménienne est évangélique[806]. Au Guatemala, pays où les évangéliques se sont développés plus tôt qu'ailleurs en Amérique Latine, depuis une quinzaine d'années la proportion d'évangéliques reste stable, autour de 25 à 30% pourtant les conversions n'ont pas cessé. A. L. Cleary exprime ainsi la contradiction : « comment une augmentation du nombre de conversions peut-il aller de pair avec une stagnation de la croissance évangélique ? »[807].

2.1.1 *Présentation du phénomène*

Les paradoxes que présente la croissance évangélique, peuvent seulement se comprendre dans un cadre de conversion suivi d'éventuelles désaffiliations. Si les conversions sont nombreuses, beaucoup de nouveaux fidèles ne persistent pas très longtemps. Selon E. L. Cleary qui considère que le phénomène fort peu connu mériterait d'être mieux étudié, « non seulement les pentecôtistes sont le groupe le plus important de non catholiques en Amérique

[806] Area de Investigación AMANECER Perú, *Investigación socio-religiosa, Manual estadístico 2003, Iglesia evangélica*, Nuevo rumbo editorial, Lima 2004. AMANECER est une organisation internationale de promotion de la foi évangélique, plus connue sous son nom anglais DAWN. En 2003, AMANECER calculait 13, 7% d'évangéliques. La différence avec le recensement de 2007 peut s'expliquer par l'utilisation de processus différent. S'il n'y a pas eu de diminution, il n'y a pas eu d'augmentation rapide depuis 2000.

[807] E L. Cleary, "Shopping around: questions about Latin American conversions", International Bulletin of Missionary Research, Vol. 28, N°2, April 2004, p. 52. A. L. Cleary mentionne un phénomène similaire au Chili.

Latine mais encore, si l'on en juge par le Mexique, ils pourraient avoir le taux le plus élevé de désaffiliations (« dropout »). Mais pourquoi ? La réponse est complexe… »[808]. Rares sont les dirigeants qui acceptent d'aborder la délicate question de la désaffiliation. A la question sur le phénomène, la pasteur et congressiste de Agua Viva, G12, A. Lazo répondait (juin 2010), sans laisser d'espace à la discussion : « s'ils sont sortis, c'est qu'ils n'étaient pas entrés. Nous n'avions pas assez bien travaillé. » La question est si délicate que certains dirigeants malgré tous nos efforts, se sont presque fâchés… Par ailleurs, concrètement, la plupart des dénominations ne gardent pas des statistiques suffisamment bien organisées pour suivre le phénomène. Le manque de données doit donc être compensé par des références indirectes, comme étude du langage consacré, sondages ou comparaison avec d'autres pays d'Amérique latine.

Seuls deux groupes ont accepté de parler du sujet et étudient avec attention le phénomène, Iglesia Biblica Emmanuel et Iglesia Biblica la Molina. Iglesia Biblica Emmanuel, fondé par le pasteur péruvien et homme politique Humberto Lay en 1987, compte environ en 2008, 5 000 membres inscrits. Or selon les calculs de l'institution, 20 000 personnes sont passées par l'église entre 2003 et 2008, c'est-à-dire ont donné leur nom, adresse, ont manifesté selon la terminologie consacrée le désir de « entregarse a Jesus », de se donner à Jésus, se sont engagés dans la dénomination[809]. Le pasteur Bardales, petit fils et fils de pasteur, fondateur dans les années 2000 de Iglesia Biblica La Molina, organisateur depuis 2006, des cultes évangéliques d'Actions de Grâces, considère (février 2009) que seul 25% de ceux qui rentrent dans une communauté y restent ; son objectif est de parvenir à retenir 40% des entrants.

Ces chiffres invitent à se demander ce que signifie rentrer dans la communauté. H. Gooren considère que dans le processus d'affiliation, il faut distinguer une phase de pré affiliation, la personne assiste à quelques services, certains s'impliquent de plus en plus, d'autres s'éloignent rapidement[810]. M. Marzal, dans son enquête dans la paroisse El Agostino en 1985-86, découvre que 42,7 % des catholiques choisis pour l'échantillon ont participé à des cultes évangéliques ; 37,5% étaient invités par un membre de sa famille, 34% par un membre de l'église et 25% y allaient par curiosité. Pour 39% d'entre eux au moins un membre

[808] Ibid. p. 53.
[809] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit., p. 412. Pour la difficulté d'évaluer « l'apostasie » selon les termes de K. Bowen, *Evangelism and apostasy*, McGilla Queens University Press, 1996, p. 68.
[810] H. Gooren, "Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics and Mormons", in T. J. Steigenga and E. L. Cleary, *Conversion of a continent*, op. cit. p.53.

de leur famille appartenait à un groupe évangélique[811]. Etant donné que la présence évangélique a augmenté en 25 ans, il est hors de doute que la proportion de catholiques qui a participé à un culte évangélique a aussi augmenté[812]. Parmi ceux qui passent par les groupes évangéliques, beaucoup n'ont jamais vraiment quitté l'église catholique ; certains, durant un laps de temps, peuvent même ainsi fréquenter les deux religions[813]. Ce sont des sympathisants curieux qui pour satisfaire un conjoint ou calmer une voisine agressivement prosélyte visitent d'autres lieux de culte. Cette position de sympathisants curieux ne peut se comprendre que dans un contexte de « relativisme religieux », selon l'expression de M. Marzal. Dans son enquête à la paroisse El Agostino, il découvre que deux tiers des catholiques interrogés, surtout les plus pauvres, les moins instruits et les quechuaphones, considèrent que Dieu ne fait pas de différence entre la religion catholique et les autres dénominations chrétiennes[814].

2.2.2 *Nomadisme évangélique*

Le nomadisme caractéristique des évangéliques latino-américains explique en grande partie le manque de stabilité des groupes. Selon J. P. Bastian, « la fluidité des pratiques et des croyances se reflète dans le faible ancrage des appartenances, les fidèles transitant d'une expression religieuse à une autre, se reconnaissant finalement dans toutes. » Le fidèle n'est pas dépaysé puisque les cultes dans presque toutes les dénominations sont similaires, première partie de chants de louange avec petit orchestre, prédication à partir d'un court passage de la Bible, prières sur les offrandes, prières sur les assistants, célébration de la Cène une fois par mois[815]… Par ailleurs, l'entrée dans un groupe évangélique est très facile : pas de réquisit. En ce sens-là, les évangéliques sont en phase avec « l'habitus » d'informalité des habitants de

[811] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit., p. 392.
[812] Parmi tous les témoignages que nous avons recueillis, les catholiques avaient quasiment tous un parent ou un ami membre d'une autre religion. La plupart étaient allés au moins une fois dans un temple évangélique.
[813] Annette Dietschy, "Mutation religieuse et sociale au Pérou", in revue Choisir, n°574, octobre 2007. Annette Dietschy rapporte qu'elle a observé de nombreux catholiques après la messe des Rameaux, aller, leur palme à la main, assister à un culte évangélique.
[814] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit., p. 402.
[815] Voir première section. Tous les auteurs insistent sur les similitudes rituelles et théologiques. J. P. Bastian, "Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse", in J. P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 106. M. Marzal utilise l'expression "théologie facile », reprenant la typologie de Troeltsch sur l'église et les sectes : « la secte n'a pas de théologie et possède seulement une mythologie vive ». M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit., p. 419. G. Tchonang caractérise le système pentecôtiste par « la primauté de l'agir sur l'être », *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme*, Thèse de Doctorat, 2006, Université Marc Bloch, Strasbourg II, Faculté de Théologie Catholique, p. 247.

Lima fonctionnant dans une culture orale. Leur avantage comparatif par rapport aux catholiques est grand : pas de papier à remplir, de certificat à fournir ; il suffit, pour être admis pleinement, d'affirmer « avoir rencontré Jésus » dans ce groupe.

L'évangélique nomade peut être amené à quitter son groupe pour des motifs matériels, déménagement ou recherche d'une dénomination qui propose certains services comme école privée ou cours pour adulte. La quête d'émotions toujours plus sensationnelles est aussi à l'origine de nombreuses migrations. Comme le remarque G. Uribe, « il se produit chez le nouveau converti, au terme d'une période plus ou moins longue, en général quatre à cinq ans, un certain tassement de l'enthousiasme initial qui l'amène parfois à partir ailleurs, avec des espoirs nouveaux, comme s'il était nécessaire de prolonger cet état initial de la découverte, comparable à ce qu'est l'euphorie initiale de la constitution d'un couple »[816]. Le sociologue péruvien J. Sanchez, dans ses recherches pour son doctorat, constate le même phénomène, comme il nous l'a dit personnellement. Par ailleurs, les évangéliques font du prosélytisme entre eux, s'invitant les uns les autres dans leurs groupes. Dans ce processus de comparaison, tous ne reviennent pas dans leur dénomination d'origine.

Cependant, la raison principale de la désertion, selon le pasteur M. Bardales, est la déception. Le converti enthousiaste idéalisant son groupe ne peut supporter les « situations humaines » (terme du pasteur M. Bardales) qu'il découvre progressivement, tout particulièrement si le pasteur est impliqué, et il se retire. Les conflits internes se règlent en général par le départ d'un des opposants ; de nombreux groupes ont été fondés par des pasteurs ou leaders dissidents venant d'une grande dénomination, accompagnés dans la scission par leurs adeptes : Pasteur H. Lay des Alliance Chrétienne et Missionnaire fondant Iglesia Biblica Emmanuel, Pasteur M. Bardales de Iglesia Biblica Emmanuel fondant Iglesia Biblica la Molina, l'Apôtre A. Estremadoyro, en provenance du catholicisme charismatique, cofondatrice avec son mari de Agua Viva et fondatrice de Misión Biblica Carismatica[817]… D'après nos conversations avec les principaux dirigeants évangéliques, le « fair-play » entre pasteurs consistent à ne pas chercher à séduire les membres des autres groupes. La pire insulte d'un pasteur à un autre consiste à l'accuser de ne convertir personne et de faire croître son

[816] Ibid. p. 185.
[817] Pour une présentation de la manière dont se multiplient les dénominations par implantation, par scission (« scissiparité », selon l'expression de J. P. Bastian) de manière à offrir une ample gamme de possibilités aux fidèles, voir G. Uribe, *Les transformations du christianisme en Amérique Latine des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2009, p. 178

groupe en volant aux autres pasteurs des membres. La dénomination maudite par tous est Creciendo en Gracia (Croissant en Grâce) qui d'après ce que nous avons entendu, forme systématiquement ses membres à faire du prosélytisme auprès d'autres évangéliques[818].

Le vocabulaire forgé par les évangéliques peut être considéré comme le témoignage le plus sûr de l'ampleur du phénomène de migration[819]. Lorsque des évangéliques font connaissance et se présentent l'un à l'autre, ils se posent une série de questions pour s'identifier : où es-tu né ? (i. e. Où es-tu devenu évangélique ?) ; où as-tu grandi ? (i. e. où as-tu été formé dans la foi évangélique ?); où as-tu été baptisé ?; « donde te congregas ? » (i. e. littéralement : où te réunis-tu ? Quel groupe fréquentes-tu ?)... Presque invariablement, les parcours impliquent plusieurs groupes. Pour fidéliser leurs membres, les dirigeants évangéliques s'efforcent de renouveler leurs stratégies. Selon les termes de G. Uribe, « l'existence de cette clientèle mobile favorise le développement d'offres nouvelles et donc de sous-divisions nouvelles »[820]. Tout est fait pour retenir le croyant dans la dénomination : l'école est un puissant moyen mais aussi les cours de formation pour adultes, les activités pour les enfants, la radio, la télévision… La dernière innovation en date dans ce domaine est le système des cellules dont le succès s'affirme et qui constitue une formule pour fidéliser les membres puisqu'un filet est constitué qui les enserre tout en leur donnant des responsabilités et des objectifs.

2.2.3 *Désaffiliation évangélique*

Le phénomène de la migration religieuse, catholiques sympathisants curieux et évangéliques nomades, n'explique pas totalement l'instabilité de l'assistance des groupes évangéliques[821]. Nombreux sont ceux qui désertent et s'éloignent de tout groupe institué. Etant donné le fonctionnement des évangéliques, le phénomène ressemble à celui qui touche

[818] http://www.creciendoengracia.com/ consulté le 30/11/10. Groupe très controversé par ailleurs au niveau international pour ses critiques à Haïti ou son tatouage du nombre 666.
[819] J. J. Ochoa Madrid, *Lexico del discurso religioso de las iglesias evangelicas de Lima*, Tesis de Maestria en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Il manque beaucoup de termes dans le lexique mais le fait qu'une thèse ait pu être écrite sur le sujet est en soi symptomatique.
[820] G. Uribe, Op. Cit, p. 185.
[821] E. L. Cleary considère que le phénomène du « nomadisme » a masqué la signification de la désertion, in « Shopping around », Op. Cit.p. 53.

le catholicisme mais avec des nuances. Traditionnellement, les groupes évangéliques exigent de leurs membres une éthique de vie très stricte : non seulement appliquer les dix commandements, payer la dîme mais encore supprimer des habitudes jugées contraires à la foi, pas d'alcool, pas de cigarette, pas de danse dans les bals[822]… Selon le langage évangélique, tous ceux qui ne parviennent pas à suivre ce rythme de vie, « tombent », « retournent dans le monde », « chute dans le monde » ; « monde » dans ce contexte est pris dans le sens que lui donne l'évangéliste Jean, en tant que lieu de tentations et perdition. Ces pratiques sont tellement à contre-courant des coutumes latino-américaines où tout se fête avec danses et boissons que les fidèles sont forcés de s'exclure de leur entourage. Par ailleurs, un individu évangélique seul ne dure pas très longtemps, d'où l'insistance des pasteurs pour que les fidèles se marient entre eux et qu'ils convainquent leurs proches de se convertir. Selon l'enquête de K. Bowen au Mexique, seulement 37% (16% pour les femmes, 37% pour les hommes) de personnes mariés avec un coreligionnaire « apostasient », alors que 69% (48% pour les femmes, 93% pour les hommes) de personnes mariés avec un catholique le font[823]. H. Gooren note que la désaffiliation est souvent causée par le niveau élevé d'exigences, que ce soit en termes de « discipline, moralité, temps ou argent » sur les membres[824].

Par ailleurs, l'exigence stricte d'une conduite en accord avec la légalité, importé ou imité des USA, rend le quotidien des fidèles un exploit, dans un contexte que F. Durand appelle « culture de la transgression »[825] : un bon évangélique est censé ne soudoyer personne et ne se laisse soudoyer par personne, or une bonne partie de la bureaucratie péruvienne fonctionne à base de petites corruptions, sans parler des nombreux piratages et contrebandes dont tire un revenu une partie de la population. Par exemple, dans le cas concret d'une effraction au code de la route, une amende peut coûter 150 sols et un pourboire 20. Les communautés évangéliques se prolongent souvent dans des entreprises fonctionnant selon leurs principes éthiques qui emploient les leurs et ont pour clients les leurs. Comme le souligne E. L. Cleary, les évangéliques ont un « sens très aigu de vivre en contre-culture. [Cependant le niveau d'exigences est tel que] « sur une longue période de temps seulement

[822] A. Corten, « La greffe pentecôtiste », Esprit, février Mars 2007, p. 170. A. Chesnut, *Competitive spirit*, Op. Cit. p. 135. Sylvie Pédron-Colombani, "Le pentecôtisme urbain au Guatemala, recréer du sens et de l'identité", in Problèmes d'Amérique latine n°24, janvier mars 1997, La Documentation Française, p. 77. Sylvie Pédron-Colombani considère qu'au fidèle soumis à divers interdits est exigé un « engagement total ». J. P. Bastian qualifie cette éthique de « rigorisme moral », J. P. Bastian, *La mutacion religiosa de América Latina*, CFE, México 1997 p. 198.
[823] K. Bowen, *Evangelism and apostasy*, op. cit. p. 73.
[824] H. Gooren, op. Cit. p. 68.
[825] F. Durand, *El Perú fracturado*, op. cit. p. 43.

15% [au Guatemala] sont parvenus à rester fidèles au *Reglamento Local* »[826]. Les exigences sont telles que parmi les témoignages recueillis, certains, à la manière des hommes du Moyen-âge qui demandaient le baptême sur leur lit de mort, préfèrent attendre un peu, « mûrir » avant de s'engager dans un groupe[827].

Au Pérou, les évangéliques qui « retombent dans le monde » se dénomment « apartados », mis à l'écart, terme qui a aussi le sens actif de se mettre à l'écart ; le terme évoque bien le sentiment de culpabilité mêlé de nostalgie qu'éprouvent les ex-membres. Certains au bout de quelques années retournent, d'autre espèrent le faire un jour et s'installent dans la situation[828]. Le phénomène est si important que dans les Assemblées de Dieu en zones populaires, l'appel est fait non seulement pour ceux qui se donnent au Seigneur mais aussi pour ceux qui reviennent au Seigneur.

De manière symptomatique, il n'existe pas dans le jargon évangélique de terme pour les peu pratiquants ; en langage johannique, ils correspondraient aux « tièdes », donc aux pires, inadmissibles après une conversion. Pourtant, ils existent. Selon une enquête de l'université de Lima, 40% des évangéliques se disent « peu religieux », contre 60% des catholiques[829]. E. L. Cleary reprenant le spécialiste mexicain Bowen suggère qu'ils sont « expulsés » afin de maintenir dans le groupe un très haut niveau de ferveur religieuse, l'enthousiasme effervescent contagieux étant censé attirer des membres potentiels[830]. Le terme « expulsion » nous semble exagéré, dans les témoignages que nous avons recueillis, les ex-membres racontent avoir été soumis à une pression telle qu'ils avaient le choix entre céder ou se retirer. Ces témoignages nous ont été confirmés par les leaders de position intermédiaire qui acceptent parfois de parler. Certains incidents internes sont révélateurs des tensions, du refus des membres à se laisser totalement absorber par leur groupe. La dénomination Iglesia Biblica Emmanuel, pour fidéliser ses membres, impose la formule des cellules à l'ensemble

---

[826] E L. Cleary, "Shopping around", op. cit. p. 53.
[827] H. Gooren (op. cit. p. 55) note le témoignage récurrent de personnes en phase de pré affiliation « n'ayant pas l'énergie de résister aux tentations ». Nous avons recueilli le témoignage d'un gardien de prison qui affirmait avoir quitté Agua Viva G12 parce qu'il n'avait pas les moyens d'y rester. Il devait subvenir aux besoins des enfants qu'il avait eus avec une première femme et il vivait avec une seconde dont il avait aussi des enfants. Son salaire ne lui suffisait pas, il le complémentait avec les pourboires des prisonniers.
[828] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit., p. 406 : témoignage de grande culpabilité et d'un retour.
[829] Estudio 471, Universidad de Lima. Barometro social, III encuesta sobre religiosidad. Provincia de Lima y Callao. 24 y 25 de Octubre 2009. E. L. Cleary rapporte qu'une enquête au Chili en 1990 avait révélé à la grande surprise des pasteurs que plus de la moitié des chiliens pentecôtistes n'allaient pas au temple au moins une fois par semaine. E. L. Cleary, « Shopping around », Op. Cit. p. 52.
[830] Ibid, p. 53.

de ses filiales ; or certaines refusent d'accepter la norme. En 2009, un leader de l'église mère, proche collaborateur de H. Lay, est donc envoyé dans la filiale récalcitrante pour mettre bon ordre. Nous avons rencontré plusieurs ex-membres de Agua Viva, G12, qui ont quitté le groupe, incapables de suivre le rythme des exigences. Un ex-leader intermédiaire nous a raconté avoir quitté Agua Viva G12 (il était au moment de l'entretien professeur dans une école de l'Alliance Chrétienne Missionnaire) parce qu'il se sentait épuisé. Il ne parvenait pas à suivre la logique de croissance numérique demandée : « je voulais bien m'occuper de ceux qui entraient et pas seulement faire du numéro ». Un leader intermédiaire, membre de Agua Viva depuis une dizaine d'années, nous a confirmé (2009) que les pasteurs dirigeants prenant conscience du problème essayent, depuis deux ou trois ans, de laisser un espace personnel aux membres. Les membres, avant de se marier, n'ont plus besoin de l'approbation de leurs pasteurs. La notion de loisir fait son chemin, des pique-niques sont organisés pour les membres et leurs familles[831]. Une tendance se dessinerait-elle d'un évangélisme moins absorbant, plus « light » ?

2.2.4 *Sens des conversions : circuits par affinité*

Parmi les évangéliques, même ceux qui souffrent d'être mis à l'écart, très peu retournent (ou se tournent, pour ceux qui sont nés évangéliques) vers le catholicisme. Selon les termes de Mgr Strotmann, « le processus de migration religieuse en Amérique latine, à la différence des Etats-Unis, se réduit presque à une émigration catholique. Le pourcentage de ceux qui retournent (jusqu'à présent) est statistiquement insignifiant »[832]. La situation de retour est tellement exceptionnelle, comme celle des 1800 Guatémaltèques convertis par James Scanlon, prêtre du Maryknoll, qu'elle se commente dans tous les milieux catholiques, espérant y trouver un indice qu'enfin, comme aux USA aujourd'hui, des évangéliques deviendront catholiques[833]. Il semblerait qu'il y ait un seuil d'appartenance au mouvement

[831] W. L. Beltran Cely (Op. Cit.) mentionne le phénomène et qualifie la G12, de dénomination « vorace ». Voir aussi H. Gooren, Op. Cit. p. 68. La G12 applique les lois du marketing ; le système de cellules s'inspire du télé-marketing ou marketing de réseau et l'organisation d'activités de loisir fait aussi partie des procédés de gestion pour améliorer l'atmosphère de l'entreprise et les liens entre employés.

[832] N. Strotmann, *Teología y pensamiento*, op. cit. p. 52. Cette affirmation de Mgr Strotmann nous a été confirmée par tous les prêtres avec lesquels nous avons parlé.

[833] E. L. Cleary, Ibid. p. 53. La chaîne de télévision catholique étasunienne ETWN diffuse au Pérou et la populaire Mère Angelica a un programme intitulé "retour à la maison » qui présente les témoignages de protestants convertis au catholicisme. Tous les membres du clergé avec lesquels nous avons parlé rêvent qu'un tel programme puisse un jour avoir cours au Pérou.

évangélique au-delà duquel le catholique sympathisant curieux s'engage et ne retourne plus en arrière. L'aboutissement en est le développement d'une perception très critique de sa religion originelle. J. L. Pérez Guadalupe, dans son enquête sur le phénomène de conversion conclut qu'il existe une première phase émotionnelle, de rencontre de Dieu, une deuxième phase d'insertion dans la communauté et finalement une troisième phase d'apprentissage de la doctrine, où le membre consciemment s'engage et fait sienne la doctrine[834]. D'après l'étude de M. Marzal dans El Agostino, le relativisme religieux est moins important parmi les évangéliques : un tiers (contre deux tiers de catholiques) considèrent que Dieu ne fait pas de différence entre les dénominations chrétiennes[835].

Une étude brésilienne faite en 2000 à Sao Paolo conclut à l'existence de conversions évoluant sur la base de circuits par affinité. L'enquête est faite sur la base de 3 600 personnes malades du SIDA ; il leur est demandé leur religion d'origine et leur religion actuelle. Elle montre que les conversions ne se font pas dans tous les sens et qu'au contraire existent des circuits, c'est-à-dire que la religion d'origine est déterminante dans le choix des conversions possibles. A des résultats similaires était parvenu J. Gomez en 1994 au Costa Rica et K. Bowen au Mexique, à la même époque[836]. Ces résultats ne peuvent pas être appliqués à Lima, sans discernement, les situations étant très différentes. Au Pérou, il n'existe pas autant de religions qu'au Brésil (pas de protestants historiques, pas de spiritisme…) ; les évangéliques installés depuis plus longtemps qu'au Pérou fonctionnent sur d'autres bases (la IURD est très présente au Brésil et le G12 peu)… Par ailleurs, ces différentes études considèrent qu'un nombre non négligeable de pentecôtistes retournent au catholicisme, ce qui n'est pas le cas au Pérou. La contradiction peut s'expliquer par la procédure employée : les pentecôtistes qui retournent étaient-ils vraiment engagés ou seulement en phase de « pré affiliation », selon le terme de H. Gooren ? En effet, ces auteurs ne précisent pas. Il semblerait que leur champ d'étude porte sur ceux qui « entrent » dans les groupes pentecôtistes, or très peu de ceux qui se présentent, sont vraiment convaincus : c'est au terme d'un processus parfois long qu'ils quittent définitivement l'Eglise catholique.

---

[834] J.L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Op. Cit. p. 329.
[835] M. Marzal, *Los caminos religiosos*, Op. Cit., p. 402.
[836] A. Frigeiro, « Analyzing conversion in Latin America", in T. J. Steigenga et E. L. Cleary, *Conversion of a continent*, p. 45.J. Frigeiro n'envisage pas l'impact que peut avoir le SIDA sur les changements religieux : si l'idée de circuit est juste, il est possible que les proportions en soit affectées. Les études de Bowen sont présentées dans cet article et dans E. L. Cleary, « Shopping around », Op. Cit. Pour le Costa Rica, J. I. Gomez, *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*, San José, IINDEF, 1996.

Fait troublant : selon l'ensemble de ces enquêtes, une proportion importante de pentecôtistes quittant leur groupe, ne rentrent dans aucun et deviennent des sans religion, 59% au Brésil, un tiers selon J. Gomez (Costa Rica). Même si la proportion des sans religion dans l'ensemble de la population augmente, ils sont très peu nombreux au Pérou (3%), ce qui n'est pas le cas dans d'autres pays d'Amérique latine. Selon E. L. Cleary, ils sont 12% au Guatemala au début du siècle. L'Amérique latine serait-elle en train d'évoluer vers une croissance rapide de l'athéisme et de l'agnosticisme ? La terre est-elle en train de se désenchanter selon l'expression de M. Marzal ? E. L. Cleary achève son article sur les désertions évangéliques en concluant que les récentes évolutions dans ce domaine, en particulier l'augmentation des « sans religion » remettent en question la thèse de M. Marzal[837].

Le terme sans religion pose problème ; il est vague et ne signifie pas nécessairement rejet de Dieu. J. L. Pérez Guadalupe nous a suggéré de les considérer non pas comme des athées mais comme des personnes n'appartenant à aucun groupe. Il pourrait s'agir d'évangéliques « apartados », mis à l'écart (ou se mettant à l'écart) qui continue à croire en Dieu et pense retourner dans un groupe. Le groupe des sans religion correspondrait surtout à ceux qui dans l'enquête de K. Bowen se disent « nada », littéralement rien[838]. Ce terme fait aussi partie du jargon évangélique péruvien, il est synonyme de « apartado » mais il ne s'emploie pas exactement dans le même contexte : un évangélique impliqué dans un groupe racontant sa vie, parle de périodes où il a été « apartado », alors que lorsqu'un évangélique qui est dans la situation de « apartado », dit qu'il est dans rien (« estoy en nada »)[839]. Quelqu'un qui est dans « rien » ne se sent impliqué dans aucune religion sans pour autant être devenu athée. Il est donc probable qu'un évangélique dans « rien » s'identifie comme « sans religion » dans les recensements ou sondages. Un évangélique « apartado » ou dans rien serait comme beaucoup de catholiques dont la pratique chute à un niveau insignifiant, une fois par

[837] E. L. Cleary, "Shopping around", Op. Cit.

[838] Ne connaissant pas bien le Mexique, le Guatemala et le Brésil qui représentent une réalité différente, nous nous refusons à conclure sur le sujet. Cependant, il serait intéressant de poursuivre la recherche dans ce domaine : en incluant les « apartados », le nombre d'évangéliques seraient alors en réalité beaucoup plus élevé que ne le laissent supposer les recensements ou sondages. Restent à savoir s'ils s'identifient en tant qu'évangéliques, au moment de voter et de former des liens dans leur communauté ou en tant que personne éloignée de toute religion et sans intérêt pour elle.

[839] K. Bowen, op. cit. p. 70. Dans cette perspective, il peut sembler surprenant que le nombre des sans religion soit relativement peu élevé au Pérou. Il est possible qu'il augmente plus tard, étant donné qu'au Pérou, la vague des conversions à l'évangélisme est plus tardive qu'au Guatemala. Il est aussi possible que les évangéliques « apartados » au Pérou ne s'identifient pas dans le recensement comme sans religion ce qu'ils associeraient avec l'athéisme mais continuent à se considérer évangéliques.

an suivre la procession du Seigneur des Miracles ou avoir l'intention de la suivre… Les pratiques d'un « apartado » peuvent aller de rien à assister sporadiquement à un culte, surtout lorsque se présente une star de l'évangélisme, lire la Bible ou prier de temps en temps. Il peut aussi y avoir des « apartados » pieux ; nous avons rencontré, des personnes, souvent déçues par leur groupe d'origine qui écoutent des chants de louange, prient, lisent la Bible et parlent avec grande foi de Dieu ; souvent, ils se réunissent de manière informelle avec des voisins, des proches, dans un garage, un salon et parfois en arrivent ainsi à structurer un groupe[840]. Il est hors de doute qu'avec le temps, la catégorie d'évangéliques « apartados » ou peu pratiquants ne peut qu'augmenter. Cette opinion est partagée par le directeur de la chaîne des médias Pacifico, P. Ferreira, frère du premier congressiste évangélique péruvien, (mars 2009) en relation avec les dirigeants principaux du monde évangélique : « durant la prochaine décennies on verra le développement d'un évangélisme plus light ».

Les circuits de conversion proposés par A. Frigeiro et H. Gooren pourraient être affinés en y rajoutant des circuits d'intensité ou plus justement d'engagement et au sein même d'une même religion des circuits qualitatifs[841]. Dans une économie agraire, étant donné la pression sociale, l'engagement perdure toute une vie avec quelques variantes d'intensité provoquées par divers évènements, mort d'un proche, maladie… Dans une économie urbaine, cette situation se produit aussi mais n'est plus automatique. A cette catégorie de personnes appartiennent les membres des confréries du Seigneur des Miracles qui poursuivent la tradition et prennent la place de leurs pères et grands pères ou les membres évangéliques, dont les leaders sont en général des cas exemplaires, qui restent fidèles à la même communauté toute leur vie. Une autre catégorie de personnes correspondrait à ceux, catholiques ou évangéliques, qui s'éloignent de toute pratique religieuse pendant plusieurs années et qui à cause d'un conjoint ou d'un groupe de quartier, participent à nouveau à une communauté ou à ceux qui accentuent leur pratique par exemple en catholicisme en entrant dans un groupe

[840] La sociologue péruvienne C. Romero, bien qu'elle n'ait pas publié sur le thème, considère aussi qu'ils existent des évangéliques peu pratiquants, exactement comme les catholiques, entretien d'octobre 2010. Le sujet n'a pas encore été l'objet de recherche, il deviendra sûrement de plus en plus d'actualité.
Par ailleurs, commentant l'autre aspect de notre argument, presque tous les groupes évangéliques ont commencé comme réunion dans un salon ou un garage, Agua Viva… Une preuve de la fréquence du phénomène est donnée indirectement par le règlement du ministère de la justice : un des arguments de la direction des affaires confessionnelles pour ne pas étendre aux évangéliques les exemptions d'impôts est la crainte d'abus : à quel moment un groupe peut-il être qualifié d'institution religieuse ? Comment faire la différence entre une réunion de prière se répétant régulièrement et une institution ?

[841] A propos de conversion K. Bowen, op. cit. p. 95 considère que « la conversion est souvent un processus de rapprochement et retrait qui après quelques temps culmine en conversion ». Ce processus de rapprochement et retrait peut se produire aussi après la conversion.

apostolique. Ce changement d'intensité se mêle parfois à un aspect qualitatif ; en évangélisme, ce serait le passage d'un groupe à un autre en fonction d'un statut social. Une autre catégorie de personnes serait formée par ceux qui se convertissent, changeant de religion ou tout au moins de manière de pratiquer leur religion. Quelques circuits d'évolution pour le Pérou pourraient être proposés : du catholicisme populaire au catholicisme charismatique ce qui parfois se terminent par un glissement/ conversion à l'évangélisme ou directement du catholicisme à l'évangélisme. Si les intensités peuvent être variables au cours d'une vie, la conversion achevée du catholicisme à l'évangélisme est en revanche, actuellement irréversible : au-delà d'un certain seuil d'engagement, aucun évangélique ne revient vers le catholicisme.

CONCLUSION : *catholiques et évangéliques, un même défi*

La réflexion sur la pratique religieuse, son intensité, sa forme, permet de nuancer l'articulation entre les identités religieuses qui se sont formées et développées durant les deux dernières décennies. L'informalité dans laquelle vit la plus grande partie de la population péruvienne, est devenue un « habitus », selon la notion conceptualisée par P. Bourdieu. La pratique religieuse s'inscrit nécessairement aussi dans cette manière d'être.

Côté catholique, selon le commentaire de J. L. Idígoras repris par J. L. Pérez Guadalupe, sociologue et directeur de pastorale dans l'évêché de Chosica, : « notre peuple est jusqu'à aujourd'hui massivement catholique mais son catholicisme n'est pas l'expression de la religion officielle et hiérarchique »[842] ; commentaire que le Document Final de la IVème Conférence Générale des évêques latino-américains à Santo Domingo 1992, exprime en une formule : « ils se sentent catholiques mais pas Eglise » §96 . En 2010, la tendance s'est encore accentuée. Pendant cinq siècles, tant bien que mal, malgré la grave crise de l'Eglise après l'indépendance, a perduré, dans l'ensemble du Pérou, une articulation entre la piété populaire et la hiérarchie qui se résumait parfois à un baptême, à un mariage, à une messe par an pour la fête du saint patron. Aujourd'hui, cette articulation, dans un contexte urbain de « dislocation

[842] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, op. cit. p. 393. Le commentaire du père J. L. Idígoras date de 1979. En 2010, serait probablement supprimé l'adverbe « massivement ». Ce phénomène qui atteint aujourd'hui une nouvelle dimension avec le recul drastique et rapide du mariage est une constante.

culturelle » selon l'expression de E. Willems, est mise à mal[843]. La piété populaire se vit de plus en plus en marge de l'institution, ce dont témoigne la diminution drastique de la pratique sacramentaire, même du baptême, « porte des sacrements » qui « incorpore à l'Eglise » (c. 849, CIC de 1983). Par ailleurs, la « religiosité populaire », caractérisée par Benoît XVI dans son discours inaugural à la Conférence Générale de Aparecida comme « trésor précieux de l'Eglise catholique en Amérique latine », est aussi affectée en situation urbaine : « nos traditions culturelles ne se transmettent plus d'une génération à l'autre avec la même aisance qu'autrefois » conclut le document final de la Conférence Général d'Aparecida §39.

Côté évangélique, la situation est plus difficile à évaluer, étant donné que pour un leader évangélique un fidèle qui quitte son groupe est quelqu'un qui n'y est jamais vraiment entré. L'informalité, la « fluidité des appartenances » selon l'expression de J. P. Bastian est très répandue. Le jargon évangélique, révélateur d'une pratique, témoigne d'un cheminement avec conversion qui n'implique pas toujours une attitude définitivement acquise et qui souvent se poursuit par des interruptions, de nouvelles adhésions et des phases d'éloignement ou encore de pratiques sporadiques.

Dans une conférence devant un public surtout de clercs et dirigeants religieux catholiques et évangéliques, en 2007, J. L. Pérez Guadalupe rompant le schéma de rivalité affirmait : « nous avons tous le même problème. Ils (les croyants) nous quittent. » La formule destinée à provoquer est lapidaire et sans nuance mais elle est révélatrice d'une situation généralisée : au-delà des conquêtes évangéliques en terrain catholique, dirigeants catholiques et évangéliques luttant pour fidéliser et stimuler leurs adeptes se retrouvent dans des situations similaires. Pour reprendre la métaphore spatiale de notre sujet, face à l'informalité, au manque de cohérence des pratiques religieuses, à la marginalisation des institutions aussi flexibles soient elles, dirigeants catholiques et évangéliques se situent côte à côte, affrontant les mêmes défis.

Nos réflexions sur la pratique nous permettent d'évaluer le système des cellules récemment implanté dans la plupart des dénominations évangéliques pour retenir les membres et considéré comme une formule de croissance assurée. Dans ce contexte de «fluidité des appartenances », il est effectivement très performant ; en effet, au lieu de lutter frontalement

[843] E. Willems, "Protestantism and cultural change in Brazil and Chile" in W. V. D'Antonio and F. B. Pike, *Religion, revolution and reform*, New York, Praeger, 1964, pp 93-108.

contre l’informalité qui va de pair avec une culture orale dominante, comme le fait l’Eglise poussée par la logique sacramentaire et la cohésion institutionnelle, il permet de profiter de l’informalité, du dynamisme des liens claniques ou communautaires pour créer un système d’adhésion solide, reprenant le modèle de cohésion sociale rural. En d’autres termes, le système des cellules réussit la gageure de formaliser l’informel.

CONCLUSION GENERALE

Cette recherche dans laquelle la relation entre Eglise catholique et groupes évangéliques est envisagée selon différentes perspectives permet de reconsidérer la réalité, la nature et l'importance du défi, voire des défis, que représente pour l'Eglise le succès des évangéliques à ses dépens.

Si les évangéliques ont connu une croissance exponentielle dans les années 1980-1990 et si leur nombre continue d'augmenter, il est hors de doute que la présence de l'Eglise catholique en tant que religion majoritaire n'est pas en danger, en tout cas à moyen terme. Sans toutefois parvenir à juguler l'exode des fidèles catholiques, la réaction de la hiérarchie catholique a été efficace. Dans un système politique corporatiste, elle a su profiter de la stabilité de l'institution, du respect qu'elle inspire et de la manière dont les dirigeants politiques recourent traditionnellement à elle pour maintenir la cohésion sociale. Entre 1990 et 2010, dans un contexte de grands bouleversements dus aux crises économiques, au terrorisme, à l'exode rural massif et à la fragilité de la démocratie, l'Eglise a joué tour à tour les rôles de suppléante de l'Etat dans les domaines de l'éducation et de la santé, en tant que formatrice d'opinion, médiatrice, et garante de moralité. Elle est aussi facteur de cohésion et de paix sociale, en particulier lors des grandes fêtes du Seigneur des Miracles, patron de Lima qui rassemblent dans un même culte l'ensemble de la société, depuis le président de la République jusqu'au plus humble. Malgré leur respect pour l'institution et les membres de la hiérarchie, les électeurs ne suivent pas toujours docilement les indications du cardinal de Lima en particulier, pour voter, puisqu'ils ont élus, contre les injonctions de Mgr Vargas Alzamora, le président A. Fujimori (1990), à ce moment-là, un quasi inconnu proche des évangéliques, et contre les injonctions de Mgr Cipriani, le président A. Toledo (2001). Cependant, malgré quelques frictions d'ordre individuel, dirigeants politiques et membres de la hiérarchie catholique sont conscients des dommages que leur causerait un conflit ouvert et ne laissent pas les tensions s'envenimer. Cette imbrication entre Eglise catholique et pouvoir politique permet à l'Eglise jusqu'en 2010 de bloquer efficacement toute tentative évangélique pour remettre en question le Concordat de 1980 et pour accorder aux autres confessions un statut égal au sien. Elle réussit là où a échoué la hiérarchie du pays voisin le Chili en 1999, les conditions étant certes différentes. Début décembre 2010, est votée au Congrès la *Loi de*

liberté religieuse qui accorde des avantages substantiels aux dénominations évangéliques mais ne leur reconnaît pas officiellement égalité de statut ; par ailleurs la loi entérine le Concordat alors que les associations évangéliques réclamaient sa reconsidération. Bien que quelques leaders évangéliques soient en faveur de cette loi, les associations évangéliques ne le sont pas. Malgré quelques concessions qui étaient inévitables, l'Eglise parvient à maintenir sa situation privilégiée.

Dans le domaine pastoral, si la hiérarchie essaie de renforcer la formation doctrinale, en particulier par des cours de Bible appréciés et demandés par les paroissiens et si elle valorise l'apport des divers groupes apostoliques, minorité très dynamique et active, elle considère la piété populaire, tout particulièrement les dévotions au Seigneur des Miracles comme le meilleur rempart contre l'exode des catholiques. Benoît XVI, dans son discours inaugural à la Conférence des Evêques latino-américains à Aparecida en 2007 reconnaît la « religiosité populaire » comme « le précieux trésor de l'Eglise catholique en Amérique latine qu'elle doit protéger, promouvoir et purifier aussi si la nécessité s'en fait jour ». Selon les termes de Mgr Pasigato (conversation privée en 2007), 10 ans nonce apostolique au Pérou, 1999-2009, « au mois d'octobre [mois des festivités du Seigneur des Miracles], tous les Liméniens sont catholiques ». Replacée dans une perspective historique, cette attitude est paradoxale : le clergé s'est toujours méfié des cultes populaires aux origines précolombiennes ou africaines, marqués par le syncrétisme et occasion de beuveries et autres licences. Il les a donc systématiquement combattus, ne les acceptant que sous la pression de la ferveur populaire et s'efforçant d'éliminer les éléments jugés non catholiques ou en tout cas de les délimiter, les beuveries ayant lieu après messe et processions, loin des clercs et de l'église. Même si survivent, dans les rites liés au Seigneur des Miracles, quelques reliquats de croyances précolombiennes comme l'association du Seigneur au tremblement de terre et de traditions africaines comme l'initiation au rhum dans les confréries, les cultes, messes dans le sanctuaire, processions dans les différents quartiers, sont actuellement dûment régis par l'archevêché. Ces fêtes, avec la croissance de la capitale et l'attraction qu'elle exerce sur la province, ont acquis une dimension nationale. Les émigrants (10% de la population) recréant dans le monde entier des confréries et des processions maintiennent ainsi la communauté soudée, autour du Seigneur des Miracles. Les dévotions populaires, non seulement celle du Seigneur des Miracles mais aussi d'autres cultes provinciaux, représentent le point d'ancrage solide du catholicisme. Avec le développement du tourisme, des pèlerinages, des voyages de retour aux sources, aux traditions ancestrales, ces fêtes acquièrent de nouvelles dimensions.

Elles dynamisent le catholicisme et lui donnent un élan qui, toutes choses demeurant égales, ne peut que se maintenir dans le futur.

Si l'Eglise catholique garde sa prééminence sur la scène politique et religieuse, en à peine une vingtaine d'années, les groupes évangéliques ont réussi à acquérir droit de cité, avec ses corollaires, visibilité et respectabilité. Au Te Deum traditionnellement célébré, le jour de la fête nationale, 28 juillet (jour férié), dans la cathédrale par le cardinal, en présence de l'ensemble du gouvernement, fait pendant depuis 2006 le culte d'Actions de Grâce évangélique célébré le 30 juillet (jour ouvrable !). Dans une proportion moindre et avec des nuances, les dénominations évangéliques jouissent d'une influence comparable à celle de l'Eglise catholique. Malgré leurs difficultés pour harmoniser leur position, étant donné leur diversité, leurs associations sont prises en compte dans les débats et la gestion publics, les partis politiques les courtisent… La formation de cette collectivité est la résultante d'une combinaison de divers facteurs. Les dirigeants politiques et les leaders évangéliques y ont contribué, les uns pour faciliter leur gestion et les autres pour promouvoir leur influence et éventuellement pour certains, une carrière politique. En 2010, la vice–présidente du congrès est une pasteur, A. Lazo de Hornung, épouse du pasteur Hornung et leader de la dénomination individuelle la plus importante Agua Viva, G12, 100 000 membres à Lima, 200 000 au niveau national. L'habileté des dirigeants et leaders à manipuler la « magie sociale », selon l'expression de P. Bourdieu, entre en résonance avec de complexes processus d'identification et insertion sociales, d'où leur formidable succès.

La théorie du marché religieux permet de rendre compte partiellement de certaines stratégies des leaders : les uns cherchant à attirer des croyants et les autres à les retenir. Côté croyant, la recherche du saint le plus miraculeux ou du pasteur le plus thaumaturge peut aussi se comprendre dans cette perspective : recherche de l'efficacité dans le miracle. Si les phénomènes marketing de concurrence et de fidélisation jouent un rôle et s'appliquent surtout aux transnationales religieuses, tel que la IURD influente bien que controversée au Brésil et peu présente au Pérou, la théorie du marché religieux ne permet pas d'expliquer les processus de conversion et formation de communautés évangéliques. La théorie de la lutte pour la reconnaissance, développée par A. Honneth et tout un courant de penseurs, parmi lesquels P. Ricœur, reprenant une analyse des écrits de jeunesse de Hegel, fournit un cadre conceptuel à même de rendre compte de ces transformations. La théorie s'appuyant sur le résultat de recherches récentes en psychologie et sociologie envisage l'évolution sociale comme mue par

des luttes pour la reconnaissance : les individus méprisés et humiliés en s'identifiant et s'insérant dans des collectifs passent de la souffrance du rejet à un épanouissement de leur être par un processus complexe de reconnaissance qui implique acceptation, inclusion dans la communauté et valorisation de leurs capacités. Le processus individuel s'engrène sur le processus collectif. La lutte pour la reconnaissance de l'individu par la communauté s'articule à la lutte pour la reconnaissance du collectif par le reste de la société, permettant ainsi l'insertion de l'individu dans la société. Ce cadre conceptuel qui s'applique particulièrement bien à Lima, où une grande partie de la population vit dans la pauvreté et l'exclusion, permet de comprendre comment les évangéliques se sont transformés en force politique.

Les migrants marginalisés et méprisés sont accueillis et s'insèrent dans des communautés évangéliques chaleureuses et solidaires où leurs capacités et leurs apports sont amplement valorisés. S'y jouent de subtils glissements entre le même et l'autre qui aboutissent à assumer une nouvelle identité : ils y entrent catholiques et sont reconnus évangéliques. Cette adhésion et subséquente transformation s'expliquent par la capacité des groupes évangéliques à, selon l'expression de J. P. Bastian, « relier (« bridge ») archaïsme et hyper modernité »[844]. Les groupes évangéliques adoptent certaines caractéristiques des modes de fonctionnement de la piété populaire catholique. La manière dont les évangéliques s'approprient la Bible dans un contexte de culture orale, paradoxalement rappelle la cible favorite de leurs attaques, la vénération des « images », la Bible prenant la place des « images ». La formation d'alliances réciproques à partir des mécanismes de don associé à la dîme et aux offrandes fonctionne comme les « promesses » en catholicisme populaire. Reprenant les intuitions de M. Mauss, les perspectives développées par P. Ricœur et J. P. Willaime rendent compte du paradoxe : le succès de groupes financés surtout par les plus démunis dans un pays où presque la moitié de la population est pauvre, voire très pauvre. Le don et le sacrifice qu'il représente ne constituent pas un frein à l'adhésion, au contraire, ils contribuent à sceller l'alliance entre le fidèle et Dieu et entre le fidèle et le groupe, pasteur et autres membres. Par ailleurs, le système des cellules, importé de Corée via la Colombie qui jouit surtout depuis 2000 d'un grand succès dans toutes les dénominations, remplace les confréries catholiques, s'enracinant dans les réseaux communautaires. Cependant les groupes évangéliques ne recréent pas des structures archaïques. Ils reprennent des caractéristiques du catholicisme populaire répondant ainsi aux attentes de leur auditoire de telle manière que le

[844] J. P. Bastian, « The new religious economy of Latin America", in J. Stolz, *Salvation goods and religious markets*, Op. Cit. p. 180.

croyant ne se sente pas dépaysé au premier abord mais ils les adaptent, les rendant ainsi méconnaissables. La Bible telle que se l'approprient les évangéliques, sous forme d'index auxquels il est possible d'avoir recours en toute situation, accompagne et conforte comme les images du Seigneur des Miracles ou des saints, cependant elle n'est pas une image et elle interdit toute représentation. Dans ce glissement du même à l'autre se produit l'adhésion et la transformation du sujet dans un cadre où il se sent apprécié, intégré et valorisé, en bref reconnu. Dans ce processus, la communauté où le fidèle est invité à s'investir (dans tous les sens du terme), lui ouvre, au moins symboliquement, le monde de l'écrit, lui permet de se réorienter et de s'insérer dans le monde hostile de la capitale ce qui représente une forme d'ascension sociale. Les catholiques, devenus évangéliques, adhérent si fermement à leur nouvelle foi qu'aucun, ou en tout cas, un nombre insignifiant, ne retourne vers le catholicisme. Les prêtres catholiques espèrent que le flux de retour se mette un jour en place et que comme aux USA, des évangéliques se convertissent au catholicisme…

Deux groupes religieux sont en train de se dessiner, s'articulant par des relations complexes, existant l'un par rapport à l'autre en développant leurs spécificités. D'une part le catholicisme majoritaire s'enracine dans des traditions régionales et nationales, retrouvant un nouvel élan dans le ressourcement dans la terre des ancêtres, le terroir (« terruño ») par la participation aux fêtes ou autres manifestations. Par ailleurs, l'évangélisme comblant l'abîme entre archaïsme et hyper modernité et coupant avec les traditions ancestrales, situe ses membres dans la lignée universelle des chrétiens, représentant pour eux un tremplin pour l'insertion et l'ascension sociales, au moins en tant que leader religieux. Ces différenciations religieuses ne s'articulent pas au Pérou sur des identités ethniques. Dans presque chaque famille liménienne, coexistent les deux religions et les frontières sont souvent poreuses : les catholiques accompagnent les leurs dans des offices évangéliques, l'inverse étant plus exceptionnel. La différenciation religieuse n'est donc pas susceptible, à moyen terme en tout cas, de dégénérer en source de conflits généralisés. Selon les réflexions de A. Sen développées dans *Identités et violences*, l'auteur y attribue les conflits religieux à la fomentation d'une identité unipolaire et réductrice qui limite un être humain à son appartenance religieuse[845]. Catholiques et évangéliques péruviens cohabitent et restent bien insérés dans le contexte social global.

[845] A. Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, Paris 2006.

L'effervescence religieuse qui se marque par les grandes processions, la visibilité des principaux dirigeants catholiques et évangéliques, leur rôle dans l'équilibre social ne doit pas faire illusion sur les graves et nouveaux défis qu'affrontent l'Eglise catholique et le christianisme en général. Le renouveau (voire recréation) des cultes précolombiens, encouragé par la liberté de culte, et surtout favorisé par le tourisme international et des dérives de l'écologisme risque d'atteindre plus particulièrement l'Eglise catholique qui s'inscrit dans un créneau similaire, celui des coutumes ancestrales. En terme de nationalisme, ces traditions se rattachent à un passé glorieux péruvien et représentent un motif de fierté, de valorisation pour des populations marginalisées et méprisées ; dans ce cas-là est aussi à l'œuvre un processus de reconnaissance stimulé par des courants internationaux et les « touristes mystiques », comme on les appelle à Cuzco. Les cultes précolombiens renforcés par les mouvements indigénistes très dynamiques dans les pays voisins, en Bolivie et en Equateur, se développeront sans nul doute et probablement se structureront, se transformant en religion suivant le modèle de formatage catholique, possibilité que contemple la nouvelle *Loi de liberté religieuse*. Déjà s'observe la tendance à éliminer toute référence catholique dans des cultes jusques là toujours syncrétiques. Cette évolution qui s'apparente à celle des cultes africains au Brésil, éliminant les références catholiques pour se constituer en tant que culte indépendant, ne peut, à moyen terme, que favoriser l'éloignement de nombre de catholiques de l'institution[846]. L'Eglise aurait donc deux flancs ouverts, d'une part les évangéliques comblant l'abîme entre archaïsme et hyper modernité, d'autre part les cultes précolombiens s'inscrivant dans un passé glorieux de traditions nationales et en même temps dans un courant international de retour aux cultes préchrétiens.

Le respect dont jouissent l'Eglise et ses dirigeants, la participation massive dans les processions et les fêtes paradoxalement cache le défi le plus pressant, la faiblesse de l'appartenance institutionnelle. Benoît XVI dans son discours inaugural à la Vème Conférence Générale des évêques latino-américains à Aparecida affirme que dans la région « on perçoit un certain affaiblissement de la vie chrétienne dans l'ensemble de la société et même de l'appartenance à l'Eglise catholique ». Le constat de Benoît XVI peut s'interpréter

[846] Jusques à présent, ces cultes s'articulaient aux pratiques catholiques. Un catholique pouvait aller voir un rebouteux pour éliminer tout mauvais sort (ce qui se traduit ainsi : un rebouteux pour faire un nettoyage, « curandero para hacer una limpia ») ; dans la séance, sainte Rose de Lima était abondamment invoquée. Aujourd'hui les références catholiques ont tendance à être éliminées et par ailleurs, certains éliminent progressivement tous vernis ou toutes pratiques religieuses catholiques. Voir, M. Marzal, *Tierra encantada*, Lima PUCP, 2002, ouvrage qui est un bilan récapitulant l'ensemble des recherches et conclusion de M. Marzal sur le Pérou et sur l'ensemble de l'Amérique latine.

de deux manières, d'une part une diminution de la piété et d'autre part une difficulté à articuler les exigences de l'Eglise et la piété populaire. Les deux phénomènes ont actuellement cours au Pérou.

La dislocation culturelle et sociale qu'entraîne la migration massive dans la capitale ainsi que divers autres facteurs déstabilisants, terrorisme, bouleversements économiques, ouverture sur le monde extérieur, affaiblissent la cohésion sociale centrée sur les dévotions. La piété populaire ne peut se réduire à une manifestation massive, une procession et à une expression individuelle, une prière ou un cierge allumé ; elle implique une dimension communautaire. Dans le village, tous les habitants s'unissent pour les fêtes patronales mais en milieu urbain, la participation n'est pas automatique : les fraternités s'organisent soit autour d'un sanctuaire, les charges se transmettant en général au sein de la famille, soit autour d'un culte de quartier pour une croix ou une statue de Vierge ou pour une dévotion d'origine provinciale. C'est par ces cultes communautaires que les cellules évangéliques s'efforcent de reproduire que la piété se maintient et se transmet. La dimension missionnaire de ces communautés est soulignée dans le Document Final de la Conférence Générale des Evêques à Aparecida §264 : « Le cheminement ensemble vers les sanctuaires et la participation aux autres manifestations de piété populaire, en amenant aussi les enfants et en invitant d'autre personnes, sont en soi des gestes évangélisateurs par lesquels le peuple chrétien s'évangélise lui-même et accomplit la vocation missionnaire de l'Eglise ». Les grandes manifestations, processions et fêtes, que promeut la hiérarchie catholique joue un rôle essentiel dans la piété populaire mais elles ne suffisent pas tant qu'elles ne sont pas articulées à une dimension communautaire formelle ou informelle. Le succès des cellules en milieu évangélique le démontre ; à un autre niveau, le cas anglican est exemplaire : alors que seulement une cinquantaine de descendants de britanniques adhéraient à cette foi, depuis que l'église a commencé à organiser des réunions dans les maisons, des Péruviens de souche se convertissent, situation significative même si elle implique un nombre réduit de personnes. La promotion de la piété populaire par la hiérarchie qui lui accorde pourtant un rôle essentiel, se limite actuellement presque exclusivement aux grandes processions et aux fêtes patronales, en particulier, aux messes qui y sont associées. La plupart des fraternités et autres groupements dévotionnels, en milieu urbain marginal, se forment spontanément et fonctionnent souvent sans aucun lien avec les paroisses et les curés. Ni les uns, ni les autres, ne cherchent vraiment le contact : les clercs et les agents pastoraux sont débordés, trop peu nombreux pour assumer leur tâche. Par ailleurs, la méfiance est grande entre les uns et les autres : les clercs provenant

d'un autre milieu ou en tout cas, se sentant d'un autre milieu, après 6 ans de séminaire, ont tendance à mépriser ces dévotions dont ils craignent toujours les dérives. Quant aux communautés, elles développent leurs dévotions, de manière indépendante, sur la base de traditions dont l'origine remonte à la première étape de la christianisation du Pérou[847]. Ce manque d'articulation entre piété populaire et clergé fragilise la base du catholicisme.

Par ailleurs, ce manque de coordination entre piété populaire et clergé prend une nouvelle dimension dans la capitale. Pendant des siècles, la piété populaire s'articulait sur les préceptes de l'institution, les sacrements s'intégraient au rythme de la vie communautaire : le curé passait rarement, mais régulièrement dans les villages, et régularisait la situation de tous les habitants, baptisant, mariant ; les sacrements étaient motifs de fêtes…. Avec la dislocation culturelle et sociale et le manque de structures matérielles, de clercs et de cadres religieux formés, les sacrements sont de moins en moins pratiqués de manière suivie et régulière ; le baptême qui selon les croyances populaires rurales, est censé protéger des mauvais esprits et qui jouait un rôle essentiel dans les alliances entre familles, résiste relativement mieux, mais le nombre de mariages religieux a chuté depuis une dizaine d'années de manière spectaculaire. Comme le constate Mgr Strotmann, sociologue et théologien, évêque de Chosica, banlieue pauvre, à l'Est de la capitale, « dans la situation urbaine marginale de pauvreté et extrême pauvreté, nous avons une communication ecclésiale régulière avec 10% des fidèles »[848]. Il conclut : «notre Eglise consacre de plus en plus de temps à moins de gens et avec moins de succès »[849]. La problématique est différente de l'Europe ou de l'Amérique du Nord, il ne s'agit pas de remise en question des institutions, d'agnosticisme ou de bricolage religieux. Les sacrements s'administrent, ils impliquent l'intégration à une structure. Or la majorité de la population liménienne de culture orale se meut dans l'informalité, style de vie

[847] M. Marzal montre comment l'indépendance a provoqué une grave crise dans le clergé, avec chute spectaculaire des effectifs de telle manière qu'il considère qu'il y a eu une involution du christianisme ; les populations rurales étant abandonnées et ne recevant visite de prêtres qu'une fois par an ou tous les deux ans, la formation religieuse en était très réduite. Le constat de J. L. Pérez Guadalupe, sociologue et théologien, directeur de pastoral dans l'évêché de Chosica, témoigne du manque d'articulation entre piété populaire et clergé : « nous ne savons même pas combien de ces organisations [confréries, fraternités et autres groupes] existent dans notre diocèse et en général, elles fonctionnent de manière parallèle à la pastorale régulière de l'Eglise. Pendant longtemps a existé une méfiance mutuelle entre fraternités, confréries et Eglise hiérarchique qui se reflète dans le peu de connaissance, relation et intérêt qui existent pour se rapprocher d'elles et les intégrer à la pastorale diocésaine et paroissiale ». J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes*, Diócesis de Chosica, col. Quaestiones Disputatae 2004 p. 124. J. L. Pérez Guadalupe le souligne et nous l'avons entendu de plusieurs prêtres et anthropologues comme L. Millones : lorsque les communautés fonctionnent bien, en coordination avec les catéchistes, la population reste fermement ancrée dans sa foi.

[848] Discours de Mgr Strotmann à la Vème conférence générale des évêques à Aparecida, publié dans Mgr Strotmann, *Teología y pensamiento social 4*, Col. Teología Pastoral, Chosica 2007, p. 97.

[849] N. Strotmann, J. L. Pérez Guadalupe, *La Iglesia después de "Aparecida"*, Instituto de Teología Pastoral, Chosica 2008, p. 12. La formule est reprise du discours de Mgr Strotmann à Aparecida.

qui est devenu un « habitus » au sens de P. Bourdieu. Beaucoup de catholiques vivent leur foi dans les grandes manifestations populaires et les communautés de quartier qui n'impliquent aucun registre mais une adhésion émotionnelle du moment ou un engagement entre personnes, entre voisins. Ils ne contestent pas la validité des sacrements mais ils les perçoivent comme incongrus dans le contexte. De plus, les fidèles ne ressentent pas la nécessité de cette médiation dans leur rapport à Dieu. Certains catholiques qui se considèrent comme très pieux prient tous les jours, font des pèlerinages mais ne vont jamais à la messe bien qu'ils en aient les moyens financiers et matériels, ne se confessent pas et vivent en concubinage : pas d'incohérence pour eux. Selon l'expression du Document Final de la IVème Conférence Générale des évêques latino-américains à Santo Domingo 1992 : « ils se sentent catholiques mais pas Eglise » §96, remettant ainsi en question la célèbre formule de saint Cyprien, « hors de l'Eglise, point de salut ».

Après vingt siècles de christianisme, dans un contexte tout autre, la hiérarchie se retrouve confrontée à des questions qui semblaient avoir été résolues au début de notre ère. Selon les termes de A. Faivre, « « qu'est ce que la vérité ? ». A cette question désabusée de Pilate, les chrétiens du IIème siècle vont en substituer une autre, tout aussi récurrente : « Mais où peut-on trouver la vérité ? ». Après l'ascension, après la disparition de celui qui s'était présenté comme « La Vérité », il s'agissait d'abord, pour le petit groupe des disciples de pallier à l'absence. Entre la norme immédiate, mais indéfinissable parce qu'axée sur l'avenir, l'attente du retour du Christ, et la norme conservatrice, basée sur la constitution d'un récit, sur la prise de conscience que le point de départ est dans le passé (« il est mort, il est ressuscité »), il faudra bien vivre, faire des disciples, affronter des difficultés, tenter de conquérir l'espace, de dominer le temps, de s'organiser »[850]. Au IIIème siècle, en tant que « norme concrète, suprême et définitive », « on passe de la question « où est la Vérité ? » à la question « où est l'Eglise ? », sans aucunement changer de problématique. Car après tout, la Vérité dans le discours chrétien n'a jamais été une Vérité théorique, à la manière moderne, mais toujours une Vérité existentielle, une Vérité-Vie, une Vérité source de salut. La Vérité, c'est la sûreté salvifique incarnée dans le Christ »[851]. Ces mêmes questions en termes latino-américains du XXIème siècle deviennent : Qu'est ce qu'être catholique ? Est-il possible d'être catholique hors l'Eglise, est-il possible d'être catholique en se considérant catholique mais sans être

[850] A. Faivre, *Ordonner la fraternité, pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, Cerf, 1992, p. 272.
[851] Ibid. p. 281.

baptisé, sans éprouver un baptême de désir ? Où est la Vérité, au sens de « vérité existentielle », selon les termes de A. Faivre, c'est-à-dire où en Vérité rencontrer Jésus, dans la procession du Seigneur des Miracles, dans la messe dominicale que Benoît XVI demande dans son discours initial à Aparecida de considérer comme le « centre de la vie chrétienne » ? L'un et l'autre ; mais peut-il se faire que ce soit l'un sans l'autre ?

La section dédiée à la piété populaire dans le Document Final de la Conférence des évêques latino-américains à Aparecida s'intitule : « la piété populaire comme espace de rencontre avec Jésus Christ ». La piété populaire y est reconnue (§264), elle « est une manière légitime de vivre la foi, de se sentir partie de l'Eglise et d'être missionnaire ». Dans la même section, (§262), est cité un texte de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements [*Directions sur la piété populaire et liturgie,* n.64], « la piété populaire est un indispensable point de départ pour obtenir que la foi du peuple mûrisse et devienne plus féconde », c'est-à-dire tel qu'il est expliqué, quelques lignes plus bas, que se développent « un contact plus direct avec la Bible et une plus grande participation aux sacrements ». La piété populaire dans les quartiers marginaux à Lima est loin d'évoluer dans le sens que demandent les évêques.

Dans la section dédiée à l'initiation à la vie chrétienne (§286, 287), les évêques constatant la faible participation aux sacrements concluent : « nous avons un pourcentage élevé de catholiques sans conscience de leur mission d'être le sel et le levain du monde, avec une identité chrétienne faible et vulnérable. Cela constitue un grand défi qui remet en question totalement la manière dont nous éduquons à la foi et comment nous l'alimentons, un défi que nous devons affronter avec décision, courage et créativité ».

ANNEXE 1

PRESENTATION DE LIMA

CHAPITRE 1
PRESENTATION GENERALE DE LA CAPITALE

Cette annexe présente de manière succincte la ville de Lima et la manière dont elle est structurée d'un point de vue ecclésial. Ces quelques points d'orientation sur le cadre géographique et historique devrait permettre une meilleure lecture de l'ensemble du texte. [Pour un plan de la ville et son évolution, voir Illustration 1]

1.1 *Fondation et évolution de la ville*

La ville de Lima, appelée Cité des Rois, en honneur aux Rois Mages, est fondée par le conquistador Francisco Pizarro le 18 janvier 1535. Lima au XVIème siècle est la capitale de toute l'Amérique du Sud espagnole. A l'époque, l'Amérique Latine espagnole était divisée en deux vice-royaumes, le vice-royaume de Nouvelle Espagne avec pour capitale Mexico et le vice-royaume du Pérou avec pour capitale Lima. Progressivement se sont créées de nouvelles juridictions, à la fin du XVIIIème siècle, le vice-royaume du Pérou se réduit à peu près à l'actuel Pérou et à la Bolivie. En tant que centre administratif et capitale de vice-royaume, la cour s'y installe, de nombreux aristocrates espagnols y font construire de superbes demeures.

Comme toutes les villes du nouveau monde, Lima a été tracée au cordeau, ces rues sont à angle droit. Le centre consiste en une grande place carrée, *Plaza Mayor* qui regroupe les pouvoirs religieux et civils, sur un côté se trouvent la cathédrale et l'archevêché, sur un autre le palais présidentiel, autrefois, résidence du vice-roi, sur un troisième, la mairie et un club privé, *Club de la Unión*, club élégant au XIXème siècle.

La population de Lima évolue lentement, diminuant même à certains moments de son histoire, à cause des tremblements de terre et des guerres ; après l'indépendance, la population passe de 87 000 habitants au début du XIXème siècle à 53 000 à la moitié du XIXème

siècle[852]. Au début du XXème siècle, la ville est moins peuplée que Trujillo. Lima change radicalement après 1950. Sa population commence alors à augmenter de manière exponentielle. Selon les derniers recensements officiels présentés par l'INEI[853], en 1940, la ville compte 630 173 habitants, en 1961, 1 752 277 ; en 1972, 3 241 051 ; en 1981, 4 542 911 ; en 1993, 6 178 820 ; en 2007, 8 275 823. Entre temps, la population du Pérou augmente mais pas dans les mêmes proportions que Lima. En 1940, le Pérou compte 7 023 111 habitants ; en 1961, 10 420 357 ; en 1972, 14 121 564 ; en 1981, 17 762 231 ; en 1993, 22 639 443 ; en 2007, 28 220 764. Lima occupe une place de plus en plus importante dans l'ensemble du pays, rassemblant, si on ajoute à la population de la ville, celle du Callao de presque 900 000 personnes, environ un tiers des Péruviens.

La ville ancienne du centre colonial a poussé vers la mer où se sont construits des balnéaires qui sont progressivement devenus des quartiers de Lima. A partir de 1950, se sont formés les premiers bidonvilles, pudiquement appelés « barrios jóvenes », quartiers jeunes. Ce sont des terrains vagues envahis par des familles. Le processus est spectaculaire surtout tel qu'il s'est développé après les années 1970, 1980 jusqu'en 2000, devenant littéralement une technique d'occupation des sols. Une communauté choisit un terrain et un matin, tous ses membres l'envahissent armés de nattes tressées. Chacun occupe une place pouvant permettre l'édification d'une petite maison. Sous ces nattes posées à même le sol, de manière à former un abri, se relaie un membre de chaque famille de manière à ne jamais laisser l'espace inoccupé. Les grands parents y restent la journée pendant que les plus jeunes travaillent et le soir probablement les hommes prennent leur tour de garde. Dans les mois qui suivent, s'édifient de petits abris en matériel de récupération, planches, tôles, voire cartons, plastiques… Les lopins se délimitent, les familles s'organisent, accumulent les matériaux et finalement un premier étage s'édifie progressivement. Le projet à long terme est de construire un deuxième, voire un troisième étage pour loger les enfants qui fondent à leur tour une famille. En moyenne, dans ces conditions, il faut quinze ans pour bâtir une maison. Entre temps et parallèlement, les négociations avec les autorités vont bon train, pour les titres de propriétés, les voieries, les services publics…etc. Si l'administration traîne, ce qui est souvent le cas, les familles forcent la situation, traçant des chemins, piratant l'électricité, organisant des distributions d'eau. Il va sans dire que l'urbanisme dans ces circonstances est chaotique, sans aucune comparaison avec le centre de Lima dessiné au cordeau. Les quartiers jeunes se

[852] J. J. von Tschudi, « Los habitantes de Lima », chapitre 6, in *El Perú esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*, Lima PUCP, 2003. J. A. del Busto Duthurburu, *San Martín de Porras*, Lima, PUCP, 1992, p. 19.
[853] Voir site officiel de INEI : http://www.inei.gob.pe

sont soudés et se sont progressivement étendus jusqu'à former ce qui s'appellent aujourd'hui, les trois cônes (« tres conos »), trois prolongations au nord, à l'est et au sud.

En 1957, suivant les études du spécialiste de la question J. Matos Mar[854], il y avait 56 quartiers jeunes totalisant 119 886 habitants, soit 9,5% de la ville, les quartiers traditionnellement urbanisés représentant 1 260 729 habitants. En 1981, il y avait 408 quartiers jeunes de 1 460 381 habitants, soit 31,9% de la ville, les autres quartiers représentant 4 573 226 habitants. En 2004, les trois cônes représentent 59% de la population, environ 5 000 000 d'habitants et les autres quartiers 41% avec 3 500 000 environ. Le cône Nord qui a commencé à se former en 1960, a en 2004, un peu plus de 2 000 000 d'habitants soit, 26% de l'ensemble de la métropole, le cône Sud qui a débuté en 1970, a 1 330 000 habitants, soit 16,6% de l'ensemble et le cône Est qui s'est développé à partir de 1980, a 1 600 000 habitants, soit 19,5% de l'ensemble.

L'augmentation de la population ne peut pas s'expliquer par la natalité. Lima est une ville avec une forte proportion de migrants en provenance des campagnes. Elle attire les provinciaux. Selon le recensement de 2007 de l'INEI, 59% de la totalité des migrants du pays se trouvent à Lima et Callao, soit plus de 3 100 000. Du point de vue de la population de Lima (sans compter le Callao), 34% des habitants de la ville ne sont pas nés à Lima ; en 1993, ils représentaient 36,7%. Proportionnellement, il semblerait que la migration vers Lima commencerait à se tasser mais en chiffre absolu, ce n'est pas encore le cas : 2 343 663 migrants en 1993 et 2 781 145 en 2007.

Poussés par l'excédent démographique à quitter la campagne, la plupart de ces provinciaux viennent chercher fortune à Lima. Dans l'imaginaire collectif inspiré par les médias, en particulier la télévision, Lima représente la terre de toutes les opportunités, elle se situe au-dessous des Etats Unis mais les provinciaux font en général une escale plus ou moins longue à Lima avant de se lancer dans la grande aventure vers le nord. Dans les années 1982 à 1992, le terrorisme a poussé vers Lima tous ceux qui se sentaient menacés, paysans et petits notables. Ils venaient tout particulièrement du département le plus gravement touché, Ayacucho. Une fois la pacification achevée, le gouvernement a incité les familles à revenir sur leurs terres mais peu ont rebroussé chemin.

Confronté à ce raz-de-marée imprévu, les autorités ont été débordées. Lima n'est pas l'endroit idéal pour édifier une cité de cette taille. Elle est construite dans un endroit semi-désertique où il ne pleut jamais. Elle est donc alimentée en eau par la rivière Rimac et par les

[854] J. Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado, veinte años después*, Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú, 2004, p. 149.

nappes phréatiques. De plus, en dehors du poisson qui était très abondant sur les côtes, les ressources alimentaires des environs sont très limitées. Gérer une population de cette ampleur dans ces circonstances est compliqué. A ces difficultés s'ajoutent le climat qui sans être très froid exige des vêtements chauds (dépense supplémentaire pour les pauvres) et l'humidité qui favorise l'asthme, maladie très fréquente en hiver que renforce la pollution.

1.2 *Lima : ville ouverte sur le monde extérieur ?*

A Lima se sont rassemblées toutes les influences venues d'ailleurs. Au XVIIIème et XIXème siècle, elle était probablement, une ville beaucoup plus cosmopolite que le Paris de l'époque. Presque la moitié de la population venait d'Afrique, au début du XIXème siècle. Des Européens en nombre important sont venus s'y installer, Espagnols mais aussi Britanniques, Allemands et beaucoup d'Italiens (il y aurait un demi million d'Italiens au Pérou), certains sont venus « faire les Amériques », d'autres sont arrivés attirés par le gouvernement péruvien qui souhaitait ouvrir ses portes à une population blanche et éduquée. Pour travailler dans les exploitations agricoles de la côte en particulier, les Chinois sont venus pour remplacer les Africains après l'abolition du commerce de l'esclavage (on calcule que 10% de la population péruvienne a un ancêtre chinois). La plupart se retrouvent aujourd'hui sur la côte, et surtout à Lima. A la fin du XIXème siècle, sont arrivés les Japonais, première communauté japonaise à s'établir en Amérique latine.

Paradoxalement, malgré ces flux d'émigrants, Lima n'était pas pour autant une ville ouverte sur l'extérieur. Ces émigrants une fois arrivés, se coupaient de leurs pays d'origine, ils s'installaient. Ils s'assimilaient, maintenaient quelques traditions, quelques unes d'entre elles étaient acceptées par l'ensemble de la population comme le Paneton de Noël apporté par les Italiens. Par ailleurs, ces flux ont cessé entre les deux guerres. Lima, géographiquement excentrée, est donc restée en dehors des grands mouvements de circulation mondiaux. Cet éloignement du Pérou s'est renforcé, dans les années 60 jusqu'en 90, par une politique protectionniste qui fermait le pays aux produits de l'extérieur.

Aujourd'hui, à nouveau et d'une manière différente et plus efficace, Lima s'ouvre sur le monde extérieur. Dans la capitale, se trouvent la plupart des étrangers résidant au Pérou, diplomates, expatriés de grandes entreprises, professeurs des collèges étrangers, missionnaires et simples particuliers… Cependant Lima est loin d'être une ville cosmopolite au sens où le

sont les grandes capitales occidentales. Ces étrangers sont une infime minorité, seulement 0,3% de la population péruvienne, mais ils exercent une influence car ils ont un niveau culturel élevé, sont respectés et occupent des postes clés. Par ailleurs, ils jouent un grand rôle dans l'éducation et la plupart des dirigeants péruviens sont passés par une école privée étrangère. Traditionnellement, après l'indépendance, les garçons des bonnes familles péruviennes finissaient leurs études à l'étranger, en particulier en France. Aujourd'hui, il en est toujours de même mais les destinations ont changé, les Etats-Unis se sont imposés, l'Espagne est aussi devenue depuis quelques années un des lieux favoris. Depuis une cinquantaine d'années, les bourses ont aussi permis à des jeunes peu fortunés de se former à l'étranger. Alan Garcia, financé par son parti, a étudié en Espagne et en France ; Alberto Fujimori, boursier, aux USA, tout comme Alejandro Toledo qui a fait une brillante carrière universitaire à Stanford. La Russie en 1990, recevait plus de 3000 étudiants péruviens, ils représentaient la communauté étudiante la plus importante après celles de Cuba et du Nicaragua.

A ces facteurs traditionnels d'ouverture sur le monde qui ont pris de plus en plus d'importance, avec l'augmentation du nombre d'étudiants boursiers et l'ouverture du Pérou aux grandes transnationales, se sont ajoutés de nouveaux facteurs qui ont un impact majeur sur l'ensemble de la population de Lima. Depuis les années 80, les Péruviens ont commencé à émigrer de manière massive : un dixième de l'ensemble de la population réside à l'étranger, en particulier les USA, le Canada, les pays limitrophes mais aussi l'Espagne, l'Italie, le Japon… Dans l'ensemble du pays, 10,4% de foyers ont au moins un membre résidant à l'étranger ; à Lima, la proportion augmente de manière spectaculaire à 45,9% d'après l'INEI. Ces Péruviens résidant à l'étranger envoient de l'argent à leur famille, reviennent régulièrement au Pérou apportant d'autres mœurs, d'autres perspectives et avec la baisse des tarifs téléphoniques, parlent de longues heures avec les leurs.

Le contact avec l'étranger se fait aussi grâce aux moyens modernes de communication. Selon le recensement récent, à Lima sur un peu plus de 2 millions de foyers, 430 000 n'ont accès à aucun service de communication, téléphone fixe, téléphone portable, connexion Internet, télévision par câble ; tous les autres ont accès à au moins un service de communication. De plus, Lima est une des villes du monde où il y a le plus de cabines Internet, pour des prix très modiques. Par conséquent, les habitants de Lima sont tous d'une manière ou d'une autre en contact avec l'étranger. Cependant, les représentations que la plupart des péruviens se font sur le reste du monde, tiennent davantage de la fantaisie que de la réalité. En effet, la plupart d'entre eux voient des films, des documentaires, des

informations sur Internet, écoutent ceux qui y vivent mais n'en ont pas une expérience directe car les voyages en avion sont onéreux et les visas, sauf pour les pays d'Amérique du Sud très difficiles à obtenir. Tout ce qui vient d'Amérique du Nord et de l'Europe est enveloppé d'une aura qui impressionne favorablement, ce phénomène auquel s'ajoute un traditionnel complexe d'infériorité hérité de l'époque coloniale, explique l'engouement aveugle pour toutes les modes venues d'Occident.

Dans les zones rurales et dans une moindre mesure en province, les Péruviens ont beaucoup moins accès à l'étranger ; certains villages sont encore très isolés. Lima joue donc le rôle de trait d'union entre l'Occident et la province. Elle reçoit tous les migrants internes, paysans mais aussi personnes un peu plus aisées et plus ambitieuses qui se sentent sans avenir dans leurs villages ou leurs petites villes. Ils apportent leurs traditions régionales et ils entrent en contact non seulement avec la grande ville mais aussi indirectement avec le reste du monde.

Durant les trente dernières années, la plupart des habitants de Lima ont vécu de grands bouleversements qui affectent aussi le fonctionnement de l'Eglise catholique. Tout comme l'infrastructure de la capitale s'est trouvée « débordée», selon l'expression de M. Matos Mar, l'Eglise l'a été aussi. J. L. Pérez Guadalupe, reprenant les réflexions de M. Matos Mar caractérise la situation de « débordement laïc »[855]. La hiérarchie a donc dû s'efforcer d'adapter les structures ecclésiales à ce changement drastique de situation. Par ailleurs, la plupart des migrants, quittant un monde rural immobilisé dans le temps ou des villes provinciales encore très peu touchées par la logique commerciale capitaliste, sont confrontés brutalement à un monde relativement cosmopolite et moderne. Ces provinciaux, équivalents de la Bécassine française, sont la cible de nombreuses moqueries et humiliation. Un prêtre de notre connaissance pour aider les jeunes provinciaux récemment débarqués, les amènent dans le centre commercial le plus moderne de Lima, leur explique ce qui s'y trouve et les prépare ainsi : « plus personne ne pourra se moquer de toi et te ridiculiser ». Quittant un monde relativement homogène bien que la diversité religieuse touche de plus en plus le monde rural, le migrant est sollicité par une multiplicité d'offres religieuses.

[855] J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima, Paulinas, 2002, p. 417. L'auteur intitule un de ses derniers chapitres "débordement laïc".

CHAPITRE 2 :

ORGANISATION DE L'EGLISE CATHOLIQUE DANS LA METROPOLE ET PRESENTATION DES MEMBRES DE LA HIERARCHIE

Selon les données fournies par le site de la Conférence Episcopale péruvienne (août 2008), le pays compte 1360 paroisses, nombre d'entre elles sont difficiles d'accès et donc peu visitées par leurs curés. Ces 1360 paroisses sont desservies par 1488 prêtres diocésains et 1111 prêtres religieux. Avec ces 2599 prêtres, l'Eglise est bien loin de ces 3000 prêtres qui au moment de l'indépendance s'occupaient du dixième de la population actuelle.

L'archevêché de Lima a été en 1995 divisé en quatre pour tenir compte de l'augmentation de la population. L'archevêché de Lima a pour juridiction la ville traditionnelle, l'évêché de Lurin est en charge du cône Sud, l'évêché de Chosica celui du cône Est et l'évêché de Carabayllo du cône Nord. Ainsi dans la zone de la capitale, se retrouvent très proches six évêchés, à ces quatre qui se répartissent l'ensemble de la métropole, s'ajoute l'évêché du Callao (le Callao où se trouve le plus grand port du pays était autrefois éloigné de Lima mais ne forme aujourd'hui avec la ville qu'une immense conurbation) et l'évêché militaire.

Les paroisses sont très inégalement réparties sur l'ensemble de la zone. Dans le centre de Lima, elles sont très nombreuses, ce sont des églises construites à l'époque coloniale, à un moment où le clergé abondait et où Lima était la capitale d'un immense vice-royaume. Elles sont aussi nombreuses dans les quartiers traditionnels et bourgeois. En revanche, dans les districts pauvres dont la population a énormément augmenté récemment, les paroisses sont relativement peu nombreuses ; d'une part, en effet, il est très difficile de suivre le rythme de la démographie et d'autre part, construire une paroisse coûte cher. Pour le district de Miraflores, quartier traditionnel aujourd'hui de petite bourgeoisie qui compte 93000 habitants, le site propose cinq paroisses et cinq chapelles pour l'adoration. Pour le district de San Isidro (68 500 habitants), considéré comme un des plus opulents de la capitale, le site propose six paroisses et six chapelles pour l'adoration. Pour le district de San Juan de Lurigancho, le plus populeux du Pérou, à la croissance exponentielle, 89 000 habitants seulement en 1972 et 800 000 selon le recensement de 2007, le site de l'évêché de Chosica propose 12 paroisses, comptant 88 lieux de culte ; dans le même temps, les évangélistes offrent 286 temples.

Archidiocèse de Lima[856]:

Dans le séminaire diocésain Santo Toribio, étudient en 2009, 59 séminaristes. A Lima, selon les données proportionnées par l'archevêché pour 2009, il y a 180 prêtres diocésains (parmi eux 18 exercent en dehors de Lima), 406 appartenant à diverses congrégations. Au total, pour l'archevêché de Lima, 571 prêtres. Or la population catholique est calculée selon le dernier recensement à 2 217 000 ; par conséquent, il faut compter à peu près un prêtre pour 3 900 personnes.

L'archevêque de Lima est Son Eminence Mgr Juan Luis Cipriani, né en 1943. Il est formé au séminaire de la prélature de l'Opus Dei, ordonné prêtre en 1977, docteur en philosophie et en théologie de l'université de l'Opus Dei de Navarre. Il exerce comme vicaire régional de l'Opus Dei au Pérou. Il est ordonné évêque auxiliaire d'Ayacucho en 1988. En 1995, il est archevêque d'Ayacucho. En 1999, il est archevêque de Lima et primat du Pérou. Début 2001, il devient cardinal. Mgr Juan Luis Cipriani est très identifié à l'Opus Dei. Il est le premier cardinal de cette prélature au monde.

L'archidiocèse de Lima dispose depuis 2009 de trois évêques auxiliaires. Mgr Adriano Tomasi, d'origine italienne, né à Trente en 1939. Il appartient à l'ordre des franciscains. Il est ordonné prêtre en 1964. Il fait des études de chinois et culture chinoise à Hong Kong et est envoyé à Lima en 1968 en mission pastorale auprès de la communauté chinoise dont il est actuellement le vicaire. Il est évêque auxiliaire depuis 2002.

Mgr Guillermo Abanto, originaire de Trujillo (nord du Pérou), né en 1964, étudie au séminaire diocésain de Lima, Santo Toribio. Il est ordonné prêtre en 1992 et en janvier 2009, il est nommé évêque auxiliaire de lima.

Mgr Raul Chau né en 1967 à Lima, étudie au séminaire diocésain, en 2009, il finit une licence en théologie de l'université de Navarre, spécialité morale et spiritualité. Il est ordonné prêtre en 1998 et en janvier 2009 nommé évêque auxiliaire de Lima.

Evêché de Lurin[857] :

L'évêché de Lurin a charge de deux millions d'âmes. Pour ce, il dispose en 2008 de 35 prêtres diocésains, 29 prêtres religieux et deux diacres permanents. Au séminaire Saint Joseph de Lurin, étudient actuellement 31 séminaristes.

---

[856] http://www.arzobispadodelima.org site Internet, consulté le 20/12/10.
[857] http://www.diocesisdelurin.org/ consulté le 20/12/10.

Le premier évêque de Lurin est Mgr José Gurruchaga, un salésien originaire du pays basque. Depuis 2006, le nouvel évêque est Mgr Carlos Garcia Camader, né en 1954. Originaire de Lima, il fait ses études de prêtrise au séminaire Santo Toribio. Il est prêtre depuis 1981. Il exerce alors dans plusieurs paroisses de Lima ; il est, à deux reprises, recteur du séminaire Santo Toribio en 1991-96 et 1999-2002. Il est nommé évêque auxiliaire à Lima en 2002 et évêque de Lurin en 2006.

Evêché de Chosica[858] (11):

L'évêché de Chosica a charge d'un million et demi d'âmes. Il dispose, en 2008, de 91 prêtres diocésains et religieux. 41 séminaristes étudient au séminaire diocésain Saint Martin de Porras.

L'évêque de Chosica depuis sa création est Mgr Norberto Strotmann, né en 1946, originaire d'Allemagne. Il appartient aux missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus. En tant que diacre, il arrive au Pérou et il est ordonné par Mgr Bambaren en 1973. Il est docteur en théologie de l'université d'Innsbruck et diplômé en sociologie. En 1992, il est recteur de la Facultad de Teologia Pontificia y Civil de Lima et est nommé par le Saint Siège membre de la commission théologique international. En 1992, il est évêque auxiliaire de Lima et en 1997, il devient le premier évêque du diocèse de Chosica.

Son directeur de pastoral est J. L. Pérez Guadalupe, un laïc, dont les principaux diplômes sont : licence canonique en théologie (Facultad de Teología Pontifical y Civil de Lima), licence en anthropologie (Université Pontifical Católica de Lima), Docteur en Sciences Politiques et Sociologie de l'Université Deusto du Pays Basque, Master en Business (Université Pontifical Católica de Lima) en 2009. Il est un des deux laïcs péruviens qui participent à la Conférence Générale des évêques latino-américains et des Caraïbes à Aparecida en 2007. Il est spécialiste de l'étude des groupes évangéliques péruviens, publient plusieurs ouvrages sur le sujet et présente des conférences sur ce même sujet dans l'ensemble du Pérou.

Evêché de Carabayllo[859]:

L'évêché compte en 2008 39 prêtres diocésains et de 31 prêtres religieux, certains comme le dit leur site, en retraite. 37 séminaristes sont en formation.

[858] http://www.diocesischosica.org consulté le 10/12/10
[859] http://www.obispadocarabayllo.org.pe consulté le 10/12/10

L'évêque de Carabayllo depuis sa création est Mgr Lino Panizza, né à Gênes, en Italie en 1944. Il appartient à l'ordre franciscain capucin et est ordonné prêtre en 1969. Il est d'abord curé de plusieurs paroisses et occupe des postes de responsabilité dans son ordre. Il est reconnu pour ses projets de développement humanitaires. Depuis 1997, il est évêque de Carabayllo. Il a fondé une université catholique dans son diocèse.

Cette brève présentation met en relief le manque de prêtres, en particulier dans les diocèses nouvellement créés. Au moment de leur création, ces trois diocèses avaient à leur tête des évêques étrangers. Il existait alors la volonté politique de nommer des évêques qui puissent compter sur l'appui financier de leur pays d'origine ou de leur congrégation. Les œuvres qui ont été accomplies n'ont pu se développer qu'avec des collectes de fond venant de l'étranger. Grâce à des donations allemandes, Mgr Strotmann a fait construire l'évêché, le séminaire inauguré par l'évêque de Münster, une polyclinique qui traite plusieurs centaines de milliers de malades à l'année. A propos des prêtres dans les quartiers pauvres, Mgr Gagnon, lui-même originaire du Canada, vicaire de San Juan de Lurigancho, Chosica, dans un entretien personnel en février 2007, nous disait que la plupart d'entre eux, tout particulièrement les curés, étaient des étrangers, seule une paroisse dans le vicariat, avait pour titulaire un Péruvien. En effet, les étrangers recevant de l'argent de leurs familles, congrégations… parviennent à fonctionner. Cette situation devrait rapidement évoluer puisque les vocations se sont taries en Europe et en Amérique du Nord. Il est possible que ces paroisses à présent solidement installées puissent s'autogérer financièrement, n'oublions pas que certains paroissiens ont joui d'une amélioration récente de leur niveau de vie et pourraient donc être plus généreux.

ANNEXE 2

CONVERSION DU PEROU AU CATHOLICISME

INTRODUCTION

La conquête de l'Amérique n'est pas seulement une entreprise militaire, elle a pour corollaire la conversion au christianisme. L'entreprise religieuse accompagne et justifie l'exploitation des terres nouvellement découvertes. Sous le régime du Patronat Royal, le roi d'Espagne est chargé par le pape de veiller à la complète conversion de ses sujets indiens. L'Eglise espagnole du XVIème siècle est une Eglise militante qui a imposé, quelques années auparavant, la conversion forcée aux musulmans et juifs de la péninsule. Dans le cadre de notre thèse, il ne nous appartient pas de faire une étude détaillée de ce processus. Notre but est de montrer la manière dont s'est développé le catholicisme péruvien et de dégager ses caractéristiques propres afin de mieux comprendre ses fragilités et ses forces pour affronter les changements sociaux actuels. Cette annexe est consacrée à présenter à grands traits la dynamique de la conversion et la décadence religieuse des premiers temps de la république jusqu'à la seconde moitié du XXème siècle. Pour de multiples raisons, dont le relatif isolement du Pérou, le manque de prêtres à partir de l'indépendance, le catholicisme péruvien, tout comme la société des campagnes et des petites cités qui le pratiquait, se sont comme immobilisés dans le temps, jusqu'à notre époque où les effets de la mondialisation se font sentir jusqu'au tréfonds des Andes et de la forêt vierge. C'est avec le bagage de leur foi formé au XVIIème siècle que la plupart des croyants abordent le monde moderne.

CHAPITRE 1

Etapes de la conversion :

M. Marzal distingue trois étapes dans la christianisation du Pérou. Cette périodisation correspond au changement de méthodes utilisées pour parvenir à la conversion des Indiens[860].

[860] M. Marzal, *La Transformación Religiosa Peruana*, Lima, PUCP, 1983,p. 57 et suivantes ; *El Rostro Indio de Dios*, Lima, PUCP, 1991, p. 233 et suivantes ; *Tierra Encantada*, Lima, PUCP, 2002, p. 276 et suivantes.

La polémique entre spécialistes du sujet ne porte pas sur la détermination des différentes étapes mais sur les résultats obtenus.

1.1 *Etape initiale*

Depuis l'arrivée des Espagnols en 1532 jusqu'à la fin du XVIème siècle. La périodisation proposée par M. Marzal n'est pas exactement la même dans ces trois livres car elle s'insère dans un contexte différent. Entre *La transformación religiosa peruana* et *Tierra encantada*, la différence est l'inclusion du travail pastoral de saint Toribio de Mogrovejo dans l'étape initial (*Transformación religiosa peruana*) ou dans l'étape de consolidation (*Tierra encantada*). La deuxième périodisation nous semble plus juste car avec saint Toribio de Mogrovejo commence une phase de christianisation en profondeur. Dans *El rostro indio de Dios*, les deux premières phases sont réunies en une seule. Dans *Tierra encantada* (p.277), M. Marzal écrit: "L'étape initiale commence avec la Conquête, comprend la création du diocèse de Cuzco (1539), de l'archevêché de Lima (1540) et le long épiscopat de Jeronimo de Loayza (1543-1575) ». A l'initiative de cet évêque sont organisés le premier Concile de Lima (1551) et le deuxième Concile de Lima (1567), tenant compte des décisions du Concile de Trente. Durant cette période, est détruit le culte officiel de l'empire Inca et sont baptisés la majorité des Indiens. Les cultes indiens sont considérés par la plupart des Espagnols comme œuvres du démon et la méthode généralement adoptée est celle de la «tabula rasa ». Cependant comme le note Pedro de Quiroga, un prêtre sévillan qui de retour à son pays écrit ses mémoires (1563), « les Indiens sont baptisés mais pas évangélisés »[861]. Il attribue l'échec à l'exploitation coloniale et à l'ignorance du quechua par les prêtres. L'activité missionnaire est réalisée par les ordres religieux, dominicains, franciscains, mercédaires, augustins et jésuites. Certains missionnaires sont célèbres pour parcourir les campagnes, seuls à pied, prêchant les peines de l'enfer et les béatitudes célestes et ils deviennent des mythes[862]. A la fin du XVIème siècle, conscient des échecs et de la nécessité de mieux se faire comprendre par les indiens, le dominicain Domingo de saint Thomas publie la première grammaire quechua.

[861] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 277.
[862] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 57

1.2 *Etape fondatrice*

« Elle s'inaugure par le remarquable travail pastoral de saint Toribio de Mogrovejo (1581-1606), à la suite de la réorganisation du vice-royaume par Francisco Toledo et s'achève avec la fin des campagnes d'extirpation des idolâtries, 1660 environ »[863]. A partir de 1570, les hameaux dispersés des Andes sont rassemblés en villages, « réductions » ("reducción"), facilitant ainsi la tâche administrative, levée des impôts et évangélisation. Saint Toribio célèbre le troisième concile de Lima (1582-1583) le plus important qui demeure un guide et une référence jusqu'au Concile plénier de 1899. Le troisième Concile fait publier en espagnol, quechua et aymara deux catéchismes, un rituel, un recueil de sermons et un guide pour confession, ouvrages qui forment, alors, partie obligatoire de la bibliothèque des prêtres. L'attitude face aux cultes indiens est plus nuancée. Dans la pratique, le clergé reprend le conseil du pape Grégoire à saint Augustin de Cantorbéry évangélisant l'Angleterre, conseil repris textuellement par José de Acosta en 1588 : « il ne convient pas de détruire les temples où ils gardent les idoles mais seulement les idoles elles-mêmes, pour qu'ils […] continuent à aller sur les lieux qui leur sont familiers.» C'est la méthode des petits pas qui consistent à remplacer un culte par un autre en gardant les points de références, lieux de culte, fêtes, temples, réinterprétant ce qui peut l'être et transformant tout le reste progressivement[864]. A cette époque, certains théologiens développent la théorie que les indiens ont eu accès d'une certaine façon au Dieu des chrétiens. Un des apôtres, saint Thomas ou saint Bartolomé, serait venu en Amérique pour apporter la Bonne Nouvelle, ce qui expliquerait les ressemblances entre le christianisme et certaines traditions indiennes. L'un des principaux défenseurs de cette thèse est l'augustin créole, Antonio de Calancha (1639)[865]. Le prêtre d'Ayacucho Luis Jeronimo Oré du XVIème siècle identifie le dieu adoré sur la côte Pachacamac au dieu inconnu dont parle saint Paul. Cette identification se retrouve aussi dans les écrits de l'Inca Garcilaso de la Vega[866].

La fin du XVIème siècle, début du XVIIème, est une époque de grande ébullition et ferveur religieuse à Lima. Quatre grands saints sont contemporains, saint Toribio qui confirme sainte Rose de Lima et saint Martin de Porras, saint Francisco Solano, originaire de

[863] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 277
[864] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 59
[865] Ibid. p. 60.
[866] L. Millones, *Ser indio en el Perú*, Siglo XXI de Argentina Editores, 2004, p. 129

Montilla, installé au Pérou au début du XVIIème, saint Juan Macias arrivé lui aussi à Lima au début du XVIIème siècle[867].

Ce processus d'évangélisation en douceur est brutalement interrompu par la découverte en 1608 par Francisco de Avila, curé de Huarochiri, que les indiens qui se réunissent pour célébrer la fête de l'Assomption de la Vierge Marie célèbrent aussi Pariacaca, une des huacas de la région. Huaca, en quechua waka, est un terme difficile à traduire et expliquer, il désigne à la fois la divinité et le lieu où celle-ci est adorée qui peut être un superbe temple très élaboré ou un endroit d'adoration simplement marqué par l'accumulation de pierres. Prenant conscience de la fragilité de l'évangélisation, l'archevêque de Lima, Mgr Lobo y Guerrero, prend l'initiative d'organiser des campagnes de « Extirpation des Idolâtries ». Ces campagnes ont lieu presque exclusivement dans l'archevêché de Lima. Elles consistent en une prédication systématique qui s'achève par une enquête sur les Indiens qui parce qu'ils sont baptisés, devaient répondre devant les tribunaux ecclésiastiques, tout en n'étant pas soumis à la juridiction de l'inquisition. Le processus d'extirpation a pour conséquence une meilleure connaissance des religions indiennes et une pénétration plus poussée du christianisme.

1.3 *Etape de Consolidation*

Depuis 1660 jusqu'à l'indépendance. Dans cette phase, la période d'imposition active religieuse et de structuration de la société est achevée. Les croyances, le système rituel et l'administration religieuse se fixent. L'Eglise institutionnelle est en place, ses guides de pastorale restent inchangées. Entre 1601, date du 5ème Concile provincial de Lima et 1899, 1er Concile plénier d'Amérique Latine à Rome, il y a un seul Concile à Lima, le 6ème, en 1772, sans importance qui n'est même pas approuvé par le pape. Les campagnes d'extirpation s'achèvent, d'une part elles ont un certain succès et le catholicisme pénètre dans les mœurs, d'autre part, elles deviennent très difficiles à poursuivre car les Indiens ont appris à se cacher. Sur le plan politique et social, le nouveau régime est en place avec la consolidation du régime des communautés instauré par le vice roi Toledo[868].

---

[867] Pour une bibliographie succincte, voir le site officiel de l'archevêché, J. A. del Busto Duthurburu, *San Martín de Porras*, Lima, PUCP, 1992. H. Alva Orlandini, *Biblioteca hombres del Perú*, vol. 1, Lima, PUCP 2003. p. 273.

[868] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 62,63.

Les Indiens adoptent donc le catholicisme, en le réinterprétant et en gardant certains de leurs rites. Avec des nuances, des différences d'un groupe à l'autre, le catholicisme est commun à toute la société péruvienne. Dans un pays divisé, à la géographie difficile, avec un peuplement aussi variée, le catholicisme devient donc le point de référence, le ciment de la société.

1.4 *Décadence des structures catholiques*

Situation de l'indépendance à la seconde moitié du XXème siècle, jusqu'au moment où se développent les facteurs déstabilisants, démographie, terrorisme, arrivée d'autres cultes, mondialisation... Le Pérou est essentiellement rural, selon le recensement de 1940, deux tiers de la population vivent dans les campagnes et 62% dans les Andes, 25% sur la côte, 13% dans l'Amazonie. Comme le remarque judicieusement J. Klaiber, les critères retenus sont tels que les ruraux sont probablement plus nombreux, en effet, le recensement définit comme « urbain », les villes ou capitales de district comportant plus de cent maisons regroupées[869].

J. Klaiber décrit ainsi cette époque [870]: « En résumé : une Eglise qui au moment de l'Indépendance, avait des prêtres autochtones en relative abondance, s'est convertie un siècle après en une Eglise de missions. Et dans le même temps, l'Eglise qui se caractérisait par ses apports créatifs à la culture et à la pensée s'est transformée en une institution identifiée à des positions chaque fois plus conservatrices face au changement social et politique. »

Avec l'indépendance, les structures mises en place durant l'époque coloniale restent inchangées avec deux différences notoires toutefois, la diminution drastique des membres du clergé et la perte de ses sources de financement pour l'Eglise.

En 1820, il y avait environ 3 000 prêtres dans le vice-royaume du Pérou pour une population de 2 millions d'habitants. En 1984, dans à peu près la même zone, ils étaient 2 265 pour une population de 18 millions. L'archevêché de Lima disposait en 1 810 d'un prêtre séculier pour 510 habitants et en 1973, d'un prêtre des deux clergés pour 3 841 habitants. La situation est en réalité plus dramatique si on tient compte de la massive venue de missionnaires étrangers au Pérou à partir de 1950. En 1 901, 82% du clergé était péruvien de

[869] J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima , PUCP, 1996, p. 248
[870] Ibid. p. 68

naissance et en 1 973 seulement 38,8%[871]. Par ailleurs, le niveau intellectuel et la formation des prêtres, en général, ne cessent jusqu'à la moitié du XXème siècle de se dégrader.

Au cours du XIXème siècle, grandit le libéralisme et la sécularisation des élites politique. En contre partie, l'Eglise qui au moment de l'indépendance comptaient quelques évêques et prêtres libéraux se romanisent et devient de plus en plus conservatrice.

Dans les campagnes péruviennes, en particulier dans les Andes, cette époque peut se caractériser comme une « involution », selon les termes de M. Marzal[872]. En effet, les effectifs du clergé et les ressources dont il dispose diminuent. Les conséquences sont multiples et graves. L'enseignement religieux n'est plus dispensé ; certaines paroisses se retrouvent sans prêtre ou elles ne suffisent plus à subvenir aux besoins de leur curé, elles doivent donc être regroupées ; les mauvais prêtres sont difficilement remplaçables. Comme les curés disposent de moyens réduits, des abus sont commis. Dans les campagnes se développe donc un catholicisme au clergé peu présent[873].

CHAPITRE 2
RELIGION SYNCRETIQUE

2.1 *Degré de christianisation du Pérou*

Les spécialistes ne s'accordent pas sur le degré de christianisation du Pérou : l'ancienne religion a-t-elle survécu sous un masque ou s'est-il formé un catholicisme syncrétique ou encore y a-t il eu une christianisation réussie avec ou malgré la persistance de certains rites et coutumes provenant des cultes précolombiens ? Selon les perspectives voire les intérêts, les conclusions sont différentes. Dans un contexte de recherche d'identité spécifique nationale, de tourisme mystique et exotique, les promoteurs indigénistes ou les hommes politiques ne réagissent pas comme chercheurs en quête d'objectivité. J. C. Mariátegui, le théoricien socialiste péruvien qui a profondément influencé l'indigénisme et la politique de son pays, a un jugement ambigu sur le sujet. « Les missionnaires n'imposèrent pas l'évangile, ils imposèrent le culte, la liturgie, les adaptant habilement aux coutumes

[871] Ibid. p. 65.
[872] M. Marzal, *El rostro indio de Dios*, op. cit. p. 235.
[873] J. Klaiber, op. cit. p. 248

indigènes. Le paganisme indigène subsista sous le culte catholique »[874]. La formule est belle mais peu explicite : si le paganisme subsiste sous le culte, il ne garde donc pas sa pureté, il s'est transformé. Il ne faut pas oublier que J. C. Mariátegui est un polémiste et que les études sur le sujet, au début du XXème siècle, sont peu développées. En revanche, M. Marzal achève son œuvre magistrale sur la conversion du Pérou par une évaluation de la situation totalement différente[875]. « Je juge suffisamment prouvée la transformation religieuse indigène péruvienne par l'action de l'Eglise vers la fin de la seconde moitié du XVIIème siècle. Cette transformation a eu lieu dans l'ensemble de la population du Tawantisuyu, bien que de manière différente, pas dans toute et chacune des ethnies de la côte et de la Sierra, par l'acceptation d'un ensemble de croyances, rites, formes d'organisations et normes éthiques d'origine chrétienne, sans que pour autant beaucoup d'Indiens , surtout de la région des Andes du sud, n'aient conservé ou intégré des éléments de leur vieux système religieux des Andes, pour conformer un système plus ou moins syncrétique, comme sont syncrétiques tous les systèmes culturels. »

L'Amérique Latine devient catholique mais de quel catholicisme s'agit-il ? Du choc, terme qui correspond mieux à la réalité que celui de rencontre, entre les deux cultures espagnole et indienne, s'est formé un nouveau système religieux syncrétique, « catholicisme latino-américain », comme le dénomme par ailleurs M. Marzal[876]. Mais qu'est ce que le syncrétisme ? A. Molinié écrit à ce propos : « Il n'existe aucune théorie ou méthode pour étudier le syncrétisme. […] Toute réalité observée dans n'importe quelle culture est, bien sûr, plus ou moins « syncrétique » ou « acculturée » : si elles ne sont pas accompagnées de quelque précision, ces notions restent de simples tautologies. C'est la raison pour laquelle une théorie générale du syncrétisme est à la fois absurde et illusoire »[877]. Le processus de transformation d'un système religieux sous la pression d'un autre système n'est pas mécanique, prédéterminé, il est une création, en ce sens, il ne peut pas y avoir de théorie générale toujours applicable. Toute religion est le produit d'un syncrétisme, de la fusion, influence de plusieurs religions. En revanche, au cas par cas, il est possible d'observer comment les deux systèmes se sont influencés et d'expliquer le processus. Si dans le système résultant aucun élément ne peut rester inchangé car il s'inscrit dans un autre ensemble, il est cependant possible de distinguer différents phénomènes, selon la plus ou moins grande transformation des rites et croyances.

---

[874] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, p. 150.
[875] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 439.
[876] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 265.
[877] A. Molinié, *Celebrando el cuerpo de Dios*, Lima, PUCP, 1999, p. 12

2.2 *Syncrétisme à la péruvienne*

M. Marzal propose des pistes pour comprendre le syncrétisme qui s'est développé au Pérou[878]. « Le syncrétisme peut se définir en ces termes: la formation, à partir de deux systèmes religieux, d'un autre nouveau, dont les croyances, les rites, les formes d'organisation et les normes éthiques sont le produit de l'interaction dialectique des deux systèmes en contact. Le résultat de cette interaction dialectique sur les différents niveaux du nouveau système religieux sera, soit la *persistance* d'éléments avec la même forme et signification, soit leur *perte* totale, soit la *synthèse* d'éléments avec ceux qui sont ressemblants dans l'autre religion, soit finalement, la *réinterprétation* d'éléments ». Cependant, comme il s'agit d'une refonte, les éléments qui semblent se perdre sont plutôt absorbés, assimilés, voire recouverts, cachés par d'autres ; ceux qui paraissent rester, comme ils s'insèrent dans un « panthéon » et un calendrier liturgique différents sont aussi touchés par la transformation, de manière à ce qu'ils détonent moins avec le reste, par exemple, sur la table des chamans du nord, figure invariablement une image de sainte Rose de Lima à côté des offrandes de feuilles de coca…

En insistant sur les différences et les recombinaisons rituelles, nous ne devons pas perdre de vue qu'une religion n'est pas un simple système sémantique comme le langage. La religion a une dimension psychique, elle implique tout l'être. Le catholicisme espagnol et la religion des indiens sont envisagés comme deux systèmes totalement hétérogènes mais en réalité, ils ont une base commune implicite qui a permis la refonte. Espagnols et Indiens vivaient dans un monde saturé de sacré. Dans des anomalies, des évènements curieux, les uns et les autres retrouvaient des signes exprimant le surnaturel. Les uns et les autres obéissaient à un code éthique à valeur cosmique. Espagnols et Indiens étaient beaucoup plus proches les uns des autres que nous ne pouvons nous l'imaginer dans notre monde profane et désacralisé. Notre intention n'est pas de développer ce thème mais de le rappeler car sans ce substrat commun, cette intuition du merveilleux et du surnaturel, la formation du catholicisme péruvien n'aurait jamais eu lieu. Espagnols et Indiens parlaient la même langue mais pas de la même façon.

A partir du commentaire de M. Marzal, nous proposons de distinguer cinq sortes de phénomènes pour rendre compte de la transformation de la religion indienne sous la pression espagnole catholique. Aucun de ces phénomènes n'est vraiment pur. La destruction n'est

[878] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 198, 199.

jamais totale, tout comme un élément catholique apparemment non transformé prend un sens différent.

1) *Destruction.* Certains rites et croyances surtout ceux qui sont directement liés à l'Etat sont détruits, vénération des momies des dirigeants, système de prêtres, sacrifices, culte du Soleil centralisé à Cusco… Cependant, c'est sur la base de ces croyances et rites que les Indiens ont pu comprendre certains aspects du christianisme.

2) *Synthèse*. Par ce terme général, nous entendons ce qui dans le langage courant, est considéré comme « syncrétisme », c'est-à-dire divers phénomènes tels que superposition, mélange, réinterprétation de telle manière qu'au rite chrétien soit incorporé des éléments ou des interprétations provenant des cultes indiens. Si au début de la colonisation, certains rites ressemblaient à un patchwork, aujourd'hui, ils forment une totalité intégrée. Des assimilations se sont produites entre des rites ressemblants ou ayant des fonctions similaires : les grandes fêtes des solstices joignant à la signification religieuse une dimension cosmique et agricole. Aux spécialistes de l'ethnologie historique revient le soin de préciser, au cas par cas, le processus. Dans ces rites synthétiques, l'apparence est catholique. Le clergé y participe, quitte à s'absenter de certains épisodes de la célébration. Dans cette rubrique, nous plaçons les fêtes chrétiennes, tout particulièrement, Pâques, Fête-Dieu et des dévotions partagées par l'Eglise universelle.

3) *Persistance des cultes indiens*. Certains cultes indiens, sans équivalent dans le christianisme, ont perduré tels que le culte de la Terre Mère ou celui des divinités tutélaires des montagnes ou encore la divination. Ce sont des cultes qui sans lien avec la structure sacerdotale impériale, se célébraient de manière privée et qui, pour cette raison, échappent au contrôle du clergé. Aucun élément inséré dans un nouveau système de croyance ne peut rester inchangé, ces cultes sont « teintés » de christianisme. Toutefois, la logique de ces cultes reste indienne même si se glissent dans les célébrations des signes de croix, de l'eau bénite ou des images de saints.

4) *Adoption de croyances et rites catholiques.* Les rites les plus formels du catholicisme sont adoptés, en particulier les sacrements, tel que le baptême qui très tôt, quelques dizaines d'années seulement après la conquête, s'est imposé. Les sacramentaux sont aussi facilement acceptés tels que l'usage de l'eau bénite, par exemple. Ces sacrements qui sont administrés selon les préceptes de l'Eglise universelle, s'insérant

dans un contexte différent de l'européen, jouent un autre rôle social et parfois même sont interprétés différemment.

5) *Création de nouveaux objets de vénération et de nouveaux styles de culte.* Dans cette rubrique est classé tout ce qui a trait au culte des saints, leurs hiérophanies et les traditions qui se sont développées après la conquête, sur la base de traditions populaires catholiques et indiennes. L'origine indienne est parfois moins visible mais elle est bien présente. Dans ce processus de création ont participé les autres composantes culturelles du Pérou, les Espagnols, les Africains… Ce phénomène n'a vraiment commencé à s'épanouir que lorsque les populations indigènes ont assimilé le catholicisme, un siècle après la conquête et reste très florissant.

Par ailleurs, nous devons garder bien présent à l'esprit que si ces phénomènes se sont produits dans l'ensemble du Pérou, le pays n'étant pas homogène géographiquement, culturellement, religieusement, le processus de conversion a suivi sa propre dynamique et chaque région a maintenu sa spécificité. Les différences entre régions sont beaucoup plus importantes qu'en Europe car les facteurs qui ont joué un rôle sont plus variés. L'empire Inca n'était pas homogène (il était peut-être en voie de le devenir mais il n'y est pas parvenu) et le vice royaume péruvien ne l'était pas non plus.

L'Amazonie étant donné les difficultés d'accès, est restée peu touchée par les apports religieux extérieurs, c'est un monde très stimulant pour la recherche religieuse, actuellement un laboratoire vivant dans ce domaine, mais nous choisissons de ne pas aborder le thème car il n'est pas vraiment pertinent pour notre sujet de thèse.

La côte, au moment de la conquête, vient d'être dominée par l'empire Inca et garde ses traditions. Cependant, les virus précèdent les Espagnols et la population de cette région est très tôt gravement décimée. Avec la conquête, le désastre démographique s'amplifie encore davantage à tel point que n'a plus survécu qu'un dixième de la population initiale. Les langues et les traditions se perdent, en particulier la structure en clans regroupant les personnes de même profession. De plus, la côte est la zone qui a reçu le plus d'immigrants. Les Espagnols y fondent leur capitale, près du port facile d'accès du Callao, ils s'y installent. Le manque de main d'œuvre les force à importer des esclaves africains. Ils sont très nombreux et ils le sont encore aujourd'hui au sud de Lima dans la zone de Cañete. Au début du XIXème siècle, ils représentent environ un cinquième de la population de Lima[879]. Dans la

[879] J. J. von Tschudi, « Los habitantes de Lima », chapitre 6, in *El Perú esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*, Lima PUCP, 2003.

seconde moitié du XIXème siècle, le manque de main d'œuvre et la fin de l'esclavage poussent les grands propriétaires terriens à faire venir des Chinois et à la fin du siècle des Japonais (la colonie japonaise la plus ancienne sur le continent est au Pérou). Si le brassage est la norme sur la côte autour de la capitale, malgré tout, dans le nord surtout, des traditions préchrétiennes survivent, les chamans de cette région sont célèbres.

Dans les Andes, où la population indienne est la plus nombreuse, a réellement lieu le phénomène de conversion syncrétique sur lequel se penchent les spécialistes de cette période. Cependant d'une région à l'autre, la situation varie, il faut tenir compte des richesses minières et agricoles, de la proximité des centres urbains et des voies de communication et de la facilité d'accès, la géographie montagneuse rendant la région particulièrement inhospitalière. Certaines communautés isolées, en particulier les Q'eros, maintiennent jusqu'à nos jours leurs traditions. D'autres sont davantage touchées par la culture occidentale. Dans tous les cas, en général, les habitants des Andes du sud ont gardé langues et coutumes et d'un point de vue religieux, ils n'ont pas beaucoup changé depuis le XVIIème siècle. Ils arrivent aujourd'hui à Lima avec ce bagage.

Dans le phénomène syncrétique, créatif, nous ne devons pas oublier l'apport des Espagnols. En effet, le clergé et les religieux imposent, contrôlent la foi des fidèles mais les laïcs espagnols, européens en général, qui arrivent en Amérique ont laissé derrière eux leurs cultes régionaux, leurs traditions populaires. Dans le catholicisme espagnol populaire, persistent des réminiscences païennes[880]. Si le catholicisme interdit la prédiction de l'avenir, les traditions païennes occidentales, tout comme les indiennes ont développé de nombreux rites pour connaître le futur. Ces Espagnols sont comme les Indiens, arrachés à leurs traditions. Ils sont donc partie prenante dans la recomposition religieuse. Eux aussi se cherchent spirituellement et se reconnaissent dans le catholicisme populaire péruvien. De plus, les Africains qui sont parvenus au Pérou, à la différence de ceux qui se sont retrouvés au Brésil, proviennent de différentes régions d'Afrique et n'ont donc pas pu maintenir langues et coutumes. Eux aussi s'impliquent dans la formation du catholicisme populaire. Le culte du Seigneur des Miracles à Lima est un exemple de la manière dont les différentes cultures ont participé à l'élaboration de la tradition religieuse.

Etudier la manière dont la conversion s'est produite, déterminer les éléments qui ont perduré, ceux qui se sont transformés, ceux qui ont disparu, nous conduirait bien au-delà de notre sujet. Le but de ce chapitre est seulement de dégager les caractéristiques qui permettent

[880] J. Klaiber, op. cit. p. 29.

de mieux comprendre le catholicisme péruvien d'aujourd'hui. Notre liste de caractéristiques n'est donc pas exhaustive.

CHAPITRE 3 :
SEGREGATION DANS LE CLERGE

3.1 *Indiens dans le clergé ?*

La hiérarchie ecclésiastique péruvienne décide de ne pas ordonner des indiens. Elle le fait formellement lors du deuxième Concile de Lima : « Que les Indiens ne soient ordonnés dans aucun ordre de l'Eglise, qu'ils ne revêtent aucun ornement, même pas pour chanter l'épître ». Cette interdiction est reprise dans le troisième Concile, exigeant qu'il ne lui soit fait aucune exception, même à défaut de clergé. Cette attitude s'explique probablement par l'expérience mexicaine où une tentative précoce d'incorporation d'indiens au clergé se solde par un échec[881]. Seul est autorisé l'ordination de métis. Juste après la conquête, les ordres religieux les acceptent facilement, puis ils deviennent plus réticents alors que la plupart des évêques maintiennent une position d'ouverture. Par rivalité et intrigues, métis et Espagnols s'adressent au roi et lui demandent par pétition de les soutenir. Celui-ci interdit l'ordination de métis en 1578. A leur tour, ces derniers font appel au pape qui tranche en leur faveur. Philippe II se rétracte en 1588. Cependant, dans les faits, l'ordination des métis n'est pas simple car beaucoup proviennent de milieux pauvres et sont des fils illégitimes, situation pour laquelle l'évêque doit donner une dispense. C'est seulement à partir de la fin du XIXème siècle et début du XXème siècle que par manque de vocation sacerdotale, l'Eglise commence à ordonner quelques prêtres indigènes.

Juste après la conquête, l'évangélisation est à la charge des religieux qui au XVIème siècle viennent en grand nombre, en particulier les franciscains qui représentent presque 50% du nombre total de missionnaires ; les jésuites jouent un rôle important, avec plus de 20% et les dominicains aussi avec presque 20%[882]. Progressivement, avec l'augmentation des vocations locales, les paroisses sont occupées par les séculiers[883]. A partir du XVIIème siècle, le clergé est constitué essentiellement de Créoles. M. Marzal donne comme exemple, deux

[881] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 319.
[882] Ibid. p. 314.
[883] Ibid. p. 336.

candidatures pour des doctrines, l'une dans l'archevêché de Lima à la moitié du XVIIème siècle et l'autre dans l'archevêché d'Arequipa peu avant l'indépendance[884]. Dans les deux cas, les créoles sont la grande majorité, les métis et les Espagnols, la minorité. Au début du XIXème siècle, la plus grande partie du clergé provient des classes moyennes des villes ou des petites cités de province[885]. Cette situation a une double conséquence : d'une part, le clergé, sauf dans quelques paroisses de la métropole ou de quelques villes importantes, majoritairement peuplée de Créoles ou d'Européens, est étranger à la population à laquelle il prêche ; d'autre part, le clergé dépend pour son renouvellement d'une classe relativement réduite.

A l'intérieur du clergé lui-même se retrouve les hiérarchies de la société coloniale. Les postes les plus élevés sont occupés par des Espagnols ou par des Créoles proches du pouvoir. Après l'indépendance, cette division se maintient, mais de manière beaucoup plus subtile, le sommet de la hiérarchie appartient aux péruviens des classes élevées ou aux étrangers et la base aux provinciaux ou aux métis.

Les Indiens sont relégués à des positions mineures dans l'Eglise et dans les confréries, tels que catéchistes, majordomes, chanteurs, sacristains[886]. Les Noirs souffrent aussi de l'ostracisme religieux. Cette mentalité a des répercussions sur tous les aspects de la vie religieuse. Au XVIIème siècle, Ursula De Jésus en extase demande à Dieu si elle pourra aller au ciel bien qu'elle soit noire. Dieu lui répond que oui par sa miséricorde. Le style des biographies des religieuses révèle clairement la différence de statut. Les religieuses d'origine hispanique sont encensées, leurs biographies écrites par un tiers se présentent comme une pièce à conviction pour un éventuel procès de canonisation. En revanche, les biographies des femmes d'une autre origine sociale sont écrites à la première personne et les religieuses s'y présentent humblement[887].

3.2 *Origine sociale des saints péruviens :*

Parmi les grands saints de Lima qui vivent entre la fin du XVIème siècle et le XVIIème siècle et qui sont presque contemporains, trois étaient espagnols, Toribio de

[884] Ibid. p. 330-332.
[885] J. Klaiber, op. cit. p. 84.
[886] Ibid. p. 87.
[887] P. I. Martinez, « La Iglesia y el orden social », in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima PUCP, 2004, p. 486.

Mogrovejo (béatifié en 1679), Francisco Solano (béatifié en 1675), Juan Macias (béatifié en 1840), une créole, Rosa de Lima (béatifiée en 1668), une autre créole, originaire d'Arequipa, Ana de los Angeles Monteagudo (1602-86) béatifiée récemment[888]. Martin de Porras est une exception : métis fils illégitime de père hidalgo espagnol et de mère originaire d'Afrique, il est frère donné dominicain (« hermano lego ») car étant fils naturel, il ne peut pas devenir frère dominicain. Sa biographie rapporte comment il est humilié par les frères d'autres origines sociales (le supérieur est un Espagnol), victime de racisme[889]. Malgré sa grande popularité, le procès de Martin de Porras met plus de trois siècles à aboutir, il est seulement canonisé en 1962. Il est vrai que plusieurs incidents retardent le processus : naufrage de bateau et troubles dus à l'indépendance, entre autres. Dans tous les cas, il est symptomatique que la cause de Martin de Porras qui jouit de ferveur populaire mais ne rentre pas dans les paramètres de race et de famille ait mis autant de temps à aboutir.

Un seul personnage indien Nicolas de Ayllon (1632-77), fils de cacique, originaire de Chiclayo mais ayant vécu à Lima, chanteur à l'église, est, par vox populi, considéré comme saint, cependant, sa cause ne parvient pas à terme. Peu après sa mort, démarre le procès, la Couronne y est favorable mais l'inquisition s'y oppose fermement. Par des interrogatoires aux témoins et diverses mesures d'intimidations, elle parvient à enterrer la cause, à dénigrer Nicolas de Ayllon et à détourner de lui la ferveur populaire à tel point que sa biographie n'a été redécouverte qu'au XXème siècle[890]. Il est remarquable qu'il y ait eu qu'un seul Indien candidat sans succès à la canonisation.

Cette galerie de saints confirme la ségrégation caractéristique de l'Eglise péruvienne de cette époque, trois Espagnols, une Créole, une autre Créole reconnue seulement récemment et un métis difficilement accepté par la hiérarchie, pas un seul indien. Tous ont vécu la plus grande partie de leur vie dans la capitale, sauf Ana de los Angeles Monteagudo originaire de la seconde ville plus importante du Pérou, Arequipa. Tous sauf Martin de Porras sont blancs. Les femmes sont sous-représentées même si Rosa de Lima est la première canonisée du Nouveau Monde et est instituée la sainte patronne des Amériques et des Philippines.

---

[888] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, p. 76.
[889] J. A. del Busto Duthurburu, *San Martín de Porras*, op. cit.. La biographie est écrite à partir des témoignages rassemblés pour le processus de béatification.
[890] http://wiki.sumaqperu.com/es/Santos_Coloniales , consulté le 30/4/08. Article provenant d'un ouvrage de J. C. Estenssorro, *Del paganisme a la santidad en el Perú*, Lima, Instituto Frances de Estudios Andinos, 2003, p. 485.

3.3 *Manque de vocations*

Avec la suppression des dîmes, les difficultés financières et le développement du libéralisme et du sécularisme, en particulier dans les classes moyennes et élevées, les vocations se tarissent. Les familles n'encouragent plus leur progéniture à s'engager dans une voie qui a perdu son prestige. Les candidats de classes moins élevées ne compensent pas la situation. Dans ces milieux, les familles bien structurées sont moins nombreuses, les enfants illégitimes n'ont pas accès ou difficilement à la prêtrise. Par ailleurs, leur niveau culturel n'est pas adéquat. D'une part, au XIXème et début du XXème, l'analphabétisme est le lot de l'immense majorité ; d'autre part, leur mentalité, leur style de vie ne les préparent pas à l'entrée au séminaire qui fonctionne selon les normes culturelles occidentales, ceux qui y entrent souffrent d'un véritable choc culturel[891].

La ségrégation à l'intérieur du clergé a des conséquences dramatiques et durables pour le clergé péruvien. Jusqu'à peu après l'indépendance, milieu du XIXème siècle[892], le Pérou ne manque pas de prêtres. Au XIXème siècle, plusieurs facteurs empêchent les vocations des créoles de venir à terme ; ces manques ne peuvent pas être compensés par les Indiens et les métis. Vers la moitié du XXème siècle, les autorités ecclésiales font appel aux étrangers, résolvant le problème immédiat mais renforçant le clivage entre religieux et croyant. Cette ségrégation provoque et se reproduit comme en reflet dans la division entre catholicisme officiel et catholicisme populaire. Si aujourd'hui, depuis peu, il y a des prêtres métis ou indiens, au cœur de la capitale qui prêchent à une majorité de Créoles, la ségrégation du passé se fait encore sentir et nous ne pouvons comprendre les tensions, les attitudes qu'en référence au XVIIème siècle.

3.4 *Attitude face au clergé :*

Le clergé est perçu de manière ambivalente par la population. Cette attitude se confirme et se renforce après l'indépendance alors que le manque de prêtres met à l'épreuve le système de paroisses et que se transforment les institutions politiques. Plusieurs facteurs s'additionnent pour noircir l'image du prêtre, en particulier dans les Andes. En Occident, en général, les curés n'ont pas toujours bonne presse, surtout à partir du XVIIIème siècle, auprès

[891] J. Klaiber, op. cit. p. 88,89.
[892] Ibid. p. 256.

de Voltaire ou Beaumarchais (repris par Rossini), sans oublier les révolutionnaires français… L'anticléricalisme occidental a un effet sur la population éduquée des villes, effet non négligeable puisqu'il a favorisé les mesures prises contre les privilèges de l'église par les gouvernements libéraux. Cependant, dans les provinces et dans les Andes, en particulier, les stéréotypes négatifs sur les prêtres ont une origine propre. A la suite du manque de prêtres, plusieurs paroisses sont vacantes. En 1940, sur les 673 paroisses que compte le Pérou, 222 sont non pourvues, presque toutes dans les Andes[893]. De plus, étant donné les problèmes financiers, pour subvenir aux besoins du curé, dans les zones les plus pauvres, en particulier les Andes, le nombre des paroisses est restreint, réunissant deux ou trois en une seule. Certains villages ne reçoivent la visite d'un curé qu'une fois par an, voire tous les deux ans. Par ailleurs, étant donné la diminution du revenu des prêtres, ceux-ci sont obligés de compter, pour leur subsistance, sur leurs honoraires ce qui conduit parfois à des abus, à des exactions. Les curés disposent aussi de propriétés en terre et en autres biens, comme les animaux domestiques ; Ils en retirent un profit en les louant aux paysans, le prêtre devient donc aussi un commerçant réclamant son dû parfois exagéré… De plus, les curés vivent dans un relatif isolement religieux et les manquements au vœu de célibat sont nombreux, certaines familles au Pérou, même celles qui sont considérées de « bonnes familles », sont dites descendantes de tel ou tel prêtre[894]. La situation précaire des prêtres pousse certains à s'allier aux grandes familles propriétaires. D'une part, les évêques et de nombreux curés sont originaires de ces familles et d'autre part, ils recherchent leurs soutiens pour survivre et par désir de bien-être. Par conséquent, dans les campagnes, en province, se développe le stéréotype du prêtre absent, peu scrupuleux, profiteur, personnage qui se retrouve dans les romans, en particulier ceux du grand écrivain indigéniste Arguedas.

Cependant, à cette image négative, correspond en contre partie une image positive, stéréotype s'enracinant dans d'autres aspects de la réalité. Le prêtre appartenant à une autre origine sociale, peut dans le meilleur des cas jouer le rôle de porte-parole, défenseur de la communauté. Face aux grands propriétaires, aux pouvoirs publics, lui seul et l'Eglise en général en tant qu'institution est à même de soutenir le paysan face à des injustices. Les métis qui souhaitent devenir prêtres et qui en sont empêchés par les décrets royaux ont gain de cause auprès de la papauté. J. Klaiber constate: « Dans de nombreuses occasions, plusieurs curés et évêques ont intenté un procès aux grands propriétaires terriens à cause des mauvais

[893] Ibid. p. 257.
[894] Ibid. p. 251.

traitements qu'ils faisaient subir aux journaliers »[895]. Si certains curés profitent de leurs charges, l'église est la seule institution à laquelle les indiens peuvent avoir recours. Cette double image de l'église s'est maintenue avec des nuances jusqu'à présent.

CHAPITRE 4

SYNTHESE RELIGIEUSE

4.1 *Cas de la Fête du Saint-Sacrement*

Le catholicisme en s'imposant au Pérou remplace et assimile des rites indiens : ceux-ci soit disparaissent, soit perdurent comme coutume. Le phénomène ressemble à ce qui s'est passé en Europe à partir du début de notre ère et parfois plus tard, selon les régions, avec deux grandes différences, toutefois. D'une part, le catholicisme est imposé au Pérou par des envahisseurs, des étrangers alors qu'en Europe, avant la phase d'imposition, il s'est répandu dans la population, suivant sa propre dynamique et malgré les persécutions. D'autre part, le christianisme s'est formé et s'est fixé à mesure qu'il absorbait le monde grec et romain. En arrivant en Amérique, périphérie par rapport à ses centres de décision, il se présente comme une totalité structurée.

Le cadre général, le canon dûment établi par le Concile de Trente, n'est pas susceptible de transformation ou d'adaptation. Cependant, comme elle l'a toujours fait, l'Eglise parvient à récupérer et assimiler les cultes indiens, employant les mêmes techniques qu'en Occident, dans un contexte différent avec beaucoup moins de liberté qu'elle n'en avait eu, autrefois. Le cycle des fêtes chrétiennes correspondent à des fêtes païennes célébrant les rythmes de la végétation et les cycles agricoles. Or, dans l'hémisphère sud, le mouvement des saisons est inversé. Noël, soleil naissant, se produit au moment où dans l'hémisphère sud, les journées commencent à raccourcir. Pâques, symbole de renaissance vitale, tombe, en particulier, sur la côte à l'entrée de l'hiver. De plus, au Pérou, les rythmes agricoles sont beaucoup plus complexes étant donné la proximité de l'équateur, le courant froid du Humboldt et les différents niveaux écologiques sur les montagnes des Andes. La grande fête du Soleil de l'empire Inca (« Inti Raymi » (Inti : soleil en quechua), réinventée, il y a quelques dizaines d'années) au moment du solstice de juin correspond à la saint Jean Baptiste ou

[895] Ibid. p. 273.

éventuellement peut être assimilée à la fête mobile du Saint-Sacrement (Fête-Dieu), ainsi se perd le symbolisme de la Noël.

La fête du Saint-Sacrement remplaçant les fêtes solaires jouit d'une grande popularité au Pérou. Très tôt, les Espagnols se méfient de la manière dont les indiens la célèbrent et la considèrent comme un « refuge de cultes anciens »[896]. Les chroniqueurs du XVIème siècle et les spécialistes actuels ne s'accordent pas sur la fête Inca qu'elle a remplacée. Au solstice de juin, dans l'empire Inca, se célèbre le Soleil, Inti ; à cette même époque, un grand rituel marque la réapparition dans le ciel des Pléiades ; par ailleurs, au mois de « Aymuray », l'équivalent de notre mois de mai, en grande pompe se fêtent les récoltes (« Hatun Cuzqui ») et de tout l'empire viennent des délégations. A cette occasion, de grands sacrifices de lamas mais aussi d'enfants ont lieu. L'extirpateur d'idolâtrie Arriaga se rend compte de la « perversion » de cette fête par les indigènes car ceux-ci apportent quatre lamas pour les sacrifier. Ces sacrifices ont une dimension cosmique et impliquent un partage différentiel, hiérarchisé en accord avec la position de chacun dans l'empire. D'un sacrifice à l'autre, du sang de lama au sang du Christ, du banquet des dignitaires Incas à la Cène, la Fête Dieu est assimilée par les Indiens. Selon Tom Zuidema, en conclusion d'une recherche exhaustive sur les rites précolombiens d'après les chroniqueurs et les ethnologues, la communion après le sacrifice présente dans les deux célébrations permet leur assimilation[897]. A. Molinié envisage une assimilation des trois fêtes de la même saison, solstice, réapparition des pléiades dans le ciel et achèvement des récoltes, au Corpus Christi. Une identification trop précise est inutile et vaine. L'amalgame s'est fait par glissement sur les habitudes et les symboles. A ceux mentionnés par Tom Zuidema, pourraient être rajoutés la coutume d'accompagner le Saint-Sacrement par des statues de saints, rappelant les divinités Incas ou les momies ; peu après la conquête les indiens cachent dans les statues de saints leurs « wakas »[898]. Les générations suivantes ne gardent plus souvenir des fêtes Incas et ne font plus le rapprochement mais l'amalgame est fait. Si dans quelques régions, des rites perdurent comme le sacrifice de lamas, ils sont maintenus en périphérie de la fête.

Pour notre propos, il est significatif que les fêtes chrétiennes soient accompagnées par des manifestations cultuelles d'origine précolombienne qui survivent jusqu'à présent. Si l'aspect formel est imposé et dirigé par le clergé, le peuple s'exprime par d'autres rites et

[896] A. Molinié, « Dos celebraciones « salvajes » del Cuerpo de Dios », in A. Molinié, *Celebrando el Cuerpo de Dios*, p. 250.
[897] T. Zuidema, « La fiesta del Inca », in A. Molinié, op. cit. p. 191.
[898] A. Molinié, « Introducción », in A. Molinié, op. cit. p. 22; M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 215.

coutumes qui lui échappent. Systématiquement, le clergé les met à l'écart, lorsqu'il ne parvient pas à les assimiler à une louange. Dans la Fête-Dieu comme dans la plupart de ces grandes fêtes, les processions sont l'occasion, en grandes tenues, de danses traditionnelles, voire de chants traditionnels, même si les paroles sont changées. De la même façon, lors des grandes fêtes de l'empire Inca, chaque peuple défilait paré de ses meilleurs atours, en chantant et dansant suivant les coutumes de sa région. Durant la procession du Vendredi Saint à Ayacucho, par exemple, les paroles du chant qui accompagnent une de ces danses traditionnelles sont les dix commandements.

Selon les zones, leur isolement, les éléments précolombiens sont plus ou moins présents. Le pèlerinage pour la Fête-Dieu des Q'eros, tel que l'a étudié A Molinié, reprend des cultes au glacier, divinité tutélaire, à peine recouverts d'un vernis de catholicisme[899].

4.2 *Autres cas*

Si le temps est christianisé, l'espace aussi subit le même processus. En Amérique Latine de la même façon qu'en Europe, les lieux sacrés perdurent mais au service d'une autre divinité. Les temples de Cuzco sont rasés, seules subsistent les fondations, jusqu'à environ un mètre de hauteur et c'est sur elles que se sont construites les églises et les couvents. Aux noms quechuas se sont superposés des noms chrétiens, certains se sont imposés, d'autres ne sont plus qu'une référence historique : « Ciudad de los Reyes » (Cité des Rois), en référence aux Rois Mages, pour Lima ; San Juan de la Frontera pour Huamanga, Ayacucho ; Santa Isabel de Sihuas pour Arequipa[900]…

Les croyances sont aussi très mêlées. La cosmovision de l'empire Inca malgré les tentatives d'identifier un dieu suprême est très différente du christianisme. Les notions ne sont pas les mêmes. Par exemple, les missionnaires ne parviennent pas à traduire le mot « diable », entité qui occupe une place fondamentale dans leur système de croyance et dans leur prédication. Ils choisissent le mot « Supay » qui correspond à un esprit mais n'a pas le sens de malin. De même, les indiens qui vivent dans un rythme cyclique avec toutefois une perspective eschatologique, perçoivent difficilement le sens d'un dieu créateur[901].

---

[899] A. Molinié, « Dos celebraciones « salvajes » del Cuerpo de Dios », in A. Molinié, *Celebrando el Cuerpo de Dios*, op. cit. p. 245.
[900] L. Millones, *Dioses familiares*, Lima, Edición del Congreso, 1999, op. cit. p. 23.
[901] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 200.

Notre but n'est pas de faire une étude sur le syncrétisme au Pérou mais d'en dégager les caractéristiques significatives pour notre propos. Certaines traditions incas sont totalement assimilées et absorbées dans les rituels chrétiens. D'autres au contraire, se maintiennent en périphérie, elles n'appartiennent pas vraiment au domaine chrétien et le clergé les tolère. Bien que la Fête-Dieu soit officielle, commune à toute la chrétienté, chaque région garde ses coutumes propres. Un ethnologue et historien peut reconstituer les grandes lignes des célébrations incas mais pour ce, il doit compiler plusieurs rituels de différentes communautés. La même constatation pourrait se faire à propos de la Semaine Sainte. Une Fête-Dieu ou une Semaine Sainte à Cusco ou Ayacucho ne ressemblent en rien à une Fête-Dieu ou une Semaine Sainte à Lima. Le fidèle ne peut vraiment vivre la fête qu'en revenant dans sa communauté d'origine. Cette situation n'est pas exceptionnelle, elle se retrouve non seulement dans toute l'Amérique Latine mais aussi en Espagne et probablement dans d'autres pays d'Europe. Toutefois, en Europe, l'empreinte païenne s'est estompée, certaines coutumes ont perduré mais elles ne sont pas forcément accompagnées des croyances, mythes, voire débordements de l'Amérique Latine[902].

Le phénomène syncrétique témoigne de la continuité dans les cultes péruviens. Certes, la conquête a signifié rupture, destruction mais pas déracinement. Les rythmes agricoles, les lieux sacrés ont perduré ; les hiérophanies ont continué selon des modes similaires.

Par ailleurs, en parallèle aux croyances chrétiennes et se mêlant à elles, ont survécu et se sont développées provenant de la cosmologie indienne, d'autres croyances qui sont beaucoup plus enracinées et déterminantes que les catholiques. Elles ne sont pas de simples notions intellectuelles mais elles façonnent le sentir et l'agir des populations ; le millénarisme est l'une de celles qui ont le plus influencé les Indiens. Pour les prédicateurs protestants ou sectaires, il est facile d'entrer en résonnance avec ces croyances que l'Eglise catholique réprouve et combat et donc de présenter un message plus en accord avec les attentes des populations[903].

---

[902] A. Molinié, *Celebrando el Cuerpo de Dios*, op. cit. L'ouvrage réunit plusieurs articles sur les coutumes espagnoles et leur manières de célébrer la Fête Dieu.

[903] Le thème du millénarisme est complexe, il est très présent dans le pentecôtisme des années 80, en milieu rural plus qu'en milieu urbain. Il joue un rôle important dans la secte péruvienne Israélites du Nouveau Pacte bien que ce groupe à la suite de la mort de son leader Ezequiel Atacusi ait évolué : J. M. Ossio, "una nueva expresión del mesianismo andino: Israel del Nuevo Pacto Universal", in Indigenous Cultures of Spanish America, vol. III, Modules in Emerging Fields, 2003. Nous n'abordons pas directement le sujet car dans la capitale, il devient de moins en moins pertinent. Les grandes dénominations ont cessé d'en faire un thème central.

CHAPITRE 5

PERSISTANCE DES CULTES PRECOLOMBIENS

5.1 *Culte à la Pachamama*

« Si le culte officiel du cycle de Cuzco disparut rapidement, il n'en fut pas de même avec le culte populaire du cycle local et c'est la raison la plus importante des campagnes d'extirpation d'idolâtries organisées à partir de 1609 dans l'archevêché de Lima. […] On peut dire que peu à peu a disparu le culte des wakas locales et des malquis alors que se maintenait celui de la Pachamama et celui des montagnes (Apus, Wamani…), car ils étaient plus liés aux rites agraires et du bétail qui se réalisaient à l'intérieur du groupe familial. L'ethnographie de la société andine actuelle confirme la célébration du « paiement à la terre » et la « tinka au bétail » dans une grande partie de la région andine du sud »[904].

Les cultes qui se célèbrent en famille ou dans le clan perdurent. Ils n'ont pas besoin de grands prêtres et ont donc échappé au zèle des extirpateurs ; ils sont aussi ceux qui n'ont pas d'équivalent dans le rituel chrétien et qui sont plus difficilement assimilables.

La terre est considérée comme une entité vivante, deux mots en quechua servent à la désigner, « allpa » pour exprimer ses composantes physiques et chimiques et Pachamama pour la nommer comme être vivant. Le culte à la Pachamama consiste en offrandes de produits agricoles qui sont ensuite brûlés et enterrés. Le chef de cérémonie est le « altomisayoq »qui à la demande d'une famille ou en général d'un clan familial organise le rite. Celui-ci fonctionne selon la logique de la réciprocité. Les motifs donnés pour le paiement, selon les propos recueillis par M. Marzal, sont « parce que la terre a faim » ; « parce que la terre peut punir » ; « pour remercier tout ce que la terre nous donne de la part de Dieu »[905]. En dehors des cultes solennels, la coutume est de partager les boissons, en faisant une libation, « tinka » sur la terre, avant de commencer à boire[906].

Ce culte jouit aujourd'hui dans un contexte de préoccupation écologique d'une grande popularité ; il est parfois présenté par certains spécialistes et par les agents touristiques comme essentiel dans la cosmologie indienne. A. Molinié remarque qu'il est à peine mentionné dans les documents coloniaux ; probablement parce qu'il s'agissait d'un culte familial, peu fastueux, il échappait donc à l'observation des extirpateurs. Nous pourrions aussi

[904] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 200.
[905] M. Marzal, *El rostro indio de Dios*, op. cit. p. 213.
[906] Ibid. p. 218.

nous demander si ce culte a pris de l'importance, en tant qu'exutoire, une fois que les autres rites ont disparu. Il nous est impossible d'y répondre, nous devons simplement pour le moment enregistrer l'anomalie. A. Molinié met en garde contre la tentative d'édulcorer la Pachamama. Elle n'est pas une mère « bonasse », chaleureuse mais un être avide de sacrifices qu'il faut se concilier car il pourrait punir, c'est dans ces mêmes termes que les fidèles ont parlé à M. Marzal[907].

Le catholicisme n'a pas assimilé ce culte. Les rogations qui seraient l'équivalent ne fonctionnent pas symboliquement comme le paiement à la terre. Bien qu'elles soient pratiquées, elles n'ont pas absorbé le culte d'origine précolombienne ; la bénédiction n'implique pas une offrande et surtout pas un enterrement des dons qui est de grande importance symbolique puisqu'il correspond à la manière dont les Indiens cuisent leurs aliments, en particulier lors des fêtes, dans la Pachamanca qui consiste à faire cuire les aliments sous terre à l'aide de pierres brûlantes.

Des éléments catholiques réinterprétés se sont superposés et assimilés à ces cultes de fertilité, dans les cérémonies agraires censées rendre favorable la terre pour une bonne récolte. La date du premier labour pour la pomme de terre, le 30 août correspond avec la fête de sainte Rose de Lima (calendrier pour l'Amérique Latine) qui acquiert dans ce contexte une puissance liée à la fertilité. « La perception qu'a le monde andéen de la sainte de Lima est très différente de l'histoire de piété et de sacrifice développée dans la tradition catholique. Son culte est une célébration qui assure la fertilité de la terre et ses fêtes pleines de son et de couleur, résonnent dans les nombreuses localités qui l'ont choisie comme sainte patronne »[908].

5.2 *Autres cultes*

Persiste aussi le culte aux Esprits tutélaires des montagnes, appelés « Apus » dans la région de Cuzco (Seigneurs en quechua) ou « Wamanis » dans la région d'Ayacucho. Chaque communauté vénère ses Apus et s'attache leurs faveurs par des offrandes présentées par les « altomisayoq », seuls, capables de dialoguer avec ces esprits[909]. Les « Apus » peuvent punir ou favoriser les humains. Chaque communauté maintient ses rythmes et ses pèlerinages sur

[907] A. Ortiz dans son cours (« Culture et Développement ») dans le Master en Gestion Sociale à l'Université Pontificale Catolica à Lima, fait référence à A. Molinié, citant un texte dont nous n'avons pas pu trouver les références exactes. A. Molinié, « Imágenes del indio en los fundamentos de las naciones andinas ».
[908] L. Millones, « Sexualidad y Dioses en el universo agrícola de los Andes", The Journal of Intercultural Studies, N° 28, The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University Publication, 2001, p. 128.
[909] M. Marzal, *El rostro indio de Dios,* op. cit. p. 218.

les lieux consacrés du sommet. Les Espagnols pour christianiser ces cultes font systématiquement ériger sur les sommets des croix, suivant les prescriptions des conciles[910]. Dans d'autres cas, ces sommets deviennent l'objet de hiérophanie où se mêlent des visions du Christ à des légendes antérieures. Le glacier que vénère la communauté des Q'eros est associé à une apparition de Jésus enfant qui laisse pour trace une peinture du Christ crucifié sur le rocher. Les rites tels que danses, découpage et transport de morceaux de glace sont d'origine préhispanique[911].

D'autres lieux sacrés continuent à recevoir vénération et pèlerinage, tels que des lacs sacrés où il faut se plonger pour en ressortir renouvelé et protégé contre les mauvais esprits. L'ex-président Alberto Fujimori allait régulièrement s'y immerger face aux caméras ; manœuvre politique ou croyance sincère, peu importe, le fait est que ces lacs gardent leur prestige et leurs vertus.

Les rites de divination survivent au zèle évangélisateur. Elles sont moins poursuivies que le reste et elles sont plus faciles à cacher car elles se pratiquent à l'intérieur des cercles familiaux. La médecine traditionnelle, liée au savoir des plantes et des esprits, est acceptée par les conciles, même si les prêtres sont censés vérifier que ne se mêlent rien de démoniaque aux us et coutumes. Cette médecine traditionnelle péruvienne, au moment de la Conquête, à bien des égards est plus utile et plus performante dans cet écosystème que la médecine espagnole[912]. Aux connaissances que nous jugerions plus techniques, plus raisonnables, comme la science des plantes s'ajoutent des pratiques « magiques » toujours en l'honneur comme le passage du « cuy », cochon d'Inde qui consiste à passer l'animal devant le corps du patient. Il se charge des maux du malade et il est ensuite dépecé pour révéler les zones atteintes. Avec des variantes, selon les peuplements et les influences, chaque région développe ses techniques de divinations, de style de soin et de pratiques plus ou moins magiques. Sur les tables des chamans figurent en place d'honneur, croix, images de saints, dont sainte Rose, eau bénite…

5.3 *Attitude de la hiérarchie catholique*

[910] M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Lima, PUCP, 1988, p. 104
[911] A. Molinié, « Dos celebraciones « salvajes » del Cuerpo de Dios », in A. Molinié, *Celebrando el Cuerpo de Dios*, p. 252.
[912] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, p. 299.

L'Eglise à l'époque coloniale luttait contre ces cultes, elle continue encore à le faire, en particulier contre tous les rituels magiques. Dans les homélies dominicales, les prêtres, surtout dans les secteurs populaires, mettent en garde les fidèles contre toutes ces pratiques, les qualifiant de diaboliques. Cependant, face aux célébrations liées au cycle agraire, l'Eglise est à présent beaucoup plus compréhensive, tout en cherchant à christianiser ces pratiques et à les réinterpréter en leur donnant un sens catholique. « Le pape Jean Paul II, s'adressant aux paysans du Cuzco réunis à Sacsawaman en 1985, leur a dit: « vos ancêtres, en payant le tribut à la terre (Mama Pacha) ne faisaient rien d'autres que reconnaître la bonté de Dieu et sa présence bienfaisante qui vous octroyait les aliments par l'intermédiaire du terrain que vous cultiviez ». »[913]

Les rites et croyances liés à la Pachamama, aux Apus ou aux lacs ont peu évolué depuis des siècles. Ils sont très liés à une société agraire et en particulier, les Apus et les lacs, à des lieux précis et à des communautés particulières. Ils s'exportent mal et se vivent mal dans un contexte urbain. En revanche, toutes les pratiques liées à la divination et aux soins, sont transportables, modifiables. Les descendants d'Européens ou d'Africains, malgré l'opposition de la hiérarchie ecclésiastique, y ont fait leur apport et les ont adoptés, avec des nuances et des variations. Saint Martin de Porras était barbier, spécialiste des plantes et des soins[914].

CHAPITRE 6

PRATIQUE DES SACREMENTS ET DES RITES CATHOLIQUES

Les sacrements chrétiens pratiqués par le clergé suivant des instructions très précises, ne sont pas ou peu susceptibles d'influences syncrétiques. Ils sont adoptés, très tôt après la conquête, de gré ou de force, par les Indiens. Il ne faut pas oublier que les sanctions sont sévères pour ceux qui ne remplissent pas leurs obligations religieuses, allant jusqu'à de copieux châtiments physiques. Cependant, ils prennent dans ce contexte, différent de l'européen, une signification propre : d'une part, ils remplacent des rites déjà existants et les absorbent ; d'autre part, leurs fonctions sociales correspondent au structures familiales.

[913] M. Marzal, *El rostro indio de Dios*, p. 214.
[914] J. A. del Busto Duthurburu, *San Martín de Porras*, op. cit. p. 105.

6.1 *Baptême*

Le baptême est très tôt adopté, même si juste après la conquête, il est administré sans l'assentiment éclairé des Indiens. Les premiers Conciles insistent sur la nécessité de la demande du baptême par l'intéressé, bien que par ailleurs, soient contemplées des punitions en cas d'enfants non baptisés, contradiction qui laisse une grande liberté de gestion[915]. Cependant, les Indiens développent leurs propres croyances sur les menaces pesant sur les enfants non baptisés : ils sont censés être vulnérables aux éclairs (rayos). Toutefois, la crainte n'est pas le motif principal de demande de baptême. En effet, très tôt, le baptême joue un rôle social, il permet de créer des liens entre familles. Les structures de clan en vigueur à l'époque précolombienne étant beaucoup plus complexes et permettant davantage de combinaisons, de nombreuses familles ne sont plus formellement liées et solidaires, après la conquête. En Europe, dans son développement initial, le baptême est censé créer un lien entre parrains et filleuls, procurant à ceux-ci des guides et des soutiens spirituels et éventuellement matériels. En revanche, au Pérou, le lien important est celui qui se tisse entre les familles, entre « compères » et « commères ». (Compadres, comadres.) L'importance de ces liens transparaît dans la croyance des Andes que « cela porte malheur » qu'une mère assiste au baptême de son enfant. Les ethnologues l'interprètent comme une extension de la prohibition de mariage et relation sexuelle entre parrain et filleule (marraine et filleul), le parrain devenant le père spirituel de l'enfant. Tous ceux qui assistent au baptême deviennent, au sens large du terme, compères et commères, le couple ne pourrait donc plus avoir de relation sans commettre d'inceste. Le baptême a remplacé avec succès les rites de début de vie précolombiens. Il joue un rôle central dans l'insertion sociale de la famille, son importance va bien au-delà de sa signification religieuse.

6.2 *Confession*

La société préhispanique pratique une confession vocale et personnelle[916]. Les fautes ne correspondent pas exactement aux péchés catholiques. L'oisiveté est considérée comme un manquement grave, comparable au vol ou au mensonge, selon la formule classique, toujours en honneur parmi les Péruviens d'aujourd'hui : « ama suwa, ama llulla, ama quilla » (ne vole

[915] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 288.
[916] Ibid. p. 247.

pas, ne mens pas, ne sois pas paresseux ; de manière symptomatique, il est impossible en français ou en espagnol de traduire cette maxime en gardant le balancement de l'original quechua. En effet, la paresse ne s'assimile pas au vol et au mensonge). Cette forme de confession disparaît avec la conquête et s'assimile à la confession chrétienne pratiquée en carême pour laquelle sont élaborées des questions en quechua mises à la disposition du prêtre, même si les règles morales antérieures persistent. M. Marzal constate[917] : "Le résultat final est que les indiens ont fini par accepter la confession chrétienne et par oublier l'andéenne ». Le rythme de confession très suivi, pendant l'époque coloniale, puisque les Indiens sont inscrits sur des listes, diminue beaucoup, dans les campagnes, par manque de prêtres et le sacrement est aujourd'hui peu pratiqué[918].

6.3 *Communion*

Quant à l'eucharistie, les Indiens, après la conquête, ont beaucoup de difficulté pour la suivre régulièrement. Pour alléger le poids des prescriptions, en faveur des nouveaux chrétiens, le Vatican réduit les jours de préceptes d'environ un tiers, de 35 à 13. Durant l'époque coloniale, à cause des distances, de la géographie accidentée, la plupart des indiens ont du mal à régulièrement assister à la messe dominicale. Dans les villes, il en est probablement autrement mais elles sont relativement peu peuplées, Lima compte moins de 50 000 habitants vers 1850. La situation s'aggrave avec la diminution des membres du clergé. Les visites pastorales se font très sporadiques, une fois par an, tous les deux ans ou encore moins, en général, la visite coïncide avec la fête patronale[919]. « Quand l'Eglise catholique moderne retourne à la communion fréquente et quotidienne, au début de ce siècle avec le pape Saint Pie X, l'Eglise andine avait perdu un grand nombre de prêtres et pour cette raison-là, la communion, même pour Pâques ne faisaient plus partie des habitudes indiennes. C'est seulement avec la nouvelle attention pastorale de certains diocèses et prélatures andéens, dans les années 60, qu'a augmenté un peu l'acceptation de la communion parmi les Indiens »[920].

[917] Ibid. p. 287.
[918] M. Marzal, *El rostro indio de Dios*, op. cit. p. 229.
[919] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. 284.
[920] Ibid. p. 302.

6.4 *Mariage*

Le mariage à l'époque précolombienne se déroule en plusieurs étapes avec un engagement de plus en plus ferme. Il est difficile de savoir exactement comment cette institution s'est transformée sous les contraintes des différentes conquêtes. Selon M. Marzal, au processus initial traditionnel considéré comme pouvant être, en certaines circonstances, rompu s'est ajouté le mariage Inca, grande cérémonie impériale qui scelle définitivement l'union[921]. Le mariage Inca a été remplacé par le mariage religieux catholique auquel par la suite, avec la République s'est ajouté le mariage civil. Selon le processus précolombien, les cérémonies se succèdent, unissant progressivement de plus en plus solidement le couple en des noces indissolubles. Etant donné les imprécisions, les variations d'une région à l'autre et surtout la perspective subjective de tous les observateurs, il est difficile de connaître exactement la signification des engagements matrimoniaux. Dans tous les cas, profitant des études ethnographiques qui reflètent une mentalité qui a peu changé en quelques siècles, il faut distinguer une première étape de relative liberté sexuelle où les jeunes adolescents se fréquentent, se connaissent jusqu'à former un lien plus stable. Les familles entrent alors en jeu avec le « rimanakuy », demande de main, des tractations matérielles ont lieu, le futur logement du couple est décidé, dans la maison des parents de l'un d'eux ; débute alors le « servinakuy », concubinage formel sous la tutelle étroite de la famille. Les séparations peuvent avoir lieu à cette étape. Il ne s'agit pas d'un mariage à l'essai, comme l'interprètent certains, dans les médias, pour, sur la base de la « sagesse inca » justifier une pratique moderne mais d'une étape vers l'union définitive, les séparations étant vécues comme des échecs. L'union se scelle définitivement par le « kasadu », le couple prend son indépendance et devient une entité sociale, religieuse et économique reconnue. C'est alors que sont organisés les mariages civils et catholiques[922]. Il est remarquable que les termes employés révèlent l'influence hispanique, en particulier « kasadu » (« casado », en espagnol signifie marié). Si certaines familles peuvent exercer des pressions, le mariage n'est pas arrangé, les jeunes couples se choisissent. Comme pour le baptême, il crée de nouveaux liens solides entre familles. Le beau-frère, « cuñado », est tout aussi important que le frère.

[921] Ibid. p. 294.
[922] A. Ortiz Rescaniere, La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes, Lima, PUCP 2001. Chapitres 6 et 7.

6.5 *Rites funéraires*

Les rites funéraires catholiques sont aussi progressivement acceptés. Ils gardent le sens de leur équivalent précolombien, ils ne sont pas pratiqués vraiment pour intercéder pour les morts mais pour se libérer d'eux, pour qu'ils ne reviennent pas tourmenter les vivants[923]. La coutume de les enterrer avec quelques uns de leurs objets personnels et familiers, comme dans les tombeaux de leurs ancêtres mais à une moindre échelle, persiste jusqu'à aujourd'hui dans les Andes[924].

Les sacrements et les rites funéraires catholiques peu après la conquête se sont imposés. Ils remplacent les coutumes précolombiennes. Etant donné les structures sociales, le sens qui leur est attribué n'est pas le même qu'en Europe. L'eucharistie et la confession, pour des motifs matériels, manque de prêtres, géographie difficile, sont peu fréquentées. En revanche, le baptême est un sacrement très demandé. Le mariage est aussi largement accepté, toutefois certaines caractéristiques expliquent son évolution actuelle dans la Lima d'aujourd'hui : une relative liberté sexuelle avant le mariage, la possibilité du changement de partenaires avant l'engagement définitif, l'importance de la famille et du clan…

CHAPITRE 7
CREATION DE NOUVEAUX CULTES

Le catholicisme laisse peu de place à l'innovation, à la recomposition religieuse. Cependant, il reconnaît éventuellement de nouvelles hiérophanies et de nouveaux objets de vénération à condition qu'ils soient compatibles avec la doctrine et dûment inspirés. C'est autour de ces hiérophanies avec ses miracles, son calendrier, ses lieux sacrés, son organisation cultuelle que s'articule le catholicisme populaire.

Chaque village, chaque communauté péruvienne se place sous la protection d'un saint patron qui est censé avoir choisi son peuple et s'être manifesté dans un lieu particulier où généralement, est construite d'abord une chapelle, puis une église, puis selon les circonstances, une basilique. Nombreuses sont les hiérophanies qui ont lieu sur un site de culte précolombien, christianisant ainsi l'endroit.

[923] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 298.
[924] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 413.

Le Christ de Qoyllurit'i où les indiens Q'eros viennent en pèlerinage pour la Fête Dieu, est apparu sous la forme d'un enfant à un jeune indien pasteur, Mariano, qu'il a accompagné pendant plusieurs jours avant de disparaître sous les yeux des prêtres, se transformant en crucifié. Mariano mourant de tristesse est enterré sous la roche où a été peint le Christ[925]. Au Cuzco, l'apparition de Jésus, sous la forme d'un enfant « Manuelito » est fréquente, plusieurs histoires racontent les miracles de Manuelito et ses subites apparitions, disparitions. Une hiérophanie christianise donc ce lieu sacré de la communauté Q'eros comme ceux-ci sont peu touchés par la pastorale coloniale, les cultes précolombiens sont à peine recouverts d'un léger vernis chrétien.

Dans d'autres hiérophanies, l'origine précolombienne est beaucoup plus discrète. Prenons deux exemples de sanctuaires très célèbres et très vénérés dans tout le Pérou : la Virgen de la Puerta (Vierge de la Porte) de Otuzco, région La Libertad et le Christo Cautivo (Christ captif) de Ayabaca, région Piura.

7.1 *Vierge de la Porte*

La Virgen de la Puerta (Vierge de la Porte) de Otuzco est la patronne de la Libertad, une région très importante du Nord du Pérou dont la capitale est Trujillo, troisième ville du pays. La Vierge de la Porte doit son nom à sa situation : elle n'est pas dans l'église mais sur le portail[926]. « A Otuzco, on croit fermement que la Vierge de la Porte « est apparue à l'endroit où aujourd'hui se trouve le temple ancien, à un bout de la place d'armes. Là, il y avait une petite lagune et sur une de ses rives se dressait un *ushco* (les informateurs traduisent par « pierre »). Le lac était approvisionné par un ruisseau qui arrivait d'une gorge toute proche et fournissait l'eau à la population. Une fois, on a trouvé l'image de la Vierge sur le *ushco*. Immédiatement, elle a été apportée dans le temple (on ne précise pas lequel.) Cependant, l'image disparaissait durant la nuit et revenait à la lagune. Finalement, on a interprété que la Vierge voulait qu'on lui construise une église à cet endroit, on a donc canalisé les eaux et desséché le terrain. Aujourd'hui, le ruisseau court sous Otuzco et débouche dans le fleuve Pollo. » [Nous soulignons « image » dans le texte.]

[925] A. Molinié, « Dos celebraciones « salvajes » del Cuerpo de Dios », in A. Molinié, *Celebrando el Cuerpo de Dios*, op. cit. p. 252.
[926] L. Millones, *Dioses familiares*, op . cit. p. 24, http://www.virgendelapuertaotuzco.com/historia.htm, consulté 20/8/08.

Sur le site de la Vierge de la Porte, « l'histoire officielle » est un peu différente ou en tout cas ne rapporte pas l'épisode du mouvement de la statue. Selon les archives, en 1560, les frères augustiniens fondent le village de «LA INMACULADA CONCEPCION DE LA VIRGEN DE COPACABANA DE OTUZCO ». Une statue représentant l'Immaculée Conception est la représentation de la patronne du village qui est promenée en procession. A cette « image patronale », comme l'appelle le site, a été rajoutée une autre statue exceptionnellement belle de provenance inconnue et mystérieuse. Selon la tradition, elle aurait été donnée par une famille d'Arequipa qui l'aurait commandée au Venezuela. Cette statue promenée en procession autour de la ville aurait sauvé celle-ci d'une attaque de pirates qui se dirigeaient vers le sud après avoir pillé Guayaquil.

Ces histoires ne sont pas contradictoires, elles présentent des perspectives différentes. Toutefois, l'histoire officielle résumée sur le site pour les fidèles s'appuie exclusivement sur des documents et des archives. Ces traditions sont révélatrices de la manière de la créativité religieuse du catholicisme populaire.

Le sanctuaire de la Vierge de la Porte s'est construit à l'endroit précis que les Indiens d'avant la conquête considéraient comme sacré et où ils venaient rendre un culte. Dans la perception, du sol, de l'espace, dans l'organisation du sacré, il n'y a pas eu de rupture. Le lieu sacré qui n'était pas à l'origine marqué par un temple est devenu l'emplacement de l'église.

La statue de la Vierge est dotée d'un pouvoir sacré. Dans l'une comme dans l'autre histoire, elle est animée d'un mouvement propre ; elle agit, elle se déplace, elle protège les habitants. C'est l'objet lui-même qui est investi de force sacrée. Dans le site officiel, la puissance de la statue suit de près l'orthodoxie et est ramenée à « l'Etre Suprême ». Les informateurs parlent de la volonté de la Vierge s'exprimant par la statue mais ils assimilent dans leur langage, statue et Vierge. Par ailleurs, bien qu'il s'agisse d'une statue, dans les deux cas, elle est appelée « image ». Ce mot est le terme générique communément employé pour désigner tout objet sacré, que ce soit une peinture, tableau, fresque, le terme semble alors plus approprié, ou une statue. Dans leurs paroles, le terme « image » est utilisé comme synonyme de Vierge. L'assimilation entre ces différents termes s'est produite progressivement. Selon M. Marzal, « parce que le culte de toutes les confréries était centré sur une image ou une représentation sensible, il a fini par se faire une certaine identification entre « saint » et « image », même si celle-ci était de Jésus Christ ou de la Vierge Marie »[927].

[927] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. p. 410.

7.2 *Christ Captif de Ayabaca*

Le Christ captif de Ayabaca est une statue représentant Jésus prisonnier au moment où il est conduit devant Pilate[928]. Selon le site Internet de l'archevêché de Piura, en 1751, un prêtre espagnol, Garcia Guerrero, voulant donner au village « une image du Seigneur » (de manière significative, se retrouve le terme « image »), décide d'utiliser un tronc d'où a jailli du sang sous la hache d'un bûcheron. Nous continuons en suivant le texte de L. Millones : « Un certain jour, passait par cet endroit trois jeunes étrangers qui disaient être des sculpteurs. On leur passa la commande d'un Seigneur Captif de bois. Les sculpteurs acceptèrent et restèrent. Ils s'installèrent dans une pièce demandant à ne pas être interrompus dans leur travail. Ils voulurent que même la nourriture leur soit passée par une fenêtre par où ils ne rendaient pas les plats. Après quatorze jours, les sculpteurs ne recevaient plus la ration habituelle. Les villageois préoccupés pénétrèrent dans la pièce en forçant la porte. A leur place, ils trouvèrent l'image du Christ Captif, avec tous les repas qu'ils avaient passés pour nourrir des travailleurs. Les gens furent convaincus du miracle et l'image devint matière à profonde dévotion. Les sculpteurs sont considérés comme des anges ».

Dans la région, une histoire similaire est racontée du SEÑOR DE LA BUENA MUERTE de Chocán, Seigneur de la Bonne Mort de Chocan, un Christ en croix, moins célèbre et moins populaire que le Seigneur de Ayabaca. Elle est rapportée sur le site Internet de l'archevêché de Piura. Le Christ de Chocan a été, lui-aussi, sculpté dans un tronc qui saignait. Un étranger sculpteur s'est isolé dans une cabane pour l'y fabriquer et il a disparu ensuite mystérieusement ; les habitants de la région l'ont cru un ange. La statue reste d'abord dans un hangar qui tient lieu de chapelle ; puis les fidèles construisent une église pour l'y honorer. La statue s'y oppose, revenant systématiquement à son lieu d'origine. Finalement, alors que la volonté de la statue, i.e. du Christ, est en général écoutée, cette fois-ci, les villageois imposent leur décision en incendiant la chapelle hangar.

Les deux récits sur les Seigneurs de Ayabaca et de Chocan ne sont pas assez clairs sur la transformation d'un lieu de culte précolombien en église, bien que fort probablement, ils soient possibles de retrouver des traces, Ayabaca est sur un sommet à 2 815 mètres d'altitude, sûrement un des hauts lieux de culte. Par ailleurs, l'histoire de Chocan, la lutte contre la décision de la statue, témoigne de l'importance des lieux. Peut-on interpréter cette histoire

[928] L. Millones, *Dioses familiares*, op. cit. p. 25. http://www.arzobispadodepiura.org consulté le 20/8/08.

exceptionnelle selon laquelle, pour une fois, la volonté de la statue n'a pas été écoutée, comme témoignant d'une dissension entre le clergé et les villageois ? La statue revenait-elle sur un site d'origine précolombienne dont le clergé voulait effacer le souvenir ?

Comme dans le cas de la Vierge de Otuzco, les statues du Seigneur sont divines. Elles sont littéralement l'œuvre du Ciel donnée aux hommes. Elles sont appelées « images », le terme est employé comme synonyme de Christ. Tous les éléments de l'histoire soulignent le surnaturel : le tronc saigne ; les sculpteurs se présentent comme des étrangers ; ils se cachent, personne ne connaît donc le mystérieux processus d'élaboration qui pourrait impliquer une intervention de l'au-delà ; les sculpteurs ne mangent pas comme des êtres humains et ils disparaissent sans laisser de trace. Ces statues sont donc reflet du divin et réceptacle de puissance surnaturelle. Elles sont donc uniques et irremplaçables. Par conséquent, alors que dans le catholicisme Jésus peut être adoré dans n'importe quelle église, il n'en est pas le cas des dévotions péruviennes.

7.3 *Dynamique du processus de création de nouveaux cultes*

Chaque sanctuaire est fondé sur une hiérophanie. Le saint patron s'est manifesté et a choisi son village et le lieu où il souhaitait être vénéré. Une étude spécialisée pourrait classifier les histoires en types. Deux types très fréquents sont ceux de la statue perdue et retrouvée ou de la statue envoyée de loin et qui se fixe en un lieu, devenant si lourde qu'elle ne peut être transportée. A Monsefú (69), L. Millones a recueilli ces deux types de récits associés au Seigneur Captif, récits qui selon, ses recherches ne sont probablement que des créations modernes, venant justifier un changement récent de patron de saint Pierre au Seigneur Captif[929]. Il est symptomatique que les villageois aient repris ces deux types qui sont les plus classiques. « C'est ainsi que se définit l'arrivée du Seigneur Captif de Monsefu à la plage de ce district: une tempête aurait fait couler le bateau chargé d'images. Celle qui miraculeusement est arrivée jusqu'à la plage de ce village du nord n'a pu être portée par aucun des pêcheurs des localités voisines. Quand les pêcheurs de Monsefu ont levé la boîte ou le cercueil qui contenait le Christ, celui-ci leur parut léger et il indiquait donc ainsi son désir de vivre dans ce village ». Dans cette histoire, on retrouve la mystérieuse provenance de la statue sortie des eaux, sa révélation progressive, son animation surnaturelle.

[929] Ibid. p. 26.

Si l'influence andéenne se fait sentir dans le choix des lieux, voire dans le calendrier festif, ces histoires ont leurs correspondants en Espagne, et dans le reste de l'Europe. Les Vierges très populaires en Espagne, telles que la Vierge de Guadalupe (région de Trujillo, zone relativement pauvre, d'où venaient beaucoup de conquistadores tels que Hernan Cortez et Francisco Pizarro qui appartenaient, du reste à la même famille) ou la Vierge de la Almudena sont des statues représentant la Vierge qui à l'époque de l'invasion arabe ont été cachées et qui miraculeusement ont été retrouvées après la « reconquista ». Les Espagnols qui venaient au Pérou étaient spirituellement nourris de ce type de hiérophanies. Espagnols et Indiens se retrouvaient dans l'attente et la reconnaissance de manifestation du surnaturel. Si ces histoires ressemblent autant à celles qui se disent dans la métropole, il est probable que comme elles ont été racontées par les Espagnols et acceptées par le clergé, il a donc fallu qu'elles soient rendues conformes au genre. Dans l'histoire du Seigneur de Qoyllurit'i où les Espagnols et le clergé n'ont pas joué un rôle déterminant, la mort de peur du petit garçon, ami de Manuel, i. e. Jésus enfant, et son enterrement dans la roche où se trouve actuellement la peinture vénérée, représente un élément bien différent des genres européens ; la mort du petit garçon évoque-t-elle les sacrifices humains autrefois courants ? Cependant, même si il y a eu des ajustements, Indiens et Espagnols, dans ce domaine, devaient parler un langage similaire. En effet, pour les uns comme pour les autres, le surnaturel fait partie du naturel. Il fait irruption dans le quotidien, il représente une dimension dont il faut tenir compte. Il investit de pouvoir des objets sacrés et s'inscrit dans un espace qui n'est pas neutre mais qui s'articule sur la base d'un réseau de centres sacrés. Les routes du pèlerinage de Saint Jacques de Compostelle balisées par des sanctuaires ressemblent aux chemins de l'empire inca avec leurs réseaux de huacas, provenant des civilisations précédentes. Cette même structure se retrouve littéralement matérialisée sur le sol dans les lignes de Nazca. Indiens et Espagnols se sont donc rencontrés dans le domaine religieux. Ensemble, ils ont trouvé un terrain d'accord sur des objets dignes de vénération et ils ont créé et développé un style de culte.

A insister sur les différences et à penser seulement la culture en terme d'influence, nous oublions le fond commun à tout humain sur lequel insistait Jean Paul II et aujourd'hui encore Benoît XVI. D'une culture à l'autre, même s'il n'y a pas eu de contact direct, les similitudes peuvent aussi s'expliquer, selon les termes de Jean Paul II dans son encyclique *Fides et ratio*, n° 72, par « l'universalité de l'esprit humain, dont les besoins fondamentaux sont identiques dans les diverses cultures ».

Dans une perspective jungienne, un psychanalyste identifierait dans ces thèmes les grands archétypes de l'inconscient, le sortir des entrailles de la terre, l'expulsion de la

mer[930]… Il n'est pas dans notre propos d'entrer dans une typologie de ces récits, nous souhaitons seulement souligner comment les histoires, transmises oralement, se sont transformées en mythes dans lesquels facilement, s'identifient les archétypes. Cette piste psychanalytique, en particulier la jungienne, permettrait de mieux comprendre comment deux peuples si différents, l'indien et l'espagnol, aient pu rapidement se retrouver pour parler un même langage religieux. C'est sur ce fond commun que se sont développés les récits miraculeux des « images ».

7.4 *Patron de Lima : Seigneur des Miracles*

Fort de cette réflexion sur des « images » régionales, penchons nous à présent sur le patron de Lima, le Seigneur des Miracles qui étant donné l'importance croissante de la capitale est en train d'acquérir un grand rayonnement non seulement en province mais aussi dans la diaspora péruvienne. Il s'agit concrètement d'une fresque illustrant l'évangile selon saint Jean. Elle représente un Christ en croix accompagné de saint Jean et de la Vierge ; au sommet de la peinture se trouve le buste d'un vieillard avec barbe blanche, Dieu et une colombe, le Saint Esprit[931]. L'endroit, appelé Pachacamilla, où a été peinte la fresque et où s'est développé le culte, était, au début du XVIIème siècle, situé à l'extérieur de la capitale et était peuplé d'Indiens et surtout d'Africains esclaves, en particulier des Angolais. Vers 1650, les Angolais qui avaient formé une confrérie se réunissaient dans cette zone. L'un d'eux peignit une fresque sur un mur. Elle devint célèbre car la paroi sur laquelle elle se trouvait, résista au tremblement de terre de 1655, alors que tout alentour n'était que ruine. Les angolais changèrent de quartier. Un voisin, Antonio Léon, repérant cette fresque commença à la vénérer. Il demanda la guérison d'une tumeur pour laquelle les médecins s'étaient montrés impuissants. L'obtenant, son témoignage rendit l'image populaire, en particulier parmi les Africains et les métis. Ceux-ci se mirent à lui rendre un culte que l'orthodoxie jugeait trop bruyant et peu conforme aux normes catholiques car il s'achevait dans un grand enthousiasme. Les autorités civiles et ecclésiastiques interdirent les réunions et voulurent faire effacer la fresque, en 1671. Les ouvriers envoyés pour le faire ne purent y parvenir. Au premier essai, l'ouvrier indien fut pris d'un malaise et au second, l'image l'impressionna

---

[930] J. A. Sanford, *The Kingdom Within. The Inner Meaning of Jesus'sayings.*, Harper Collins, USA 1987, première édition 1970.

[931] Sur Internet, les sites racontant l'histoire sont nombreux. Les sites officiels, les plus sérieux sont celui de la confrérie du Seigneur des Miracles http://www.hermandaddelsenordelosmilagrosdenazarenas.org et celui de l'archevêché de Lima, http://www.arzobispadodelima.org site consultés 20/8/08.

tellement qu'il dut descendre de l'échelle. Un soldat prit sa place mais ébloui par la beauté de l'image, il ne put remplir la tache. Les fidèles s'opposaient à la disparition de la fresque. Le vice-roi et les autorités ecclésiastiques cédèrent. La vénération de la fresque se développa. Lors d'un autre grand tremblement de terre et gigantesque raz de marée, en octobre 1687, la fresque encore une fois ne fut pas atteinte. La dévotion prit de plus en plus d'ampleur. Une copie de la fresque fut peinte. Chaque année, elle sortait en procession les 18 et 19 octobre qui devinrent jours du Seigneur des Miracles.

Le cas de Lima est un peu différent car la population de la capitale était très mêlée et les hiérarchies civiles et ecclésiastiques qui résidaient sur place contrôlaient de très près toute nouvelle hiérophanie. A la différence de la province, les Indiens étaient peu nombreux alors que les Africains pratiquement absents des Andes et les blancs relativement minoritaires dans d'autres régions, représentaient la quasi totalité des habitants de Lima, capitale administrative d'un énorme vice royaume qui à ses débuts, comprenait toute l'Amérique du sud espagnole. Selon le recensement de 1746, sur 60 000 habitants, 30 000 étaient noirs, 25 000 blancs et 5 000 indiens. Cependant l'influence indienne a joué un rôle non négligeable dans la formation du culte. Près de Lima, se trouvait un des plus grands sanctuaires qui a fonctionné pendant des siècles, Pachacamac. On y adorait un Dieu associé aux tremblements de terre. Selon la tradition à Lima, les tremblements de terre sont censés se produire aux moments des changements de saison, en particulier en octobre. Il est difficile de savoir avec certitude, si sur les lieux même où a été peinte la fresque se trouvait un oratoire indien, c'est possible puisque ce quartier était considéré comme le leur et portait le nom de leur dieu. Dans tous les cas, les rythmes du culte, son association aux tremblements de terre, au mois d'octobre, ont une origine indienne. Le Christ en croix, patron de Cuzco est surnommé : Seigneur des Tremblements de Terre (SEÑOR DE LOS TEMBLORES).

Les Africains ont joué un grand rôle dans la création et promotion du culte du Seigneur des Miracles. La fresque était leur œuvre et ils ont été les plus fidèles et les plus fervents pour lui rendre un culte jusqu'à ce que les autorités civiles et ecclésiales la reconnaissent comme digne de vénération. Cependant, dans la forme du culte du Seigneur des Miracles tel qu'il a évolué, il est difficile d'identifier des influences africaines. Le culte a été progressivement récupéré par les autres ethnies. Les rites initiaux qui choquaient les autorités ecclésiastiques étaient peut-être imprégnés de style angolais, tout comme le catholicisme populaire au Brésil. On peut imaginer autour de la fresque, rythmes de tambour, transes, boissons… En effet au XVIIème siècle, les Africains étaient suffisamment nombreux pour se

regrouper en confréries par ethnies[932]. Après l'indépendance et l'arrêt de l'importation d'esclaves, les africains, à l'exception de la région de Chincha, à environ 200 kilomètres de la capitale, se sont progressivement fondus dans l'ensemble, disparaissant dans le raz de marée indiens, surtout au cours du XXème siècle. Il reste un reliquat des coutumes traditionnelles initiales dans le processus d'inclusion dans les confréries qui durent 3 ans au moins et qui s'achèvent par un « baptême » au rhum, suivi d'un apéritif bien arrosé.

Parmi les péripéties qui ont marqué le développement de la vénération au Seigneur des Miracles, la lutte entre castes opposées joue un grand rôle : entre laïcs et clergé, entre culte spontané et rite structuré, entre hommes de couleur et blancs, entre esclaves et pouvoir politique… Le Seigneur des Miracles s'est imposé à une hiérarchie qui voulait s'en débarrasser. L'ouvrier indien, chargé d'effacer la fresque, n'est pas parvenu à remplir la tâche pour laquelle il était payé mais ce n'est qu'après l'échec de la tentative du soldat, probablement un Blanc, un Espagnol ou un Créole, que les autorités se sont rendues à l'évidence. L'Eglise a d'abord censuré les solennités pour le Seigneur des Miracles, puis elle les a tolérées et enfin approuvées et encouragées, tout en les gardant sous surveillance, l'archevêque de Lima approuve les nominations dans la confrérie des porteurs du Seigneur des Miracles. Dans les cas provinciaux de la Vierge de la Porte ou du Seigneur Captif, cette lutte est beaucoup moins apparente, le clergé étant peut-être moins présent, moins bien formé théologiquement et moins soutenu par le pouvoir civil. Les hiérophanies naissent dans le peuple, parmi les laïcs mais elles doivent s'imposer auprès des autorités ecclésiastiques qui finissent par les accepter sous la pression populaire.

7.5 *Organisation des dévotions : confréries et fraternités*

Le culte des « images » est organisé par les confréries qui sont une structure importée d'Espagne au XVIème. Elles ont joui d'un grand succès et se sont particulièrement bien adaptées à la société. M. Marzal définit ainsi les confréries: « La confrérie était avant tout une organisation de personnes dédiées au culte d'une image religieuse, qui assumait par ailleurs d'autres fonctions d'aide mutuelle et de bienfaisance »[933]. Le culte des « images » est entre les mains des laïcs. La hiérarchie catholique consciente que les confréries peuvent dégénérer en des coutumes peu catholiques, s'est efforcée de les contrôler. Les premiers conciles de Lima

[932] J. J. von Tschudi, op. cit.
[933] M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, op. cit. 405.

donnent des mesures très restrictives sur les confréries, cherchant en particulier à en limiter le nombre et exigeant qu'elles soient placées sous la surveillance du clergé. Malgré ces exigences, les confréries maintiennent une certaine indépendance. Elles sont très populaires car elles viennent combler des lacunes. Dans les Andes, elles permettent de recréer les liens que les espagnols en supprimant les ayllus ont détruits. En ville, à l'époque coloniale, elles permettent à des populations migrantes et sans racine, comme les Africains, les Espagnols, les Indiens se déplaçant vers les grandes cité des côtes, de reformer une communauté. Les confréries, grâce aux legs de leurs membres et au travail de ceux-ci sur les propriétés agricoles leur appartenant, disposaient de nombreux biens qui leur permettaient de fonctionner et de venir en aide aux plus nécessiteux.

M. Marzal résume ainsi les motifs du succès des confréries : « les confréries servirent à restaurer dans la société née avec la Conquête, les solidarités rompues, créant ainsi de nouveaux liens dans le domaine ethnique, celui du travail ou géographique ; de plus, les confréries qui étaient contrôlées par des laïcs furent un contre poids dans une Eglise dominée par le clergé qui à l'époque coloniale était très abondant. Et enfin, les confréries formaient des communautés ; en effet, leurs membres partageaient valeurs et normes et se retrouvaient dans la célébration des rites et dans les autres obligations »[934].

La tâche principale des confréries sur laquelle se greffent toutes les autres, est l'organisation de la fête patronale, en l'honneur de « l'image », objet de dévotion. Les majordomes sont chargés de préparer et de financer les célébrations. La fonction est rotative. Les dépenses sont très importantes et la plupart économise pendant des années afin de pouvoir assumer ce rôle. Dans les villages, la confrérie fonctionne comme un potlatch, elle a un effet de nivellement social. Ceux qui ont accumulé des excédents, les dépensent, ils y gagnent l'honneur et le respect des leurs et la solidarité entre les membres de la communauté se maintient. C'est un système qui permet une mobilité sociale puisque tous les membres sans exception sont à égalité et peuvent être honorés et reconnus de cette manière par leurs pairs.

J. Klaiber insiste sur la distinction entre fraternité et confrérie : la première a un caractère purement religieux et sa raison d'être consiste en la vénération d'une « image » ; la seconde réunit des personnes qui se reconnaissent dans une même caractéristique, que ce soit leur race, leur profession ou leur statut social[935]. Il y avait donc des confréries d'Espagnols, de Noirs, d'Indiens, l'une d'elles rassemblait les Noirs angolais dans l'adoration de la fresque du Seigneur des Miracles… Dans les villages relativement homogènes, de telles distinctions

[934] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 333.
[935] J. Klaiber, op. cit. p. 287.

entre laïcs ne devaient pas être marquées. En revanche, dans les villes, surtout les grandes comme Lima, la hiérarchisation de la société se prolonge dans les associations religieuses. Aujourd'hui, dans le langage courant, plus personne ne fait réellement la différence entre fraternité et confrérie cependant la hiérarchisation entre laïcs n'a pas disparue, elle se manifeste d'une autre manière.

Après l'indépendance, l'hégémonie des confréries est battue en brèche par les gouvernements libéraux qui s'en prennent aux biens des confréries, les transférant au service de bienfaisance public. Le passage ne s'est pas fait sans heurt mais au début du XXème siècle, il était une réalité. Par ailleurs, les migrations et les divers bouleversements sociaux récents ont conduit à la disparition de nombreuses confréries, par manque d'effectif, en particulier dans les régions rurales. Bien que confréries et fraternités aient perdu leur importance, elles sont à la base de l'organisation de toute procession ou fête patronale. Elles continuent à jouer leur rôle en tant qu'espace de réunion et d'entraide. Dans les villes se reforment des associations rassemblant autour d'une dévotion les habitants d'un quartier ou d'une rue mais elles restent informelles, bien souvent sans lien avec le clergé.

7.6. *Catholicisme populaire*

Cette brève présentation historique, genèse du catholicisme populaire, permet de mieux comprendre la manière dont s'articule l'Eglise péruvienne actuelle avec une méfiance persistante du clergé vis-à-vis des rites et coutumes populaires et par ailleurs une grande créativité et foi des masses qui vivent leur religion en ayant très peu recours aux prêtres. Cependant depuis la Conférence Générale des évêques latino-américains à Medellin en 1968 qui, selon les termes de M. Marzal, a « redécouvert le catholicisme populaire », à la méfiance, se superpose une valorisation de la religiosité populaire[936]. En question de vocabulaire, Medellin emploie surtout le terme « religiosité populaire » (VI, 2). Paul VI dans *Evangelii nuntiandi*, utilise l'expression « piété populaire » reprise par Jean Paul II dans l'exhortation post-synodale *Ecclesia in America*[937]. Benoît XVI parle de « religiosité populaire » dans son discours inaugural à la Conférence Générale des évêques à Aparecida en 2007. En revanche le Document Final de la Conférence utilise systématiquement l'expression « piété populaire ». Il est difficile de dire si ces différences sont significatives, il semblerait

[936] M. Marzal, *Tierra encantada*, op. cit. p. 386.
[937] Ibid. p. 387.

que le terme « piété populaire », à connotation peut-être plus positive, aurait tendance à s'imposer, dans le langage du magistère ; dans tous les cas, l'avenir le confirmera… Dans notre étude nous utilisons indifféremment : piété populaire, religiosité populaire ou catholicisme populaire.

Nous revenons tout au long de notre étude sur différents aspects du catholicisme populaire, il n'est donc pas de notre propos d'en faire une étude dans ce chapitre. M. Marzal parvient à la prouesse de résumer sa pensée à ce sujet, le travail de toute une vie, en une phrase : « La clé de la religion du peuple réside dans la signification que le peuple latino-américain donne à huit mots (dévotion, saint, miracle, punition, promesse, bénédiction, fête et pèlerinage) reçus durant l'évangélisation coloniale et réinterprétés dans leur monde culturel »[938]. Le Document Final de la Conférence Générale des évêques latino-américains à Aparecida présente en ces termes le catholicisme populaire § 259 : « entre les expressions de cette spiritualité figurent : les fêtes patronales, les neuvaines, les chapelets et *via crucis*, les processions, les danses et cantiques du folklore religieux, l'affection pour les saints et les anges, les promesses, les prières en famille. Nous attirons l'attention sur les pèlerinages où on peut reconnaître le Peuple de Dieu en chemin ». Les deux listes se rejoignent toutefois la différence majeure est l'inclusion de la punition dans celle de M. Marzal ; en effet, cet élément de la religiosité populaire, selon lequel le dévot peut être gravement puni par le Christ, la Vierge ou les saints s'il n'accomplit pas ses promesses, ne correspond pas à la foi catholique dont le fondement principal est l'Amour et la miséricorde divine. Il n'est donc pas surprenant que la « punition » soit éliminée du Document qui juge « la piété populaire, une manière légitime de vivre la foi » § 264.

CONCLUSION: *imposition du catholicisme ou adhésion au catholicisme ?*

Cette brève présentation de la conversion des Péruviens au catholicisme nous conduit à ouvrir un débat qui suscite les passions et à poser la question qui n'a cessé d'être d'actualité et qui soulève toujours de grandes polémiques : le christianisme a-t-il été imposé à l'Amérique Latine et est-il resté un simple vernis superficiel ou bien y a-t-il eu une adhésion

[938] M. Marzal, « Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina", in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, op. cit. P. 20. L'ensemble de l'œuvre de M. Marzal que nous citons abondamment présente le résultat de ses recherches sur le catholicisme populaire.

profonde et consentie au catholicisme ? Récemment, le pape Benoît XVI, dans son discours inaugural de la Vème Conférence de l'Episcopat latino-américain et des Caraïbes, le 13 mai 2007, prenait partie dans ce débat de ce qui lui valu de vives critiques, en particulier des mouvements indigénistes : « l'annonce de Jésus et de son Evangile n'a à aucun moment comporté une aliénation des cultures préhispaniques ni n'a constitué l'imposition d'une culture étrangère »[939]. Benoît XVI dans ce discours reprend un des thèmes qu'il a souvent abordé au cours de ces dernières années, dans divers contextes. Le thème va bien au-delà d'une violence historique injustifiable au cours de la conquête, il remet en question le sens de la mission, de l'annonce de la Bonne Nouvelle. En amont, personne ne nie les excès, Benoît XVI, encore cardinal Ratzinger, parle de la « dénonciation justifiée des péchés commis par l'Europe lors de la découverte de l'Amérique »[940]. Si malgré les vices de formes, la Bonne Nouvelle a été reçue comme telle et acceptée, alors, les Latino-américains et les Indiens, en particulier, ont fait leur le catholicisme et les religions précolombiennes peuvent survivre sous forme de reliquat mais elles ont perdu toute actualité et sont bel et bien de simples vestiges du passé. En revanche, si le christianisme a été imposé de manière autoritaire, alors les populations pourraient s'en débarrasser et un retour vers le paganisme représenterait éventuellement une libération. A cette conclusion extrême parvient L. Boff dans un texte critiqué par Benoît XVI et cité dans son ouvrage[941] : « Les chrétiens européens… ont conquis les corps par l'épée et, par la croix, ils ont asservi les âmes… Aux yeux des Indigènes et des Africains réduits en esclavage, le christianisme est apparu comme la religion de leurs ennemis qui les asservissaient et les tuaient. L'Evangile ne pouvait être pour eux un message de joie mais bien plutôt une mauvaise nouvelle qui apportait le malheur… L'année 1992 pourrait être comme un retour à leurs religions légitimes, digne moyen par lequel Dieu pouvait parvenir jusqu'à ces peuples qui, eux-mêmes, pouvaient se mettre en route vers Dieu… » Sans bien connaître la réalité, de nombreux Occidentaux, en quête d'exotisme, inspirés par un avatar du mythe du « Bon Sauvage » et tenaillés par leur mauvaise conscience, parviennent à la même conclusion et demandent aux Indiens des mises en scène de cultes précolombiens. 500 ans après, le traumatisme de la conquête n'est pas surmonté. Curieusement, des arguments similaires pourraient être utilisés pour critiquer la conversion de l'Europe au christianisme.

Les deux positions peuvent apporter des arguments très convaincants. En définissant plus précisément les termes, il est possible de trouver des bases pour un terrain d'entente. Le

[939] Paroles de Benoît XVI citées dans le journal, Le Monde du 24 mai 2007, dans l'article de Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, « Brésil : une Eglise catholique suicidaire ».
[940] J. Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, Edition Parole et Silence, 2005, p. 56.
[941] Ibid.

catholicisme, juste après la conquête, a été imposé, les récits des chroniqueurs ne laissent aucun doute sur le sujet. Nous pourrions certes, argumenter qu'en dehors d'un cercle de convertis convaincus, le catholicisme a toujours été imposé aux masses. Le catholicisme devenu religion d'Etat par la conversion des empereurs et des princes a dû être adopté de gré ou de force par leurs sujets. N'entrons pas plus avant dans un débat qui nous mènerait trop loin, revenons au cas du Pérou. Très vite, le catholicisme a été accepté, il n'est pas resté comme un corps étranger car il a été assimilé et les Latino-américains ont développé leur propre style de catholicisme. Le débat se transforme radicalement si nous tenons compte de deux dimensions essentielles qui se conjuguent ensemble, le facteur temps et la créativité. Le catholicisme n'est pas un bloc qui s'impose ou s'accepte et se transmet tel que de générations en générations de manière figée. Outre son centre médullaire universel et invariant, il est aussi un ensemble de traditions concrètes locales qui évolue au rythme de la communauté sans se détacher de ce centre. Par conséquent, le catholicisme avec ses diverses dévotions est devenu partie intégrante de l'identité péruvienne. Le Seigneur des Miracles n'est pas du tout une imposition européenne, il est plutôt un culte autochtone qui s'est imposé aux Européens et qui aujourd'hui par le biais des émigrants péruviens est en train de conquérir les Occidentaux.

De nombreux aspects des cultures préhispaniques à peine maquillés ont perduré, à diverses reprises, nous avons souligné les apports et les persistances de ces traditions. En dehors de quelques éléments conservés tels que, la plupart des apports des cultures précolombiennes ont été refondés dans le développement des cultes locaux à tel point qu'il devient souvent absurde d'en rechercher l'origine, les ethno historiens n'y parviennent guère. Nous devons surtout insister sur le maintien du lien à la terre et du réseau des centres sacrés ; en ce sens-là, nous pourrions dire avec Benoît XVI qu'il n'y a pas eu « aliénation des cultures préhispaniques ». En revanche, la mondialisation et les cultes évangéliques remettent en question la continuité historique. Notons que dans ces débats sur l'imposition ou la conversion au christianisme, les principaux intéressés participent peu, en effet, les cultes liés au saint patron sont devenus l'âme des communautés qui se structurent autour d'eux. L'ensemble des populations se sent probablement plus proche de la position pragmatique du Cardinal hondurien Oscar Rodriguez Maradiaga qui dans ses entretiens avec Eric Valmir raconte: « Je suis un *mestizo* comme neuf personnes sur dix ici. Du sang indien et espagnol coule dans mes veines. Nous portons les tragédies de ce pays et nous devons les assumer en l'honneur des survivants amérindiens et espagnols qui après avoir combattu ont façonné ensemble la société hondurienne. Pour éviter les rancœurs, j'ai célébré la messe du cinq

centième anniversaire à Trujillo. C'était très émouvant ; la mémoire doit être juste, sans rancune »[942].

Reste à savoir, et il s'agit d'une autre question, si ce catholicisme qui privilégie fêtes patronales et processions et qui pratique de moins en moins les sacrements est orthodoxe ou plus exactement dans quelle mesure l'est-il ? Et de fait, pouvons-nous parler de catholicisme au singulier, au-delà d'un groupe minimum de croyances fondamentales ? Le Pérou n'a jamais été un pays homogène et chaque groupe social, chaque région a développé ses dévotions. Les Péruviens se sentent peut-être davantage dévots du Seigneur des Miracles que catholiques.

[942] O. Rodriguez Maradiaga, *De la difficulté d'évoquer Dieu dans un monde qui pense ne pas en avoir besoin, Entretiens avec Eric Valmir*, Paris, Robert Laffont, 2008. p. 61.

ANNEXE 3

PRESENTATION DES ASSOCIATIONS ET DES LEADERS EVANGELIQUES

Afin de faciliter la lecture, nous proposons un index des principales associations et des leaders évangéliques mentionnés dans la thèse. Nous ne développons ni la spiritualité, ni la structure de ces dénominations dans ce cadre car nous le faisons dans l'ensemble de la thèse.

J. P. Willaime considère la distinction entre pentecôtisme et néo-pentecôtisme comme une « distinction floue et contestable » bien que dans le numéro de la revue des Sciences Sociales des Religions dédié au thème, la plupart des auteurs maintiennent la distinction[943]. Si les arguments de J. P. Willaime sont justes, nous choisissons toutefois de maintenir la distinction car elle correspond à une réalité péruvienne. Les principales dénominations évangéliques, hormis l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, se regroupant par affinité, appartiennent à deux associations le CONEP et la UNICEP. Le CONEP rassemble des dénominations protestantes historiques, méthodistes, presbytériens, anglicans…, des dénominations « évangéliques », au sens nord-américain du terme (IEP : Iglesia Evangélica del Perú)[944] et des dénominations de type pentecôtiste ; y occupe une place prépondérante les Assemblées de Dieu qui prétendent compter 1 million de membres. La UNICEP rassemble des dénominations de type néo-pentecôtistes. Une des plus importantes de par le nombre d'adeptes et l'influence qu'elle exerce est Agua Viva G12 qui prétend compter 200 000 fidèles dont 100 000 à Lima. Nous tenons à souligner qu'il est très difficile de savoir le nombre exact d'adeptes, soit parce que les dénominations refusent de le donner ou ne le calculent pas, soit parce qu'elles ont tendance à exagérer. Suivant les aléas de la politique, ces associations se lient par des plateformes communes sur des thèmes spécifiques ; actuellement, elles sont en faveur de la laïcité. L'union stratégique de ces dénominations n'exclue pas quelques incohérences. Alors que Agua Viva, G12 fait partie de la UNICEP, la pasteur et

[943] J. P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 105, janvier mars 1999.
[944] S. Fath, *Militants de la Bible aux USA*, Paris, Autrement, 2004.

épouse du pasteur principal A. Lazo de Hornung, vice-présidente du congrès en 2010, promeut une loi que critique la UNICEP. Le MMM (Movimiento Misionero Mundial) membre de la UNICEP critique sur son site le G12, bien que les leaders péruviens de MMM et du G12 collaborent amicalement dans la directive de la UNICEP[945].

Toutes ces dénominations se considèrent « évangéliques ». Elles n'acceptent pas comme des leurs la IURD [Eglise Universelle du Règne de Dieu] qui au Brésil fait partie d'une association évangélique et la dénomination brésilienne Díos es Amor.

CONEP Concilio Nacional Evangélico del Perú. L'association est fondée en 1940 avec huit dénominations. Elle compte aujourd'hui 105 membres[946].
UNICEP Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú. L'association est fondée en 2003[947].

Brève présentation de quelques leaders évangéliques au destin exceptionnel exerçant une influence significative dans le domaine politique et/ou religieux[948] :

Pasteur Miguel Bardales Petit fils, fils et gendre de pasteur, il est lui-même pasteur. Il commence son ministère aux Assemblées de Dieu puis forme avec le pasteur H. Lay, Iglesia Biblica Emanuel. Envoyé par celui-ci pour fonder une filiale dans le quartier élégant La Molina dans les années 2000, il prend son indépendance de Iglesia Biblica Emanuel en 2005, à la suite d'un désaccord avec H. Lay. Il forme une dénomination, Iglesia Biblica La Molina. Une de ses fidèles est Mercedes Cabanillas, une proche du président A. Garcia. Grâce à ce contact, il devient le promoteur des Cultes d'Action de Grâces célébrés à l'occasion de la Fête Nationale ; il est le fondateur du Ministère d'Action de Grâces dont il est le titulaire depuis sa création en 2006.

[945] Site MMM consulté 20/5/08.
[946] http://www.concilionacionalevangelico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=2 consulté le 20/12/10.
[947] http://unicep.org.pe/nuestro-nacimiento/ consulté le 20/12/10. Il est impossible sur le site de savoir exactement combien de dénominations forment l'association.
[948] Sauf pour les leaders qui sont aussi des hommes politiques, il est difficile d'avoir une biographie précise des leaders religieux. Ces quelques annotations sont surtout écrites à partir des entretiens que nous avons eus avec ces leaders. Nous rassemblons dans cette annexe des réflexions disséminées dans l'ensemble du texte sur ces leaders.

Pasteur Robert Barriger Originaire de San Diego aux USA, il arrive dans les années 1970 pour surfer sur les plages péruviennes. A cette époque, il évangélise sur les plages et à la radio Pacifico dans des créneaux horaires nocturnes. Il innove en proposant un autre style de culte : musique rock, orchestre et chœur exceptionnels et pasteur vêtu en tenue décontractée. Il fonde un groupe Camino de Vida à la fin des années 80. Il exerce une grande influence sur la vie politique, se liant d'amitié avec les Premières Dames [Mme Fujimori (1190-92), Melle Fujimori (1995-2000), Mme Garcia (2006-2011)] et leur apportant un soutien dans leurs œuvres de charité. Par ailleurs de 2003 à 2010, il est président de la UNICEP. Il est lié à plusieurs grands leaders évangéliques de renommée internationale, en particulier le nigérien installé en Ukraine, Sunday Adelara.

Mercedes Cabanillas : militante du parti de l'APRA, ministre de l'Education durant le premier gouvernement du président A. Garcia (1985-1990). Elle se convertit à l'évangélisme, début des années 90. Une des proches du président A. Garcia, elle est un acteur politique important du deuxième gouvernement de celui-ci (2006-2011) : présidente du Congrès (2006-2007), ministre de l'Intérieur (2008-2009). Sa carrière est en partie tronquée car elle est ministre de l'Intérieur au moment des évènements de Bagua dans l'Amazonie liés à l'octroi de concessions minières qui se soldent par une trentaine de morts, parmi lesquels les trois quart sont des policiers. Durant le deuxième gouvernement du président A. Garcia, elle est un fervent promoteur de l'évangélisme.

Apôtre Alicia Estremadoyro : Catholique de naissance, elle forme avec son époux Mr Capurro un groupe de prières charismatique dans son salon. Ils se séparent de l'Eglise catholique en 1995. A la suite d'un scandale impliquant l'adultère de son mari chassé de la communauté, elle divorce et fonde en 1999 son propre groupe Misión Biblica Carismatica. Elle est reconnue pasteur par Benny Hinn début des années 2000 et reconnue apôtre par l'apôtre Eckart en 2007. Elle est la seule femme péruvienne à avoir fondée un groupe évangélique.

Pasteur Humberto Lay : Architecte de formation, il devient pasteur et prêche dans l'Alliance Chrétienne Missionnaire jusqu'à ce qu'il forme en 1987 son propre groupe, Iglesia Biblica Emmanuel. En 2000, il fonde un parti politique, Restauración Nacional. En 2001, il est nommé comme membre de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation. En 2006, laissant sa charge de pasteur, il se présente à la présidence de la République et obtient plus de 4% des voix (un succès dans le contexte) ce qui lui permet disposer de deux congressistes. Au

deuxième tour d'élection, il se prononce en faveur du président A. Garcia qui est élu de justesse. En octobre 2010, il se présente à l'élection pour la mairie de Lima. Pour les élections d'avril 2010, il s'allie avec P. P. Kuczynski.

ILLUSTRATION

Plan de Lima

Tirée de l’ouvrage de M. Matos Mar

Desborde popular y crisis del Estado

BARRIADAS DE LA GRAN LIMA
1957
CASCO URBANO
LÍMITE NATURAL

BARRIADAS DE LA GRAN LIMA
1981
CASCO URBANO
LÍMITE NATURAL

LOS TRES CONOS DE LA GRAN LIMA
2004
Población estimada al 100%: 8.500.000
TRES CONOS
LIMA DISTRITAL
LÍMITE NATURAL

STATISTIQUE 1

PROPORTION DES MEMBRES DES DIFFERENTES RELIGIONS A LIMA ET AU PEROU

LIMA		PEROU	
	1972		1972
catholiques			96,4
évangéliques			2,5
autres religions			0,7
sans religion			0,4
	1981		1981
catholiques	91,09		
chrétiens non catholiques	3,58		
autres religions	0,46		
non croyants	0,34		
pas de réponse	4,52		
	1993		1993
catholiques	91,17		89,24
évangéliques	4,44		6,75
autre	2,8		2,58
aucune	1,59		1,44
	2007		2007
catholiques	82,83		81,33
chrétiens, évangéliques	10,9		12,5
autre	3,15		3,26
aucune	3,13		2,92

Données provenant de l'INEI Institut National de Statistique et Informatique (http://www.inei.gob.pe/) pour les années 1981, 1993, 2007. Les termes employés sont ceux qui ont été utilisés dans les fiches de recensement ; il n'y a pas d'uniformité de terminologie. Sur le site, les données pour tout le Pérou ne s'affichent pas. Les données de 1972 proviennent de l'article de M. Marzal, « Categorías y números en la religión del Perú de hoy », in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima, PUCP, 2002. Les termes employés sont ceux de M. Marzal.

STATISTIQUE 2

Enquête de la Universidad Pontifica Católica
Pâques 2009
Univers: Lima et Callao

¿A qué religión pertenece Usted?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Católica	74	71	77	73	72	78	81	75	66
Evangélica, pentecostal o cristiana no católica	11	11	11	11	13	10	7	10	17
Testigo de Jehová, Mormón (Iglesia de Jesucristo)	2	2	2	1	2	3	1	1	4
Adventista	1	0,4	1	1	1	-	-	1	1
Judía	0,4	1	-	-	1	-	1	-	1
Israelita del pacto universal	0,2	-	1	-	-	1	-	-	1
Otra religión	1	0,4	1	1	1	1	-	1	-
Soy creyente pero no pertenezco a ninguna en particular	6	6	6	6	6	6	5	6	7
No soy creyente, no pertenezco a ninguna religión	5	8	2	8	4	2	5	5	4
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**##**	**100**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

RESPUESTAS	Abril 2007	Marzo 2008	Marzo 2009
Católica	74	75	74
Evangélica, pentecostal o cristiana no católica	12	10	11
Testigo de Jehová, Mormón (Iglesia de Jesucristo)	2	2	2
Adventista	1	1	1
Otra religión	1	2	1
Soy creyente pero no pertenezco a ninguna en particular	6	6	6
No soy creyente, no pertenezco a ninguna religión	4	3	3
Total %	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada	455	516	476

Si pertenece a alguna religión, ¿se considera Ud. una persona...?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Muy religiosa	10	9	10	6	8	16	10	9	11
Bastante religiosa	22	20	25	15	25	28	29	19	20
Poco religiosa	62	65	60	72	62	50	57	67	61
Nada religiosa	5	7	3	6	4	5	4	4	7
No precisa	1	0,4	2	1	1	1	-	2	1
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderad	453	214	238	158	170	125	126	195	131

Cuando tiene que tomar decisiones en asuntos de mucha importancia, ¿le preocupa mucho, bastante, poco o nada...?

RESPUESTAS	Mucho/ Bastante	Poco/ Nada	No precisa	Total %
Lo que vaya a opinar su familia	61	38	1	**100**
Sus propias creencias religiosas	45	54	2	**100**
Sus propias convicciones políticas	28	69	2	**100**
Lo que opinen sus jefes	28	60	13	**100**
Lo que puedan pensar sus amigos	21	79	0,2	**100**
Lo que pueda opinar la gente	17	82	1	**100**

Cuando tiene que tomar decisiones en asuntos de mucha importancia, ¿le preocupa mucho, bastante, poco o nada sus propias creencias religiosas?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NIVEL SOCIOECONÓMICO		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Mucho / Bastante	45	39	50	38	44	55	39	43	53
Poco / Nada	54	60	48	62	54	43	60	55	46
No precisa	2	1	2	1	2	2	1	2	1
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Y cuánto le preocupan sus propias convicciones políticas?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NIVEL SOCIOECONÓMICO		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Mucho / Bastante	28	28	28	27	30	28	28	25	34
Poco / Nada	69	70	68	72	66	70	71	72	63
No precisa	2	2	3	1	4	2	1	3	3
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Cree Ud. que la religión hoy tiene más o menos influencia de la que tenía hace diez años?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Más	35	35	35	33	34	38	26	39	38
Igual	13	14	11	9	16	12	13	15	9
Menos	51	49	52	55	49	49	59	45	53
No sabe	2	2	1	2	2	1	2	2	1
No contesta	0,4	0,4	0,4	1	-	1	-	0,4	1
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponde	476	234	242	171	177	127	133	206	137

Y dentro de diez años, ¿cree Ud. que la religión tendrá más o menos influencia que en la actualidad?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Más	34	32	35	36	33	31	21	40	36
Igual	16	15	17	11	18	19	16	14	19
Menos	43	46	41	46	43	41	60	38	35
No sabe	6	7	5	6	6	6	3	6	10
No contesta	1	1	1	1	-	3	1	2	-
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponde	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Qué persona o institución ha influido más en su formación religiosa?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Sus padres	68	67	69	64	69	71	63	73	64
El colegio	8	7	10	12	7	5	20	3	4
Su parroquia o templo/ iglesia	5	5	6	6	6	3	3	7	6
Nadie	5	6	4	4	8	4	4	5	7
Su cónyuge o pareja	4	5	3	3	4	7	2	4	7
Sus amigos	4	4	3	3	4	4	4	3	5
Un sacerdote, monja o pastor	3	3	3	3	1	5	3	1	5
Otro(especificar):	2	2	2	3	1	2	2	2	1
No precisa	1	0,4	1	1	1	-	-	1	1
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**##**	**100**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Y en segundo lugar?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
El colegio	28	32	25	27	31	27	34	31	19
Su parroquia o templo / iglesia	17	15	20	16	16	21	16	17	19
Sus padres	14	14	13	18	11	12	21	9	13
Sus amigos	10	9	11	14	8	6	7	9	13
Nadie	9	11	7	7	10	9	5	8	13
Su cónyuge o pareja	8	8	8	5	9	10	5	9	10
Un sacerdote, monja o pastor	6	4	8	5	6	7	4	7	6
No precisa	5	5	5	5	5	5	5	5	4
Otro(especificar):	4	4	3	4	4	4	2	6	2
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**##**	**100**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

Aparte de bodas, funerales y bautizos, ¿con qué frecuencia asiste Ud. a misa o a cultos religiosos?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NIVEL SOCIOECONÓMICO		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Más de una vez a la semana	9	7	11	6	7	15	6	7	14
1 vez a la semana	22	19	24	14	23	30	22	19	24
1 vez al mes	22	21	24	22	20	26	21	25	19
Solo en festividades concretas	21	22	21	23	24	16	25	21	19
1 vez al año	11	12	10	19	8	5	12	14	6
Menos de una vez al año	6	9	3	6	8	2	5	6	6
Nunca	9	12	6	10	10	7	9	9	9
No precisa	1	-	1	1	-	1	-	-	2
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

RESPUESTAS	Abril 2007	Marzo 2008	Marzo 2009
Más de una vez a la semana	13	7	9
1 vez a la semana	24	30	22
1 vez al mes	23	22	22
Solo en festividades concretas	18	20	21
1 vez al año	6	8	11
Menos de una vez al año	5	4	6
Nunca	10	8	9
No precisa	1	1	1
Total %	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada	455	516	476

Nos interesa saber cómo se relaciona Ud. con la Iglesia o el Templo de su barrio o localidad:

RESPUESTAS	Si	No	No precisa	Total %
¿Alguien de la iglesia (parroquia, capilla o templo) lo ha invitado a asistir a las actividades que realizan?	73	26	1	**100**
¿Recibe Ud. alguna información sobre lo que la iglesia (parroquia, capilla o templo) quiere hacer en su localidad?	53	46	1	**100**
¿Ha tratado Ud. de participar más en la iglesia (parroquia, capilla o templo) de su localidad?	39	61	1	**100**
Cuando Ud. va a la iglesia (parroquia, capilla o templo) ¿se siente como un extraño?	21	73	6	**100**

OPCIONES		Abril 2007	Marzo 2008	Marzo 2009
¿Alguien de la iglesia lo ha invitado a asistir a las actividades que realizan?	Si	72	76	73
	No	27	23	26
	No precisa	2	1	1
¿Recibe Ud. alguna información sobre lo que la iglesia quiere hacer en su localidad?	Si	44	47	53
	No	56	53	46
	No precisa	1	1	1
¿Ha tratado Ud. de participar más en la iglesia (parroquia, capilla o templo) de su localidad?	Si	38	38	39
	No	61	61	61
	No precisa	1	1	1
Cuando Ud. va a la iglesia (parroquia, capilla o templo) ¿se siente como un extraño?	Si	21	22	21
	No	74	75	73
	No precisa	5	3	6
Total %		**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada		455	516	476

¿Siente Ud. especial devoción especial por algún Santo, Virgen o Cristo en particular?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Si	45	41	49	39	45	52	50	45	40
No	55	58	51	61	55	46	50	55	59
No precisa	0,4	1	-	-	-	2	-	-	2
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderac	476	234	242	171	177	127	133	206	137

Si siente devoción por un Santo, una Virgen o un Cristo: ¿por cuál?

Mención espontánea

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Mascuilino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Cita un Cristo	51	44	57	46	54	52	44	54	54
Cita una Virgen	41	38	43	50	31	44	40	41	41
Cita un Santo	40	44	36	32	43	43	46	35	40
Otras respuestas	2	1	2	-	1	3	2	2	-
No precisa	1	2	-	-	1	1	1	1	-
Base de entrevistas ponderada	213	96	118	67	80	66	66	93	55

¿Usted cree que la Iglesia Católica en el Perú está dando respuestas adecuadas a...?

RESPUESTAS	Si	No	No precisa	Total %
Las necesidades espirituales de las personas	67	30	3	**100**
Los problemas de la vida familiar	63	34	4	**100**
Los problemas morales de las personas	55	41	4	**100**
Los problemas sociales que enfrenta el país	39	56	5	**100**

OPCIONES		Abril 2007	Marzo 2008	Marzo 2009
Las necesidades espirituales de las personas	Sí	62	67	67
	No	29	27	30
	No precisa	9	6	3
Los problemas de la vida familiar	Sí	58	62	63
	No	34	33	34
	No precisa	8	5	4
Los problemas morales de las personas	Sí	46	53	55
	No	47	42	41
	No precisa	8	5	4
Los problemas sociales que enfrenta el país	Sí	41	44	39
	No	49	50	56
	No precisa	9	6	5
Total %		**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada		455	516	476

¿Cree que la Iglesia Católica debería tomar una posición a favor de...?

RESPUESTAS	Si	No	No precisa	Total %
La defensa de los Derechos Humanos	87	11	2	**100**
La defensa del medio ambiente	74	23	3	**100**
La defensa de los derechos de los trabajadores	70	27	2	**100**

¿Se ha producido alguna vez un hecho o un momento importante en su vida que haya marcado un nuevo compromiso suyo con la religión?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Sí	39	34	45	37	39	43	39	43	34
No	60	66	55	63	61	56	62	56	64
No precisa	1	0,4	1	-	1	1	-	1	1
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderad	476	234	242	171	177	127	133	206	137

Las personas tienen diferentes ideas acerca de lo que significa la Semana santa. ¿Qué tan de acuerdo está Ud. con cada una de las siguientes opciones?

RESPUESTAS	Muy de acuerdo/ De acuerdo	En desacuerdo/ Muy en desacuerdo	No precisa	Total %
Aunque uno no sea muy religioso, en estos días se piensa en la muerte de Cristo	93	6	1	**100**
Son días para rezar, pero se puede viajar y descansar	74	24	2	**100**
Son días de recogimiento y duelo. No se debe hacer turismo	47	50	3	**100**
En estos tiempos ya no importa la religión, no debería ser feriado	14	84	2	**100**

AFIRMACIONES		Marzo 2007	Marzo 2008	Marzo 2009
Aunque uno no sea muy religioso, en estos días se piensa en la muerte de Cristo	Muy de acuerdo/ De acuerdo	89	92	93
	En desacuerdo/ Muy en desacuerdo	7	6	6
	No precisa	3	2	1
Son días para rezar, pero se puede viajar y descansar	Muy de acuerdo/ De acuerdo	77	76	74
	En desacuerdo/ Muy en desacuerdo	19	22	24
	No precisa	4	2	2
Son días de recogimiento y duelo. No se debe hacer turismo	Muy de acuerdo/ De acuerdo	47	44	47
	En desacuerdo/ Muy en desacuerdo	49	54	50
	No precisa	4	2	3
En estos tiempos ya no importa la religión, no debería ser feriado	Muy de acuerdo/ De acuerdo	17	16	14
	En desacuerdo/ Muy en desacuerdo	78	82	84
	No precisa	5	2	2
Total %		**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada		455	516	476

Durante Semana Santa, ¿participa Ud. de alguno de los siguientes ritos religiosos?

RESPUESTAS	Sí	No	No precisa	Total %
Asistir a la vigilia pascual o a la misa de resurrección	39	61	1	**100**
Asistir a una procesión (por ejemplo la procesión del Vía Crucis)	36	63	1	**100**
Otros ritos	12	83	4	**100**

OPCIONES		Abril 2007	Marzo 2008	Marzo 2009
Asistir a la vigilia pascual o a la misa de resurrección	Sí	40	44	39
	No	58	55	61
	No precisa	2	1	1
Asistir a una procesión	Sí	35	42	36
	No	63	57	63
	No precisa	2	1	1
Otros ritos	Sí	20	17	12
	No	65	78	83
	No precisa	16	6	4
Total %		**100**	**100**	**100**
Base de entrevistas ponderada		455	516	476

Si hubiera más enseñanza religiosa, ¿el trato entre los peruanos sería mejor?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Muy de acuerdo / De acuerdo	84	78	90	79	86	88	76	87	88
En desacuerdo / Muy en desacuerdo	15	21	9	19	13	12	24	12	11
No precisa	1	2	1	2	1	1	1	1	2
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

Si se viviera más de acuerdo a la relugión, ¿cree que la gente sería más honesta?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Muy de acuerdo / De acuerdo	84	79	88	78	84	90	77	84	89
En desacuerdo / Muy en desacuerdo	15	20	11	20	15	10	23	15	9
No precisa	1	1	1	1	1	-	-	1	2
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Sería más positivo para el perú si más personas con fuertes creencias religiosas formaran parte del Gobierno?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Muy de acuerdo / De acuerdo	66	61	71	63	65	74	54	69	75
En desacuerdo / Muy en desacuerdo	31	36	26	35	31	24	43	29	22
No precisa	3	3	3	2	4	2	3	3	3
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Cree Ud. que las autoridades religiosas no deberían intervenir en las decisiones del Gobierno?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Muy de acuerdo / De acuerdo	55	60	51	55	56	54	65	49	55
En desacuerdo / Muy en desacuerdo	42	38	46	40	42	44	34	49	40
No precisa	3	2	3	5	2	1	1	2	5
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Cree Ud. que si las Iglesias le prestaran más atención a los problemas actuales, la gente sería más religiosa?

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			VEL SOCIOECONÓMI		
		Masculino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Muy de acuerdo / De acuerdo	75	76	73	71	77	75	71	74	79
En desacuerdo / Muy en desacuerdo	22	21	23	26	20	21	27	23	17
No precisa	3	2	4	4	3	4	2	4	4
Total %	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**###**	**##**	**##**
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	206	137

¿Qué valores piensa Ud. que deberían ser parte de la formación religiosa?

Mención espontánea

RESPUESTAS	Total %	SEXO		GRUPO DE EDAD			NSE		
		Mascuilino	Femenino	18 a 29	30 a 44	45 a más	A/B	C	D/E
Solidaridad con los demás	66	66	65	72	63	61	68	66	64
Honradez	64	58	70	59	65	70	68	62	63
Respeto por los demás	64	60	67	61	66	64	64	65	62
Humildad	57	55	58	55	56	59	54	59	55
Practicar la justicia	41	41	41	41	46	35	53	42	29
Generosidad	36	34	37	38	40	26	32	37	37
Obediencia	35	36	34	32	35	38	30	37	36
Confianza en los demás	24	22	25	22	25	23	14	28	25
Libertad	17	17	18	23	13	16	24	14	17
Gusto por el trabajo	17	20	13	20	11	19	14	16	20
Valerse por uno mismo, ser independiente	14	10	18	17	13	11	13	14	14
Imaginación	4	5	4	5	4	4	4	5	5
Ninguna de las anteriores	0,2	-	0,4	-	1	-	-	1	-
No precisa	1	2	-	2	1	1	-	1	2
Base de entrevistas ponderada	476	234	242	171	177	127	133	##	137

STATISTIQUE 3

Présentation des statistiques de l'archevêché de Lima
Pratiques sacramentaires

	BAPTEMES				COMMUNION		CONFIRMATION		MARIAGE	
	< 1 AN	1-7 ANS	< = 18 ANS	> 18 ANS	PAROISSE	COLLEGE	PAROISSE	COLLEGE	catholique	MIXTE
1999	9 495	17 172	10 683	0	20 339	3 646	15 457	2 045	7 831	103
2000	8 735	16 310	10 220	0	19 189	3 198	13 394	1 945	7 078	109
2001	11 337	13 987	10 269	0	19 214	2 958	13 266	1 886	6 634	134
2002	9 616	14 506	9 280	1 490	21 466	4 636	14 489	2 424	6 966	170
2003	9 728	14 518	9 283	1 194	20 474	4 061	13 179	2 157	6 431	151
2004	9 186	14 623	10 368	1 424	21 393	3 467	13 127	1 447	6 637	161
2005	9 261	14 830	10 768	1 684	21 914	2 888	13 796	921	6 371	149
2006	9 753	14 626	10 406	2 181	22 626	2 937	17 339	1 665	6 366	228
2007	9 879	15 705	9 982	1 844	20 194	2 861	13 074	2 372	6 849	243
2008	9 638	15 733	9 361	1 970	20 768	3 462	14 676	1 854	6 245	219
2009	9 585	14 459	9 032	1 792	20 987	2 897	14 239	1 799	5 760	184

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

I DOCUMENTS CONSULTES ET OUVRAGES GENERAUX :

Textes du Magistère :

Concile Œcuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Paris, Editions du Centurion, 1967.

Jean Paul II, *Christifideles laici*, exhortation apostolique post-synode des évêques, 1988

Jean Paul II, *Ecclesia in America*, exhortation apostolique post-synode, 1999.

Cardinal J. Ratzinger, Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Jesus, sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise*, 2000.

Code de Droit Canonique 1983 :
Consulté en 2010 sur le site: http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_INDEX.HTM

Catéchisme de l'Eglise catholique, Edition Mame/ Plon, 1992.

Textes des Conférences Episcopales Latino-américaines

I Conferencia General del episcopado Latinoamericano, Río de Janeiro, 1955.

II Conferencia General del episcopado Latinoamericano, Medellín, Octubre 1968, Conclusiones, Paulinas.

III Conferencia General del episcopado Latinoamericano, Puebla, Febrero 1979, Paulinas.

IV Conferencia General del episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992, Paulinas.

V Conferencia General del episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 13-31 de mayo 2007, Documento final, Paulinas.

Textes de la Conférence Episcopale Péruvienne

Conferencia Episcopal Peruana, *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1990-1992*, Lima 1993.

Conferencia Episcopal Peruana, *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1993-2002*, Lima 2003.

Conferencia Episcopal Peruana, *Versión popular del documento de la Conferencia episcopal Peruana sobre los nuevos movimientos religiosos*, Janvier 2004.

Derecho eclesial peruano, *Anotaciones a las normas complementarias de la CEP*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima 2004

Texte de la Conférence des Evêques de France

Conférence des Evêques de France, *Les nouveaux courants charismatiques ; Approches, discernement, perspectives*, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2010.

Autres textes du Magistère

Documento del encuentro episcopal latinoamericano efectuado en la Ceja, Colombia, Septiembre 1987: “La renovación espiritual católica carismática”, disponible sur le site: http://www.rccperu.org/pdf/documentoLaCeja.pdf

Les églises face à l'entreprise, cent ans de pensée sociale, Dossiers de la documentation catholique, Centurion, 1991.

Mgr N. Strotmann, *Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006*. http://www.diocesischosica.org/ consulté le 5/12/09.

Autres documents

COMISION DE LA VERDAD Y DE LA RECONCILIACION, *Informe Final (1980-2000). Tomo I El proceso, los hechos, las victimas*, Lima, UNMSM-PUCP, 2004. Site Internet: http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php

Document du Défenseur du Peuple N° 2 (Défenseur du Peuple, équivalent du Médiateur de la République en France) : *La discriminación en el Perú, problematicas, normatividad y tareas pendientes*, publié en septembre 2007 avec l'aide la coopération canadienne, espagnole,

Document sur la position de la UNICEP sur le thème de la loi de Liberté religieuse, « Igualdad religiosa y neutralidad del estado ».
http://unicep.org.pe/2010/02/pronunciamiento-dictamen-14-12-2009/
Consulté le 14/4/10

Diocèse de Lurin: Enquête et évaluation, diagnostic du diocèse.
http://www.diocesisdelurin.org/documentos/libros/DIAGNOSTICO_DE_LA_DIOCESIS_.PDF consulté 10/4/10.

Projet de loi de Liberté Religieuse du 14 décembre 2009 [Comisión de Constitución y Reglamento]:
http://blog.pucp.edu.pe/media/2841/20100226-Dictamen.pdf
Consulté le 14/4/10.

Projet de Liberté et Egalité Religieuse du 1 juillet 2009 [Comisión de Constitución y Reglamento] : le texte nous a été transmis gracieusement par la Vice secrétaire de la UNICEP.

PRINCIPAUX SITES INTERNET CONSULTES

Archidiocèse de Lima: http://www.arzobispadodelima.org/

CONEP, Concilio Nacional Evangélico del Perú, Concile National Evangélique du Pérou: http://www.concilionacionalevangelico.org/

Conférence épiscopale péruvienne : http://www.iglesiacatolica.org.pe/

DAWN (AMANECER): Red évangélique international: http://www.dawnministries.org/

Défenseur du Peuple (équivalent du Médiateur de la République en France) : http://www.defensoria.gob.pe

Diocèse de Carabayllo: http://www.obispadocarabayllo.org.pe/principal.htm

Diocèse de Chosica: http://www.diocesischosica.org/

Diocèse de Lurin: http://www.diocesisdelurin.org/

Site sur la hiérarchie de l'église catholique: http://www.catholic-hierarchy.org

Iglesia Agua Viva: http://www.aguavivag12.org/quienes_somos.html (2009)
Nouveau site Internet avec changement de nom : Comunidad Cristiana Agua Viva : http://www.ccaguaviva.net/ (2010)

Iglesia Biblica Emmanuel: http://ibemmanuel.org/

Iglesia Camino de Vida: http://caminodevida.com/

Iglesia Fuente de Bendicion Internacional: http://www.ifdb.ws/indexperu.php

Institut National de Statistiques et Informatique, INEI : http://www.inei.gob.pe/

Misión Bíblica Carismática: http://www.misionbiblica.org/

Opus Dei Pérou : http://www.opusdei.org.pe/

Parti politique, Restauracion Nacional, fondé par le pasteur H. Lay : http://www.restauracionnacional.org/

Red Científica Peruana: http://www.rcp.net.pe/

Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas, RIES: http://www.ries-sectas.tk/

Ministère de la Justice et des Cultes, Affaires interconfessionnelles : http://www.minjus.gob.pe/dependencias/AsuntosInterconfesionales.asp

Mouvement des Sodalites, Sodalicium Cristianae Vitae, SCV : http://www.sodalicioperu.org/

Rénovation Charismatique péruvienne : http://www.rccperu.org/

UNICEP, Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú: http://unicep.org.pe/

Universidad de Piura (fondé par l'Opus Dei): http://www.udep.edu.pe/mision.html

Universidad Pontificia Católica**:** http://www.pucp.edu.pe

SONDAGES CONSULTES:

Université de Lima à Lima: Estudio 466, Barometro social, 3 y 4 octubre 2009, Provincia de Lima y Callao.

Université de Lima à Lima: Estudio 471, Barometro social, III encuesta sobre religiosidad. Provinica de Lima y Callao. 24 y 25 de Octubre 2009

Université de Lima à Lima: Estudio 492, Barometro social, 20 y 21 febrero 2010, Provincia de Lima y Callao.

Université Pontificia Catolica: Sondage de mars 2006, référence 108-REE/JNE.

Etude faite par la Red Rural de la Mujer Rural en convenio con la RENIEC. Enildo Iglesias © Rel-UITA 18 mai 2005.

II OUVRAGES

X. Albó, *Una casa común para todos*, La Paz, Bolivia, CIPCA, 2002.

H. Alva Orlandini, *Biblioteca hombres del Perú*, vol. 1, Lima, PUCP 2003.

AMANECER Perú, *Investigación socio-religiosa, Manual estadístico 2003, Iglesia evangélica*, Lima, Nuevo rumbo editorial, 2004.

R. Arellano, D. Burgos, *Ciudad de los reyes de los Chávez, de los Quispe...* Lima, Planeta, 2010.

P. Arana, *Testimonio político*, Lima, Presencia, 1987.

F. Armas, *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Lima, PUCP, 1999.

F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

Arquidiocesis de Lima, *Hacia una nueva evangelización, De la gran misión "Remar Mar Adentro"(2003-2006) a "la Gran Misión de Lima" (2008-2010)*, Lima, Ed. Arquidiocesis de Lima, 2009.

L. Babes, *Les nouvelles manières de croire*, Paris, Editions de l'Atelier, 1996.

J. P. Bastian, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX*, México, CEHILA, 1990

J. P. Bastian, *Amérique latine 1492-1992, conquête, résistance et émancipation*, Genève, Labor et Fides, 1991.

J. P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine*, Genève, Labor et fides, 1994.

J. P. Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, México, CFE, 1997.

J. P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris 2001.

J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Europe latine, Amérique latine, Paris, Karthala, 2001.

J. P. Bastian, *La recomposition des protestantismes en Europe latine*, Genève, Labor et Fides, 2004.

J. P. Bastian, *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Berne, Peter Lang, 2007.

J. P. Bastian, *Religion, Valeurs et développements dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan, 2007.

J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen*, Paris, PUF, 2007.

J. P. Bastian, F. Messner, *Théologie et sciences des religions en débat*, Presses universitaires de Strasbourg, 2009.

J. Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF 1998.

W. M. Beltran Cely, *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe, la diversificación del cristianismo en Bogotá*, Serie religión, sociedad y política, 1, Bogota, ed. Bonaventuriana, 2006.

M. Ben Barka, *Les nouveaux rédempteurs, le fondamentalisme protestant aux USA*, Labor et Fides, 1998.

P. L. Berger, *The sacred canopy*, (1967), New York, Anchor, 1990.

O. Bobineau, S. Tank-Storper, *Sociologie des Religions*, Paris, Armand Colin, 2007.

P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 2002.

F. Bourricaud, *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*, Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Politiques, Paris, Armand Colin, 1967.

K. Bowen, *Evangelism and apostasy, the evolution and impact of evangelicals in modern Mexico,* Mc Gill-Queen's university Press, 1996.

J. A. del Busto Duthurburu, *San Martín de Porras*, Lima, PUCP, 1992.

P. Y. Brandt, C. A. Fournier, *la conversion religieuse, analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques,* Genève, Labor et Fides, 2009.

R. Byrne, *The secret, el secreto,* Barcelonne, Urano, 2007.

F. Champion, D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions,* Paris, Centurion, 1990.

J. Y. Carluer, *L'évangélisation, des protestants évangéliques en quête de conversions,* Excelsis, 2006.

P. Chaunu, *Histoire de l'Amérique latine*, Paris, PUF 2009.

R. A. Chestnut, *Born again in Brazil, The Pentecostal boom and the pathogen of poverty*, Rutgers University Press, 1997.

R. A. Chesnut, *Competitive spirits*, Oxford, 2003.

D. Chiquete, L. Orellana, *Voces del pentecostalismo latinoamericano,* Concepción, Chile, Red latinoamericana de estudios pentecostales, 2003.

J. L. Christinat, *Des parrains pour la vie: parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes,* Ed. de l'Institut d'ethnologie, 1989.

R. Cipriani, *Manuel de sociologie de la religion,* Paris, L'Harmattan, 2004.

E. Cleary, H. Stewart-Gambino, *Conflict and competition: the Latin American church in a changing environment*, Colorado, Lynne Rienner Publisher, 1992.

E. L. Cleary, H. W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Westview Press 1997.

E. L. Cleary, T. J. Steigenga, *Resurgent voices in Latin America: indigenous peoples, political mobilization*, Rutgers University Press, 2004.

A. Colonomos, *Eglises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique.* Paris, Presses de Sciences Po., 2000.

C. Contreras, M. Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2007.

K. Cooper, *Catholic Charismatic renewal*, London, CTS, 2001.

H. Cornejo, *Cúrame con las manos en las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*, Lima, IPEC, 1996.

G. Corrado Peluso, *El rostro de un pueblo, Estudios sobre el Señor de los Milagros*, Lima, PUCP, 2005.

A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil: émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.

A. Corten, A. Mary, *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

A. Corten, J. P. Dozon, A. P. Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003.

A. Corten, *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris, Karthala et PUQ, 2008.

J. Cosamalón, *Indios detrás de la muralla*, Lima, PUCP 1999.

H. Cox, *Fire from heaven*, Da Capo Press, 2001.

G. Couffignal, *Amérique latine, mondialisation : le politique, l'économique, le religieux*, Documentation Française, Paris 2008.

J. Cuadros, *Flor de santidad en el Perú profundo, Sierva de Dios Melchora Saravia Tasayco*, Lima, Ediciones El Milagro, 2008.

N. Da Costa, *Laicidad en América Latina y Europa, Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH, 2006.

P. De Plunkett, *Les évangéliques à la conquête du monde*, Paris, Perrin, 2009.

C. Degregori, G. Portocarrero, *Cultura y globalización*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 1999.

J. Del Rio Alba, *La evangelización del Perú en tiempo de santo Toribio de Mogrovejo*, Callao, Biblioteca Redemptoris Mater, 2008.

E. Denimal, *Faut-il avoir peur des évangéliques ?*, Paris, Ed. First, 2008.

A. Despaigne, *Comprendre la doctrine sociale de l'église*, Ed. Traditions Monastiques, 2007.

M. C. Diaz de la Serna, *El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985.

A. Dierkens, A. Morelli, *"Sectes" et "hérésies" de l'Antiquité à nos jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, T. XII, 2002.

F. Durand, *El Perú fracturado*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.

E. Dussel, *The church in Latin America, 1492-1992*, New York, 1992.

A. Faivre, *Ordonner la fraternité, Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, Cerf, 1992.

S. Fath, *Militants de la bible aux USA*, Paris, Autrement, 2004.

S. Fath, *Dieu XXL*, Paris, Autrement, 2008.

H. Favre, *Les Incas*, Paris, PUF, 2003.

R. K. Fenn, *Sociology of religion*, Oxford, Blackwell, 2001.

E. Fernández García, *Perú Cristiano*, Lima, PUCP, 2000.

D. F. Ford, *The modern theologians*, Oxford, Blackwell, 2005.

N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition*, New York, Routledge, 1997.

N. Fraser and A. Honneth, *Redistribution or recognition*, London, Verso 2003.

P. Freston, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge university press, 2001.

P. Freston, *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, 2008.

F. Fuenzalida, *Antropológica*, Lima, PUCP, 1992.

F. Galindo, *El "fenómeno de las sectas", la conquista evangélica de América latina*, Navarra, Verbo Divino, 1994.

J. Galinier, A. Molinié, *Les néo-indiens*, Paris, Odile Jacob, 2006.

M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

M. Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Pocket, 2007.

A. Gill, *Rendering unto Caesar, the Catholic Church and the state in Latin America*, University of Chicago Press, 1998.

M. Giusti, *Alas y raíces*, Lima, PUCP 1999.

M. Giusti, *El soñado bien, el mal presente*, Lima, PUCP 2008.

J. I. Gomez, *El crecimiento y la deserción en la iglesia evangélica costarricense*, San José, IINDEF, 1996.

J. L. González, *La religión popular en el Perú, informe y diagnostico*, Instituto de Pastoral Andina, 1987.

J. L. González, *El huanca y la cruz, creatividad y autonomía en la religión popular*, Lima, Instituto de Estudios Aymará 1989.

J. Gonzales Ondida, *Christianity in Latin America: a history*, Cambridge university press, 2007.

M. Guerra, *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, PUCP, 2002.

F. Guerrero, Y. Bonilla, *Nuevas formas de poder*, Editorial FLEREC/ FLET/ CLAI, 2005.

F. Guerrero, Y. Bonilla, *Nuevas formas de poder*, Editorial, FLEREC, FLET, CLAI, 2005.

B. F. Gutierrez, D. A. Smith, *In the power of the spirit*, Arkansas, Gililand printing (Presbyterian Church, USA), 1996.

G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

T. Gutiérrez, *Desafíos a la fe cristiana, una perspectiva evangélica*, Lima, AHP, 2002.

J. Habermas, J. Ratzinger, *Raison et religion, la dialectique de la sécularisation,* Paris, Salvator, 2010.

A. Haller, *Jean Paul II et l'Amérique latine,* Paris, L'Harmattan, 2008.

M. Hebrard, *Les charismatiques*, Cerf, Fides, 1991.

D. Hervieu-Léger, *le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire,* Paris, Cerf, 2008.

D. Hervieu-Léger, Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 2008.

A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf 2008.

K. Keating, *Une religion made in USA,* Perpignan, Tempora 2008.

J. B. A. Kessler, *Historia de la evangelización en el Perú*, Lima, Ed. Puma, 1993.

J. Klaiber, *La iglesia en el Perú*, Lima, PUCP 1996.

J. Klaiber, *Iglesias, dictaduras y democracia en América Latina*, Lima, PUCP, 1997.

J. Klaiber, *El Señor de los Milagros, devoción y liberación,* Lima, CEP, 1998.

J. Kristeva, *Au commencement était l'Amour*, Paris, Livre de Poche, 1997.

A. Lacocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

J. Lagrée, P. Portier, *La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

C. Lalive d'Epinay, *Haven of the masses: a study of the Pentecostal movement in Chile,* London, Lutterworth, 1969.

Y. Lambert, G. Michelat, A. Piette, *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan, 1997.

J. Laporte, *L'oecuménisme et les traditions des églises,* Paris, Cerf, 2002.

H. Lay Sun, *Hacia el liderazgo trascendente*, Escuela de Discipulado 5, Iglesia Bíblica Emanuel, Lima 2006.

J. Lecaillon, *Foi et business model,* Paris, Salvator, 2008.

J. Le Goff, *La naissance du purgatoire,* Paris, Gallimard, 1981.

J. Le Goff, *La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge,* Paris, Hachette, 1986.

Cardinal A. López Trujillo, *La acción evangelizadora de la familia ante el desafío de las sectas*, Santafé de Bogotá, Colombia, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1997.

A. López, L. Millones, *Dioses del norte, dioses del sur,* Lima, IEP, 2008.

D. López, *Los evangélicos y los derechos humanos, la experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992*, Lima, Ed. Puma, 1998.

D. López, *De la marginación a la conquista de la soberanía, el nuevo rostro de las iglesias evangélicas,* Lima, Instituto de Defensa Legal, 1999.

D. López, *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano,* Lima, Ed. Puma, 2002.

D. López, V. Arroyo, *Tejiendo un nuevo rostro público, evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, Ed. Puma, 2008.

R. Luneau et P. Michel, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995.

B. van der Maat, *L'église et les autres : les indiens et les noirs au Pérou (XVI et XX siècles)*, Université catholique de Lyon, faculté de théologie, PROFAC, 1994.

J. A. Mackay, *El otro Cristo español, un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*, Lima, Edición Especial de celebración de las Bodas de Diamante del Colegio San Andrés, 1991

J. A. Mackay, *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*, Buenos Aires, Kairos, 2004.

D. Martin, *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

C. Martin, *Ethnologie d'un bidonville de Lima: le petit peuple de Tupac Amaru*, Paris, L'Harmattan, 2000.

J. C. Mariategui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1967.

M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP 1983.

M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima, PUCP, 1988.

M. Marzal, *El Rostro indio de Dios*, Lima, PUCP, 1991.

M. Marzal, *Tierra encantada*, Lima, PUCP, 2002.

M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, PUCP 2002.

M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP, 2004.

E. Masferrer, *Religión y postmodernidad*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2002.

J. Matos Mar, *Desborde popular y crisis del estado*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2004.

E. Manzini, *En nombre de Dios comienzo*, Lima, Centro Peruano de Estudios Culturales, 2010.

M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2007.

J. M. Mayer, *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Histoire du christianisme des origines à nos jours, T XIII, Paris, Desclée, 2000.

D. E. Miller, T. Yamamori, *Global Pentecostalism, the new face of Christian social engagement*, University of California Press, 2007.

L. Millones, *Dioses familiares*, Lima, Edición del Congreso del Perú, 1999.

L. Millones, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado*, Siglo XXI de Argentina Editores, 2004.

L. Millones, *Perú indígena, poder y religión en los Andes centrales*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2008.

A. Molinié, *Celebrando el cuerpo de Dios*, Lima, PUCP, 1999.

J. C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007.

R. Mucchielli, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, ESF, 1990.

J. Mujica, *Economía política del cuerpo*, la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder, Lima, Promsex, 2007.

H. A. M. Müller, D. Villepelet, *Risquer la foi dans nos sociétés*, Paris, Karthala, 2005.

L. Nefontaine, *Le protestantisme et la franc-maçonnerie, des chemins qui se rencontrent*, Labor et Fides, 2000.

G. Nugent, *Perú hoy, la clase media existe?,* Lima, DESCO (Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo), 2003.

G. Nugent, *El orden tutelar, sobre las formas de autoridad en América Latina*, Lima, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2010.

M. Ocaña, *Los banqueros de Dios*, Lima, edición Puma 2002.

J. J. Ochoa Madrid, *Léxico del discurso religioso de las iglesias evangélicas de Lima*, Tesis de Maestría en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, (début de la décade des 2000, malheureusement, nous n'avons pas pu obtener la date exacte).

A. Ortiz Rescaniere, *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*, Lima, PUCP 2001.

E. Patterson, *Latin America's neo-reformation, Religion's influence on contemporary politics,* New York, Routledge, 2005.

F. Pease, *Los incas,* Lima, PUCP, 2007 (4ème édi.)

J. L. Pérez Guadalupe, *Las sectas en el Perú,* Lima, CEP, 1991

J. L. Pérez Guadalupe, *Por qué se van los católicos?,* Lima, CEP, 1992

J. L. Pérez Guadalupe, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima, Paulinas, 2002.

J. L. Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes, una alternativa católica al crecimiento de las llamadas "sectas" en América Latina*, Chosica, col. Quaestiones Disputatae, 2004.

A. Peyrefitte, *La société de la confiance*, Paris, Odile Jacob Poches, 2005.

B. Peyrous, H. M. Catta, *Qu'est-ce que le renouveau charismatique, d'où vient-il? Où va-t-il ?*, Paris, Mame, 1999.

C. Pigozzi, *Les robes rouges*, Paris, Plon, 2009.

F. B. Pike, *The politics of the miraculous in Peru*, University of Nebraska Press, 1986.

C. Pinilla, *Arguedas en el valle del Mantaro*, Lima, PUCP, 2004.

O. Plaza, *Perú, actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*, Lima, PUCP 2001.

P. Portier, *Approches comparées de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

J. Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, Paris, Edition Parole et Silence, 2005.

A. Ricardi, *L'église catholique vers le IIIème millénaire*, Paris, Brouwer, 1998.

P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, Folio Essais (Première édition Stock 2004).

Cardinal O. Rodríguez Maradiaga, Entretiens avec Eric Valmir, *De la difficulté d'évoquer Dieu dans un monde qui pense ne pas en avoir besoin*, Paris, Robert Laffont, 2008

C. Romero, *Religión y espacio publico*, Lima, PUCP, 2008.

C. Romero, L. Peirano, *Entre la tormenta y la brisa, homenaje a Gustavo Gutiérrez*, Lima, PUCP, 2010.

M. Rostworowski, *Pachacamac y el Señor de los Milagros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

A. Rouquié, *Amérique latine, introduction à l'Extrême Occident*, Paris, Seuil, 1998.

O. Roy, *La Sainte Ignorance*, Paris, Seuil, 2008.

J. J. Ruda, *Los sujetos del derecho internacional, el caso de la iglesia católica y del estado de la Ciudad del Vaticano*, Lima, PUCP, 1995.

J. A. Sanford, *The kingdom within. The inner meaning of Jesus 'sayings*, USA, Harper Collins, 1987.

S. Scatena, *In populo pauperum, La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962-1968)*, Col. "Publicazioni dell'istituto per le scienze religiose-Bologna", 2008.

A. Sen, *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2006.

A. Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2009.

M. Serres, *Temps des crises*, Paris, Ed. Le Pommier, 2009.

P. E. Sigmund, *Religious freedom and evangelization in Latin America*, New York, Orbis Book, 1999.

L. Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado*, Sao Paulo, Editora Vozes, 1997.

Rev. K. Silva, *Bosquejos para predicadores*, Barcelona, CLIE, 1991.

H. de Soto, *El otro sendero*, Lima, Instituto Libertad y Democracia, 1986.

H. de Soto, *El misterio del capital*, Lima, El Comercio 2001.

T. Steigenga, E. Cleary, *Conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007.

D. Stoll, *Is Latin America turning protestant?*, University of California Press, 1990.

J. Stolz, *Salvation goods and religious markets*, Berne, Peter Lang, 2008.

N. Strotmann, *Sociología de la organización parroquial*, Chosica, Col. Pastoral, 2002.

N. Strotmann, *Teología y pensamiento social*, Chosica, Col. Pastoral 2007.

N. Strotmann et J. L. Pérez Guadalupe, *La iglesia después de Aparecida*, Chosica, col. Quaestiones Disputatae, 2008.

J. P. Tardieu, *Noirs et indiens au Pérou: histoire d'une politique ségrégationniste, XVI-XVII siècles*, Paris, L'Harmattan, 1990.

J. P. Tardieu, *L'église et les noirs au Pérou : XVIe et XVIIe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1993.

C. Taylor, *Multiculturalisme, Différence, démocratie*, Paris, Flammarion 1994.

G. Tchonang, *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme*, Thèse de Doctorat, Université Marc Bloch, Strasbourg II, Faculté de Théologie Catholique, 2006.

T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2004.

H. Tomoeda, L. Millones, *Pasiones y desencuentro en la cultura andina*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2005.

S. Trigano, *Qu'est ce que la religion ?* , Paris, Flammarion, 2001.

C. Uribe, *Un modelo para armar, teorías y conceptos de desarrollo*, Lima, PUCP, 2008.

G. Uribe, *Les transformations du christianisme en Amérique Latine des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2009.

J. C. Urrea, *El fenómeno de las sectas, análisis a partir del magisterio latinoamericano*, Santafé de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1998.

M. Vargas Llosa, *El pez en el agua*, Barcelona, Seix Barral, 1993.

J. Vernette, *Le XXIème siècle sera mystique o ne sera pas*, Paris PUF, 2002.

J. Vernette, *Les sectes*, Paris, PUF, 2002.

P. Vilain, *Les chrétiens et la mondialisation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

F. Villarán, *Riqueza popular. Pasión y gloria de la pequeña empresa.* Lima, Edition del Congreso del Perú, 1998.

Mgr. J. Vilnet, *Le don, une dynamique d'échange*, Paris, Cerf, 2006.

A. Vivien, *Les sectes*, Paris, Odile Jacob, 2003.

M. Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006.

N. Wachtel, *La vision des vaincus, les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.

A. Wenin, *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, Bruxelles, Lumen Vitae, Coll. Ecritures, N°6, 2001.

J. P. Willaime, D. Hervieu-Léger, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 2004.

E. Willems, *Followers of the new faith*, Nashville, Tenn.; Vanderbilt University Press, 1967.

III ARTICLES

M. E. Albornoz Vásquez y A. Argouse, « *Mencionar y tratar el cuerpo*: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2009, [En línea], Puesto en línea el 02 février 2009. URL: http://nuevomundo.revues.org/index53163.html. Consultado el 17 mars 2010

R. de Almeida, "La guerre des possessions", in A. Corten, J. P. Dozon, A. P. Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003.

V. Altglas, ""Les mots brûlent" : sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie », Archives des sciences sociales des religions, N° 131-132 (juil. Dec. 2005), Varia.

E. Altuna, « Indios nobles, mala mezcla, chinos vagantes: representaciones en el Perú del siglo XVIII », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2008, [En línea], Puesto en línea el 21 janvier 2008. URL: http://nuevomundo.revues.org/index12053.html. Consultado el 17 mars 2010

O. Amat y León Pérez, "Presencia evangélica en la sociedad peruana", Instituto para la Misión Transformadora, http://misiontransformadora.blogspot.com 2007.

A. Andersen, « Pentecostal and charismatic theology », in D. Ford, *The modern theologians*, London, Blackwell 2005.

F. Armas, "Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú", in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, PUCP 2002.

F. Armas, « Diversidad religiosa y complejidad socio-politica. » in F. Armas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

F. Asin, “Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual.”, in F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Politicas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

M. Aubrée, « Dynamique des transformations religieuses au Brésil », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Europe latine, Amérique latine, Paris, Karthala, 2001.

M. Aubrée, « Conflictos entre el discurso cristiano universalizante y el campo religioso fragmentador », in E. Masferrer Kan et alii, *Religión y postmodernidad*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2002,

R. Blancarte, « Laïcité au Mexique et en Amérique latine : comparaisons », in Archives de Sciences Sociales des Religions, avril juin 2009, N° 146.

V. Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien. », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005, [En línea], Puesto en línea el 14 février 2005. Article paru initialement dans Problèmes d’Amérique latine, Documentation française, 1997, jan. mar., n° 24, p. 33-47, URL : http://nuevomundo.revues.org/index603.html. Consultado el 17 mars 2010.

J. P. Bastian, « Protestantism in Latin America », in E. Dussel, *The church in Latin America, 1492-1992*, New York, Orbis Books, 1992.

J. P. Bastian, « The domestication of Latin American protestantism”, in Verbum Sud, Fasc. 2, Steyler Verlag, Nettetal, 1992.

J. P. Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », in Archives des sciences sociales des religions, N° 97, jan. mar. 1997, pp. 97-114.

J. P. Bastian, « Protestantisme et ritualité chez les mayas du Chiapas au Mexique », in Etudes théologiques et religieuses, Tome 73, 1998/4.

J. P. Bastian, « La médiation du corps dans le pentecôtisme », Revista filosófica de Coimbra, N° 17, 2000.

J. P. Bastian, « De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes », Strasbourg, Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Tome 81, N° 2, avril, juin 2001.

J. P. Bastian, "Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse", in J. P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris 2001.

J. P. Bastian, « La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine – Amérique latine*, Paris Karthala, 2001.

J. P. Bastian, « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », in L'Amérique latine, Pouvoirs, N° 98, 2001.

J. P. Bastian, «Quelques approches protestantes contemporaines du phénomène sectaire », in Strasbourg, Revue de droit canonique, Tome 51/1, 2001.

J. P. Bastian, « Acteurs religieux en concurrence et lutte pour la définition de la laïcité en Amérique latine », in P. Portier, *Approches comparées de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

J. P. Bastian, « Religions, valeurs et développement en Amérique Latine : esquisse d'une problématique », in J. P. Bastian, *Religions, Valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan 2007.

J. P. Bastian, « Les usages réciproques du tourisme et de la religion dans une logique de marché », J. P. Bastian, *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Berne, Peter Lang, 2007.

J. P. Bastian, « Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse dans l'Europe contemporaine », in J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen*, Paris, PUF, 2007.

J. P. Bastian, « La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'église catholique », in G. Couffignal, *Amérique latine, mondialisation : le politique, l'économique, le religieux*, Paris, Documentation Française, 2008.

J. P. Bastian, “The new religious economy of Latin America”, in Jörg Stolz, *Salvation goods and religous markets*, Berne, Peter Lang 2008.

J. P. Bastian, Commentaire revue du livre d’O. Roy, *La sainte ignorance*, in Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses, Tome 89, N°2, Strasbourg, avril juin 2009.

J. P. Bastian, “La dynamique politique de pluralisation religieuse de l’Amérique latine », janvier 2010. http://www.iris-france.org/informez-vous/geopolitique-religieux-article.php?numeroGR=2 consulté le 12/3/10.

J. P. Bastian, « Les réponses de l’église catholique à l’expansion du protestantisme en Amérique latine ». 2010. Texte transmis par l’auteur, en voie de publication.

J. P. Bastian, « Acteurs religieux en concurrence et définition de la laïcité en Amérique latine », in J. Lagrée, P. Portier, *La modernité contre la religión? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », in Revue française de sociologie, Vol. 12, No 3, Jul.-Sep., 1971.

V. Boyer, « La communauté catholique et la congrégation évangélique : contiguïté et concurrence des modèles », in J. P. Bastian, *Religions, Valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L’Harmattan 2007.

P. Y. Brandt, « Etude de la conversion religieuse » in P. Y. Brandt, C. A. Fournier, *La conversion religieuse*, Genève, Labor et Fides, 2009

S. Bruce, « The social limits on religious market », in Jörg Stolz, *Salvation goods and religous markets*, Berne, Peter Lang 2008.

S. Capone, « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », Civilisations, N° 51, 2002.

F. Champion, « La religion n’est plus ce qu’elle était », in Revue du Mauss, La découverte, Paris, N° 22, 2003.

J. P. Chaumeil, « Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil), Autrepart, 14, 2000.

R. A. Chesnut, « Latin America's free market of faith », in in T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007.

E. Cleary, « Evangelicals and competition in Guatemala », in E. Cleary et H. Stewart-Gambino, *Conflict and competition: the Latin American church in a changing environment*, Colorado, Lynne Rienner Publisher, 1992.

E. L. Cleary, "Introduction: Pentecostals, Prominences and Politics", in E. L. Cleary and H. W. Stewart-Gambino, *Power, Politics ans Pentecostals in Latin America*, westview Press 1997.

E L. Cleary, "Shopping around: questions about Latin American conversions", International Bulletin of Missionary Research, Vol. 28, N°2, April 2004.

E. Cleary, « The catholic charismatic renewal », in T. Steigenga et E. Cleary, *conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007.

A. Coello de la Rosa, « Criollismo, redes clientelares y la Compañía de Jesús: la familia Garavito-Illescas en el Perú virreinal (siglo XVII) », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios, 2008, [En línea], Puesto en línea el 22 janvier 2008. URL: http://nuevomundo.revues.org/index19812.html. Consultado el 17 mars 2010.

A. Colonomos, « Utopies de la communautarisation transnationale : les évangélistes en Amérique Latine », in Quaderni, N 28, hiver 1996, Utopie et imaginaire de la communication, pp. 83-96.

A. Colonomos, « Les évangélistes en Amérique Latine : de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. » in Culture & Conflits Hors thème n° 15-16 (1994), pp. 209-238.

A. Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », in Problèmes d'Amérique latine, La diversification du religieux en Amérique latine, A propos de l'expansion des pentecôtismes, La Documentation française, N° 24, janvier mars, 1997.

A. Corten, « Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil, Archives des Sciences Sociales des religions, 105, 1999.

A. Corten, « Un religieux immanent et transnational », Archives de sciences sociales des religions, N° 133, jan. mar. 2006.

A. Corten, « La greffe pentecôtiste », Esprit, février Mars 2007.

R. Costa, « Le problème des « médiations » en sociologie de la connaissance, a propos des documents du clergé latino-américain (1966-1970) », Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 37, 1974.

J. Cottin, « « Ce beau chef-d'œuvre du monde ». L'esthétique théologique de Calvin », Strasbourg, RHPR, oct. déc. 2009, n°4.

M. Deneken, « La mission comme nouvelle évangélisation », in Revue des Sciences Religieuses, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, N° 2, avril 2006.

A. Dietschy, "Mutation religieuse et sociale au Pérou", in revue Choisir, n°574, octobre 2007.

A. Diez Hurtado, « Las fiestas patronales como espacios públicos y *locus* de ciudadanía », in C. Romero, *Religión y espacio público*, Lima, PUCP 2008.

Michael Dodson, "Pentecostals, politics and public space in Latin America", in E. L. Cleary and H. W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, westview Press 1997.

S. Fath, « Géopolitique des Eglises évangéliques américaines, l'exemple des *megachurches* », 2006, http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/10/41/94/PDF/Geopolitique_des_Eglises_.pdf Consulté le 16/3/10.

O. Favre, « Le choix d'être chrétien », in P. Y. Brandt, C. A. Fournier, *La conversion religieuse*, Genève, Labor et Fides, 2009.

L. Favreau, L. Fréchette, R. Lachapelle et A. Zapata, « Une expérience réussie d'organisation communautaire : Villa El Salvador, Pérou », Nouvelles pratiques sociales, vol. 5, N° 2, 1992.

J. Fonseca, « Protestantismo y movimientos sociales en el Perú: 1910-1940 », in F. Armas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y politica en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

P. Freston, ""Neo-Pentecostalism" in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony", Archives des sciences sociales des religions, N° 105, 1999, jan. mar., pp. 145-162.

A. Frigeiro, « Analyzing conversion in Latin America", in T. J. Steigenga et E. L. Cleary, *Conversion of a continent* Rutgers University Press, 2007.

J. Garcia Ruiz, « Arrachés au diable », L'évangélisation de L'Amérique espagnole : Présentation, Archives des sciences sociales des religions, 1992, vol. 77, Jan. Mar., p. 5-13.

J. Garcia Ruiz, "Sectes et Eglise catholique au Guatemala: du phénomène marginal à un "problème alarmant" », in R. Luneau et P. Michel, *Tous les chemins en mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995.

J. Garcia Ruiz, « Le néo-pentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », in Critique internationale, 1/2004 (n°22), p.81-94.

J. Garcia Ruiz, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », Religions et Modernités, n° 17-18, 2006.

J. Garcia Ruiz, « Acteurs locaux, acteurs globaux, les néo-pentecôtistes en Amérique Latine », L'Homme, 1/2008 (n°185-186), p. 387-399.

J. Garcia Ruiz, M. Löwy, "Religion et politique en Amérique latine", Archives des sciences sociales des religions, N° 97, jan. mars. 1997, p. 5-8.

I. Gareis, « Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII) », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2007, [En línea], Puesto en línea el 25 janvier 2007. Article paru initialement dans Boletín de Antropología, vol. 18, n° 35, Medellin, 2004 p. 262-282. URL : http://nuevomundo.revues.org/index3346.html. Consultado el 17 mars 2010

H. Gooren, "Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics and Mormons", in T. J. Steigenga and E. L. Cleary, *Conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007.

D. Gutiérrez-Martinez, "Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme", Social Compass, 55(3), 2008.

T. Gutiérrez, « Evangélicos y política en el Perú: el pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento político Restauración Nacional (2000-2001) », in C. Romero, *Religión y espacio publico*, Lima, PUCP, 2008.

M. Hénaff, "Logiques de l'argent et gratuité", Lumière et Vie, Tome LIX, 2, N°286, avril, juin 2010.

H. Hernández Lefranc, "La Beatita de Humay", in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP, 2004.

W. Hollenweger, « Le livre oral. Portées sociale, politique et théologique des religions orales », in G. Poujol, R. Labourie, *Les cultures populaires*, Toulouse, Privat, 1979.

A. Honneth, "Reconocimiento y obligación moral", Areté, Vol. IX, No 2, Lima, PUCP, 1997

M. Huaco, "Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías religiosas", in F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

M. Huaco, "Le Pérou: de l'Etat catholique à l'Etat laïque ou pluriconfessionnel ?», Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 146, avril, juin 2009.

G. Julcarima, “Evangélicos y elecciones en el Perú 1979-2006”, in F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

J. Klaiber, « Cambios religiosos en América Latina y entre los hispanos de los Estados Unidos », in Lima, Revista Teológica Limense, Vol. XXV, 1991.

J. Klaiber, “Evangelization and religious freedom”, in P. E. Sigmund, *Religious freedom and evangelization in Latin America, The challenge of religious pluralism*, New York, Orbis Books Maryknoll, 1999.

J. Klaiber, “Iglesia católica y poder político en el siglo XX”, in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, PUCP 2002.

J. Klaiber, “Somos Iglesia! La iglesia del surandino”, in F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, J. Ragas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP, 2008.

Y. Labbé, “Le concept d’inculturation”, in Revue des Sciences Religieuses, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, N° 2, avril 2006.

Y. Lambert, “Religion, modernité, ultra modernité: une analyse en terme de “tournant axial » », in Archives de sciences sociales des religions, N° 109, jan. mar. 2000, pp. 87-116.

F. Laplantine, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », Anthropologie et Sociétés, vol. 23, n°2, 1999.

P. Le Vallois, « Définition de la « secte » et attitudes envers les sectes dans l’Eglise catholique et romaine », Revue de Droit Canonique, Tome 51/1, Strasbourg, 2001.

V. Lecaros, « Cristo y los peatones », Lima, Caretas 9/4/09. http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594 consulté 15/8/09

D. H. Levine, « Conclusion: evangelicals and democracy – the experience of Latin America in context », in P. Freston, *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford 2008.

R. Liogier, « Introduction », Revue internationale de politique comparée, vol. 16, 2009/1.

D. Lopez, « Evangelicals and politics in Fujimori's Peru », in P. Freston, *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, 2008.

M. Löwy, « Religion et politique en Amérique Latine », in Archives des sciences sociales des religions, N° 96, oct. dec., 1996, pp. 51-58.

M. Löwy, « Rapports entre le religieux et le politique en Amérique latine », in Archives des sciences sociales des religions, N° 114, avr. Jui. 2001, Varia, pp 61-66.

N. Luca, « Pentecôtismes en Corée », Archives des sciences sociales des religions, N° 105, 1999, jan. mar., pp.99-123.

E. Malpica, A. Côté, « Un récit médiatique de violence post-électorale » in A. Corten, *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris, Karthala et PUQ, 2008.

D. Marguerat, « Pour une spiritualité de l'argent », in Lumière et Vie, Tome LIX, 2, N°286, avril, juin 2010.

E. Martin, « From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion », Social Compass, 56(2), 2009.

M. Marzal, « Religión católica e identidad nacional », in Perú, identidad nacional, Lima, CEDEP, 1979.

M. Marzal, "Categorías y números en la religión del Perú hoy", in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, PUCP 2002.

M. Marzal, “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”, in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP, 2004.

J. Matas, « Développement religion et sociétés en Amérique latine », in J. P. Bastian, *Religion, Valeurs et développements dans les Amériques*, Paris, L’Harmattan, 2007.

S. Mathis, *Une figure de la première globalisation de l’Amérique espagnole : Vicente Mora Chimo ou l’itinéraire original d’un cacique hispanisé de la côte nord du Pérou à la cour d’Espagne au début du XVIII siècle.* Thèse soutenue à l’université de Poitiers le 8 décembre 2008. Présentation accessible sur le site : http://nuevomundo.revues.org/index55648.html#tocto2n5 consulté le 17/3/2010

P. Michel, « Le dernier pape. Réflexions sur l’usage du politique sous le pontificat de Jean Paul II », in R. Luneau et P. Michel, *Tous les chemins en mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995.

L. Millones, « Sexualidad y Dioses en el universo agrícola de los Andes”, The Journal of Intercultural Studies, N° 28, The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University Publication, 2001.

L. Millones, L. León, « Hechizos de amor: Poder y magia en el norte del Perú », H. Tomoeda, T. Fuji eds, *Tradición popular*, Senri Ethnological Reports, 43: 149-177 (2003).

L. Mujica Bermudez, « A Dios rogando y con el mazo dando », in M. Marzal, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP 2004.

M. Ocoña, “El poder político: una exploración en la producción de la Fraternidad Teológica Latinoamericana”, in Teología y cultura, año 6, vol. 10, Octobre 2009. http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_10/2_TyC_6-10_OcanaFlores-Poder_politico_en_la_produccion_de_la_FTL.pdf consulté 9/5/10

P. Ortemberg, « Rituel et pouvoir : sens et usages des liturgies civiques. De la Vice-royauté du Pérou à l’orée de la République (Lima, 1735-1828) », Thèse doctorale soutenue à l’EHESS

de Paris le 19 novembre 2008. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Aula virtual, 2009, [En línea], Puesto en línea el 30 mars 2009. URL: http://nuevomundo.revues.org/index55897.html Consulté le 17 mars 2010

J. M. Ossio, “La Mision Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social”, in Pobreza urbana. Relaciones económicas y marginalidad religiosa, Lima, PUCP, 1990

J. M. Ossio, « La imagen de la unidad social en las fiestas andinas » in J. J. Decoster, *Incas e indios cristianos*, Archivos de historia andina 38, Institut français d’études andines, Lima Cusco, 2002.

J. M. Ossio, “una nueva expresión del mesianismo andino: Israel del Nuevo Pacto Universal”, in Indigenous Cultures of Spanish America, vol. III, Modules in emerging fields, 2003.

C. Pacheco Velez, “El peruano frente a la historia del Perú”, in H. Alva Orlandini, *Biblioteca hombres del Perú*, vol. 1, Lima, PUCP 2003.

A. Palencia Huertas, « Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana del Aposento Alto”, in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima PUCP, 2004

C. Parker Gumucio, “Interculturality, conflicts and religion: theoretical perspectives”, Social Compass, 55(3), 2008.

S. Pedraglio, « Los Olivos: clase a « medias » », in G. Nugent, *La clase media existe ?*, Lima DESCO, 2003.

S. Pédron-Colombani, “Le pentecôtisme urbain au Guatemala, recréer du sens et de l’identité”, in Problèmes d’Amérique latine n°24, La Documentation Française, jan. mar. 1997.

S. Pedron-Colombani, « Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala », in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Europe latine, Amérique latine, Paris, Karthala, 2001.

S. Pedron Colombani, “Diversification and religious competence in Guatemala: between Pentecostalism and "neotraditional" cults”. Soc.estado.[online]. 2008, vol.23, n.2 [cited 2010-03-17], pp. 355-379. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?

R. Reyes, « « Pentecôtisme à la brésilienne », des controverses en cours », Archives des sciences sociales des religions, N° 105, 1999, jan. mar., pp. 125-143.

G. Rivière, « Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2007, [En línea], Puesto en línea el 15 juin 2007. Article paru initialement dans Problèmes d’Amérique latine, N° 24, jan. mar. 1997 sous le titre : « Bolivie : le pentecôtisme dans la société aymara des hauts plateaux » p. 81-102, URL : http://nuevomundo.revues.org/index6661.html Consulté le 17 mars 2010

C. Romero, « creyendo en el nuevo milenio », in *La encuesta del milenio, Datum Internacional*, Lima, El Comercio, 2000.

C. Romero, « Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI », in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, PUCP, 2004.

C. Romero, “Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú”, in N. Da Costa, *Laicidad en América Latina y Europa, Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH, 2006.

C. Romero, « Manejar en Lima: una aproximación a la cultura ciudadana », http://palestra.pucp.edu.pe/portal/general/imprimir.php?id=284 consulté le 13/10/10, écrit en 2008

C. Romero, « Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú », in C. Romero, *Religión y espacio publico*, Lima, PUCP, 2008.

J. J. Ruda, “La iglesia católica y el estado Vaticano como sujetos de derecho internacional”, Archivum Historiae Pontificae, 35 (1997).

J. J. Ruda, “Las relaciones entre la Iglesia y el Estado a la luz de las constituciones peruanas del siglo XIX”, in Revista de Estudios Historico-juridicos, Universidad Católica de Valparaíso, XXIV, 2002.

J. J. Ruda, “Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco jurídico”, in M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez, La religión en el Perú al filo del Milenio, Lima, PUCP, 2002.

C. Salazar-Soler, « Comments to Lara Loveman’s Article: Whiteness in Latin America as Seen Through Official Statistics (1870-1930) », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios, 2009, [En línea], Puesto en línea el 03 novembre 2009. URL: http://nuevomundo.revues.org/index57373.html . Consulté le 17 mars 2010.

J. Sánchez, “La espiritualidad carismática en algunos sectores populares de Lima”, Revista Teologica Limense, Vol. XXVII, 3/1993.

J. Sánchez Paredes, « Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares », in O. Plaza, *Perú, actores y escenarios al inicio del nuevo millenio*, Lima, PUCP 2001.

J. Sánchez, « La renovación carismática », in M. Marzal, C. Romero, J. Sánchez, *Para entender la religión en el Perú 2003*, PUCP, Lima 2004.

A. Sen, “El futuro del estado del Bienestar”, Conferencia presentada en 1999 en el Circulo de Economía de Barcelona. http://latinamerica.dpi.org/amartyasen-elfuturodeestadodelbienestar.doc consulté le 16/11/10.

L. Silveira Campos, « Religión y diversidad cultural en América latina », in E. Masferrer Kan et alii, *Religión y postmodernidad*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2002

A. J. Soneira, “Quienes son los carismaticos?”, Sociedad y Religion, N° 18/19, 1999.

T. J. Steigenga et E. L. Cleary “Understanding conversion in the Americas”, in T. J. Steigenga et E. L. Cleary *Conversion of a continent*, Rutgers University Press, 2007.

J. Stolz, “Salvation goods and religious markets: integrating rationnal choice and Weberian perspectives”, in Jörg Stolz, *Salvation goods and religous markets*, Berne, Peter Lang 2008.

M. Tahar Chaouch, “La théologie de la libération en Amérique latine. Approche sociologique », Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 138, avril, juin 2007.

E. Toche, J. Rodriguez, M. Zeballos, « Las clases medias van al paraíso » in G. Nugent, *La clase media existe ?*, Lima DESCO, 2003.

A. Tourraine “Individualisme ou communautarisme” in J P Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001.

C. Tovar, « Liberación y reconocimento » in C. Romero, L. Peirano, *Entre la tormenta y la brisa, homenaje a Gustavo Gutiérrez*, Lima, PUCP, 2010.

O. Tschannen, “La réévaluation de la théorie de la sécularisation par la perspectiva comparatiste Europe latine – Amérique latine”, in J. P. Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Europe latine, Amérique latine, Paris, Karthala, 2001.

G. Vincent, « Majorité et minorité : effets de sens et rapports de force », in J. P. Bastian, F. Messner, *Minorités religieuses dans l’espace européen*, Paris, PUF, 2007.

J. J. Von Tschudi, “Los habitantes de Lima”, in *El Perú, esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*, Lima, PUCP, 2003.

F. R. Wilhélem, “La “seconde conversion””, in Vie Consacrée, N° 3-4, 2003.

J. P. Willaime, « Du protestantisme comme objet sociologique », Archives Sociales des Religions, N°83, juil., sept., 1993.

J. P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel », in Archives des Sciences Sociales des Religions, N° 105, jan., mar., 1999.

J. P. Willaime, « L’ultramodernité sonne-t-elle la fin de l’œcuménisme ? », in Recherches de science religieuse, Tome 89, 2001

J. P. Willaime, “La religion: un lien social articulé au don”, in Revue du Mauss, La découverte, Paris, N° 22, 2003.

E. Willems, “Protestantism and cultural change in Brazil and Chile” in W. V. D’Antonio, F. B. Pike, *Religion, revolution and reform*, New York, Praeger, 1964.