

Social Compass

<http://scp.sagepub.com>

Catholicismes populaires urbains et globalisation: étude de cas au Chili

Cristián PARKER GUMUCIO
Social Compass 1998; 45; 595
DOI: 10.1177/003776898045004006

The online version of this article can be found at:
<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/45/4/595>

Published by:

 SAGE Publications

<http://www.sagepublications.com>

Additional services and information for *Social Compass* can be found at:

Email Alerts: <http://scp.sagepub.com/cgi/alerts>

Subscriptions: <http://scp.sagepub.com/subscriptions>

Reprints: <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

Permissions: <http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

Citations (this article cites 6 articles hosted on the SAGE Journals Online and HighWire Press platforms):
<http://scp.sagepub.com/cgi/content/refs/45/4/595>

Cristián PARKER GUMUCIO

Catholicismes populaires urbains et globalisation: étude de cas au Chili

La globalisation ne constitue pas un phénomène homogène et n'impose pas de manière directe et répandue un processus de sécularisation. L'étude de cas réalisée à Santiago du Chili montre qu'il y a bien dans les faits une très grande transformation des croyances et des pratiques religieuses, mais qu'il ne s'agit pas véritablement de l'imposition d'une culture pragmatique et consumériste. On est plutôt en face d'un processus de diversification et de relativisation du catholicisme orthodoxe traditionnel. Ceci se manifeste dans de nouvelles expressions syncrétiques avec l'apparition de certains traits des croyances du "nouvel âge" au sein même du catholicisme populaire. S'observe une pluralité de catholicismes populaires urbains qui vont du type construit selon une visée rationaliste jusqu'au type magico-religieux ou même mystico-ésotérique. Dans les contextes urbains contemporains, le catholicisme populaire fonctionne comme un espace de reconstruction des identités communautaires et locales. Il s'agit aussi d'une forme de résistance à l'imposition d'une culture marchande globale qui n'empêche pas pour autant l'accès aux codes de la modernité.

Contrary to supposition, globalization is not imposing a homogeneous and secularized culture. A case study of popular beliefs and practices in Santiago (Chile) reveals the great transformations they have undergone, but not the decisive influence of a market-oriented and pragmatic culture. Traditional and orthodox Catholic beliefs are being relativized and diversified, and this is evident in the resurgence of new types of religious syncretisms—even within popular Catholicism—with elements of what have been called "new age" beliefs. There are numerous types of popular urban Catholicism, ranging from the rationalistic to the magico-religious and even mystico-esoteric. In urban and modern contexts, popular Catholicism provides a context for the reconstruction of community and local identities and for resisting the imposition of a global culture of consumerism, without impeding access to codes of modernity.

Une des caractéristiques centrales du changement social que nous expérimentons au seuil du troisième millénaire a été conceptualisée sous le vocable de globalisation. Il s'agit là d'un terme plurivoque et polysémique se référant à un processus complexe qui englobe simultanément la diffusion d'un nouveau paradigme technologique, des changements dans les processus de production, les mouvements financiers, les marchés du travail, les

0037-7686[199812]45:4:595-618;006657

modèles organisationnels et de gestion, l'éducation, les systèmes d'information et de communication ainsi que les styles de vie urbaine et familiale, les modèles de consommation, la publicité et le marketing, les savoirs, les valeurs et les préférences citoyennes et, par suite, les genres de vie des sociétés et des personnes (Tomassini, 1995). C'est un ensemble de changements qui affectent tous les domaines de la vie collective et qui impliquent, selon certains auteurs tels que Robertson (1992), en plus des changements objectifs, une conscience croissante, de la part des acteurs sociaux, du fait que nous vivons dans un monde global. Un ensemble de changements qui sont en train de transformer la culture et qui posent, par conséquent, des questions concernant l'existence et le sens, dans le cadre d'une relative "accélération du temps historique" au cours du passage de la société industrielle à une société postindustrielle.

Ce processus de globalisation a déclenché un ensemble de changements qui touchent à la religion et, certainement même, aux religions populaires, y compris le catholicisme urbain en Amérique latine (Oro et Steil, 1997).

1. La globalisation, un défi aux identités religieuses?

Contrairement à la thèse ethnocentrique qui postule que la globalisation ne serait qu'un processus purement positif pouvant permettre aux religions mondiales de se rapprocher les unes des autres dans des attitudes spirituelles et éthiques convergentes en vue d'affronter des problèmes émergents et dramatiques, il faut concevoir le processus de globalisation de façon dialectique et conflictuelle. Cela veut dire qu'en même temps que la globalisation entraîne le rapprochement, à l'échelle planétaire, de perspectives religieuses issues d'une diversité de cultures, elle provoque aussi, en réponse à l'hégématisation des valeurs d'inspiration autre que religieuse, ou à l'égard des tendances à la fragmentation, l'accentuation de points de vue religieux fondamentalistes, millénaristes ou intégristes se nourrissant rétrospectivement des revendications d'identités locales, ethniques ou particulières qui se sentent menacées par ce même processus de globalisation. Enzo Pace (1995) a suggéré la raison pour laquelle il fallait mettre en doute la théorie ethnocentrique occidentaliste qui conçoit la globalisation comme une forme de sécularisation positive. Parce qu'elle ne rend pas compte de la tendance au syncrétisme des croyances ni de la complexité de leur réarticulation sous des formes diverses; parce qu'elle semble ignorer que, très souvent, la religion accompagne des formes de résistance culturelle des peuples non occidentaux à l'égard des processus de modernisation qui les arrachent à leurs traditions; et parce qu'elle ne tient pas compte non plus de la complexité croissante du champ religieux au sein duquel les tensions ne paraissent plus aussi claires entre clergé et laïc, mais sont plutôt générées par un ensemble de courants religieux et culturels, ou ethniques et de classes, qui visitent le champ religieux.

Ces changements ont lieu sous l'emprise du capitalisme transnational; et la prédominance du marché comme régulateur, non seulement des rapports économiques, mais aussi des relations sociales acquiert une importance toute

spéciale. Il en va de même pour le défi que posent aux cultures locales les processus de modernisation qui recherchent l'intégration au marché global dans le cadre de politiques néo-libérales orthodoxes ou modérées.

Tous ces changements débordent de la sphère économique. Il ne s'agit pas seulement d'une nouvelle économie mais également d'une nouvelle culture en gestation vers une société capitaliste postindustrielle. Bien que soumises à des processus contradictoires, à la permanence de la pauvreté et des inégalités sociales, les sociétés latino-américaines subissent l'influence de cette globalisation.

Si tel est le nouveau panorama dominant qui émerge de la suprématie du capitalisme globalisé, il y a lieu de se poser les questions suivantes. Jusqu'à quel point les gens conservent-ils leurs propres valeurs et leur identité chrétienne, malgré l'existence de cette culture hégémonique et globalisante qui met l'accent sur la consommation et le pragmatisme? Ceci a-t-il un rapport avec la stabilité et les transformations des religions? De quelle manière cette culture de la consommation se conjugue-t-elle, ces derniers temps, avec la vitalité religieuse du peuple latino-américain?

De fait, une des grandes questions qui a inspiré toutes les études de cas de la recherche internationale dans le cadre de laquelle s'est inscrite la présente étude est: comment le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme, est-il vécu par les secteurs populaires, dans leurs différents contextes, et dans ce nouveau cadre global émergent?

Le présupposé théorique qui permet la question précédente est en rapport avec la dynamique propre des cultures. Une culture dominante n'élimine jamais les valeurs actives des cultures ou des sous-cultures. Ceci équivaut à affirmer qu'aucune globalisation n'est capable de détruire complètement les identités et les valeurs particulières et locales. Mais un tel postulat exige cependant une analyse du niveau auquel la confrontation culturelle se produit dans chacune des sociétés concrètes.

Il est, en effet, nécessaire de saisir qu'il existe une culture dominante ou hégémonique au sein de chaque société, culture qui, aujourd'hui et dans la plupart des pays d'Amérique latine et du tiers monde, est de toute évidence liée à la logique capitaliste du marché. Mais il y a aussi, à l'intérieur de cette culture, un grand nombre de dynamiques culturelles qui en dépendent, tout en fonctionnant comme des sous-cultures et/ou des contre-cultures relativement autonomes par rapport à celle-ci.

Analysons ce problème à partir d'une étude de cas réalisée au milieu de secteurs populaires du Grand Santiago, dans le contexte de l'intégration apparemment réussie du Chili au sein des nouvelles relations économiques du capitalisme international dominées par le néo-libéralisme au cours des années 1990. Sans doute, les conclusions ne pourront-elles pas être généralisées mais ce qu'on y a découvert nous donnera des pistes pertinentes et remarquables pour la poursuite, à l'avenir, d'autres recherches.

C'est dans le cadre de ces processus de globalisation qu'émerge la question de l'identité catholique, entendue comme étant celle de l'identité religieuse des sujets qui se déclarent explicitement comme tels, et qui adhèrent en conséquence, systématiquement ou non, à certains repères qui identifient l'Eglise catholique romaine, comme des croyances à des dogmes

centraux du christianisme tels que la divinité du Christ, la Trinité, ainsi que la croyance à la Vierge Marie, aux sept sacrements et à l'autorité du Pape.

Si l'on observe que toute identité se manifeste lorsqu'une autre identité, qui s'oppose à elle, la défie, on peut se demander jusqu'à quel point, dans le contexte chilien, la diversité religieuse et les nouveaux modèles culturels, où l'accent est placé par dessus tout sur le marché, représentent un défi pour l'identité catholique.

A ce propos, une des clefs à prendre en compte, à partir de l'analyse de Weber (1958; 1964), c'est que, contrairement au protestantisme en général, le catholicisme ne s'accorderait pas convenablement avec l'esprit capitaliste. Face à l'accumulation, il n'aurait pas une attitude axée sur un fondement d'austérité et d'individualisme, mais développerait plutôt un ethos primordialisme communautaire, avec un penchant pour le partage et pour la *prodigalité festive*. Cet ethos catholique s'est manifesté pour le moins dans la plupart des cultures populaires latines méditerranéennes, et plus particulièrement dans la culture latino-américaine. Notre catholicisme est-il en train de se modifier à cause des nouveaux changements culturels? Est-il en train de perdre son caractère communautaire et solidaire? Le passage au capitalisme globalisé est-il en train de pousser les religions populaires vers des tendances individualistes, plus sécularisées ou même d'orientation protestante?

Cette question nous porte à nous interroger sur la réalité du catholicisme populaire urbain. Populaire étant compris comme qualificatif des classes et des groupes subalternes soumis à la discrimination et à la marginalisation socio-culturelle qui habitent dans la périphérie urbaine et/ou dans les quartiers industriels du Santiago métropolitain.

Nous concevons le catholicisme populaire comme regroupant une multiplicité de croyances et de pratiques religieuses dans les domaines sacramentel et dévotionnel, ainsi que dans la résolution des problèmes ou du changement social, et qui est le propre des catholiques qui appartiennent aux secteurs populaires de la société. C'est une expression religieuse dynamique, évolutive, de l'expérience de vie des gens. Elle rend vie à des traditions dont elle provient. Elle a des rapports ambivalents avec le catholicisme officiel qu'elle contribue à forger. Elle interagit avec la culture et avec d'autres acteurs. Le catholicisme populaire redéfinit, dans ce contexte, les symboles et les rituels officiellement établis. On y constate une tendance à objectiver les symboles de façon à ce qu'ils cessent d'être abstraits. On arrive ainsi à une symbolique, reflet d'un besoin de relier les pouvoirs divins à des objets tangibles.

2. Une étude de cas dans le Santiago métropolitain

Le présent article reprend les aspects fondamentaux de l'étude de cas réalisée dans la commune de San Joaquín (Parker, 1998). Il s'agit d'une commune urbaine mixte, ouvrière, industrielle, mais avec des représentants de la classe moyenne inférieure et des secteurs marginaux. Avec ses 114.000 habitants, elle est située au centre-sud de l'aire métropolitaine de Santiago,

la capitale du Chili (ville dont la population dépasse les 5 millions d'habitants). L'étude a eu lieu de 1995 à 1996, et 147 leaders populaires ont été interrogés au sujet de leurs croyances, de leur pratique religieuse et d'autres expressions culturelles. Elle s'est déroulée selon une méthodologie multiple, en triangulation, avec, pour axe central, les interviews et l'enquête, et en complétant cette approche quantitative par des méthodes qualitatives incluant un atelier de réflexion permanent avec des agents pastoraux du secteur, des entrevues en profondeur avec des leaders sélectionnés qualitativement, des observations de terrain, des sources secondaires ainsi que des recherches préalables sur la religion populaire.

Nous avons effectué notre étude parmi des leaders populaires urbains. Leurs croyances et leurs identités religieuses sont sans doute différentes de celles que nous rencontrons dans la masse des fidèles. Mais nous ne devons pas nous y tromper. Dans la dynamique sociologique, aucune réalité ni aucun groupe populaire ne peut être compris isolément. "Tout au moins à la longue, il n'y a pas de leaders si personne ne les suit. De même, les groupes populaires, les croyances, les pratiques ne jaillissent pas toutes faites 'du peuple'" (Levine, 1996: 64). Il faut les prendre pour des créations historiques qui émergent dans le cadre de relations compliquées entre la masse et ses dirigeants, et entre eux deux et les institutions dominantes. Parmi elles, les Eglises, au sein de cette dialectique constante entre la religion officielle et la religion populaire (Amaladoss, 1989; Dussel, 1986; Lanternari, 1982; Vrijhof et Waardenburg, 1979).

D'autre part, les leaders sont plus soumis que d'autres aux influences des changements socio-culturels; ce sont eux qui reçoivent avec le plus de force le choc de la modernisation, de la globalisation et de la sécularisation; et cela agit sur leur mentalité. Une étude sur l'influence de ces processus sur les croyances et les pratiques du catholicisme populaire urbain doit donc prendre les dirigeants populaires catholiques comme cible d'observation privilégiée. Ce qui est en train de se passer avec eux, se passera très probablement, le temps aidant, avec la masse qu'ils dirigent.

Le contexte historique et socio-politique général dans lequel s'inscrit notre étude est fortement marqué par le processus de transition vers la démocratie des années 1990.

De 1973 à 1990, le Chili a été gouverné par un régime militaire à la tête duquel se trouvait le général Pinochet. La question de la religion a pris de plus en plus d'importance dans l'opinion publique dans la mesure même où, à partir des années 1980, la société civile a commencé à sortir de sa léthargie et à se dresser contre le régime militaire. On peut observer que, dans la lutte pour la démocratisation, les Eglises, et en particulier l'Eglise catholique, ont joué un rôle fondamental, tantôt comme espace de réarticulation de la société civile, tantôt en tant qu'institution médiatrice par rapport à l'Etat autoritaire (Parker, 1989). Par ailleurs, la compromission avec le régime de Pinochet d'importants secteurs évangéliques n'a pu qu'attirer l'attention des professionnels de la sociologie (Lagos, 1988).

Au sujet du contexte ecclésial, il est important de préciser que San Joaquín fait partie de l'archevêché catholique de Santiago. Du point de vue ecclésial, c'est un doyenné composé de cinq paroisses qui relèvent du

vicariat de la zone sud de l'archevêché. Il s'agit d'une Eglise très active au niveau pastoral, avec un développement important des communautés ecclésiales de base, et qui s'est distinguée, pendant le régime militaire, par son engagement dans la défense des droits de l'homme et en faveur de la démocratisation du pays.

Adhésion religieuse

Les études récentes révèlent que le Chili a changé du point de vue religieux au cours des dernières décennies (Parker, 1996b). Le pluralisme religieux et la rupture du monopole catholique—particulièrement au sein des secteurs populaires chiliens—sont parmi les faits sociaux les plus significatifs de ces dernières années; ils montrent les caractéristiques d'un pluralisme culturel et d'un pluralisme d'identités qui constituent un fait nouveau dans l'histoire du pays. En ce sens, la croissance des évangéliques a été remarquable (Stoll, 1990), et la discussion n'est pas close au sujet de la portée de cette croissance en ce qui concerne une plus grande influence du protestantisme sur la culture chilienne. Cependant, comme on peut en faire l'analyse au sujet d'autres pays latino-américains (Freston, 1998), les évangéliques chiliens sont principalement des pentecôtistes et ils ne reproduisent pas l'ethos protestant historique (luthérien ou réformé) qui se distingue par son individualisme et son ascétisme.

Il n'est pas étonnant que ce pluralisme religieux se vérifie parmi les personnes interrogées. Le tableau 1 nous donne la distribution des interviewés d'après leur religion. Bien que la majorité des personnes interrogées, plus de 70% (un pourcentage légèrement inférieur à celui du recensement de la population de 1992), déclarent qu'elles sont catholiques, il semblerait qu'à l'heure actuelle un certain type de croyances religieuses non institutionnalisées tendent à acquérir une proportion plus importante. Nous les avons reprises, dans notre enquête, dans la catégorie des "croyants sans religion" et, dans cet échantillon, celle-ci dépasse même en importance le nombre des évangéliques. Une tendance nouvelle qui semble voir grossir ses files aux dépens des formes d'adhésions religieuses traditionnelles à l'égard des Eglises. Il s'agit là d'un phénomène nouveau que nous avons eu l'occasion de constater lors de plusieurs autres recherches empiriques en milieu populaire urbain. C'est ainsi qu'émerge la catégorie des "croyants sans religion" qui constitue une nouveauté dans les milieux urbains

TABLEAU 1
Adhésions religieuses des personnes interrogées

CATEGORIES	%
Catholiques	70,9
Croyants sans religion	15,4
Evangéliques	7,7
Athées	5,1
Autre religion	0,9

modernes, milieux populaires y compris, dans une société sous-développée soumise à la globalisation.

Nos études ont démontré que la tendance à la sécularisation semble, dans ces milieux populaires, s'engager dans trois directions.

(a) La tendance à un pluralisme croissant de la vie religieuse, c'est-à-dire vers la perte du monopole que détenait le catholicisme dans une société nationale traditionnellement catholique, héritière d'un régime de "chrétienté coloniale". Cette tendance à l'émergence d'une pluralité d'options religieuses est évidente dans les milieux populaires urbains. Le catholicisme chilien est passé, d'après les données statistiques du 20^{ème} siècle, de 98,1% en 1907 à 76,7% en 1992, date du dernier recensement, alors que les protestants-évangéliques ont grimpé de 0,9% en 1907 à 13,2% en 1992;

(b) Une rationalisation prononcée des croyances jointe à la désaffiliation institutionnelle (c'est-à-dire une certaine aversion à l'égard des institutions ou des "Eglises" instituées), plus qu'à l'abandon des croyances de base dans le champ transcendantal; seuls 5% se déclarent athées, soit relativement moins que dans d'autres classes ou d'autres strates sociales. Nous avons pu le vérifier grâce à la présente enquête. Tous ceux qui se disent "croyants sans religion" croient en Dieu, et ils déclarent presque tous qu'ils croient en Jésus-Christ. Il faudrait ajouter à cette catégorie les nombreux "catholique à ma façon" qui manifestent de la sorte, eux aussi, une désaffection envers l'institutionnalisation ecclésiale. Nous devrions également ajouter à ce groupe celui des croyants catholiques qui, dans leurs pratiques fondamentales, ne respectent pas les prescriptions ecclésiales ni les rituels officiels, et qui, par contre, sont attachés à un "catholicisme populaire" qui se distingue par des pratiques populaires plus ou moins autonomes par rapport au contrôle clérical. (voir les tableaux 2(a), et (c), et, plus loin, les tableaux 5 et 6, ainsi que leur analyse).

(c) Une tendance au développement des croyances désinstitutionnalisées de type "diffus" qui ont été présentées par la sociologie contemporaine comme des croyances "new age" (Valveçius, 1995; Soneira et al., 1996: 269 ff.; Pace, 1995). Ces dernières comprennent un ensemble hétérogène de croyances tenant de la magie et du mystère, combinées à des traditions ésotériques et naturistes, d'origine orientale pour un certain nombre d'entre elles, syncrétiquement associées à des traditions chrétiennes, gnostiques et indiennes. En effet, ainsi que nous pourrions nous en rendre compte plus loin (voir le tableau 2(b)), l'influence de ce type de croyances est loin d'être négligeable parmi les modèles religieux de la mentalité étudiée.

Les résultats des corrélations entre les croyances et le niveau d'éducation nous enseignent que plus le niveau éducatif est élevé, plus grande est la tendance à la rationalisation des croyances jointe à un détachement institutionnel, ce qui aboutit, par exemple, au croyant sans religion. Et plus faible est le niveau éducatif atteint, plus forte est l'adhésion aux religions instituées. En ce qui concerne les catholiques, leur nombre augmente en raison inverse du niveau éducatif. Ceci pourrait vouloir dire que la tendance sécularisatrice de la société urbaine moderne a tendance à influencer, par le biais du système éducatif, sur le domaine religieux dans le sens d'un plus grand pluralisme des options religieuses.

Il est cependant évident que, pour la majorité des personnes interrogées, le catholicisme continue à être la source de l'identité religieuse. Il s'agit d'une adhésion, nous en reparlerons, à des postulats de base de la foi chrétienne et de la prédication de l'Eglise catholique, mais aussi à des degrés divers d'éloignement par rapport à des croyances et des rites du catholicisme officiel. L'information recueillie indique qu'il s'agit d'une identité ouverte. On s'est enquis de savoir si la personne interrogée croyait que les membres des autres Eglises chrétiennes étaient aussi des "frères dans la foi". Les catholiques répondent affirmativement à raison de 72%, tandis que la moyenne de l'échantillon est de 65%. On observe donc un certain degré d'ouverture des catholiques à l'égard des "frères dans la foi chrétienne", dans le sens d'une plus grande tolérance. Les catholiques populaires se sentent apparemment moins menacés par le pluralisme religieux que les évangéliques, par exemple, qui nourriraient des craintes propres aux minorités discriminées.

3. Croyances religieuses et croyances magico-superstitieuses

En ce qui concerne les croyances religieuses, on a demandé aux dirigeants s'ils croyaient à un ensemble d'êtres surnaturels en leur présentant une liste où figuraient conjointement des êtres sacrés reconnus par les dogmes du christianisme officiel et des êtres surnaturels relevant soit de croyances populaires, soit de croyances du genre "New Age" (voir le tableau 2).

Tous les catholiques croient en Dieu et pratiquement tous en Jésus-Christ. Le 80,2% croient en le Saint Esprit. Contrairement à ce que l'on pouvait attendre en fonction des recherches précédentes, le pourcentage de ceux qui croient en la Bible (98%) est plus élevé que celui de ceux qui croient en la Vierge Marie (89%), cette dernière dévotion restant cependant très importante. Ils croient plus dans les saints (79%) que ne le fait l'ensemble de l'échantillon, et, de même, légèrement plus au diable (70%).

Les fréquences des croyances traditionnelles et des croyances du type New Age (tableau 2(b)) révèlent que la majorité des dirigeants catholiques croient dans les plantes médicinales (78%), ainsi qu'aux horoscopes (61%). Si nous observons les pourcentages qui suivent ces catégories, en ordre décroissant, nous constatons qu'ils coïncident avec les genres de connaissance qui ont commencé à prédominer dans la culture occidentale au cours de cette phase de transition vers la société postindustrielle, que certains font erronément coïncider avec la culture "postmoderne": des croyances cosmiques, les esprits, le yoga, l'astrologie et les tarots. Et, dans une mesure légèrement inférieure à la moyenne, ils croient en l'ovniologie, la réincarnation, la télépathie, l'acupuncture et la gnose. Toutes ces croyances, qui se caractérisent par la revendication du mystère et des énergies extra-rationalistes, qui agiraient soi-disant, à notre époque, sur la vie quotidienne, collective et planétaire.

Il y a, en ce sens, un rapprochement vers des visions plus cosmogoniques de la religion et de la religiosité, liées à un syncrétisme qui réunit des éléments traditionnels de la religion catholique, des éléments empruntés

aux religions indiennes, aux religions orientales, à la science et à la technologie contemporaines et à d'autres particularités du New Age. On se croirait en présence d'une sécularisation qui porte à relativiser les croyances

TABLEAU 2
Les croyances (a) officielles, (b) traditionnelles et New Age, (c) populaires

<i>(a) Croyances officielles</i>	Echantillon	Catholiques
Dieu	93,3	100,0
Jésus-Christ	92,2	97,6
La Bible	88,8	97,6
La Vierge Marie	74,8	88,9
Le Saint Esprit	80,2	80,2
Le diable	65,2	69,5
Les saints	59,6	78,8
<i>(b) Croyances traditionnelles et New Age</i>		
Plantes médicinales	75,9	78,0
Horoscope	52,2	61,3
Extra-terrestres (l'ovniologie)	46,9	43,2
Esprits	42,1	46,3
Réincarnation	42,1	39,5
Télépathie	40,7	37,5
Iridologie	38,2	36,6
Yoga	38,1	40,0
Astrologie	36,8	40,7
Connaissance de soi	30,7	29,6
Guérison par les mains	30,4	29,6
Spiritisme/médiurnité	26,5	30,0
Chiromancie	26,3	28,4
Gnose	28,8	24,7
Fantômes	21,9	24,6
Tarot	21,4	26,6
Acupuncture	36,9	32,1
<i>(c) Croyances populaires</i>		
Une vie après la mort	64,4	66,6
Les anges	62,6	71,6
Le Paradis	61,4	71,6
La fin du monde	57,4	62,4
L'enfer	53,0	59,2
Le purgatoire	45,2	54,3
Le dédoublement ¹	45,2	21,3
Les âmes	41,7	53,1
Les maléfices	33,9	39,5
<i>Sahumerio</i> ²	28,0	36,3
Les sorcières	27,0	30,8
Les envoûtements	20,0	23,4

¹ Séparation momentanée de l'âme et du corps; ² Rite de guérison et de protection à l'aide de fumée de plantes.

catholiques traditionnelles orthodoxes, tout en accroissant les niveaux de “crédulité” et en diversifiant les croyances. C’est-à-dire, sécularisation sans sécularisme.

Quant aux croyances catholiques populaires classiques (tableau 2(c)), les dirigeants catholiques croient surtout aux “petits anges” (72%), au Paradis (72%), à l’au-delà (67%), à la fin du monde (62%), à l’enfer (59%), au purgatoire (54%) et aux âmes (53%). Ils croient aussi aux maléfices (40%), mais dans une moindre mesure aux *sahumerios* (36%), aux sorcières (31%) et aux envoûtements (23%).

Nous ne sommes pas, semble-t-il, en présence de catholiques rationalistes. A noter un pourcentage significatif de dirigeants de quartier catholiques qui déclarent croire qu’un enfant peut recevoir un “mauvais œil” (evil eye) (39%) (voir le tableau 3), pourcentage auquel on pourrait ajouter celui de ceux qui y accordent le bénéfice du doute (36%). Le pourcentage des catholiques qui pensent que ce rite magico-religieux se maintiendra dans le futur est de 43% pour cent.

Comme chacun sait, la croyance dans le “mauvais œil” est une tradition, répandue depuis pas mal de temps, relative à une maladie populaire chilienne (Parker, 1992) et latino-américaine. En général, les données sur l’ensemble des croyances religieuses de cet échantillon de dirigeants nous permettent d’affirmer qu’il existe un processus de sécularisation qui n’est que relatif pour un secteur relativement estimable. Cette sécularisation peut bifurquer soit vers une rationalisation de la croyance, soit en direction du développement de croyances ésotérico-mystérieuses. Il n’en reste pas moins que, sur la base d’une adhésion majoritaire aux croyances dogmatiques officielles des Eglises, subsiste de façon significative, tout au moins pour un bon tiers, un noyau dur de croyances magico-religieuses typiques des religions populaires traditionnelles recrées dans les grandes villes, même s’il ne s’agit déjà plus de la religiosité traditionnelle des milieux paysans.

Catholicismes populaires urbains et rites

A mesure que la population d’origine paysanne s’installe dans un habitat urbain, où naissent de nouvelles générations, comme à San Joaquín, la piété populaire est influencée par le mode de vie urbain. A ce stade, on peut parler de l’émergence d’un “catholicisme populaire urbain”. Ce catholicisme est moins enclin au rituel folklorique et massif de type rural. Il prend la forme d’une piété relativement plus privatisée, mais l’élément religieux subsiste en tant qu’offre de sens dans le cadre de la vie quotidienne et au

TABLEAU 3
Un bébé peut-il recevoir le “mauvais œil”?

	Catholiques	Echantillon
Oui	38,8	33,3
Ne sait pas	36,3	36,0
Non	25,0	30,7

cours des célébrations paroissiales. Comme on peut le vérifier, il est moins ritualiste et moins “pratiquant”.

“Catholiques pratiquants” et catholicisme populaire

L’analyse des données de notre étude démontre que, en général, le catholique pratique moins que l’ “évangélique”, même s’il pratique beaucoup plus que les “croyants sans religion” (voir le tableau 4). Les catholiques assistent moins fréquemment à la messe; ils participent, par contre, beaucoup plus à d’autres dévotions populaires comme le mois de Marie, les pèlerinages, les funérailles.

TABLEAU 4
Participation à des offices religieux, par affiliation religieuse

	Toujours	Souvent	Presque jamais	Jamais
Catholiques	21,9	31,7	30,5	15,9
Protestants	60	10	10	20
Croyants sans religion	0	8,3	20,8	70,8

Certaines hypothèses peuvent être proposées en ce qui concerne le catholique “non pratiquant”: (a) le catholique ne considère pas que l’assistance à la messe a une importance vitale; il la subordonne à ses activités sociales, (b) il a, par contre, tendance à poursuivre certaines pratiques rituelles populaires, ce qui peut, en partie, être dû à la persistance d’une dévotion populaire, indépendamment de toute tendance sécularisante, mais aussi à l’enracinement du catholicisme dans la culture nationale chilienne et latino-américaine (Read, 1966; Plath, 1981; Parker, 1992).

Du point de vue des pratiques rituelles, il est possible d’élaborer une typologie des “catholiques populaires” (CP). Un premier type de CP, les plus proches des rites officiels de l’Eglise, est constitué par les plus “pratiquants” puisqu’ils assistent à la messe dominicale avec une certaine fréquence; un deuxième type de CP, plus proche des pratiques et des croyances rituelles traditionnelles qui trouvent leurs origines dans le folklore catholique rural, comprend ceux qui assistent le plus à des rites populaires; il y a enfin un troisième type, chez qui on observe une influence relative de ce que nous avons qualifié de croyances ésotérico-mystérieuses associées au New Age qui est composé par ceux qui “pratiquent” le moins, vu que la plupart d’entre eux n’assistent jamais ou presque jamais à l’eucharistie dominicale catholique, mais qui sont les plus “crédules” à l’égard des dimensions mystérieuses et ésotériques.

Pratiques rituelles. Traditions et rites

Le tableau 5 (pratiques rituelles) nous offre un très large éventail de rites qui remplissent les différents moments de la vie des personnes interrogées

dans leur milieu populaire. Le tableau reprend les réponses à la question “Avez-vous pris part au cours de la dernière année à ... ?”.

Nous pouvons observer que le baptême et les funérailles sont des pratiques très répandues. Respectivement 54% et 53% des catholiques ont assisté à au moins un de ceux-ci au cours de l'année écoulée. Il est habituel, et plus caractéristique des catholiques populaires, d'assister à la messe des Rameaux (53%) et au mois de Marie (47%) (la proportion est plus grande que pour l'ensemble de l'échantillon). Par contre, des rites plus spécifiques de la religion populaire traditionnelle tels que les vœux (37%), les enterrements de “petits anges” (27%), les neuvaines (24%) et les pèlerinages (16%) sont pratiqués moins fréquemment, mais conservent une certaine importance.

Il faut tenir compte du fait que nous sommes en train d'analyser les réponses de dirigeants catholiques dont la foi a été alimentée par une certaine catéchèse. Comme il fallait s'y attendre de la part de dirigeants, 28% déclarent avoir assisté à un rite ecclésial où l'on priait pour les droits de l'homme et pour la justice et presque 10% déclarent avoir participé à la mission générale organisée officiellement par l'archidiocèse de Santiago à l'occasion du synode qu'il a réalisé de 1995 à 1997.

Pour d'autres questions au sujet du degré de connaissance des rituels magico-religieux comme les signes de croix (*santiguamiento*) ou la guérison de “maux” (maléfices), nous trouvons que 62% déclarent avoir entendu parler du *santiguamiento* et 66% de la façon avec laquelle on chasse les maléfices; 23% déclarent connaître avec précision le rituel du *santiguero* et 8% le procédé rituel pour “effrayer les maux”. Ceci nous révèle que, malgré une moindre pratique de ces rites, ils vivent dans un milieu populaire où

TABLEAU 5
Pratiques rituelles

	Catholiques	Echantillon
Baptême	54,2	45,3
Enterrement (funérailles trad.)	53,0	45,3
Messe des Rameaux (a)	53,0	38,5
Mois de Marie	47,0	34,2
Vœux (b)	37,3	29,1
Messe DH (c)	27,7	22,2
Enterrement de “petits anges” (d)	26,5	20,5
Neuvaine	24,1	17,9
Pèlerinage	15,7	12,8
Mission générale	9,6	8,5
Gnillatún (e)	6,0	4,3
Divination (f)	6,0	4,3

(a) Messe du dimanche des Rameaux

(b) Promesses faites à la Vierge et aux saints

(c) Messe où l'on prie pour les droits de l'homme

(d) Funérailles d'un bébé: rite folklorique

(e) Prière des Indiens mapuche

(f) Rite divinatoire de prédiction de l'avenir

ceux-ci sont assez connus (par exemple, 85% a entendu parler ou connaît le *santiguamiento*).

Enfin, 6% seulement reconnaissent avoir assisté à des pratiques dont la teneur était plus superstitieuse, comme les divinations au sujet de l'avenir, et 2,4% à des séances de spiritisme. A l'inverse de ce qui se passe normalement et fréquemment dans les milieux ruraux de culture paysanne traditionnelle, nous ne sommes pas en présence de croyants qui paraissent chercher la solution de leurs problèmes par le biais de pratiques magico-religieuses en cohérence avec une mentalité fataliste et dépendante. Ce qui semble prévaloir, par contre, c'est une attitude d'initiative, sans soumission à des forces hétéronomes, mais découlant de l'activité humaine. Ceci est paradoxalement en opposition avec le niveau des croyances religieuses, où par contre, comme nous l'avons vu, l'influence des croyances magico-synchrétiques est appréciable.

Il est important de souligner que la majorité des personnes interrogées, répondant à d'autres questions de l'enquête, se sont prononcées contre le paternalisme classique de l'Etat. Leur option consiste plutôt à soutenir des actions collectives grâce auxquelles la communauté organisée se mobilise afin de trouver une solution à ses problèmes dans le cadre d'un travail en commun avec l'Etat et la municipalité. Chez ces dirigeants, le sens de l'action sociale semble évident; ils ont confiance dans l'action organisée de la communauté et leurs croyances religieuses ne paraissent pas y faire obstacle.

4. Catholicisme, identité et culture locale

L'identité culturelle se dégage comme un des thèmes centraux du débat relatif à l'interaction modernité globalisante/traditions locales. La question que nous nous posons ici est de savoir de quelle façon la religion, et en particulier le catholicisme populaire, interagit avec la dynamique identité/modernisation.

On a souvent mis en cause les processus de modernisation parce que, dans leur ambition de rattraper le retard en dépassant les traditions, ils ont tendance à modifier le sens et l'identité des sujets en les renvoyant à une réalité incertaine soumise à des changements sociaux profonds et accélérés imposés par la globalisation. On aurait tendance de la sorte à effacer de plus en plus les frontières de l'identification symbolique de nos sociétés en abolissant toutes les différences au sein d'un "universalisme homogène": celui du marché et du progrès technico-scientifique.

Le sens moderne de l'identité est une activité d'intériorisation, un acte de réflexion, fondé sur une conception du sujet pensant/agissant en tant que centre du monde. Cette notion, qui suppose la sécularisation de la conscience, est radicalement éloignée d'une vision de l'homme conçu comme empêtré dans des atavismes traditionnels et religieux.

Le sentiment d'identité personnelle pourrait être lié, en première instance, à un sentiment d'appartenance; il a peut-être ensuite quelque chose à voir avec les représentations de ce qui nous lie à notre environne-

ment, représentations qui donnent l'impression de devenir jour après jour plus évidentes et plus reconnaissables par le simple bon sens: ce qui nous est "familier", ce qui est connu, le milieu où l'on est né, d'où l'on émerge et par rapport auquel on prend son autonomie.

C'est ainsi que le sentiment d'identité a tendance, dans les sociétés hautement modernisées, rationalisées et instrumentalisées, à accentuer l'individualisme dans un esprit entièrement sécularisé. C'est-à-dire qu'il conduit à privilégier un sentiment d'autonomie absolue du sujet et donc, une identité détachée des liens et des relations primaires. Le "self-made man" se suffit à lui-même et n'a pas besoin de la communauté pour donner un sens à sa vie et pour évoluer dans le monde. Dans les sociétés traditionnelles, bien au contraire, l'individu perd son individualité sur l'autel d'un attachement aux choses et aux circonstances, aux relations et aux interactions, qui "ont toujours existé" et qui, dès lors, ne peuvent ni changer ni être mises en doute: c'est-à-dire, la tradition. On a dit que la religion avait représenté, dans les sociétés prémodernes, un élément très particulier de cette "tradition" qui donne forme aux identités collectives et qui les soutient. Le processus de globalisation engendrerait donc une identité individualiste, pragmatique et tournée vers le marché. Hautement compétitive, elle tend à désavouer ses affinités traditionnelles et, ce faisant, elle renie ses racines singulières, locales mais aussi religieuses.

C'est en prenant en considération ce cadre de référence et à l'occasion de notre recherche, que nous nous sommes demandé dans quelle mesure le sentiment d'identité était "moderne" et si, chez ces dirigeants populaires, il y avait des rapports avec d'autres valeurs et avec la foi chrétienne.

Fournir une réponse achevée et définitive à cette question dépasse les prétentions de ce travail. Nous croyons cependant que l'analyse de nos données offre des informations suffisantes pour se faire une idée assez proche de la réalité quant à la direction qu'indiquent les modèles culturels et religieux de nos interlocuteurs. Rappelons que notre objectif est d'étudier plus en détail ce sous-groupe de catholiques.

Identité et sentiment d'appartenance. Importance des affinités primaires et locales

Les personnes interrogées ont dû répondre à la question de savoir ce qu'elles ressentaient le plus comme leur appartenant, et on leur a proposé un ensemble d'alternatives parmi des groupes et des entités collectives auxquels elles pouvaient se sentir plus ou moins identifiées.

Les réponses montrent que, pour les catholiques, la famille est, sans aucun doute, ce dont elles se sentent le plus proches; vient ensuite le voisinage (le quartier, le voisinage élargi, et le "secteur", ou sous-quartier, le voisinage immédiat), la foi venant en troisième lieu (environ 39%) (voir le tableau 6).

Il est à signaler que la majorité se sent proche ou ressent comme lui étant "propre", c'est-à-dire qu'elle s'identifie de manière immédiate à des groupes sociaux au sein desquels priment les liens de sang et les liens

TABLEAU 6
Ce dont vous vous sentez le plus proche

	Catholiques	Ensemble de l'échantillon
Ethnie	4,5	6,2
Classe	24	26
Lieu de naissance	16,2	17,6
Foi	38,6	31,9
Nation	31,2	33
Secteur	43,1	44,5
Quartier	52,2	54,9
Famille	90,2	85,8

primaires: la famille ainsi que des espaces locaux où se nouent des relations de proximité: le secteur et le quartier.

Le peu de poids attribué par les personnes interrogées au lieu de naissance, en tant qu'élément d'identification, attire l'attention. Ce genre d'identification traditionaliste, caractéristique des sociétés rurales fermées et particularistes, qui avait anciennement une assez grande importance, semble n'avoir aujourd'hui plus aucune signification. La terre qui les a vus naître est fondamentale pour l'identité des paysans, mais elle ne l'est plus pour les classes populaires urbaines.

L'axe spatial qui donne sens à l'identité dans la société agraire traditionnelle est remplacé par l'axe social, par la "famille". Mais cet espace social dans lequel "je suis né" et où "j'ai grandi" est fortement marqué par des liens de type communautaire plutôt que sociétal. D'après la typologie de Tönnies (1995 [1895]), la place privilégiée de la famille signifierait la prépondérance de la communauté sur la société. Il n'y a pas, pour les mêmes raisons, d'identifications spontanées et prépondérantes à la classe sociale, à la nation ni non plus à la politique. C'est un phénomène distinctif de la culture dépolitisée des sociétés d'aujourd'hui en passe de globalisation.

La foi apparaît en troisième lieu comme facteur d'identification. Bien sûr, pour les catholiques la foi a plus d'importance que pour les non catholiques. Il est important de souligner qu'aussi bien la famille que le secteur ou le quartier font référence à des rapports sociaux de type particulariste et/ou localiste; par contre, l'identification à la foi catholique représente un facteur qui fait référence à un type de relations universalistes, propres à l'Eglise catholique romaine.

Cependant, nous avons constaté lors des entrevues en profondeur que l'identification à la communauté locale est généralement associée à l'identification à la foi, vécue au sein de cette communauté locale. Le catholicisme populaire est donc un élément significatif, généralement associé à des relations de type primaire et localiste. Le catholicisme populaire serait ainsi un milieu au sens symbolique qui identifie en même temps l'individu à sa communauté locale et à cette communauté globale qu'est l'Eglise universelle, en jetant un pont entre les dimensions globales et locales.

L'analyse sémantique du discours de certaines personnes interrogées révèle que le discours populaire divise l'espace en deux: un espace propre et

un espace aliène; et la foi est précisément associée à l'espace propre, local et communautaire (voir le schéma 1).

L'espace propre est associé sémantiquement à la communauté: le sentiment d'identification n'est pas en rapport avec le lieu géographique (l'espace territorial) mais avec le réseau de relations interpersonnelles et avec l'engagement vital et existentiel. Comme le dit une habitante du quartier, mon expérience, c'est: "simplement ce que j'ai vécu avec le peuple". Pour cette expérience vécue en commun, les rapports affectifs, familiaux et communautaires ont été, tout comme la foi partagée, des éléments décisifs.

C'est ainsi que l'espace communautaire "propre" est un lieu d'engagement et d'organisation communautaire (ateliers et catéchèse); c'est aussi un lieu de travail artisanal et artistique, un lieu où l'on partage et où l'on a "du bon temps" (sentiment ludique); c'est, finalement, un lieu au sein duquel on vit la communauté chrétienne.

SCHEMA 1
L'analyse sémantique du discours

Espace propre	vs	Espace aliène
vécu		(déhumanisé)
engagement		sans engagement
organisation		désunion
artisanat		(industrie)
fête		mal vivre
sécurité		violence
bonne ambiance		mauvaise ambiance
personnes		pouvoir
Foi		Incrédulité
Identité		Déracinement

Cet espace propre s'oppose sémantiquement à *l'espace aliène*, tacitement associé à la vie urbaine de la métropole: sémantiquement connotée comme un lieu vide, sans vie, sans vitalité, sans engagement; lieu dépersonnalisé, lieu de relations hostiles entre les personnes, lieu de violence et de délinquance, lieu d'insécurité, lieu étranger, "politique", des sphères de pouvoir, des rapports d'efficacité et de division.

L'espace aliène est le lieu du travail, principalement du travail industriel et fonctionnel (dont la connotation est à l'opposé de l'espace du travail artisanal et des ateliers). L'espace exotique est donc antinomique du sentiment d'identité. C'est l'espace menaçant du déracinement, un espace où "les gens ne se préoccupent pas" et où "il y a une mauvaise ambiance".

5. Le sentiment d'identité locale face à l'envahissement du marché

La société chilienne a traversé, et traverse encore, de puissants changements marqués par le modèle capitaliste d'économie sociale de marché qui

entraîne (a) la perte du rôle régulateur des rapports sociaux par l'Etat et (b) la prépondérance croissante du marché et de sa logique. La recherche de l'accroissement de la rentabilité des entreprises dépend, en grande partie, de leur capacité à augmenter leur productivité et leur compétitivité sur le marché national et sur les marchés internationaux. C'est une logique qui favorise une attitude "compétitive" sous le signe de l'égoïsme et de l'individualisme. Dans le même temps, les rapports entre producteurs et consommateurs n'ont plus d'autre médiation que celle, exclusive, de l'argent, d'une part, et que celle de l'industrie de la propagande ou du "marketing", d'autre part. La mercantilisation et le marchandisage de l'économie se propagent dans la société avec leur logique disruptive des solidarités sociales et sont en train de menacer les modèles, les normes et les styles de vie traditionnels du passé.

Nous allons analyser la "réponse" des dirigeants étudiés à cette mercantilisation et à ce marchandisage, ainsi que la manière dont leur foi intervient dans cette réponse. Voyons d'abord dans quels espaces commerciaux les gens font leurs achats habituels: depuis le plus proche, le petit magasin du coin, jusqu'au centre commercial moderne (le Mall du "Plaza Vespucio"), à plusieurs centaines de mètres de la commune. Nous tâcherons ensuite de savoir de quelle façon les personnes interrogées extériorisent leurs opinions au sujet de la "propagande" et de la "société de consommation".

Nous avons terminé l'analyse des rapports avec la société de consommation par une question relative au degré de valorisation de l'identité à l'intérieur de la commune. L'hypothèse sous-jacente de cette dernière question est la suivante: c'est dans la mesure où le marché, avec ses modèles pragmatiques et individualistes, tend à briser les solidarités sociales que décroît l'intérêt pour des questions comme l'identité communale qui représentent des dimensions culturelles collectives, non pragmatiques, non mercantiles et non individualistes.

Bien que pratiquement tous les dirigeants soient exposés à la société de consommation, ne fût-ce que par le biais de la présence permanente de la télévision à l'intérieur du foyer, certaines pratiques plus traditionnelles subsistent qui défient, d'une certaine manière, les nouvelles pratiques de consommation.

Les endroits d'achats s'échelonnent selon des alternatives qui vont du marché de quartier traditionnel jusqu'au modernissime "Mall", le temple de la société de consommation de style nord-américain, qui s'est récemment introduit dans différents secteurs du Grand Santiago. Ces deux options représentent deux types de réseaux de relations sociales: la première, les relations "en tête à tête" aux liens collectifs intimes; la seconde, des rapports impersonnels, individualistes pour la plupart et un genre de vie américanisé.

D'après les données de notre enquête, la tendance est évidente: les dirigeants populaires continuent à donner la primauté à l'espace traditionnel des relations en tête à tête du marché du quartier plutôt qu'au "Mall" impersonnel.

Nous avons construit le tableau 7 dans le but de comparer le degré d'acceptation par les personnes interrogées des valeurs qui tendent à

réaffirmer l'identité communautaire ou des valeurs qui s'accordent plutôt avec les tendances modernisatrices. Ce tableau fait la synthèse des adhésions des catholiques à l'égard de ces deux types d'orientation des valeurs.

TABLEAU 7
Acceptation des valeurs culturelles

	Catholiques	Ensemble de l'échantillon
Identité	84,1	84,5
Série TV chilienne	48,8	44,7
Technologie étrangère	50,6	48,7
Publicité	49,4	50,4
Propagande pour la consommation	12,1	14,7

Nous prenons comme valeurs associées à la réaffirmation de l'identité culturelle les items du "besoin de réaliser des activités qui revitalisent l'identité culturelle de la commune" (résumé par "identité" dans le tableau), et de la valorisation des "séries télévisuelles nationales" plutôt que les séries télévisuelles étrangères, une façon de réaffirmer ce qui est chilien.

Nous avons de même considéré, comme valeurs modernisatrices, la valorisation de la technologie étrangère et de la propagande favorable à la consommation, en prenant celle-ci en tant que manipulation de la propagande et, à l'opposé, la valorisation positive de la publicité considérée comme "une information nécessaire pour garantir la souveraineté du consommateur".

Nous pouvons constater que l'affirmation insinuée plus haut demande à être relativisée à la lumière des résultats de l'étude. La corrélation entre la diminution des valeurs de l'identité culturelle et l'introduction des tendances modernisatrices n'apparaît pas avec une telle clarté. On réaffirme l'identité de ce qui est propre à soi, mais on fait en même temps preuve d'ouverture à l'égard de la modernisation associée à ce qui vient de l'extérieur, à condition toutefois qu'il ne soit pas porté atteinte aux solidarités sociales à l'aide de modèles encourageant l'individualisme et l'égoïsme, comme la propagande favorable à la consommation. Ces modèles ont tendance à être repoussés.

En général, l'affirmation d'une foi religieuse ne semble pas influencer de manière décisive les catholiques populaires dans le sens de l'affirmation ou du reniement des valeurs de la modernité. Mais elle peut, par contre, favoriser indirectement un ensemble de valeurs culturelles qui réaffirment les identités communautaires et locales et qui rejettent—avec un esprit critique plus ou moins fort—les valeurs individualistes et compétitives de la société de consommation.

Catholicisme populaire et conscience sociale. Le catholicisme populaire et la justice au Chili

Les études au sujet de la culture populaire ont indiqué que la justice était une valeur très présente au sein de la population. Les personnes interrogées l'ont donc été sur ce point également. Lorsque celles-ci parlent de la justice, elles pourraient faire état de l'injuste répartition des revenus, des "structures injustes" de la société, mais les recherches montrent en général que lorsque les gens parlent de la justice, ils font allusion au système juridico-judiciaire (Correa et Barros, 1993). A la question "y a-t-il une justice au Chili?", la réponse est catégorique: 52,5% déclarent qu'elle n'existe pas; 37,5% pensent qu'elle existe plus ou moins; tandis que 10% croient qu'elle existe vraiment.

TABLEAU 8
La justice existe-t-elle au Chili?

	Hommes	Femmes	Catholiques	Non catholiques
Oui	15,4	4,4	10,0	5,9
Plus ou moins	43,5	35,3	37,5	41,2
Non	41,3	60,3	52,5	52,9

Comme le démontre le tableau 8, la variable religion ne semble pas avoir une influence très significative sur la perception critique de la justice dans le pays. Par contre, le genre paraît avoir une incidence; les femmes sont en effet plus critiques que les hommes dans leurs appréciations.

Dans tous les cas, les catholiques populaires interrogés se déclarent majoritairement opposés à l'idée selon laquelle la justice existe au Chili. Il en est de même pour la moyenne des dirigeants interrogés.

Nous avons regroupé les réponses des catholiques en additionnant celles de ceux qui répondent qu'il n'y a pas de justice et celles de ceux qui disent qu'il y en a "plus ou moins" une, c'est-à-dire ceux qui, sans nier l'existence de la justice, manifestent certaines réserves et la trouvent insuffisante ou très moyenne.

Le tableau 9 nous permet d'analyser la corrélation entre les différents types de catholiques et leur perception de la justice au Chili. Nous constatons que, pour la plupart, ils n'acceptent pas l'existence de la justice. Ceux qui ont le sens critique le plus aigu sont les catholiques populaires traditionnels (95%), suivis par les catholiques populaires qui subissent l'influence du New Age (85%) et ensuite par les catholiques proches du catholicisme "pratiquant" (73%).

Cette profonde valorisation du sentiment de justice ainsi que l'esprit critique à l'égard de la réalité nationale, qui sont tous deux présents chez tous les types de catholiques, nous prouvent qu'en aucun cas le catholicisme populaire, la foi et la piété populaire, quelles que soient leurs façons de s'exprimer, ne constituent, tout au moins chez les dirigeants de base

TABLEAU 9
Y a-t-il une justice au Chili?

Par types de catholiques populaires	Oui	Non ou plus ou moins
Echantillon	8,8	91,4
Moyenne des catholiques	10	90
Type 1 ^(a)	26,7	73,4
Type 2 ^(b)	4,5	95,5
Type 3 ^(c)	15,4	84,6

^(a) Proches des catholiques "pratiquants"

^(b) Pratiques folkloriques traditionnelles

^(c) Croyances traditionnelles et New Age

populaires, un facteur d' "aliénation" ou un "opium du peuple" au sens classique que donnent à la religiosité populaire aussi bien la théorie marxiste que celle de Weber.

Ce que nous avons affirmé à d'autres occasions (Parker, 1996a: 219–246) se confirme une fois de plus. Dans la mentalité populaire, dans sa manière syncrétique de penser, l'ordre logique et symbolique accepte des plans de représentations religieuses et sociales qui ne sont pas perçus comme étant contradictoires. La présence de traits magico-religieux n'empêche pas que, sur le plan des représentations de la société, ils fassent preuve d'un sens critique qui, selon les cas, peut être plus ou moins notable, ou plus ou moins faible. Il ne semble pas, pour ce qui est de l'immense majorité des dirigeants catholiques, qu'on puisse trouver chez eux un raffermissement religieux issu d'un fatalisme ou d'une aliénation sociale, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que l'on ne puisse trouver, auprès d'un petit pourcentage d'entre eux, certaines attitudes conservatrices.

Suite à ce que nous avons analysé, ainsi qu'en fonction d'autres renseignements provenant de l'enquête et des interviews, et dont il serait trop long de faire le détail, il est possible d'affirmer que le catholicisme populaire apparaît plutôt comme l'expression d'une contre-culture qui fait contrepoids à la logique pragmatique et instrumentale du marché, tout en favorisant, bien que pas toujours directement ni ouvertement, des liens communautaires de solidarité locale et le sens de la justice sociale.

6. Pluralisme religieux, identité catholique "globale" et globalisation

A l'heure actuelle, dans le cadre de la culture globalisée qui émerge en même temps que la société postindustrielle, est en train de naître un nouvel espace ouvert aux croyances et à l'expression religieuse. Le pluralisme et la diversité sont les signes emblématiques des changements auxquels a assisté le monde de l'après-guerre froide au cours des dernières décennies. La nouvelle culture de la différence, qui se développe en tant que critique de la culture hégémonique produite par la globalisation des marchés, non seulement accepte, mais assume et propose de nouvelles dynamiques

multiculturelles aussi bien dans les sociétés capitalistes avancées que dans les sociétés du Sud encore sous-développées.

Les sociétés que nous observons sont donc soumises à une dynamique culturelle contradictoire au sein de laquelle l'hétérogénéité et la diversité s'opposent au monolithisme et à l'homogénéité. Ce qui est concret, spécifique et particulier à ce qui est abstrait, général et universel (During, 1993). La religion, un des éléments centraux du champ symbolique de la société, n'échappe pas à cette dynamique. La crise relative des religions universelles instituées en Eglises, renforcée par leurs secteurs antimodernistes, et par l'éclosion de nouveaux mouvements religieux, improprement qualifiés de "sectes" dans notre milieu latino-américain, est parallèle à la présence croissante d'expressions plus ou moins particulières et diffuses de ce que l'on appelle la "nébuleuse ésotérico-mystique" qui se propage comme une espèce de culture intellectuelle souterraine dont les relations avec la modernité sont quelque peu ambiguës.

Ceci veut dire que, dans nos pays, dont le champ religieux a vécu jusqu'à ce siècle-ci sous l'hégémonie du catholicisme majoritaire, le pluralisme religieux actuel ne se présente plus dans le cadre d'un processus de sécularisation comme le pluralisme classique, ou tout au moins comme ce pluralisme qui a surgi à la suite de la Réforme et des guerres de religion, aux origines de la société moderne occidentale et européenne.

Aujourd'hui, dans le cadre d'une société en route vers le capitalisme postindustriel où la connaissance devient un facteur clef dans le nouveau mode de production, les processus de modernisation commencent à mettre l'accent sur l'importance du champ symbolique dans la construction de la société (Debray, 1996). On peut dire dans ce contexte que, par le renforcement des codes d'une économie symbolique, les processus de modernisation accompagnent la résurgence des religions (Parker, 1996a: 62-84). Mais les contradictions mêmes du processus de modernisation des dernières décennies, ses incohérences, ses fluctuations et ses disparités engendrent également des domaines de besoins humains non satisfaits par la logique du marché et du pragmatisme ambiant. Danièle Hervieu-Léger (1986) affirme que la distance entre l'utopie que la modernité promet et le projet qu'elle réalise peut dépasser, dans certaines circonstances, les limites du tolérable. D'où la crise, que l'on peut observer aujourd'hui, de la rationalité instrumentale née de l'illustration, principalement comme idéologie du progrès, de la conquête et de la domestication de l'univers par l'homme. De là aussi que la floraison du "sacré" dans le contexte des contradictions de la modernité montre les limites de la "sécularisation" de cette même modernité, alors que la satisfaction des besoins matériels n'évacue pas, dans ces circonstances, la nécessité du sens. On observe plus intensément ce phénomène dans nos pays en voie de développement dans lesquels les contradictions du processus de modernisation sont encore plus aiguës, et où elles génèrent un espace éminemment propice aux tendances de pluralisation du champ religieux et, par conséquent, à l'évolution vers une société multireligieuse. Dynamique qui est renforcée par la libéralisation de la culture provoquée par les modèles néo-libéraux de développement, avec la réarticulation de la société à partir de la logique du marché globalisé.

De même que la sociologie de la religion communément acceptée a considéré le phénomène religieux avec partialité en fonction de ses origines ecclésiastiques de tradition chrétienne et occidentale (Parker, 1997: 39–57), ce qui s'impose actuellement, c'est l'analyse des croyances diffuses et de la persistance de différents types de croyances et de rites syncrétiques qui, comme nous l'avons vu, sous l'acceptation de certains credo "chrétiens" par la forme (Dieu, le Christ, la Vierge, la Bible), se combinent de manière bigarrée à des croyances et à des traditions populaires ainsi qu'à de nouvelles croyances de la société postindustrielle.

En Amérique latine, les formes de dissidence de la religion dominante ont toujours représenté une expression de diversité religieuse. Ces différentes "religions populaires", n'ont pas été habituellement des mouvements de nature "sectaire", comme l'ont été les hérésies et les mouvements millénaristes européens.

L'ouverture de l'éventail des adhésions religieuses, qui ne se produisent plus uniquement sous la conduite et l'orientation des Eglises, mais également sous celle des nouveaux mouvements religieux ainsi que des religions populaires et des "religions diffuses", est un signe de l'influence de la globalisation de la culture postindustrielle qui émerge dans nos pays encore sous-développés.

Le catholicisme populaire, soumis à cette dynamique de transformation du champ religieux mondialisé, a tendance, d'une part comme nous l'avons vu, à se diversifier, mais d'autre part, à accentuer les traits de rationalisation interne, et/ou de désaffiliation institutionnelle. Mais ceci, sans que les sentiments religieux ne se dissolvent complètement dans la mentalité populaire. Le catholicisme continue, au contraire à être un facteur d'identité, d'une identité plus proche du sens primaire et communautaire de l'identité populaire. Identité sociale et religieuse qui intègre, de façon différenciée et relative, un sentiment culturel opposé à la globalisation destructrice et au pragmatisme mercantiliste. Identité religieuse qui, par un effet de sa "catholicité" même, c'est-à-dire par son identification à une Eglise universelle et transnationale, avec en tête le Pape et sa médiatisation, par sa présence en tant qu'acteur insigne de la globalisation actuelle, permet cependant et en même temps, d'une part, la liaison, comme nous l'avons vu, avec ce qui est particulier ou local, mais par ailleurs, un sentiment d'adhésion puissant envers des institutions globales et globalisantes. Dans ce contexte, l'identification à la foi catholique constitue un facteur faisant référence à une relation universaliste: le catholicisme romain. Mais, en même temps, cette relation est inscrite au sein de la communauté locale. La foi catholique est donc un facteur global/local; elle renforce la communauté et elle propose à la fois un sens universel.

C'est pour cette raison que ce catholicisme populaire-là, grâce à sa virtualité fonctionnelle de point de rencontre simultané du local et du global, permet de résoudre, comme moyen symbolico-rituel, une des contradictions fondamentales du processus actuel de transition vers le capitalisme postindustriel globalisé. Il évite le repli sur le particularisme qu'engendre paradoxalement la globalisation, tout en évitant l'aliénation selon les modèles universalisants de cette dernière.

Il le fait cependant sans se transformer obligatoirement en médium aliénant, car, nous l'avons vu, il ne contredit pas nécessairement une prise de conscience critique, il n'encourage pas le fatalisme et peut, dans certains cas, accompagner une prise de conscience sociale, des actions autonomes et une mobilisation sociale des acteurs populaires.

Face à l'abstraction et à la perte d'ancrage territorial provoquées par la globalisation, les traditions enracinées se rétablissent selon des liens concrets de race, de sang et de religion provoqués par un processus complémentaire de celui de la globalisation. La religion, une des composantes les plus importantes du théâtre socio-culturel des pays d'Amérique latine, continue à remplir de multiples fonctions. La crise éthique suscitée par le relativisme et le pragmatisme, ainsi que l'insistance avec laquelle la culture du marché propose une morale hédoniste et subjectiviste, posent de sérieuses questions quant à la possibilité de former à nouveau des projets de société et de sens, éthiquement inspirés, et par là, de reconstruire socialement une religion intégratrice à caractère hégémonique, tel que le modèle périmé de la chrétienté, qui fonde des alternatives de développement sociétaux. La tendance semble s'orienter plutôt vers un avenir d'accentuation des croyances diffuses et syncrétiques et vers une diversification des catholicismes populaires: défi incertain et/ou espoir pour les sujets sociaux qui se proposent à la fois une recherche de sens et une tâche transformatrice du monde.

REFERENCES

- Amaladoss, Michael (1989) "Popular Religion: Some Questions", *VJTR* 53: 357–369.
- Correa, Jorge et Barros Lezaeta, Luis (eds) (1993) *Justicia y marginalidad: percepción de los pobres*. Santiago: CPU.
- Debray, Régis (1996) *El arcaísmo postmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Buenos Aires: Manantial.
- During, Simon (ed.) (1993) *The Cultural Studies Reader*. New York: Routledge.
- Dussel, Enrique (1986) "Popular Religion as Oppression and Liberation: Hypothesis on its Past and Present in Latin America", *Concilium* 186 (août): 82–94.
- Freston, Paul (1998) "Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies", *Social Compass* 45(3): 335–358.
- Hervieu-Léger, Danièle (1986) *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Ed. du Cerf.
- Lagos, Humberto (1988) *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Santiago: Ed. Presor-LAR.
- Lanternari, Vittorio (1982) "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 53(1): 121–143.
- Levine, Daniel H. (1996) *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: CEP.
- Oro Ari, Pedro et Steil, Carlos Alberto (eds) (1997) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Pace, Enzo (1995) "Tendencia y corrientes de la sociología de las religiones", *Sociedad y Religión* 113: 3–19.
- Parker, Cristián (1989) "Autoritarismo, modernización y catolicismo. Las relaciones Iglesia-Estado en las últimas décadas en Chile", *Opciones* 1(16, mai-août): 81–106.

- Parker, Cristián (1992) *Animitas, Machis y Santiguadoras en Chile*. Santiago: Rehue.
- Parker, Cristián (1996a) *Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic*. New York: Orbis.
- Parker, Cristián (1996b) *Las Iglesias y su acción social en Chile*. Santiago: UNICEF-Academia.
- Parker, Cristián (1997) *Religión y posmodernidad*. Lima: Proceso Kairos-CEPS.
- Parker, Cristián (1998) "Identity and Diversity in Urban Popular Catholicism: A Chilean Case Study", in Jean Paul Weist and Thomas Bamat (eds) *Catholicism of the People: Windows on Faith and Popular Culture*. New York: Orbis.
- Plath, Oreste (1981) *Folklore médico chileno*. Santiago: Nacimiento.
- Read, Margaret (1966) *Culture, Health and Disease*. London: Tavistock.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Soneira, Jorge Abelardo et al. (1996) *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Docencia.
- Stoll, David (1990) *América Latina se vuelve protestante?* Cayambé, Ecuador: Ed. Abya Yala.
- Tomassini, Luciano (1995) "El proceso de globalización: sus impactos políticos", *Seminario Internacional sobre Transformaciones Económicas Sociales y Políticas Públicas en América Latina*, Santiago, Universidad de Chile.
- Tönnies, Ferdinand (1955 [1895]) *Community and Society*. New York: Routledge.
- Valveçius, A. (1995) "Le Nouvel Age, ou l'éternel retour du même", *Nouvelle Revue Théologique* 117: 694-709.
- Vrijhof, Pieter H. et Waardenburg, Jacques (eds) (1979) *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague: Mouton.
- Weber, Max (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.

Cristián PARKER GUMUCIO est docteur en sociologie de l'Université catholique de Louvain, chercheur associé et professeur à l'Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, et sous-directeur de Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC) de l'Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC). Publications récentes: *Popular Religion and Modernization in Latin America*, New York, Orbis, 1996 (version espagnol: Santiago, Ed. FCE; version portugaise: Petrópolis, Vozes); *Religión y posmodernidad*, Lima, Proceso-Kairos, 1997; *Ética, democracia y desarrollo humano* (ed.), Santiago, LOM, 1998; *Ética, cultura y desarrollo*, Honduras, Ed. Choluteca, 1998. ADRESSE: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Concha y Toro 13/2° piso, Santiago, Chili. [email: cerc@rdc.cl ou cparker@lauca.usach.cl]