



HAL
open science

Les Partenariats Public-Religieux. Action sociale religieuse et reconfiguration du rapport entre État et Églises dans le Brésil du XXI^e siècle

Eliott Mourier

► **To cite this version:**

Eliott Mourier. Les Partenariats Public-Religieux. Action sociale religieuse et reconfiguration du rapport entre État et Églises dans le Brésil du XXI^e siècle. Science politique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2013. Français. NNT : 2013PA030090 . tel-00935250

HAL Id: tel-00935250

<https://theses.hal.science/tel-00935250>

Submitted on 23 Jan 2014

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

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

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ED 122 : EUROPE LATINE - AMÉRIQUE LATINE

INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE

Thèse de doctorat en science politique

Eliott MOURIER

LES PARTENARIATS PUBLIC-RELIGIEUX

*Action sociale religieuse et reconfiguration du rapport entre
État et Églises dans le Brésil du XXI^e siècle*

Thèse co-dirigée par

M. Georges Couffignal, Professeur de science politique

et

M. Olivier Compagnon, Professeur d'histoire

Soutenue le 23 septembre 2013

Jury :

M. Jean-Pierre BASTIAN, Professeur à l'Université de Strasbourg, rapporteur

M. Olivier COMPAGNON, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, directeur

M. Georges COUFFIGNAL, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, directeur

Mme. Camille FROIDEVAUX-METTERIE, Professeur à l'Université de Reims, rapporteur

M. Yves SUREL, Professeur à l'Université Panthéon-Assas – Paris 2

RESUME

Ce travail prétend contribuer à une meilleure compréhension des mutations contemporaines du rapport entre politique et religion dans la modernité, à travers le prisme de l'action sociale entreprise par les acteurs religieux et sa croissante prise en compte par les États avec la mise en œuvre de « partenariats public-religieux ». À l'heure où la crise des États-providence impose à ces derniers de repenser leurs modèles et leur pratique du social, les entités religieuses, toujours plus diverses et engagées, non seulement dans l'objectif du salut des âmes, mais également dans leur bien-être et leur sécurité physique et matérielle, offrent une alternative crédible à des États de plus en plus « superviseurs » et non plus « fournisseurs » de biens et services sociaux. Le Brésil contemporain, qui retiendra ici notre attention, où la souplesse de la séparation entre l'État et les Églises permet l'instauration d'une véritable collaboration de type « gagnant-gagnant », voit aujourd'hui l'émergence et la multiplication du recours à ces « partenariats public-religieux » dont ce travail proposera une définition et une typologie. Des formes de coopération entre un État et des entités religieuses catholiques certes, mais de plus en plus évangéliques, spiritistes-kardécistes, mormones, chamanistes ou encore afro-brésiliennes, qui offrent un prisme d'analyse original des transformations de l'action publique de l'État et des évolutions du champ religieux aujourd'hui à l'œuvre. Plus encore, les « partenariats public-religieux » reflètent de manière symptomatique la reconfiguration des relations entre les sphères politique et religieuse et, de façon plus générale, du rapport entre modernité et religion à l'ère globale, dont ce travail, centré sur le Brésil mais empreint de comparatisme, cherchera à rendre compte.

Mots clés : Politique et Religion, Action Sociale Religieuse, Transformations de l'Action Publique, Partenariat Public-Religieux, Brésil, Laïcités

ABSTRACT

The present work purports to contribute to a better understanding of the contemporaneous changes of the relationship between Politics and Religion, through the lenses of the growing social action undertaken by religious actors and the increasing account Governments are taking of it *via* the establishment of “public-religious partnerships”. At a time when the crisis of welfare states requires of them to rethink their models and social practices, the religious entities, more and more diverse and committed, not only to the salvation of souls, but also to their material and physical welfare and security, offer a credible alternative to Governments which have become more “supervisors” rather than “providers” of social goods and services. The Brazilian case – which will here command our attention –, where the “flexible separation” between State and Churches allows the instauration of successful win-win collaborations, witnesses the emergence and the proliferation of those “public-religious partnerships” that this work will attempt to define and typologize. These forms of collaborations between the State and the historical Catholic entities of course, but also increasingly with Evangelical, Spirit-Kardecist, Mormon or even Afro-Brazilian actors, offer a relevant framework of interpretation for the transformations of the State and the public action, and also of the evolutions of the religious sphere. Thus, the “public-religious partnerships” reflect in a symptomatic way the actual reshaping of the spheres and the relationship between Modernity and Religion in the global era, which the present study will attempt to portray.

Key Words : Politics and Religion, Welfare and Religion, Public Policies Transformations, Public-Religious Patnerships, Brazil, Secularization

RESUMO

Este trabalho pretende contribuir para uma melhor compreensão das mudanças contemporâneas na relação entre política e religião na modernidade, pela ótica da ação social realizada por atores religiosos e a crescente consideração que os governos demonstram por meio da implementação de « parcerias público-religiosas ». No momento em que a crise dos Estados de bem-estar social exige que estes repensem seus modelos e suas práticas sociais, as entidades religiosas, que estão cada vez mais diversas e engajadas, não apenas com a salvação das almas mas também com seu bem-estar material e físico, oferecem uma alternativa confiável aos governos que tornaram-se mais « supervisores » do que « fornecedores » de bens e serviços sociais. O caso do Brasil contemporâneo, que deterá aqui a nossa atenção, onde a flexibilidade da separação entre o Estado e as Igrejas permite a implementação de colaborações bem sucedidas nas quais as duas partes saem ganhando, testemunha hoje em dia o surgimento e a proliferação dessas « parcerias público-religiosas », que esse trabalho tenciona definir e classificar. As formas de cooperação entre um Estado e entidades religiosas católicas é claro, cada vez mais evangélicas, espíritas-kardecistas, mórmons, chamanistas ou ainda afro-brasileiras, que oferecem uma ótica de análise original das transformações da ação pública do Estado e das evoluções no campo religioso. Além disso, as « parcerias público-religiosas » refletem de maneira sintomática a reconfiguração das relações entre as esferas política e religiosa e, de modo geral, a relação entre a modernidade e a religião na era global, que o presente estudo, centrado no Brasil mas cheio de comparações, tentará retratar.

Palavras-chave : Política e Religião, Ação Social Religiosa, Transformações da Ação Pública, Parcerias Público-Religiosas, Brasil, Laicidades

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans le soutien indéfectible, la patience et les sacrifices de mon épouse Aurélie, ni sans les sourires encourageants de ma fille Justine.

Je tiens évidemment à remercier chaleureusement mes directeurs de thèse, Georges Couffignal et Olivier Compagnon, pour leur grande disponibilité, leurs conseils toujours avisés, leurs critiques constructives et leur intérêt sincère pour cette recherche à laquelle ils auront consacré un temps considérable. J'aurai énormément appris et grandi à leurs côtés.

J'éprouve également beaucoup de reconnaissance pour l'ensemble des membres du jury qui ont accepté de lire et de commenter ce travail. Je remercie tout particulièrement Camille Froidevaux-Metterie dont j'ai été l'élève en licence et qui d'une certaine manière, par la qualité de ses enseignements, a été à l'origine de mes premières réflexions sur ces thématiques.

Cette thèse doit beaucoup à l'ensemble des personnels enseignants et administratifs de l'IHEAL au sein duquel j'ai cumulé les statuts d'étudiant, de chargé de cours et d'agent administratif durant plusieurs années avec beaucoup de plaisir. Mes échanges avec les étudiants du TD sur les grands enjeux de l'Amérique latine auront également été une abondante source d'inspiration pour mes travaux. J'exprime aussi toute ma reconnaissance à mon laboratoire, le Centre de recherche et de documentation des Amériques (CREDA), pour les moyens financiers, matériels et le cadre intellectuel mis à ma disposition durant toute la durée de mes recherches. Merci à l'École doctorale 122 et à l'Ambassade de France au Brésil avec son programme REFEB, sans le soutien financier desquels les conditions de réalisation de ce travail n'auraient pas été aussi favorables. J'adresse également mes remerciements à l'Université de Brasilia qui m'accorda le statut de chercheur-associé durant l'été 2011, et tout particulièrement aux enseignants et aux étudiants du département de science politique dont les orientations furent précieuses. Je souhaite également remercier l'ensemble des acteurs rencontrés lors de l'écriture de cette thèse, qui m'ont tous ouvert leur porte et ont montré un grand intérêt pour ce travail qui leur doit énormément.

Je remercie pour leurs relectures, leurs conseils pertinents et leur soutien amical mes amis Christian Euvrard, César Obrecht, Solange Kusseling, Thierry Crucy, Lilian Vidal, Georges Breuzet, Yves Billaud et Juliana Fiallo.

Et j'exprime enfin toute ma reconnaissance à mes frères et sœurs, ma grand-mère Josette, mon père Gabriel et ma mère Françoise dont l'appui, la confiance et l'amour donnés sans mesure et de manière inconditionnelle durant toutes ces années méritent bien plus que ces quelques mots de remerciement.

SOMMAIRE

Résumé	2
Abstract	3
Resumo	4
Remerciements	5
Sommaire	6
Table des abréviations	8
Introduction	10
I. Cadre théorique et conceptuel.....	13
II. Le choix d'un cas d'étude : le Brésil.....	33
III. Objectifs de la recherche et hypothèses de travail.....	47
IV. Délimitation du champ de recherche et procédures méthodologiques.....	51
PREMIERE PARTIE : Les « Partenariats Public-Religieux » : origines, fonctionnement et enjeux	56
Chapitre I : Les origines de l'action sociale religieuse au Brésil	58
I. Evangélisation et charité : les prémices coloniaux du social (1500-1891).....	59
II. Le catholicisme social : de la charité à la solidarité.....	66
III. Christianisme de libération et mobilisation sociale.....	75
IV. Théologie de la prospérité : action sociale multiconfessionnelle à l'ère néolibérale.....	84
Chapitre II : Les modalités de l'action sociale religieuse. État des lieux et typologie	94
I. L'Action sociale religieuse au Brésil : un état des lieux.....	95
II. Approche quantitative et géographique du phénomène social religieux.....	116
III. Typologie de l'ASR : acteurs, rôles et modes opératoires.....	128
Chapitre III : De la contractualisation de l'action sociale religieuse : les « Partenariats Public-Religieux »	138
I. Partenariat Public-Religieux : définition d'un concept.....	139
II. Le PPR à la loupe : décryptage d'un cas concret.....	147
III. Le PPR : un modèle d'efficacité et d'efficience ?.....	152
III. Les PPR : un risque partagé.....	161
DEUXIEME PARTIE : Impacts et conséquences des PPR sur L'État et le Religieux	170
Chapitre IV : PPR et transformations de « L'État en action »	171
I. Un « État-cieux » : l'avènement du Troisième secteur.....	173

II. Le PPR comme approfondissement de la « bonne gouvernance »	178
III. Transparence et moralisation de l'État brésilien.....	182
IV. La légitimité de l'État en péril ?.....	189
Chapitre V : PPR et mutations du champ religieux brésilien	198
I. Le marché religieux : concurrence et coopération.....	199
II. La professionnalisation des ERAS : un processus inéluctable ?.....	206
III. Vers une « déconfessionnalisation » du secteur volontaire religieux ?.....	213
IV. L'Égalité et la liberté religieuses à l'épreuve des PPR.....	222
Chapitre VI : Les PPR, un modèle « gagnant-gagnant » ?	236
I. L'instrumentalisation politique des PPR : action sociale religieuse et quête du pouvoir	237
II. L'instrumentalisation religieuse des PPR : popularité, médiatisation et rapport au pouvoir des entités religieuses.....	256
TROISIÈME PARTIE : PPR et reconfiguration du rapport État-Églises : autonomies, légitimités et perspectives comparées	268
Chapitre VII : Une laïcité à la brésilienne ?.....	270
I. Une laïcité de « reconnaissance et de dialogue » : entre pluralisme religieux et échange croisé de légitimité	272
II. L'hypothèse d'une « laïcité de contrôle » : la séparation et l'autonomie des sphères en question	286
III. Dépasser la « séparation » : penser la laïcité brésilienne comme une relation de « coopération ».....	305
Chapitre VIII : Partenariats public-religieux et laïcités en perspective comparée	318
I. Les PPR dans le Sud, témoins de « nouvelles modernités » ?.....	320
II. Les PPR dans le Nord : un défi pour la sécularisation ?.....	343
III. Le Brésil comme cas intermédiaire.....	359
Conclusion	364
PPR et transformations de l'État et de l'action publique.....	365
PPR et mutations de la sphère religieuse.....	368
Repenser les rapports entre religion et modernité au XXI ^e siècle.....	371
Bibliographie thématique.....	374
Liste des Entretiens.....	398
Annexes	408
Table des Tableaux, Graphiques et Cartes	443
Index.....	444
Table des matières	447

TABLE DES ABBREVIATIONS

ABONG	: Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais
ACSSC	: Ação Comunitária Senhor Santo Cristo
ADRA	: Adventist Development and Relief Agency
AI-5	: Acte Institutionnel n°5
APAC	: Association de Protection et d'Assistance aux Condamnés
ASR	: Action Sociale Religieuse
CBJP	: Comissão Brasileira de Justiça e Paz
CC	: Cheque Cidadã
CEB	: Comunautés Ecclésiales de Base
CELAM	: Conseil Episcopal Latino-américain
CERIS	: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CONANDA	: Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente
CONIC	: Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil
CNBB	: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CT	: Comunidades Terapêuticas
ECOSOC	: Conseil Economique et Social des Nations Unies
ERAS	: Entités Religieuses d'Assistance Sociale
FBCI	: Faith-Based and Community Initiatives
FENASP	: Fórum Evangélico Nacional de Ação Social et Política
IGH	: Instituto Geração da Hora
IPEA	: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IURD	: Igreja Universal do Reino de Deus
JEC	: Juventude Estudantil Católica
JOC	: Juventude Operário Católica
JUC	: Juventude Universitária Católica
LOAS	: Lei Orgânica de Assistência Social
MDS	: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome
MEB	: Movimento de Educação de Base
OAB	: Ordem dos Advogados do Brasil
ONG	: Organisation Non-Gouvernementale
ONGc	: Organisation Non-Gouvernementale confessionnelle
OSCIP	: Organisations de la Société Civile d'Intérêt Public
PNDH	: Programme National des Droits de l'Homme
PPP	: Partenariat Public-Privé
PPR	: Partenariat Public-Religieux
PUC	: Pontifícia Universidade Católica
RCC	: Rénovation charismatique catholique
SICONV	: Sistema de Gestão de Convênio e Contrato de Repasse

SAC : Réseau public d'Abris pour Enfants et Adolescents

SMADS : Secrétariat Municipal d'Assistance et de Développement Social

STF : Cour Suprême Fédérale

SUS : Système Unique de Santé

WREP : Welfare and Religion in a European Perspective

WRS : Welfare and Religion Studies

INTRODUCTION

« Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine *coopération* »

Gaudium et Spes, Deuxième partie, Chapitre IV, article 76, paragraphe 3, Vatican, 1965.

La science politique, à la différence d'autres disciplines comme l'histoire, la sociologie ou l'anthropologie, a longtemps minimisé la place et le rôle du religieux dans la sphère publique. La modernité politique pensée par la Renaissance puis les Lumières impliquant la séparation des sphères, nombre de politologues ont souvent considéré le phénomène religieux comme un « objet périphérique », un « sujet marginal » voire « archaïque », comme en témoigne la production académique relativement réduite et peu diversifiée de la discipline sur le sujet ces trente dernières années¹. De fait, c'est à la science politique nord-américaine que l'on doit l'immense majorité des travaux contemporains de la discipline sur les rapports entre politique et religion. Un constat qui s'explique notamment par l'importance et la prégnance de cette thématique dans la vie politique étatsunienne. Ailleurs et notamment en France, mère-patrie d'une laïcité militante, les politologues travaillant sur le religieux demeurent peu nombreux². N'est-ce pas là un paradoxe quand on sait qu'historiquement la sphère politique et son principal représentant, l'État, se sont construits dans leur opposition, puis leur émancipation vis-à-vis de la sphère religieuse ? L'interaction complexe

¹ GILL, Anthony. « Religion and Comparative Politics », *Annual Review of Political Science*, n°4, 2001, p. 117–138 ; WALD, Kenneth D. et WILCOX, Clyde. « Getting Religion : Has Political Science Rediscovered the Faith Factor? », *American Political Science Review*, vol. 100(4), 2006, p. 523–529 ; KETTLELL, Steven. « Has Political Science Ignored Religion? », *Political Science & Politics*, vol. 45(1), 2012, p. 93–100.

² En France, on mentionnera notamment, de façon non exhaustive, les travaux de Denis Lacorne (Science-Po/CERI), de Camille Froidevaux-Metterie (Université de Reims), tous deux spécialistes des États-Unis, d'Olivier Roy (EHESS/CERI) ou de Gilles Kepel (CERI), spécialistes de l'islam et des États musulmans, et des membres de l'Observatoire du Religieux de l'IEP d'Aix en Provence (Bruno Etienne, son fondateur décédé en 2009, Raphaël Liogier et Franck Fregosi). Citons également, dans une approche plus transnationale, les travaux d'Ariel Colonomos (CERI) et notamment son livre *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris : Presses de Science-Po, 2000, ainsi que l'ouvrage de Marcel Merle et de Christine de Montclos, *L'Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre mondiale*, Paris : Le Centurion, 1988. Sur le cas français il faut enfin mentionner les recherches sur le catholicisme d'Yves Déloye ou encore de Philippe Braud et notamment l'essai de ce dernier intitulé *Êtes-vous catholiques ?* publié aux Presses de Sciences Po en 1998.

du politique et du religieux est, en réalité, au fondement même d'une discipline qui a peut-être trop longtemps placé sa foi dans les prophéties des théoriciens de la sécularisation, annonciatrices d'une inévitable « sortie de la religion »³. Et si le déclin relatif et surtout très européen⁴ de la croyance et de la pratique religieuse a pu justifier, un temps, le peu de considération accordé par les politologues à ces sujets, l'actuel « retour du religieux » comme facteur explicatif global et déterminant dans la compréhension des évolutions de nos sociétés modernes invite avec insistance la science politique à s'emparer à nouveau de cet objet trop longtemps délaissé.

L'enjeu est d'autant plus important que le religieux, aujourd'hui lui aussi globalisé, connaît ces dernières décennies un ensemble d'évolutions structurelles dont l'impact sur son rapport avec le politique est encore largement méconnu. Bien que les situations soient fort différentes selon les régions du monde concernées, certaines de ces évolutions à grande échelle mériteraient d'attirer davantage la curiosité des politologues : la pluralisation du champ religieux *via* l'émergence d'une multitude de mouvements venant concurrencer les monopoles confessionnels historiques ; une participation politique et sociale croissante d'acteurs et de mouvements clairement identifiés religieusement ; la dimension transnationale des organisations religieuses ; la résurgence de conflits nationaux et internationaux où la dimension confessionnelle est essentielle, pour ne pas dire structurante ; le dynamisme démographique et prosélyte de l'islam ou du pentecôtisme et les enjeux qu'il sous-tend pour les États ; ou encore l'exacerbation, au sein des démocraties, des tensions autour des questions éthico-morales (avortement, homoparentalité, recherche sur les cellules-souches, etc.). Il est intéressant de noter que certains chercheurs expliquent en partie ce « retour de la religion » au premier plan comme une conséquence de l'aboutissement du processus de modernisation politique lui-même. Nos sociétés religieusement et politiquement « désenchantées », repartent aujourd'hui en quête de sens, ce qui paradoxalement, contribue à rapprocher ces sphères que la modernité a pourtant cherché à démêler⁵.

À bien des égards, ces mutations de la sphère religieuse que la sociologie des religions s'efforce de mettre en lumière depuis Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber ou Troeltsch, offrent au politologue de nouveaux angles d'analyse de l'objet politique, lequel ne peut être appréhendé de

³ GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard/NRF, 2005 [1985].

⁴ DAVIE, Grace. *Europe: The Exceptional Case*, London: Darton. Orbis Books, 2002.

⁵ WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon: Editions Olivétan, 2008.

manière isolée. Il est temps, semble-t-il, pour la science politique et ceux qui l'alimentent de « redécouvrir le facteur religieux »⁶.

Ce travail s'inscrit dans cette démarche. Une démarche propre à la « politologie de la religion », un courant émergent de la science politique qui se propose d'élaborer une approche politiste originale, d'une part, dans la compréhension politique du phénomène religieux, et d'autre part, de la place et du rôle du religieux au sein même de l'univers politique. L'émergence et le développement de ce courant se sont traduits, ces dernières années, par la multiplication de groupes de recherche spécialisés sur ces questions, principalement dans le monde anglo-saxon⁷, mais aussi, dans une moindre mesure certes, en France⁸ ou dans les pays émergents⁹.

L'approche que nous adopterons ici, tout en se revendiquant de ce courant, se veut néanmoins novatrice. Elle se propose, en effet, d'appréhender le rapport entre politique et religion à travers le prisme original de l'analyse du rôle et des pratiques sociales que les acteurs religieux protéiformes (de l'Église traditionnelle locale à la multinationale religieuse, en passant par la myriade d'ONG, de fondations et autres entités volontaires religieuses à but social) mettent aujourd'hui en œuvre dans une grande diversité de domaines (certains « traditionnels » comme l'assistance sociale, la santé publique, l'éducation ; d'autres beaucoup plus contemporains tels la formation professionnelle, le microcrédit, la sécurité alimentaire ou la défense des droits de l'homme). En effet, la crise des États-providence et son corollaire néolibéral d'un désengagement de l'État, à l'œuvre depuis plus d'une vingtaine d'années dans de très nombreux pays (aussi bien au Nord qu'au Sud), ont ouvert la porte à un accroissement sans précédent de ce que nous qualifierons de façon générique d'« action sociale religieuse » (ASR). Là où l'État est « absent », les

⁶ WALD, Kenneth D. et WILCOX, Clyde. « Getting Religion : Has Political Science Rediscovered the Faith Factor? », *op.cit.*, p. 524.

⁷ Citons notamment aux États-Unis le *Macmillan Center Initiative on Religion, Politics and Society* de l'Université de Yale, les récurrents *Religion and Politics Seminars* des Universités de Harvard, Georgetown ou Princeton, le très populaire *Pew Forum on Religion and Public Life*, ou encore le département *Religion and Politics* de l'*American Political Science Association* et sa revue du même nom, qui se fixe pour objectif « d'encourager les politologues à étudier le rapport entre politique et religions, à travers des thématiques comme le rapport État-Église, le droit, la morale, le comportement politique, la justice sociale, et le rôle de la foi dans le savoir politique » (source : site web officiel de l'APSA). Au Royaume-Uni, le *Center for the Study of Religion and Politics* de l'University St Andrews est également très actif.

⁸ La principale manifestation française du courant est très certainement la création en 1992 de l'Observatoire du Religieux à l'Institut d'Études Politiques d'Aix en Provence.

⁹ On citera notamment, au Brésil, l'Institut d'Études de la Religion (ISER), basé à Rio de Janeiro et son axe « Religion et espace public » (consulter le site officiel : <http://www.iser.org.br>); en Argentine, les études du Conseil national de Recherche scientifique et technique (CONICET) notamment sous la direction d'Humberto Cucchetti ; ou en Afrique du Sud, le département *Religious Studies* de l'Université d'Afrique du Sud et le groupe d'étude *Law and Religion* de l'Université de Stellenbosch.

organisations confessionnelles, dans toute leur pluralité, se positionnent aujourd'hui comme de véritables alternatives à certains services publics, dans un grand nombre de régions du globe.

Certes, historiquement, les Églises issues des traditions judéo-chrétienne ou musulmane ont toujours joué un rôle de protection sociale vis-à-vis de leurs fidèles, et notamment des plus démunis (*charité* chrétienne, *zedaka* juive, et *zakat*, troisième pilier de l'islam). Mais l'ampleur et la généralisation du phénomène, en particulier ces deux dernières décennies et notamment dans les États à forte religiosité populaire, combinées à une prise en compte croissante dudit phénomène par les pouvoirs publics et politiques, constituent à nos yeux une évolution sociétale majeure que ce travail cherchera en partie à décrypter. Souvent considérée comme « allant de soi », l'action sociale religieuse, nous semble, au contraire, mériter une attention particulière tant elle constitue aujourd'hui une sorte de « trait d'union » entre l'État et les Églises, un lieu de rencontre entre politique et religion dont l'analyse précise peut permettre à la science politique de mieux cerner la dynamique complexe des rapports entre le *trône* et l'*autel*.

Tocqueville appelait de ses vœux l'avènement d'une « science politique nouvelle », devant, entre autres choses, mieux prendre en compte la pertinence du facteur religieux dans la compréhension de l'univers politique¹⁰. Nous espérons, en toute modestie, que ce travail contribuera dans une certaine mesure à la réalisation de ce projet scientifique.

I. Cadre théorique et conceptuel

Ces premières considérations faites, il nous apparaît nécessaire de préciser le fondement théorique et conceptuel sur lequel reposera la présente étude. Empruntant abondamment à divers courants de la science politique et des sciences sociales, il nous faut souligner d'emblée la démarche résolument pluridisciplinaire de ce travail, démarche à nos yeux indispensable à la bonne appréhension d'un objet aussi complexe et multidimensionnel que les rapports entre politique, religion et société à l'ère de la globalisation. Il s'agira ici dans un premier temps de revenir sur les principaux travaux fondateurs analysant les relations entre plans politique et religieux en sciences sociales, lesquels, notamment autour de la notion clé de « sécularisation » et de ses diverses remises en question, constitueront le cœur théorique de notre travail. Nous ne prétendons pas ici procéder à

¹⁰ BOUDON, Raymond. « L'exigence de Tocqueville : la « science politique nouvelle » », communication donnée lors du colloque *Alexis de Tocqueville entre l'Europe et les États-Unis*, à l'Institut de France, le 31 mai 2005.

l'examen exhaustif des travaux réalisés sur la question au sein de ces disciplines, mais chercherons plutôt à dresser un panorama général des idées, théories et principaux concepts qui guideront ensuite notre étude. Nous nous arrêterons ensuite sur un certain nombre de notions et de concepts propres à l'analyse des transformations de l'État et de l'action publique, tels que la « crise de l'État-providence » et son dépassement par l'avènement d'un « État-stratège » ou d'un « État-creux », notions que ce travail mobilisera abondamment. Enfin, nous présenterons plusieurs travaux propres aux *Welfare and Religion Studies*, une approche théorique et méthodologique dont se revendique la présente étude et dont il nous faudra dresser les contours.

Mais au préalable, il convient d'explicitier ce que nous entendons ici par la notion de « modernité ». Précisons d'emblée qu'il n'existe pas pour ce concept protéiforme de définition unanimement admise par la science politique. Bien au contraire, cette « notion caméléon »¹¹ a toujours fait l'objet des interprétations les plus diverses et parfois mêmes contradictoires, selon les lieux, les époques ou les auteurs. L'acceptation que nous retiendrons ici est celle qui nous semble être la plus opératoire quant aux sujets traités par ce travail.

De façon générale, nous comprenons ici la modernité comme l'avènement d'un nouvel ordre sociétal, fruit d'un double processus de différenciation et d'autonomisation de la sphère politique et de ses institutions par rapport aux autres sphères traditionnelles (religieuses, culturelles, familiales) d'une part, et d'émancipation de l'individu à travers la reconnaissance de libertés individuelles fondamentales d'autre part. Nous soutenons que ce nouvel ordre implique systématiquement une *path-dependency* qui rend sa réalisation unique et différenciée selon les contextes, validant ainsi la conception – développée ces dernières années par de nombreux auteurs – d'une « diversité de modernités »¹² ou de « modernités multiples »¹³, que nous préférons à l'idée trop restrictive d'une circonscription de la notion au seul cadre occidental¹⁴.

¹¹ Cette formulation est empruntée à Michel Prieur, lui-même cité dans VAN LANG, Agathe. *Droit de l'environnement*, Paris, PUF, 2002[2007], p. 13.

¹² SCHMIDT, Volker H. « Multiple Modernities or Varieties of Modernity? », *op.cit.*, p.79 ; « Modernity and diversity: reflections on the controversy between modernization theory and multiple modernists. », *Social Science Information*, vol. 49(4), 2010, p. 511–538.

¹³ KAYA, Ibrahim. « Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities. », *Social Science Information*, vol. 43(1), 2004, p. 35–57 ; LEE, R. L. M., « Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities. », *European Journal of Social Theory*, vol. 9(3), 2006, p. 355–368.

¹⁴ OBADIA, Lionel. « Religion(s) et modernité(s): anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives. », *Socio-anthropologie*, vol. 17-18, 2006. Texte disponible en ligne : <http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>

La modernité ainsi définie, est souvent assimilée à un autre processus structurant, celui de la « sécularisation ». Et si l'un des principaux objectifs de ce travail sera de nuancer et de relativiser la mise en relation systématique de ces deux processus, force est de constater que les sciences sociales des XIX^e et d'une grande partie du XX^e siècles ont construit la notion de sécularisation dans son association avec cette modernité. Construction dont nous présenterons maintenant les principaux mouvements, tant le concept de sécularisation apparaît comme incontournable dans la compréhension de l'évolution du rapport entre politique et religion.

A. Les sciences sociales et la sécularisation

1. Le paradigme de la sécularisation

Étymologiquement, le terme « sécularisation » signifie « rendre au siècle », au monde (*saeculum*) et c'est dans ce sens qu'il fut premièrement employé pour qualifier lors de la Révolution française la confiscation par l'État des biens et possessions du pouvoir religieux, transférés au pouvoir séculier, « sécularisés ». En droit canon, ce terme désigne le procédé par lequel un homme d'Église, appartenant au clergé « régulier », quitte le cloître, pour rejoindre le monde, ralliant dès lors le clergé « séculier »¹⁵. Mais au fil des décennies les sciences sociales vont s'emparer du terme, densifier son sens pour progressivement élaborer une « théorie de la sécularisation ».

Si Tocqueville, Comte, Marx ou encore Durkheim, en plaçant le phénomène religieux au centre de l'analyse sociologique naissante, ont indubitablement participé à l'émergence du concept, c'est bien à Max Weber, considéré comme le « père de la sécularisation », que l'on doit la première définition scientifique du concept et sa première systématisation théorique¹⁶. Weber fonde son raisonnement sur un constat empirique historique, celui d'un « désenchantement du monde » (en allemand *Entzauberung der Welt*), où selon une traduction différente, d'une « démagification du monde »¹⁷. À ses yeux, les sociétés modernes tendent de façon linéaire à substituer aux explications magiques et irrationnelles du monde des explications scientifiques, empiriques et rationnelles qui conduisent à réduire l'espace interprétatif des explications religieuses. Parallèlement à ce désenchantement, Weber constate un processus de « rationalisation » ou d'« intellectualisation » à

¹⁵ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, p. 13.

¹⁶ TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*, Genève : Librairie Droz. 1992, p. 119.

¹⁷ PIERUCCI, Antônio Flavio. « Todos os passos do conceito em Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n°131-132, 2005, p. 215-311.

l'œuvre dans les sociétés contemporaines et dont Weber donne la définition suivante dans *Le savant et le politique* :

« L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision. Telle est la signification essentielle de l'intellectualisation »¹⁸.

Notons également que Weber choisit de se défaire de l'idée d'une religion exclusivement fondée sur l'irrationnel, en affirmant au contraire que la rationalisation de la religion est un élément constitutif de l'avènement d'une modernité (comme il l'avance dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*). En revanche, si pour Weber ces processus caractérisent bien nos sociétés, précisons avec Jean-Paul Willaime qu'aux yeux de l'auteur allemand, désenchantement ou rationalisation n'impliquent pas obligatoirement *Säkularisation*, car

« l'élimination des forces magiques comme explication et comme moyen d'agir n'exclut ni la persistance du religieux comme instance légitimatrice de la morale et de la politique, ni le rôle toujours important de figures charismatiques dans le déroulement de l'histoire. Dans sa perspective [celle de Weber], une société peut être démagifiée, notamment à travers la rationalisation de la science et de l'économie, sans être sécularisée, par exemple dans les sphères morales et politiques »¹⁹.

Cette distinction opérée par Weber entre les différentes catégories d'analyse de l'évolution de la place du religieux au sein de la société, sera reprise par nombre de ces « théoriciens de la sécularisation » qui, tout en se revendiquant de Weber, proposeront durant les années 1950 et 1960 non pas une, mais des « théories de la sécularisation », comme nous le rappelle Olivier Tschannen²⁰. Dans son travail, publié en 1992, Tschannen dresse un panorama dynamique des principales propositions formulées au cours du siècle dernier, notamment par la sociologie nord-américaine, montrant ainsi toute la diversité des approches conceptuelles, mais surtout l'évolution et les mutations qu'ont subies ces théories de la sécularisation au fil des décennies.

Dans un premier moment, un auteur comme Thomas Luckmann considère que la sécularisation se manifeste avant tout par la perte d'influence et de contrôle de la religion sur l'ensemble des sphères de la société (le titre de son ouvrage *The Invisible Religion* est d'ailleurs

¹⁸ WEBER, Max. *Le savant et le politique*, édition de l'Union Générale d'Éditions, coll. « Le Monde en 10-18 », 1963, p. 70.

¹⁹ WILLAIME, Jean-Paul. « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », dans *Revue française de sociologie*, vol. 47, 2006/4, p. 744-783.

²⁰ TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*, *op.cit.*

tout à fait parlant)²¹. La religion, concurrencée par de nouvelles visions du monde, se voit ainsi « refoulée » dans la seule sphère privée : c'est la « privatisation » du religieux. De son côté, Bryan Wilson perçoit la sécularisation comme une conséquence de la rupture observée par Tönnies, provoquée par le passage de la « Communauté » (*Gemeinschaft*) vers la « Société » (*Gesellschaft*)²². Dans cette « Société » où les interactions sociales se bureaucratisent et où la science s'impose comme le modèle explicatif dominant, le contrôle social lui, autrefois largement exercé par la morale religieuse, se rationalise en devenant anonyme et essentiellement technique. Il en résulte pour Wilson une « autonomisation » des sphères séculières (politique, sociale, juridique, scientifique, etc.) vis-à-vis de la tutelle religieuse traditionnelle, ce qui constitue pour lui le cœur de la sécularisation qu'il définit comme étant « le processus à travers lequel la pensée, les pratiques et les institutions religieuses perdent de leur importance sociale »²³.

Relativement à la même période, Peter Berger, dans son ouvrage classique de 1967, *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, traduit en 1971 en français sous le titre *La religion dans la conscience moderne*, définit la sécularisation comme étant « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux »²⁴. Berger propose en fait une approche multicausale de la sécularisation. La première cause se situe dans la rationalisation de l'industrie moderne qui conduit à l'autonomisation de la société par rapport au contrôle de la religion. La seconde en revanche est religieuse et provient de la rationalisation religieuse originelle du judaïsme ancien (et transmise au christianisme) notamment à travers la figure transcendante de Dieu qui favorise la séparation de ce monde d'avec l'au-delà²⁵. Les origines de la sécularisation ne sont donc pas uniquement sociétales, elles sont également religieuses. Ainsi, et alors que ces auteurs étaient témoins de la pluralisation du champ religieux (explosion du pentecôtisme, exportation de l'islam, etc.) dans de nombreux pays du globe, ils expliquèrent que cette pluralisation, loin d'annoncer le renouveau religieux du monde, n'était que le reflet de la mondanisation et du déclin annoncé de la pratique religieuse.

²¹ LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan Publishing Company, 1967

²² TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société*, Paris: Presses universitaires de France, 1944.

²³ WILSON, Bryan. *Religion and Secular Society. A Sociological Comment*, London: C.A. Watts & Co, 1966. En version originale: "the process whereby religious thinking, practice and institutions lose social significance".

²⁴ BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Ed. du Centurion, 1971, p. 174.

²⁵ TSCHANNEN, Olivier. « The Secularization Paradigm: a Systematization. », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30(4), 1991, p. 395–415.

Cette approche de la sécularisation comme processus de « déclin du religieux » a d'ailleurs constitué le modèle dominant des sciences sociales françaises jusqu'à une période récente. Analysée sous l'angle particulier de la « laïcité républicaine » hexagonale, la sécularisation a longtemps été assimilée à une perspective de « sortie de la religion », pour reprendre les termes de Marcel Gauchet. Une vision française marquée, rappelons-le, par une histoire particulièrement mouvementée en termes de rapports entre le trône et l'autel, et qui aboutit le 9 décembre 1905 à la *loi de séparation des Églises et de l'État*. Dans ses deux ouvrages de référence sur la question, *Le désenchantement du monde* et *La religion dans la démocratie*, Marcel Gauchet définit la sortie de la religion dans les termes suivants :

« Sortie de religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social »²⁶, ou encore, « Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine. C'est l'examen de ce processus de dissolution et de retournement de l'immémoriale emprise organisatrice du religieux que nous avons privilégié »²⁷.

La sortie de la religion consisterait donc, non pas comme on le croit parfois de façon trop rapide, en l'avènement d'une société incroyante (le « besoin de croire » persistant de façon assez générale), mais bien dans la fin de la religion comme « organisatrice structurante » de la société. Elle ne serait plus, comme c'était le cas dans les sociétés traditionnelles, « source de loi »²⁸.

2. De nouvelles approches théoriques : de la désécularisation à l'ultramodernité

Mais ces théories de la sécularisation, dont nous avons ici présenté les principales versions, empiriquement de plus en plus contestables et contestées, vont faire l'objet dès les années 1980, d'une série de révisions, lesquelles se poursuivent jusqu'à aujourd'hui. Peter Berger qui, nous l'avons vu, fut l'un de ces théoriciens historiques, symbolise à lui seul cette révolution conceptuelle. Il est en effet l'un des premiers à être revenu sur ses propositions passées en admettant leurs très larges limites explicatives. Dans un *mea culpa* qu'il réitère dans presque chacun de ses ouvrages, il explique :

« En me rendant à l'évidence, je constate que le monde est tout aussi religieux qu'il a pu l'être dans le passé, et même dans certains cas, peut-être plus qu'il ne l'a jamais été. Ceci néanmoins, ne veut

²⁶ GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie*, Paris : Gallimard, 1998, p. 13.

²⁷ GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, op.cit., p. 9.

²⁸ GAUCHET, Marcel et Ferry, Luc. *Le religieux après la religion*, Paris : Grasset, 2004, p. 19.

pas dire que la sécularisation n'existe pas, mais cela signifie qu'elle n'est pas l'unique et inévitable résultat possible de la modernisation »²⁹.

Berger défend même aujourd'hui un processus en apparence inverse, celui de la « désécularisation » des sociétés modernes. Sans faire table rase de l'ensemble des présupposés de la théorie de la sécularisation mentionnés précédemment (il reconnaît des effets sécularisants certains dans la modernité), Berger constate que la modernité a produit de puissants mouvements de « contre-sécularisation », représentés de façon idéal-typique par les fondamentalismes religieux. Lesquels seraient aujourd'hui porteurs de « certitudes » au sein d'une modernité de l'« incertitude » dont les sociétés s'accommoderaient finalement assez mal.

De son côté, David Martin fut l'un des premiers auteurs à s'opposer à la validité empirique des théories de la sécularisation. Adoptant avec d'autres une approche résolument comparatiste³⁰, D. Martin dénonça très tôt la portée « universalisante » des théories de la sécularisation qui à ses yeux, ne constituent pas un processus linéaire et inéluctable pour l'ensemble des sociétés (qu'elles soient modernes ou traditionnelles). Bien au contraire, l'ampleur et les effets de la sécularisation sont, pour lui, particulièrement variables selon les contextes sociétaux où elle est à l'œuvre³¹. Martin considère par exemple que des facteurs comme la nature de la sphère religieuse et son degré de pluralisme dans une région donnée, influenceront très largement le degré de polarisation et la radicalisation de la séparation des sphères³².

Grace Davie, qui développe avec la notion de « *believing without belonging* » l'idée d'un remodelage de la croyance religieuse qui tendrait effectivement à se détacher des affiliations confessionnelles historiques (on parle alors de « déconfessionnalisation »), n'en vient pas moins à se demander si au final, l'Europe n'est pas une exception en matière de sécularisation³³.

²⁹ BERGER, Peter. « Reflections on the Sociology of Religion Today », *Sociology of Religion*, vol. 62(4), *Special Issue : Religion and Globalization at the Turn of the Millennium*, (Hiver 2001), p. 443-454 (445).

³⁰ MARTIN, David. *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America*, Wiley-Blackwell, 1990. La même année, David Stoll publie lui aussi à propos de l'espace latino-américain et dans une approche relativement similaire, *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley : University of California Press, 1990, dans lequel il s'interroge sur l'impact socio-politique de l'« invasion des sectes protestantes » dans une région qui attire de plus en plus l'attention sur ces questions.

³¹ MARTIN, David. *The Future of Christianity*, Ashgate Publishing Company, 2011.

³² Martin prend comme exemples « extrêmes », la France et les États-Unis. Considérant que le faible pluralisme religieux de la France du XIX^e au contribué au radicalisme de la séparation, tandis qu'aux États-Unis, champions du pluralisme, la polarisation serait de fait beaucoup moins forte.

³³ DAVIE, Grace. *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London : Orbis Books, 2002. Sur cette question, on consultera également avec profit : BASTIAN, Jean-Pierre. « Apprendre à décentrer le regard », dans BASTIAN, Jean-Pierre (dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris : Karthala, 2001, p. 5-11.

Un autre auteur, José Casanova, sociologue à l'Université de Georgetown où il dirige le programme « *Globalization, Religion and the Secular* », a également apporté sa contribution à la remise en question des théories de la sécularisation, mais en mettant en garde le chercheur contre son rejet pur et simple, un temps envisagé. Dans un ouvrage intitulé *Public Religions in the Modern World*, publié en 1994, Casanova s'emploie ainsi à donner une définition réactualisée du concept de sécularisation. Procédant à une sorte de synthèse des différentes conceptions existantes, il propose de distinguer « trois moments » dans la théorie de la sécularisation. Le premier moment, considéré comme central (*core thesis*), est celui de la « différenciation et de l'émancipation des sphères séculières – principalement l'État, l'économie, et la science – de la sphère religieuse, et la concomitante spécialisation de la religion au sein d'une sphère religieuse renouvelée »³⁴. Il nomme ce moment « la thèse de la différenciation ». Les deux autres moments sont en revanche considérés comme des sous-thèses, servant à déterminer les effets de la sécularisation sur la religion. Une « sous-thèse du déclin de la religion », qui prophétise la décrépitude et parfois même la disparition du religieux, et une « sous-thèse de la privatisation et de la marginalisation du religieux » au sein des sociétés modernes. Casanova conclut que ce n'est qu'en distinguant ces trois thèses d'un point de vue analytique que nous pourrions cerner la pertinence du concept dans l'appréhension complexe de la réalité historique de la modernité³⁵. C'est sur cette définition de la sécularisation en trois thèses distinctes et hiérarchisées que notre travail s'appuiera notamment. Mais Casanova va plus loin et choisit de remettre en question la pertinence de la « sous-thèse de la privatisation » du religieux, en postulant un véritable retour du religieux dans les sphères publiques des sociétés modernes. On assisterait aujourd'hui, d'après lui, à une « déprivatisation du religieux », définie en ces termes :

« Par déprivatisation, j'entend le fait que les traditions religieuses à travers le monde, refusent d'accepter le rôle à la fois marginal et privatisé, que les théories de la modernité et de la sécularisation leur réservaient »³⁶.

À terme, cette déprivatisation du religieux se traduirait par un double phénomène croisé de « repolitisation » de la sphère religieuse et de « réenchantement » de la sphère politique. Deux aspects sur lesquels ce travail s'étendra plus amplement par la suite.

Un certain nombre de chercheurs français participent également de ce mouvement de renouvellement du concept de sécularisation. Parmi eux, les sociologues Danièle Hervieu-Léger,

³⁴ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*, *op.cit.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, p. 20.

³⁶ *Ibid.*, p. 5-6. Traduction de l'auteur.

Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime ou encore le politologue Gilles Kepel. Si les travaux de Danièle Hervieu-Léger sur les mutations de croyance et de la pratique religieuse sont incontournables³⁷, son approche du concept de sécularisation reste toutefois assez proche de celle des premiers théoriciens de la sécularisation. Toutefois, Hervieu-Léger admet la nécessité d'une « relance de la réflexion » sur le sujet, qui d'après elle, ne doit pas être le fait de la seule sociologie des religions, mais doit également impliquer d'autres disciplines, également confrontées à ces évolutions du phénomène religieux (science politiques, droit, histoire culturelle, etc.)³⁸.

Jean Baubérot lui, opère une distinction importante (bien qu'assez spécifique au cas français) entre les processus de sécularisation et de laïcisation, qu'il considère comme trop souvent confondus. Car si à ses yeux la sécularisation renvoie de façon assez générale à « une perte de pertinence des univers religieux par rapport à la culture commune », la laïcisation renvoie beaucoup plus spécifiquement à « la place et [au] rôle social de la religion dans le champ institutionnel, [aux] mutation de ce champ en relation avec l'État et le politique »³⁹. En ce sens, le processus de laïcisation renverrait davantage à la traduction juridique d'une séparation institutionnelle entre les sphères, constituant de fait, un aspect du processus plus global et diffus de la sécularisation⁴⁰. Pour Baubérot et Millot, les deux notions s'enrichissent mutuellement et permettent une compréhension plus fine des mutations en cours.

Nous l'avons vu plus haut, notamment dans la sociologie américaine, la démarche consistant à repenser la sécularisation et son rapport à la modernité a engendré la création de nouveaux concepts comme la « désécularisation » ou la « déprivatisation ». Des notions auxquelles il convient d'ajouter celle d'« ultramodernité », développée par le sociologue français Jean-Paul Willaime⁴¹. Cet auteur propose de différencier deux périodes du processus de sécularisation des sociétés : un premier moment qualifié de « modernité sécularisatrice » préparant l'avènement postérieur d'une « ultramodernité sécularisée » dans laquelle la plupart des sociétés industrialisées

³⁷ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 2001 ; *La religion pour mémoire*, Paris : Éditions du Cerf, 1993 ; *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris : Calmann-Lévy, 2001.

³⁸ HERVIEU-LÉGER, Danièle. « La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences* vol. XLIV(135), 2006, p. 111–121.

³⁹ BAUBÉROT, Jean. « Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française. », *Diogenes*, vol. 218(2), 2007, p. 18–27 [25].

⁴⁰ MILOT, Micheline. *La laïcité dans le nouveau monde, le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.

⁴¹ Concept que l'auteur développe de façon précise notamment dans deux ouvrages : WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon : Éditions Olivétan, 2008 ; *Sociologie des Religions*. Paris : Presses universitaires de France, Coll. Que Sais-je ?, 4^{ème} édition, 2010.

se trouveraient désormais. Willaime esquisse le premier temps de la sécularisation et profite de l'occasion pour donner sa définition du concept en ces termes :

« La sécularisation fut d'abord, conformément d'ailleurs au sens même du terme d'un point de vue historique et juridique, un *transfert* de tutelle d'autorités religieuses à des autorités séculières et ce, dans différentes sphères d'activités (économique, politique, éducative, familiale). Cette sécularisation-transfert s'est poursuivie comme un vaste processus socio-culturel d'évidement du pouvoir social d'encadrement du religieux, c'est ce qui fut caractéristique de la modernité sécularisatrice »⁴².

Mais loin de s'arrêter là, Willaime poursuit et innove avec son idée d'ultramodernité :

« Par rapport à cette phase, l'ultramodernité apparaît comme une modernité *non plus sécularisatrice*, mais *sécularisée*, non plus une sécularisation en train de se faire, mais une sécularisation aboutie. Il s'agit d'une radicalisation de la sécularisation où celle-ci s'applique aux forces sécularisatrices elles-mêmes...c'est le désenchantement des désenchanteurs. »⁴³.

L'originalité de l'approche de Willaime réside notamment dans sa capacité à réfléchir à l'impact de la sécularisation sur ce que certains qualifient de « post-modernité », allant même jusqu'à penser l'« après-sécularisation ». Un « après-sécularisation » qui pourrait parfaitement voir le religieux, porteur de sens, retrouver une place de choix au sein d'une société ultramoderne désenchantée. « C'est donc l'hypersécularisation de l'ultramodernité qui permet un certain retour du religieux » conclut Willaime⁴⁴.

La science politique française a également contribué à ces débats, notamment à travers le politologue comparatiste Gilles Kepel, reconnu notamment pour ses travaux sur l'islam et le monde arabe. Dans la *Revanche de Dieu*, ouvrage de 1991 qui suscita de vives réactions de la part des communautés scientifiques et ecclésiastiques, Kepel décrypte les mouvements de réaffirmation des identités religieuses à l'œuvre aux quatre coins du globe depuis la fin des années 1960 (notamment depuis l'*aggiornamento* initié par le concile Vatican II)⁴⁵. À bien des égards, l'échec des modèles idéologiques « areligieux » au XX^e siècle, et notamment du communisme, préfigurent selon lui les inévitables « rechristianisation », « réislamisation » ou « rejudaïsation » des sociétés modernes. Sur cette base, Kepel n'hésite pas à prédire l'avènement d'un mouvement œcuménique de « disqualification » de la sécularisation, et notamment de son versant juridico-institutionnel : la laïcité. Comme Casanova l'exprime avec sa « déprivatisation », Kepel montre que le religieux n'accepte plus aujourd'hui d'être cantonné à la seule sphère privée. Notre travail s'inscrit

⁴² WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, op.cit.*, p. 18.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁵ KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu*, Paris : Editions du Seuil, 1991.

pleinement dans ces questionnements en ce qu'il visera à expliciter les modalités de ce « retour du religieux » dans la sphère publique de certaines sociétés contemporaines.

Ce rapide passage en revue des principales thèses portant sur la caractérisation et la remise en question des théories de la sécularisation visait d'une part à préciser la définition d'un certain nombre de concepts qui seront amplement mobilisés lors de la présente étude et, d'autre part, à fournir au lecteur un aperçu des évolutions et de l'actualité d'un débat scientifique particulièrement nourri. Si nous n'irons pas jusqu'à affirmer comme Rodney Stark que la sécularisation est « morte et enterrée »⁴⁶, ce travail n'en cherchera pas moins à questionner d'une part, les prétentions universalistes du concept et sa pertinence dans des sociétés modernes émergentes, et d'autre part, la prétendue indissociabilité posée entre sécularisation et modernité.

Mais si les théories de la sécularisation ont constitué un axe majeur de l'analyse des rapports entre sphères politiques et religieuses et de leur évolution récente, un autre processus structurant doit être considéré pour appréhender au mieux la nature des relations entre le trône et l'autel. Un processus dont la science politique s'est, cette fois, largement emparé et que nous intitulerons ici « les transformations de l'État et de l'action publique modernes ». En effet, si les rapports entre politique et religion ont historiquement été bouleversés par les mutations du champ religieux, les métamorphoses de l'État moderne et de ses modalités d'action sont également, et tout particulièrement dans la période récente, un facteur clé dans l'évolution du rapport entre les sphères. Ce sont donc ces mutations du champ politique moderne – dans ce qu'elles peuvent changer la nature de son rapport au religieux – qui retiendront maintenant notre attention.

B. Les transformations de l'action de l'État moderne

1. De l'éclosion à la crise de l'État-providence

L'État moderne s'est constitué en se différenciant, puis en s'autonomisant des autres sphères traditionnelles, et notamment de la sphère religieuse, qui exerçaient sur lui différentes formes de tutelle. Quand Max Weber définit l'État moderne comme une « communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime »⁴⁷, c'est bien de cela dont il s'agit. L'État moderne rationnellement légitimé s'impose dès lors comme unique détenteur d'une autorité, un temps

⁴⁶ STARK, Rodney. « Secularization, RIP », *Sociology of Religion*, vol. 60(3), 2009, p. 249–273.

⁴⁷ WEBER, Max. *Le savant et le politique*, *op.cit.*, p. 100-101.

partagée avec les pouvoirs traditionnels, mais qui lui est désormais entièrement dévolue. Il s'impose également, dans une conception très hobbesienne du pouvoir, comme un État-protecteur, censé garantir la sécurité de ces citoyens, mais progressivement aussi, leur bien-être social (*welfare*). En témoigne le fait que l'État moderne ne s'est pas seulement emparé de la contrainte légitime, mais qu'il s'est graduellement également approprié de multiples prérogatives autrefois dévolues à d'autres institutions (comme l'Église), telles la justice, la santé publique ou encore l'éducation, étendant ainsi de façon significative son champ d'intervention au sein de la société. Une tendance bien connue de la sociologie allemande de la fin du XIX^e, et notamment d'Adolf Wagner, qui la codifia sous le nom de « *Loi de l'extension croissante de l'activité publique ou d'État chez les peuples civilisés qui progressent* »⁴⁸. Wagner et ses confrères observaient en effet, dans l'Allemagne de Bismarck, la construction originale d'un État social (*Sozialstaat*), précurseur de l'État-providence.

Le concept d'État-providence (*welfare state*) renvoie, à partir du début des années 1940 et notamment aux États-Unis, en Europe occidentale et dans les pays scandinaves, au passage d'un « État-protecteur », cantonné à ses fonctions régaliennes (sécurités intérieure et extérieure, justice), à un « État-assureur », qui à travers une double fonction de soutien de la demande et d'indemnisation des risques sociaux, prend directement en charge le bien-être de sa population⁴⁹. Ceci se traduit notamment par la mise en œuvre de politiques sociales interventionnistes particulièrement ambitieuses, grâce auxquelles l'État va progressivement monopoliser l'offre de bien social, au détriment d'autres acteurs historiques de l'œuvre sanitaire et sociale, tels les acteurs confessionnels.

Notons d'ailleurs qu'en s'appliquant à décrire l'émergence de l'État-providence, Pierre Rosanvallon explique que l'un des grands axes définitionnels de l'État-providence n'est autre que sa fonction à « substituer à l'incertitude de la providence religieuse la certitude de la providence étatique »⁵⁰. L'auteur précise « qu'il est en ce sens l'État qui achève sa sécularisation en transférant dans ses prérogatives régulières les bienfaits aléatoires que seule la puissance divine était censée pouvoir dispenser », avant de conclure que

⁴⁸ WAGNER, Adolf. *Les fondements de l'économie politique*, 5 vol. , Paris : Ed. V. Giard & E. Brière, 1904-1914.

⁴⁹ ESPING-ANDERSEN, Gøsta et PALIER, Bruno. *Trois leçons sur l'État-providence*, Éditions du Seuil, coll. « La République des Idées », 2008. Voir également ROSANVALLON, Pierre. *La nouvelle question sociale : repenser l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1995 ; ESPING-ANDERSEN, Gøsta, GALLIE, Duncan, HEMERIJCK, Anton et MYLES, John (dir.). *Why We Need a New Welfare State*, Oxford : Oxford University Press, 2002 ; ou encore MERRIEN, François-Xavier. *L'État-providence*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2007.

⁵⁰ ROSANVALLON, Pierre. *La crise de l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1992 [1981], p. 28.

« l'État-providence est le dernier mot de l'État laïque : après que l'État-protecteur eut affirmé sa souveraineté en s'émancipant du religieux, il en efface les derniers signes en l'intégrant. [...] Aux aléas de la charité et de la providence succèdent les régularités de l'État »⁵¹.

Cette association entre sécularisation et transformations de l'État moderne constitue l'un des principaux axes analytiques de notre travail. Il n'est d'ailleurs pas anodin que les théories de la sécularisation, qui renvoyaient le religieux dans la sphère privée intime, aient atteint leur zénith durant les « Trente glorieuses », âge d'or de l'État-providence en Occident.

Mais cette période faste que l'on a parfois qualifiée de « boulimie de l'État »⁵² allait bientôt prendre fin à mesure que l'État-providence entrait dans une triple crise, financière, socio-économique et culturelle, dont Rosanvallon a rigoureusement retranscrit les modalités dans son ouvrage *La crise de l'État-providence*. Dans le contexte de ralentissement de l'économie mondiale initié par les chocs pétroliers des années 1970, ce modèle d'État « hypertrophié », nous explique-t-il, n'est en effet plus viable financièrement. La faiblesse de la croissance économique oblige les États à augmenter les prélèvements obligatoires (impôts, cotisations sociales) afin de financer l'inexorable croissance des dépenses publiques prophétisée par la loi de Wagner et ainsi maintenir le niveau de protection sociale acquis. Une stratégie macroéconomique néfaste aussi bien pour les déficits publics, que pour la croissance elle-même, et qui va dès lors montrer les limites d'un État-providence dont la viabilité dépendait très largement de la croissance soutenue de l'après-guerre. Mais la crise est plus profonde encore, car le retour de la pensée économique libérale (mais aussi, comme le souligne Rosanvallon, de la pensée marxiste également fondée sur l'idée de « limite-rupture » de l'État), vient sérieusement interroger l'efficacité économique et sociale de l'action toute puissante de la « bureaucratie d'État ». C'est le début d'une véritable rupture culturelle, un changement paradigmatique qui va voir l'État-providence et ses contradictions faire place au modèle libéral de « l'État-minimal », voire du « rejet de l'État »⁵³, qu'incarnent de façon idéaltypique, durant les années 1980, les gouvernements de Margaret Thatcher et Ronald Reagan.

2. L'État-providence dépassé : de l'État-creux à l'État stratège

De nombreux auteurs se sont penchés sur cette rupture fondamentale dans la conception du rôle et de la place de l'État dans les sociétés modernes. Ici encore, il ne s'agira pas de couvrir

⁵¹ *Ibid.*, p. 25-26.

⁵² BOURDET, Yves. « La Suède et les limites de l'État-providence », *Revue de l'OFCE*, vol. 25(1), 1988, p. 75–100[97].

⁵³ REVEL, Jean François. *Le rejet de l'État*, Grasset & Fasquelle, 1982.

l'ensemble des travaux réalisés sur cette vaste thématique, mais plutôt de mobiliser quelques concepts clés qui fourniront à notre travail son assise théorique quant à ces sujets. Dans ce but, deux approches conceptuelles originales de l'État retiendront ici notre attention : L'« État-stratège » de Philippe Bezes et le *Hollow State* (l'« État-creux ») de Milward et Provan.

Confronté à la nécessité de réduire substantiellement ses dépenses, sans toutefois diminuer trop fortement le niveau de services et de protection sociale offert à sa population (ce qui lui serait d'autant plus préjudiciable que l'on assiste alors, dans nombre de pays industrialisés ou émergents, à ce que Samuel Huntington qualifie de « troisième vague »⁵⁴ de démocratisation, laquelle accentue la dépendance des gouvernants vis-à-vis de la volonté populaire), l'État se voit contraint soit d'améliorer sensiblement l'efficacité de ses services et de son fonctionnement (*via* notamment l'application des principes du *New Public Management*), soit d'en déléguer l'exécution à des acteurs tiers (*via* les politiques de décentralisation ou de privatisation de l'action publique). L'« État-stratège » de Bezes privilégie surtout la première des deux options, tandis que l'« État-creux » de Milward et Provan s'attarde davantage sur la seconde.

Philippe Bezes, dans son livre *Réinventer l'État*, décrypte les réformes administratives successives dans lesquelles l'État français (mais aussi par extension, un grand nombre d'anciens États-providence) s'est engagé depuis une quarantaine d'années⁵⁵. Parlant tout spécifiquement de la période des années 1990, Bezes propose de parler d'un « État-stratège », notamment caractérisé par la mise en œuvre des fondements du *New Public Management* (NPM). Le NPM se définissant comme l'incorporation par le secteur public de modalités de fonctionnement et de gestion du secteur privé en vue d'accroître son efficacité (et notamment d'en diminuer le coût) et de réduire les biais induits par son organisation bureaucratique. Mais au-delà des multiples réformes managériales qu'impose le *New Public Management*, Bezes voit dans l'« État-stratège » un appareil organisationnel capable de dissocier les « fonctions de stratégie, de pilotage ou de contrôle », des « fonctions opérationnelles de mise en œuvre et d'exécution » des politiques publiques⁵⁶. Ainsi, en les dissociant, l'État-stratège accepte de confier, dans certains cas, ces fonctions opérationnelles à d'autres gestionnaires autonomes. Tendance que Milward et Provan approfondissent à partir du milieu des années 1990 avec leur concept d'« État-creux » (*Hollow state*).

⁵⁴ HUNTINGTON, Samuel P. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Univ. of Oklahoma Press, 1991

⁵⁵ BEZES, Philippe. *Réinventer l'État. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris : Presses universitaires de France, Coll. « Le Lien Social », 2009.

⁵⁶ BEZES, Philippe. « Le modèle de l'« État-stratège » : genèse d'une forme organisationnelle dans l'administration française », *Sociologie du travail*, vol. 47(4), 2005, p. 431-450[433].

En effet, les deux auteurs, qui fondent leur étude sur l'analyse du cadre étasunien, définissent l'État-creux de la façon suivante :

« L'État-creux est une métaphore transcrivant le recours croissant à des tiers, souvent à but non-lucratif, dans la dispense de service sociaux, et qui agissent généralement au nom de l'État »⁵⁷.

Milward et Provan donnent ici à l'adjectif *hollow* un sens très proche de celui accordé au concept voisin de *hollow corporation* qui, dans les années 1980, désignait aux yeux des managers « une nouvelle forme organisationnelle qui substitue à la production interne un réseau de sous-traitants ». Pour ces auteurs, l'État est aujourd'hui « creux » parce qu'il se vide de ses fonctions opérationnelles en les sous-traitant. Toutefois, la particularité de l'approche de Milward et Provan (et ce qui la rend tout à fait pertinente pour notre travail), c'est qu'en ce qui concerne le social, l'État-creux ne confie pas tant ces fonctions au marché privé qu'à des organisations volontaires à but-non lucratif issues de la société civile.

Le grand projet de « Big Society », présenté comme l'idée-phare du parti conservateur de David Cameron, arrivé au pouvoir en 2010 au Royaume-Uni, participe ainsi par exemple d'un tel mouvement. Présentant l'État comme étant souvent « trop inhumain, monolithique et maladroit pour affronter les problèmes sociaux les plus profonds »⁵⁸ de la société, le premier ministre britannique propose avec ce programme de substituer à l'action de l'État (sur un certain nombre de prérogatives sociales notamment), des initiatives « *bottom-up* », conçues et mises en œuvre par les collectivités locales et les organisations de la société civile. En encourageant à travers toute une série de mesures (et notamment la création d'une banque d'investissement) l'engagement citoyen, le bénévolat et le volontariat, David Cameron, qui comme tous ses voisins européens est tenu de rééquilibrer les comptes de son pays, semble vouloir faire du Royaume-Uni une sorte d'*État-creux*⁵⁹.

Mais la traduction à nos yeux la plus convaincante du concept de Milward et Provan, puisqu'elle concerne directement l'univers religieux, reste celle des *Faith-Based and Community Initiatives* (FBCI) du Gouvernement George W. Bush aux États-Unis entre 2001 et 2008. Le programme des FBCI trouve son origine dans la vaste réforme du système social américain (*welfare reform act*) votée en 1996 durant la présidence Clinton, alors que les républicains sont

⁵⁷ MILWARD, H. Brinton et PROVAN, Keith G. « Governing the Hollow State. », *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 10(2), 2000, p. 359–379[359]

⁵⁸ « We know instinctively that the state is often too inhuman, monolithic and clumsy to tackle our deepest social problems ». Entretien accordé le jour du lancement du programme à la BBC. Consultable en ligne : http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/8688860.stm

⁵⁹ Pour plus de détails concernant le programme Big Society : consulter « Big Society, un grand fiasco ? », *Courrier International.com*, article publié le 24/02/2011 consultable en ligne : <http://www.courrierinternational.com/article/2011/02/24/big-society-grand-asco>

majoritaires dans les deux chambres pour la première fois depuis les années 1950. Suite à d'âpres négociations, la frange la plus conservatrice du parti républicain parvient à intégrer à la réforme une clause spéciale, dénommée depuis « *Charitable choice* », laquelle a pour but d'inciter l'État fédéral et les États fédérés à contractualiser des institutions religieuses pour la réalisation de projets sociaux, sans exiger de celles-ci qu'elles se défassent de leur caractère religieux, qu'elles se « sécularisent ». Si les entités religieuses doivent s'engager à ne pas discriminer les bénéficiaires sur des bases convictionnelles ou religieuses, le *Charitable choice* les protège de toute intromission de l'État et leur laisse une grande marge de manœuvre dans la réalisation des programmes. Ces principes posés et légalement ratifiés, un certain nombre de tentatives de mise en pratique vont voir le jour dans certains États fédérés, et notamment dans le Texas d'un certain gouverneur George W. Bush. Il faut dire qu'à cette époque, on estime que 90% des institutions religieuses américaines dispensent au moins un service d'ordre social à la communauté, mais que seul 4% d'entre elles comptent sur l'aide de fonds publics pour mener à bien leurs actions⁶⁰. Le *Charitable choice* semblait donc promis à un bel avenir, d'autant qu'une fois au pouvoir, George W. Bush allait faire des *Faith-Based Initiatives* l'axe principal de sa politique intérieure de « guerre contre la pauvreté » (*War on Poverty*). Neuf jours après sa prise de fonction à la Maison Blanche, le président Bush crée ainsi le *White House Office of Faith-Based and Community Initiatives*, dont la mission est de s'assurer que l'ensemble des institutions et programmes sociaux fédéraux et étatiques mettent tout en œuvre pour intégrer davantage ces nouveaux partenaires religieux du social.

Une décennie plus tard, et bien que le Président Barack Obama maintienne encore à ce jour le bureau et la structure de l'ère Bush, les *Faith-Based Initiatives* présentent néanmoins un bilan mitigé. Bien que des milliers de projets aient été financés et conjointement mis en œuvre par les organisations religieuses et l'État, ce programme n'a jamais véritablement atteint l'ampleur rêvée par le président républicain. Il n'en reste pas moins que ces événements et l'immense débat qu'ils ont suscité outre-Atlantique ont été le moment d'un formidable renouvellement de la réflexion sur les questions de séparation entre Église et État, sur la place du religieux dans la société américaine ou encore sur les libertés religieuses. Le *Charitable choice* et sa traduction politique des *Faith-Based Initiatives* ont ainsi fait l'objet de nombreux travaux⁶¹, engendrant un foisonnement d'idées nouvelles sur les rapports entre politique et religion dans des proportions assez inédites.

⁶⁰ CHAVES, Mark. « Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of « Charitable Choice »? », *American Sociological Review*, vol. 64(6), 1999, p. 836–846 ; SAXON, John L. « Faith-Based Social Services », *Popular Government*, Automne 2004, p. 1–12.

⁶¹ Se référer aux notes de bas de pages n°63-67 des pages suivantes.

Ce tournant a, de fait, beaucoup contribué à l'émergence d'une nouvelle approche analytique des rapports entre politique et religion – approche dont ce travail se revendique – et qui se propose d'appréhender les évolutions du rapport entre ces sphères à travers le prisme des questions et enjeux soulevés par les contributions sociales, humanitaires, éducatives ou encore sanitaires, des entités religieuses au sein des États. Ce champ d'analyse original que les milieux académiques anglo-saxons intitulent désormais les *Welfare and Religion Studies*, il nous faudra maintenant en présenter les principaux traits, tant il constitue l'une des principales grilles de lecture de la présente étude.

C. Le religieux comme acteur du bien-être social : les Welfare & Religion Studies

On pourrait faire remonter l'origine des *Welfare and Religion Studies* (WRS) aux premières études historiques portant sur l'œuvre de charité sociale des premières Églises ou congrégations formellement constituées. D'autres encore considèrent que cette approche naît de l'appréciation des origines idéologiques et religieuses de l'État-providence (et notamment du catholicisme social) qui firent l'objet de diverses études dans les années 1980 et 1990⁶². Mais même si ces axes de recherche sont toujours présents, les *Welfare and Religion Studies* (WRS) cherchent avant tout aujourd'hui à répondre à trois questions de fond, liées les unes aux autres : quel rôle jouent actuellement les organisations religieuses dans l'économie sociale des États modernes ? Que nous apprend leur participation sur les défis auxquels font aujourd'hui face les États-providence ? Et enfin, en quoi leur croissante implication interroge, de façon plus large, les rapports du religieux avec la société, et notamment avec le politique ?

Pour les *Welfare and Religion Studies*, l'« action sociale religieuse » devient un prisme d'analyse déterminant dans la compréhension des mutations en cours de nos sociétés. D'ailleurs, la majorité de ces travaux participent activement au mouvement de remise en question des théories de

⁶² On citera notamment les travaux suivants : VAN KERSBERGEN, Kees, et MANOW, Philip. *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge Univ Press, 2009 ; MANOW, Philip. « The Good, the Bad, and the Ugly: Esping-Andersen's Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State. », *MPIfG Working Paper*, 2004 ; WILENSKY, Harold. « Leftism, Catholicism, and Democratic Corporatism. », in Peter FLORA and Arnold HEIDENHEIMER (eds.) *The Development of the Welfare State in Europe and America*, New Brunswick, NJ : Transaction Press, p. 314-378. Esping-Andersen lui-même, reconnaît dans ses trois « régimes » d'État-providence, de façon très explicite, l'influence du religieux, et notamment du catholicisme. ESPING-ANDERSEN, Gøsta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton Univ. Press, 1990, p. 4, 17, 40, 60-61.

la sécularisation que nous avons décrit plus haut, en considérant que la persistance du religieux dans les systèmes sociaux des États, de nos jours, témoigne de l'erreur d'appréciation des partisans d'une inéluctable « sortie de la religion ». De même, à l'heure de la crise des États-providence, les *Welfare and Religion Studies* s'interrogent sur le rôle du religieux dans la sauvegarde et/ou la réforme des systèmes sociaux hérités de l'après-guerre.

Il nous faut toutefois préciser que les WRS ne constituent pas une « discipline » formalisée (certaines universités ont intitulé des programmes de la sorte, mais généralement au sein de leurs départements « Sociologie des religions », « Religion et Société » ou « Religion et Politique »), mais davantage une grille de lecture pluridisciplinaire faisant usage d'outils méthodologiques empruntés à la sociologie des religions ou à la science politique, avec un penchant certain pour le comparatisme. Les WRS aiment ainsi à comparer entre elles les situations observées dans différentes villes, régions ou États, même si aucune étude n'a encore été réalisée à l'échelle intercontinentale. Au sein des WRS, on pourrait distinguer deux écoles : une école européenne dont les travaux comparatistes sont le plus souvent le fruit de projets collectifs inter-européens ; et une école nord-américaine regroupant un large panel de chercheurs focalisant leurs études de cas sur les conséquences et l'impact national du *Charitable choice*.

Un certain nombre de travaux de l'école nord-américaine ont fait date. Citons ainsi l'étude pionnière de Mark Chaves⁶³ en 1999, qui mit à profit une enquête nationale de 1998 réalisée auprès de 1 236 institutions religieuses et où l'auteur rend compte de l'ampleur de leur participation sociale. Un constat qui engendra une véritable prise de conscience des potentialités du *Charitable choice* sur le sol américain et initia une multitude de travaux sur le sujet⁶⁴. La même année, Mary Lynne Mapes proposa, dans une approche plus historique, une intéressante étude de cas sur la ville d'Indianapolis, intitulée *A public charity*⁶⁵, qui montre toute l'imbrication des matrices sociales et religieuses de la ville tout au long du XX^e siècle. De nouveau plus directement lié au *Charitable*

⁶³ CHAVES, Mark. « Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of « Charitable Choice »? », *op.cit.*; CHAVES, Mark, et GORSKY, Philip. « Religious Pluralism and Religious Participation. », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 261–281.

⁶⁴ Parmi lesquels : PIPES, Paula F., et EBAUGH, Helen Rose. « Faith-Based Coalitions, Social Services, and Government Funding. », *Sociology of Religion*, vol. 63(1), 2002, p. 49-68 ; EBAUGH, Helen Rose, CHAFETZ, Janet S. et PIPES, Paula. « Funding Good Works: Funding Sources of Faith-based Social Service Coalitions. », *Nonprofit and voluntary sector quarterly*, vol. 34(4), 2005, p. 448–472 ; FERGUSON, Kristin M. et al. « Outcomes Evaluation in Faith-Based Social Services: Are We Evaluating Faith Accurately? », *Research on Social Work Practice*, vol. 17(2), 2007, p. 264–276 ; KENNEDY, Sheila S. *Charitable Choice at Work: Evaluating Faith-based Job Programs in the States*, Georgetown Univ Press, 2006 ; ISAAC, J.C. « Faith-based Initiatives: a Civil Society Approach », *The Good Society*, vol. 12(1), 2003, p. 1–10 ; SAXON, John L. « Faith-Based Social Services », *op.cit.*

⁶⁵ MAPES, Mary Lynne. *A Public Charity*, Indiana Univ Pr. 2004.

choice, Rebecca Sager publia en 2010 une analyse comparée⁶⁶ tout à fait originale de l'application différenciée, au sein des 50 États américains, des directives du Gouvernement Bush concernant les *Faith-based Initiatives*. Sager y met en lumière le fait que ces politiques sont avant tout symboliques et visent à s'assurer le soutien d'un vote chrétien particulièrement décisif aux États-Unis, soulevant ici la problématique de l'instrumentalisation politique de l'action sociale religieuse sur laquelle nous reviendrons. Citons enfin les travaux particulièrement critiques de Bob Wineburg, et notamment ses ouvrages *Faith-Based inefficiency* et *A limited partnership*, dans lesquels⁶⁷, comme leur nom l'indique, Wineburg dénonce les dérives et l'inefficacité du *Charitable choice* et de ses traductions politiques, qu'il perçoit comme de graves atteintes à la séparation des Églises et de l'État aux États-Unis. Wineburg et Chaves cosignèrent également un article en 2010, s'interrogeant sur le « rétro-impact » du *Charitable choice* sur les congrégations religieuses elles-mêmes⁶⁸. Une problématique souvent négligée et qui retiendra également notre attention.

Si l'école nord-américaine des *Welfare and Religion Studies* s'est principalement intéressée aux enjeux nationaux de l'impact de mesures comme le *Charitable choice*, en Europe, les chercheurs ont souvent privilégié une approche comparatiste, qui a donné lieu à un certain nombre de projets collectifs particulièrement féconds. Le premier d'entre eux est une initiative de la Commission Européenne, qui finança en 1999, sous la direction d'Arnaldo Nesti de l'Université de Florence, une analyse comparée sur sept pays de l'Union Européenne (Allemagne, France, Royaume-Uni, Italie, Grèce, Suède et Belgique)⁶⁹. Le projet dénommé *European Identity, Welfare State, Religion(s)*, sensibilisa le monde académique et les institutions européennes sur l'importance décisive de ces organisations volontaires religieuses dans l'évolution des systèmes sociaux, tout en soulignant la grande disparité des relations entre ces organisations et les services publics dans les différents pays (allant de leur inclusion totale dans la Suède d'avant 1999, à leur « camouflage laïc » dans d'autres États comme la France).

En 2003, débute un second projet plus ambitieux encore, le *Welfare and Religion in a European Perspective Project* (WREP), qui mobilisera pendant trois ans environ 25 chercheurs de huit nationalités différentes autour d'Anders Bäckström de l'Université d'Uppsala en Suède et de

⁶⁶ SAGER, Rebecca. *Faith, Politics, and Power: The Politics of Faith-based Initiatives*, Oxford University Press, 2010.

⁶⁷ WINEBURG, Robert J. *A Limited Partnership: The Politics of Religion, Welfare, and Social Service*, Columbia University Press, 2001 ; Wineburg, Robert J. *Faith-based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives*, Praeger, 2007.

⁶⁸ CHAVES, Mark et WINEBURG, Robert J. « Did the Faith-Based Initiative Change Congregations? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 39(2), 2010, p. 343–355

⁶⁹ La coordinatrice alors en charge de l'étude pour la France étant Camille Froidevaux-Metterie.

Grace Davie de l'Université britannique d'Exeter. C'est à ce jour l'étude la plus dense et la plus approfondie réalisée sur ces sujets. Les deux ouvrages qui en ont résulté, publiés en 2010 et 2011⁷⁰, constituent l'un des apports théoriques et méthodologiques les plus importants de notre travail. Le WREP a d'ailleurs été poursuivi, à la demande de l'Union Européenne, entre 2006 et 2009 sous le nom de *Welfare and Values in Europe* (WaVe) plaçant cette fois la focale sur l'action des minorités religieuses. Le WREP et le WaVe sont également les premiers projets de cette ampleur à intégrer à ces thématiques la question du genre, tout à fait pertinente quand on sait que l'écrasante majorité de l'action sociale religieuse est réalisée sur le terrain par des femmes.

Citons également un ouvrage collectif de 2006 dirigé par Martine Cohen⁷¹ qui adopte également une démarche comparatiste, non plus du point de vue géographique mais dans une approche interconfessionnelle. L'ouvrage met en effet côte à côte, dans le cas particulier de la France laïque, une série d'étude de cas sur des associations laïques et confessionnelles de différentes traditions religieuses, avec pour objectif principal de s'interroger sur les évolutions identitaires, qu'elles soient associatives, laïques ou religieuses.

Il nous faut enfin faire mention des quelques travaux portant sur les organisations non-gouvernementales confessionnelles (ONGc) même si ceux-ci ne s'inscrivent pas toujours dans les questionnements et l'approche des WRS. L'ouvrage *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale* codirigé par Bruno Duriez, François Mabilille et Kathy Rousselet, publié en 2007⁷², n'en a pas moins un mérite certain, celui d'inviter le chercheur à penser ces questions dans de nouveaux contextes à la fois extra-américain et extra-européen. Il ne s'agit alors plus seulement de penser le lien entre acteurs religieux et système sociaux, mais également d'interroger le lien entre « religions et développement »⁷³.

⁷⁰ BÄCKSTRÖM, Anders et DAVIE, Grace. *Welfare and Religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, Ashgate Publishing Company, 2010 ; BÄCKSTRÖM, Anders, et DAVIE, Grace. *Welfare and Religion in 21st Century Europe Volume 2: Gendered Religious and Social Change*, Ashgate Publishing Company, 2011.

⁷¹ COHEN, Martine. *Associations laïques et confessionnelles: identités et valeurs*. Paris : Éditions L'Harmattan. Coll. Débats Jeunesse, 2006.

⁷² DURIEZ, Bruno, MABILILLE, François, et ROUSSELET, Kathy. *Les ONG confessionnelles*, Paris : Editions L'Harmattan, 2007.

⁷³ Une conférence organisée par la *Revue internationale de politique de développement*, à laquelle nous avons participé, s'est tenue sur cette thématique à l'Institut de hautes Études internationales et du développement de Genève en mai 2012. Il en a résulté le dossier suivant : CARBONNIER, Gilles (éd.), « Religion et développement », *Revue internationale de politique de développement*, Palgrave Macmillan, n°4, 2013.

À ce titre, si le Moyen-Orient⁷⁴, l'Asie du Sud⁷⁵ et l'Afrique⁷⁶ ont fait l'objet de quelques études de cas (qui se contentent généralement d'analyser l'action de quelques ONG confessionnelles plutôt que d'offrir une approche systématique des situations dans ces pays), il semble tout à fait surprenant, en revanche, qu'une région comme l'Amérique latine, où la religiosité populaire est particulièrement vivace et où les États peinent structurellement à satisfaire les demandes sociales de leur population, n'ait pas encore fait l'objet d'un véritable travail de *Welfare and Religion Studies*.

II. Le choix d'un cas d'étude : le Brésil

Fort de ces présupposés théoriques et méthodologiques, nous avons commencé à dégager des pistes de recherche qui se déclineront un peu plus loin en hypothèses de travail. Précisons d'emblée que nous adopterons ici une démarche résolument *hypothético-inductive*. Nous entendons par là une approche de travail guidée par un certain nombre d'hypothèses et d'intuitions, mais fondamentalement et avant tout ancrée, « enracinée » dans les données et l'observation empiriques d'un cas d'étude particulier. Afin d'analyser, à travers le prisme de l'action sociale religieuse, les transformations des rapports entre religion et politique dans la modernité, le Brésil contemporain apparaît, principalement pour trois séries de raisons, comme un cas d'étude à la fois original (nous l'avons vu les *WRS* ont négligé le terrain latino-américain), dynamique et pertinent pour l'analyse que nous nous proposons d'entreprendre.

Nous montrerons dans un premier temps comment le contexte politique et social du Brésil a pu favoriser l'émergence et la multiplication des initiatives religieuses d'action sociale, venant de fait compenser les insuffisances du système social de l'État. Puis, dans un second temps, nous présenterons, dans leurs grandes lignes, les spécificités juridiques du rapport de l'État brésilien avec les Églises. Nous terminerons enfin en présentant les principales caractéristiques d'une sphère religieuse brésilienne en pleine mutation et dont les dynamiques internes actuelles donnent, elles aussi, toute sa pertinence au cas brésilien.

⁷⁴ JAWAD, Rana. *Social Welfare and Religion in the Middle East: A Lebanese Perspective*, Policy Press, 2009.

⁷⁵ MUKHERJEE, Soumen. « Of 'Religious and Social Welfare' and 'Progress of the Community': Religious Inspiration, Leadership and Idioms of Welfarism among Shia Imami Ismailis in 20th Century South Asia and East Africa », Intervention à la Conférence *Contesting Shi'ism: Isna 'Ashari and Isma'ili Shi'ism in Modern South Asia*, Royal Holloway Univ. of London, 9 & 10 Septembre 2011.

⁷⁶ WEISS, Holger. *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*, Nordiska Afrikainstitutet, 2002.

A. Raisons politico-sociales

Stefan Zweig, grand amoureux du Brésil qu'il a rejoint pour fuir l'Europe en sang de la première moitié du XX^e siècle, disait avec sagacité de cette « terre d'avenir » que lorsque l'on « décrit le présent du Brésil, c'est déjà, sans le savoir, du passé que l'on parle »⁷⁷. Le Brésil, de par son immensité, sa diversité et son imprévisibilité a passionné des générations de chercheurs et suscite une curiosité grandissante en ce début de XXI^e siècle, à mesure qu'il devient progressivement un acteur de premier plan sur la scène internationale.

Redevenu l'une des plus grandes démocraties du globe au milieu des années 1980 et parvenant aujourd'hui à se faire une place parmi les principales puissances économiques mondiales, la trajectoire du Brésil de ces deux dernières décennies intrigue et suscite un engouement inédit qui atteint son paroxysme sur la fin du second mandat du Président Luiz Inácio Lula da Silva, dit « Lula » (2002-2010). Le bilan économique et social de Lula, bien qu'à relativiser, apparaît tout à fait positif lorsque l'on sait qu'en huit ans la croissance économique soutenue et le dynamisme du marché de l'emploi, combinés à un fort interventionnisme d'État (multiplication par 2,5 du salaire minimum, facilitation de l'accès au crédit, renforcement et rationalisation des programmes de redistribution à destination des plus démunis – autour notamment de la très populaire *Bolsa Familia*⁷⁸ –), ont permis à près de 30 millions de Brésiliens de s'extirper de la pauvreté⁷⁹. Un bilan qui fait dire à certains que le Brésil est maintenant un pays de « classes moyennes »⁸⁰. Un bilan qui a également grandement préparé la voie à l'élection en octobre 2011 de Dilma Rousseff, fidèle lieutenant de Lula, laquelle a également fait du social et de la lutte contre la pauvreté son principal cheval de bataille, autour d'un programme baptisé « Brésil sans misère » (*Brasil Sem Miséria*).

Toutefois, les bons résultats de ces dernières années ne doivent pas masquer les lacunes structurelles d'un État brésilien malgré tout historiquement faible, miné par le fléau de la corruption

⁷⁷ ZWEIG, Stefan. *Le Brésil, terre d'avenir*, Éditions de l'Aube, 1998, p. 102.

⁷⁸ *Bolsa Familia* est un programme de transfert monétaire conditionnel, orienté vers les plus démunis. Inspiré du programme *Bolsa Escola*, lancé par le prédécesseur de Lula, Fernando Henrique Cardoso, il est au cœur de la politique sociale du président Lula puis de celle de son successeur, Dilma Rousseff. Ce programme permet aux familles dont le revenu mensuel ne dépasse pas les 140 *reais* (60 euros), de toucher un complément de revenu qui selon la situation de la famille oscille entre 32 et 242 *reais* (14 et 105 euros). En contrepartie, les familles s'engagent à scolariser leurs enfants et à maintenir leur livret de vaccins à jour. En 2011, environ 13 millions de foyer brésiliens bénéficiaient de la *Bolsa Familia*.

⁷⁹ CEPAL. *Panorama Social de America Latina 2010*, «Capítulo 1 : Pobreza, Desigualdad y ciclo de vida». Santiago de Chile: Publicaciones CEPAL, 2010

⁸⁰ LOUAULT, Frédéric et DABÈNE, Olivier. « Luiz Inacio da Silva, dit Lula, président inoxydable. », *Le Temps*, « Éclairages », 1^{er} Octobre 2010. Voir également : DELCOUR, Laurent, SADER, Emir et SALLUM, Brasilio et al. *Le Brésil de Lula : un bilan contrasté*, Paris : Éditions Syllepse, 2010.

et qui s'est toujours trouvé dans l'incapacité de gérer l'ensemble d'un territoire vaste comme deux fois l'Union Européenne. Des lacunes que le travail monumental de Raymundo Faoro en 1958, *Os donos do poder*, sur l'histoire et les évolutions de l'État brésilien met fort bien en évidence. Pour Faoro, une notion fondamentale traverse et structure la société brésilienne de l'État colonial jusqu'à l'État républicain, celle d'un « État patrimonial » (*Estado patrimonial*)⁸¹, qui désigne un mode de pouvoir centralisé, hautement personnalisé et au sein duquel s'opère une certaine confusion entre intérêts privés des gouvernants et intérêts publics de la Nation. Faoro considère qu'au Brésil, on perpétue un type de domination politique que Weber qualifierait de « traditionnelle », où le pouvoir est davantage appréhendé en terme d'« appropriation privée » que de « fonction publique ». Un héritage dont l'influence est, pour beaucoup, encore très présente aujourd'hui⁸².

Ainsi, peu enclin à remettre en question ses schémas patrimonialistes hérités de l'époque coloniale, l'État brésilien a peiné, durant tout le XX^e siècle à se moderniser, à adopter un mode de fonctionnement rationnel et efficace, et n'a donc jamais réellement pu s'imposer comme un véritable « État-providence » capable de prendre en charge le bien-être de sa population « du berceau au tombeau ». Un constat qu'Olivier Compagnon n'hésite pas d'ailleurs à élargir à l'ensemble des États latino-américains⁸³. Mais si on ne peut parler d'État-providence dans le cas brésilien, il ne faut pourtant pas négliger l'ampleur de l'interventionnisme social dont le Brésil a fait preuve dès les années 1930, alors que l'*Estado Novo* du président Getúlio Vargas posait les premiers jalons d'un système de protection sociale⁸⁴. Toutefois, un tel système était en réalité uniquement réservé à la « citoyenneté régulée », en clair, aux travailleurs des professions légalement reconnues par le vargisme⁸⁵.

Le régime civil-militaire (1964-1985), même s'il considérait les objectifs visant à l'équité sociale comme « périphériques »⁸⁶ au sein de sa stratégie de développement, initia une phase de modernisation des services publics et généralisa le système des contributions sociales, ce qui prépara la voie à l'avènement d'un « État-social » après le retour de la démocratie en 1985. De fait,

⁸¹ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*, 3^eme édition, Globo, 2001 [1958].

⁸² KONDER COMPARATO, Fábio. « Raymundo Faoro historiador », *Estudos Avançados*, vol. 17(48), São Paulo, mai-août 2003, p. 332.

⁸³ COMPAGNON, Olivier. « Les trois temps de la mondialisation en Amérique latine », dans OCAMPO, José Antonio et MARTIN, Juan. *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des Caraïbes*, Santiago du Chili, CEPALC / Publications des Nations Unies, 2005, p. 221-228 ; « L'État est mort, vive l'État », *Revista CEPAL* (Santiago du Chili), hors-série en français, juin 2010, p. 9-11.

⁸⁴ DRAIBE, Sônia. « État de Bien-être, inégalité et pauvreté au Brésil : les dilemmes actuels. », *Cahiers des Amériques latines*, n°15, 1993, p. 71-87.

⁸⁵ SANTOS, W. G. *Cidadania e Justiça*. 2^a edição, Rio de Janeiro : Campus, 1987.

⁸⁶ FAGNANI, Eduardo. *Politica social no Brasil 1964-2002*, Thèse de Doctorat en économie, Universidad Estadual de Campinas, Instituto de Economia. 2006, p. 14.

c'est bien la Constitution de 1988 qui marque le véritable point de départ des politiques sociales nationales, en donnant pour la première fois à celles-ci, du moins en théorie, les moyens de leurs ambitions. La loi fondamentale innove en garantissant pour la première fois comme de véritables « droits sociaux », « l'éducation, la santé, l'alimentation, le travail, le logement, les loisirs, la sécurité, la prévoyance sociale (droit à la retraite), la protection de la maternité et l'assistance aux démunis »⁸⁷. Afin d'assurer la mise en œuvre effective de ces nouveaux droits sociaux constitutionnels, le Parlement brésilien va, durant les années 1990, faire voter une série de « lois organiques »⁸⁸ propres à chacun des champs d'intervention sociale définis par la Constitution, formant ainsi le cadre juridique général de ce nouvel « État-social ». Il est d'ailleurs important de noter que les principales institutions religieuses de l'époque (notamment catholiques et protestantes-évangéliques) ont activement participé à la Constituante d'abord, puis à la réflexion et à l'élaboration de ces lois sociales organiques⁸⁹. Des textes qui posent systématiquement trois principes fondamentaux dans tout ce qui a trait au social : l'accès universel aux services, la décentralisation dans l'exécution des programmes sociaux et la dimension participative de ces programmes.

Les crises économiques à répétition qui frappent le Brésil et toute l'Amérique latine durant les années 1980 et 1990 auront vite raison de l'idéal universaliste, qui d'après Aldo Isuani, sera remplacé par le principe moins coûteux de la « focalisation » des programmes sociaux vers les plus nécessaires⁹⁰. Les deux autres principes de décentralisation et de participation de la communauté (auquel Isuani ajoute celui de la privatisation des services) vont en revanche connaître un franc succès, contribuant aux yeux de l'ancien ministre de la réforme de l'État, Luiz Carlos Bresser Pereira, à transformer « l'État social-bureaucratique » interventionniste en un « État social-libéral »⁹¹. Bresser Pereira entend par là un État « social » d'une part, car responsable de la protection des droits sociaux notamment dans les domaines de la santé, de l'éducation ou de l'assistance sociale. Et « libéral » d'autre part, en ce qu'il rend beaucoup plus compétitive et efficiente l'offre de biens sociaux, en mettant un terme aux monopoles des services publics de

⁸⁷ Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Capítulo II « Dos direitos sociais », Art.6. L'alimentation ayant été ajoutée *via* l'amendement constitutionnel n°64 de 2010.

⁸⁸ Citons notamment les Lois organiques de la santé (1990) et de l'assistance sociale (LOAS - 1993), ou le Statut de l'enfant et de l'adolescent (1990).

⁸⁹ PIERUCCI, Antônio F., et PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*, Univ. of California Press, 1996.

⁹⁰ ISUANI, Aldo E. « Crisis, Estado y opciones de política social », communication présentée lors du Séminaire International *Économie, État et Santé*, NEPP/UNICAMP, Campinas, 2-6 juillet 1990.

⁹¹ BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *Reforma do Estado para a cidadania*, São Paulo, Editora 34, 1998 ; « La reconstrucción del Estado en América latina », *Revista de la CEPAL*, Numero extraordinario, 1998, p. 105-110.

l'État et en confiant leurs mise en œuvre, non pas à des entreprises privées (dont les limites en matière d'offre sociale se sont faites sentir au Brésil avec la santé, ou au Chili avec l'éducation), mais à des organisations et associations sociales indépendantes de l'État, comme les organisations religieuses ou d'autres entités volontaires à but non-lucratif. En résumé, l'État social-libéral décrit par Bresser Pereira devient « bailleur de fonds (*financiador*) et non plus producteur (*productor*) de services sociaux »⁹². Ou pour le dire autrement avec Georges Couffignal, la restructuration de l'État à l'œuvre au Brésil et en Amérique latine témoigne d'une redéfinition des moyens d'interventions de l'État, celui-ci préférant désormais la notion de « contrôle » à celle de « propriété »⁹³.

C'est dans ce contexte de restructuration de l'État brésilien et de ses modes d'intervention sociale qu'émerge dans les années 1990 la notion de *Terceiro setor*, ce « Troisième secteur »⁹⁴ regroupant l'ensemble des acteurs à but non-lucratif de la société civile qui s'impose aujourd'hui comme une troisième voie à la traditionnelle dichotomie État-marché⁹⁵ et qu'Augusto Franco nomme également la « nouvelle société civile »⁹⁶. L'État brésilien, tiraillé entre la nécessité d'équilibrer ses comptes publics et celle de pourvoir à l'immense demande de biens et services sociaux d'une population qui comptait en 2000 encore plus de 47 millions de pauvres, comprendra très vite son intérêt à faire du Troisième secteur un partenaire privilégié. Soulignons que le Troisième secteur ne doit pas être confondu (même s'ils participent de logiques d'action communes) avec l'« économie solidaire » (également connue sous le nom d'« économie sociale et solidaire »), définie comme « une nouvelle vague d'économie sociale » regroupant « les activités contribuant à la démocratisation de l'économie à partir d'engagements citoyens »⁹⁷ et dont les « coopératives » sont la manifestation emblématique. L'économie solidaire connaît en effet au début des années 2000 un essor important au Brésil, notamment dans l'esprit du « Forum social mondial », dont les trois premières éditions ont lieu à Porto Alegre, et surtout avec la création en

⁹² *Ibid.*, p. 107.

⁹³ COUFFIGNAL, Georges. « Le rôle de l'État en Amérique latine. Pistes de recherches », *Cahiers des Amériques latines*, n°26, 1998, p. 183-191.

⁹⁴ On parle habituellement en français davantage de « secteur volontaire », « secteur philanthropique », ou de « secteur non-gouvernemental ». Nous utiliserons ici indistinctement ces diverses formulations. Il ne doit pas être confondu avec le « Tiers-secteur » qui se rapporte davantage à l'*Économie solidaire*.

⁹⁵ Voir la définition « Troisième secteur » du site wikipedia.org, que nous avons mise en ligne.

⁹⁶ FRANCO, Augusto. *Terceiro setor. A nova sociedade civil e seu papel estratégico para o desenvolvimento*, Brasília, Agência de Educação para o Desenvolvimento, 2003

⁹⁷ LAVILLE, Jean-Louis. « Les enjeux de l'économie solidaire » dans *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Jean-Louis LAVILLE (éd.), Librairie Arthème/Fayard, Coll. Pluriel, 2010, p. 277-304 (279).

2003 par le président Lula d'un Secrétariat national de l'Économie solidaire⁹⁸. Mais notons bien que l'économie solidaire se distingue du Troisième secteur en ce qu'elle cherche, à travers de nouveaux modes de fonctionnement, à garantir les intérêts économiques de ses participants, tandis que le Troisième secteur lui, se définit par son caractère non-lucratif. Et c'est ce dernier, parce qu'il est au Brésil massivement investi par les organisations religieuses, qui retiendra donc principalement notre attention ici⁹⁹.

Les transformations de l'État et de l'action publique brésilienne, et tout spécialement cette tendance à l'externalisation de l'action sociale de l'État brésilien vers les entités du Troisième secteur (et notamment celles issues de l'univers religieux), font indéniablement du Brésil un cas d'étude judicieux pour notre travail. Mais au-delà de la situation politique et sociale du pays, c'est aussi toute la spécificité juridique du rapport brésilien entre l'État et les Églises qui rend ce pays pertinent pour la présente étude.

B. Raisons juridiques : les spécificités du rapport État-Églises brésilien

Rappelons avant tout, et cela est essentiel, que le Brésil est depuis la fin du XIX^e siècle, un pays où la séparation entre l'État et les Églises est constitutionnellement reconnue. Quelques semaines à peine après la proclamation de la République, son premier président, le maréchal Manuel Deodoro da Fonseca promulgua le 7 janvier 1890 le décret n°119-A¹⁰⁰ qui mit officiellement fin au système de patronage, proclamant la liberté religieuse et l'égalité des cultes, et initiant administrativement le régime de séparation. L'année suivante la Constitution républicaine de 1891, interdit à l'État « d'établir, de subventionner ou de gêner l'exercice des cultes religieux »¹⁰¹, rendit les cimetières, le mariage civil et l'enseignement public laïcs¹⁰² et consacra la non-intromission de l'État dans les affaires des cultes (sauf dans le cas où ceux-ci porteraient

⁹⁸ A noter que l'économie sociale et solidaire jouit actuellement d'une certaine popularité dans la région latino-américaine où la Bolivie, le Venezuela et surtout l'Équateur en ont intégré certains principes dans leur législation. Voir par exemple : CORAGGIO, Jose Luis, ARANCIBIA, María Inés et DEUX, María Victoria *Guía para el mapeo y relevamiento de la economía popular solidaria en Latinoamérica y Caribe*, novembre 2010.

⁹⁹ Même si comme nous le verrons, divers organisations religieuses participent également activement au soutien de certaines initiatives de l'économie solidaire au Brésil.

¹⁰⁰ Un décret dont la validité actuelle a été réaffirmée par le décret présidentiel n°4.496 du 04/11/2002.

¹⁰¹ *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 24 février 1891. Consultée en ligne sur le site officiel de la Présidence de la République : <http://www.planalto.gov.br>, Article 11, paragraphe 2.

¹⁰² *Ibid.*, Article 72, paragraphes 4, 5 et 6.

atteinte à l'ordre public)¹⁰³. Elle poussa même le laïcisme encore plus loin en affirmant alors qu'« aucune Église ne bénéficierait de subventions officielles, ni n'aurait de relations de dépendance ou d'alliance avec le gouvernement de l'Union ou des États »¹⁰⁴. On parla alors d'un véritable « État laïque » (formule qui imprègne encore aujourd'hui fortement le discours d'une majorité d'acteurs politiques brésiliens) largement inspiré des idées des Lumières, du positivisme comtien et du modèle étatsunien, références suprêmes de la République brésilienne naissante.

Ce régime de séparation précoce plaça le Brésil à l'avant-garde de la laïcisation dans la région latino-américaine. L'Uruguay et le Chili, pays voisins qui, sous l'impulsion d'un fort mouvement libéral, procédèrent à la même période à certaines réformes (cimetières, registre civil ou mariage), n'officialisèrent la séparation que trois décennies plus tard, respectivement en 1918 et en 1925¹⁰⁵. D'autres pays de la région préservèrent même un régime de concordat avec le Saint-Siège jusqu'à très récemment (le Venezuela jusqu'en 1999 et le Bolivie jusqu'en 2008) voire, pour l'Argentine, jusqu'à aujourd'hui.

Mais paradoxalement, les débuts de la République vont en fait constituer une sorte de « moment laïc » du Brésil, que les gouvernements successifs nuanceront progressivement tout au long du XX^e siècle. Ainsi, durant les années 1930, le gouvernement de Getúlio Vargas soucieux de s'attirer les faveurs de l'Église catholique (qui bien qu'affaiblie n'en demeurait pas moins aussi puissante qu'influente), nuança de façon substantielle la séparation des plans en légalisant les aumôneries dans l'armée, les hôpitaux et les prisons ; en redonnant une valeur juridique au mariage religieux ; en réadmettant l'enseignement religieux facultatif dans l'enseignement public ; mais surtout, en ajoutant une exception notable à l'impossibilité faite à l'État de subventionner ou s'allier aux Eglises, en « cas de collaboration réciproque d'intérêt collectif »¹⁰⁶. Une tendance au rapprochement des sphères que le régime civil-militaire accentuera trente ans plus tard en allant jusqu'à préciser dans le texte constitutionnel de 1967 que cette exception s'appliquera notamment dans « les secteurs éducationnels, assistanciers et hospitaliers »¹⁰⁷. Et si l'ambiguïté de la notion de

¹⁰³ *Ibid.*, Article 72, paragraphe 3.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Article 72, paragraphe 7.

¹⁰⁵ La Constitution chilienne de 1925 ne pose en fait pas formellement la séparation. C'est plutôt les événements précédents et le fait qu'elle ne fasse strictement aucune mention de la religion qui ont conduit à cette interprétation.

¹⁰⁶ *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 16 juillet 1934. Consultée en ligne sur le site de la Présidence de la République : <http://www.planalto.gov.br>, Article 17, paragraphes II et III. Le texte original en portugais affirme : « É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: [...] ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo ».

¹⁰⁷ *Constituição da República federativa do Brasil de 1967*, Consultée en ligne sur le site officiel de la Présidence de la République : <http://www.planalto.gov.br>, Article 9, paragraphe II.

« collaboration d'intérêt collectif » ou « public » posera un certain nombre de problèmes, comme nous l'analyserons plus loin, il y a bien là une porte ouverte à la « coopération » entre l'État et les Églises, à travers l'action sociale religieuse. Une prédisposition confirmée par la Constitution républicaine de 1988, actuellement en vigueur, en des termes très semblables :

« Il est interdit à l'Union, aux États et aux Municipalités d'établir des cultes religieux ou Églises, de les subventionner, d'en gêner le fonctionnement, ou de maintenir avec elles ou leurs représentants, des relations de dépendance ou d'alliance, sauf, sous forme de loi, dans une collaboration d'intérêt public »¹⁰⁸.

Le cas brésilien offre donc un cadre juridique original dont l'ambiguïté, la complexité et la variété des interprétations quant à la nature des rapports entre État et Églises, le rendent d'autant plus pertinent qu'il constitue, à nos yeux, une sorte d'intermédiaire dans la région latino-américaine entre les pays de régime concordataire et ceux de séparation stricte¹⁰⁹.

Mais les constitutions ne sont pas les seuls textes à faire état des rapports entre l'État et les Églises. Tout récemment, en 2008, un accord de type concordataire signé entre le président Lula et le Vatican est ainsi venu rappeler à tous la place et les droits de l'Église catholique dans la société brésilienne. Le texte présente d'ailleurs très clairement l'Église et l'État comme des « partenaires »¹¹⁰. Un fait qui témoigne à lui seul de toute l'ambiguïté du cadre juridique des rapports État-Églises dans cette nation qui rappelons-le, est aujourd'hui la première nation catholique au monde, et au sein de laquelle 92% de la population revendique explicitement une affiliation religieuse¹¹¹. Inévitablement, la pertinence du cas brésilien tient aussi à la nature, à l'ampleur et au dynamisme de sa sphère religieuse.

¹⁰⁸ *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, Consultée en ligne sur le site officiel de la Présidence de la République : <http://www.planalto.gov.br>, Article 19, paragraphe I.

¹⁰⁹ Pour plus de détails sur la situation des différents pays latino-américains, nous renvoyons le lecteur en année n°2 : « Rapports État-Églises en Amérique latine : la situation en 2012 ».

¹¹⁰ Ce texte a été promulgué en 2010 sous forme de décret, le Décret 7.107 du 11 février 2010. Signé au Vatican deux ans plus tôt, le 13 novembre 2008, il décrit l'État brésilien et l'Église catholique comme des entités autonomes, mais « coopérant pour la construction d'une société plus juste, pacifique et fraternelle ». L'accord affirme la volonté des deux parties de « renforcer et de promouvoir des relations mutuelles déjà existantes ».

¹¹¹ Chiffre provenant du recensement national 2010 dont les données, publiées entre 2011 et 2013, seront fréquemment mobilisées dans ce travail : *Censo 2010*, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2010, consultable en ligne sur <http://censo2010.ibge.gov.br/>

C. Raisons religieuses : un champ religieux en mutation

S'il y a bien un aspect de la société brésilienne qui frappe inmanquablement celui qui la découvre pour la première fois, c'est très certainement l'omniprésence et l'extrême vitalité du sentiment et de la pratique religieuse. Que ce soit dans le vocabulaire, l'art, les discours politiques, les médias, l'architecture, la littérature, le sport ou la musique, la religion au Brésil a imprégné et continue aujourd'hui d'imprégner l'ensemble des sphères d'une société qui, loin des prévisions wébériennes, a semble-t-il échappé au « désenchantement du monde ».

« O pouco com Deus é muito, o muito sem Deus é nada »¹¹² affirme un proverbe brésilien, et si le Brésil a beaucoup acquis ces dernières années, il n'en a vraisemblablement pas oublié Dieu pour autant. C'est en tout cas ce que semblent confirmer les enquêtes les plus récentes. D'après l'une d'elles, réalisée par l'institut *Datafolha* en 2007 juste avant la venue du pape Benoît XVI, 97% des brésiliens affirment « totalement croire » en Dieu et 90% déclarent assister régulièrement à des services religieux¹¹³. Cette persistance de la croyance et de la pratique religieuses caractérise une nation brésilienne qui allie, comme beaucoup d'autres nations émergentes au XXI^e siècle, modernité et forte religiosité populaire. Pourtant, le « champ religieux » brésilien, pour reprendre la terminologie bourdieusienne¹¹⁴, n'en a pas moins subi d'impressionnantes transformations, notamment depuis la seconde moitié du XX^e siècle. Des mutations qui nous le verrons, ont eu et continuent d'avoir aujourd'hui un impact direct sur les problématiques que nous soulèverons dans ce travail.

Les premières transformations fondamentales du champ religieux brésilien dont il nous faut rendre compte sont sa « pluralisation » et sa « diversification » croissantes¹¹⁵. Rappelons que l'Église catholique apostolique romaine a longtemps bénéficié d'un quasi-monopole sur l'univers religieux du Brésil en résistant notamment, quatre siècles durant, aux tentatives d'incursion

¹¹² Traduction littérale : « Peu avec Dieu est beaucoup, beaucoup sans Dieu est peu ».

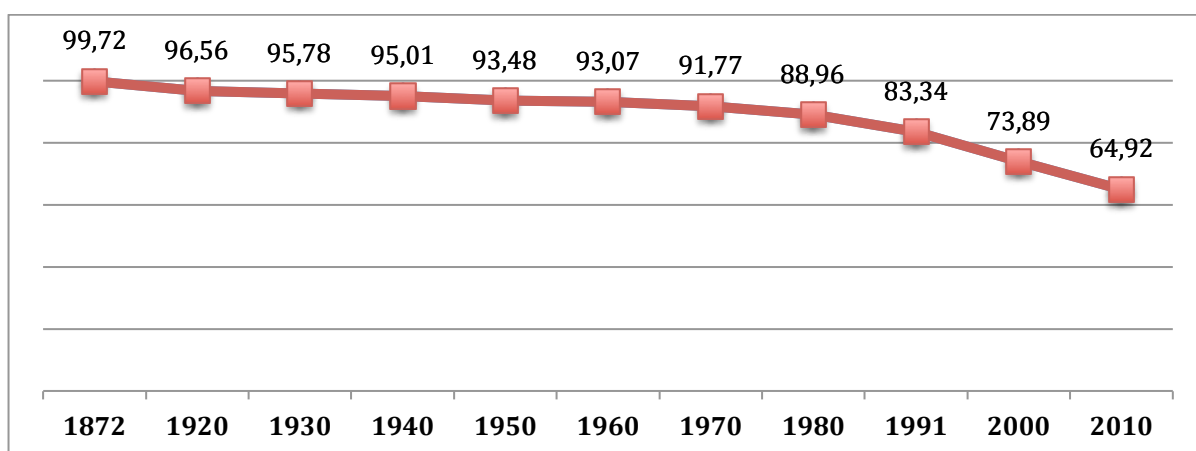
¹¹³ DATAFOLHA – Instituto de Pesquisas. « *As religiões dos brasileiros* », enquête réalisée auprès de 5700 Brésiliens de 16 ans et plus, dans 236 municipalités entre le 19 et le 20 mars 2007. Consultable en ligne sur : <http://datafolha.folha.uol.com.br/>

¹¹⁴ Le champ religieux étant défini par Bourdieu comme « un système symbolique structuré » « des relations objectives de concurrence ou de transaction entre les positions des agents religieux ». BOURDIEU, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12(12-3), 1971, p. 295-334[310] ; DIANTEILL, Erwann. « Pierre Bourdieu et la religion : synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n°118, avril-mai 2002, p. 5-19[6].

¹¹⁵ BASTIAN, Jean-Pierre. « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », *Pouvoirs*, vol. 98(3), 2001, p. 135-146 ; « La nouvelle économie religieuse de l'Amérique latine », *Social Compass*, vol. 53(1), mars 2006, p. 65-80.

protestantes des français, hollandais et autres corsaires¹¹⁶. En pleine Réforme protestante, le Brésil et l'Amérique latine offraient à l'Église catholique une « terre promise », une enclave qu'elle se devait de protéger des hérésies luthériennes et calvinistes qui défiaient si outrageusement son autorité séculaire dans l'Ancien monde. Une mission somme toute bien remplie puisqu'en 1872 encore, 99,72% des brésiliens professaient la foi catholique¹¹⁷. Seulement, une fois son statut de religion d'État perdu en 1891, ce monopole si farouchement conservé va peu à peu s'effriter, comme en ont témoigné tous les recensements réalisés depuis plus d'un siècle et dont le graphique n°1 rend ici compte.

Graphique n°1 : Proportion de catholiques en % de la population brésilienne (1872-2010)



Source : Censo 2010 & Novo Mapa das Religiões – Fondation Getulio Vargas – Données POF/IBGE.

On constate en effet, depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, un inéluctable déclin du catholicisme brésilien, confirmé d'ailleurs, comme le rappelle Richard Marin, par la baisse drastique des vocations et par l'effondrement et le vieillissement de l'encadrement clérical du pays¹¹⁸. Et si le Brésil reste effectivement la première nation catholique du monde avec un peu plus de 123 millions de fidèles, il n'en reste pas moins que l'Église catholique, qui regroupait encore 88,96% de la population en 1980, ne représente plus en 2010 que 64,92% des brésiliens¹¹⁹.

¹¹⁶ Avec bien évidemment un certain nombre d'exceptions sporadiques. Consulter notamment à ce titre : BASTIAN, Jean-Pierre. *Le protestantisme en Amérique latine*. Genève, Labor et Fides, 1994.

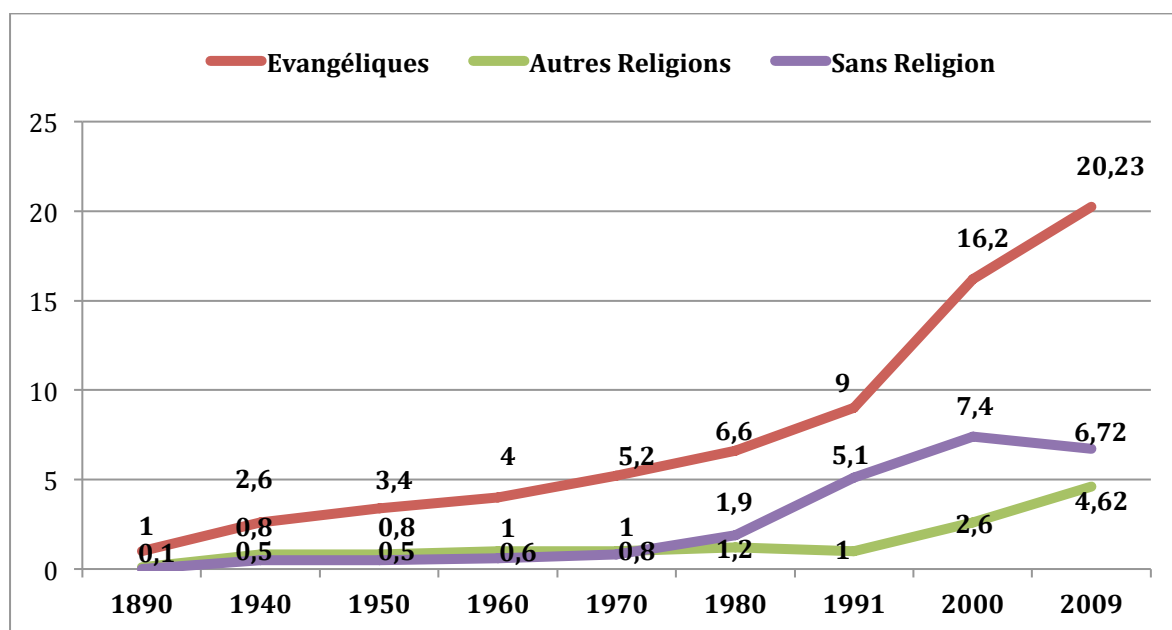
¹¹⁷ Ces estimations, comme la plupart de celles qui suivront, sont des données rassemblées par l'IBGE, l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques, la plupart du temps lors de recensements nationaux, lesquels ont toujours interrogé l'affiliation religieuse des citoyens depuis 1872, à l'exception des deux recensements consécutifs de 1890 et de 1900.

¹¹⁸ MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres*, Éditions de L'Atelier/Éditions Ouvrières, 1995, voir notamment tout le chapitre VII : « La crise du monde des clercs ».

¹¹⁹ Source : Recensements (*Censos*) nationaux de 1980 et de 2010, Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE).

Mais contrairement à des situations similaires observées en Europe par exemple, la « décatolicisation » du Brésil ne s'est pas faite au profit de l'incroyance, de l'agnosticisme et en définitive d'un appauvrissement du champ religieux. Bien au contraire, elle s'est faite en faveur d'une multitude de nouveaux acteurs religieux, principalement issus du protestantisme, du spiritisme ou encore des rites afro-brésiliens. Le champ religieux brésilien, en se défaisant progressivement de l'emprise monopolistique du catholicisme romain, a ainsi entamé une double mutation. D'une part, un processus de « pluralisation », entendu comme la création d'un cadre d'interaction permettant des relations harmonieuses et respectueuses entre les participants. Et d'autre part, un processus de « diversification » du champ religieux, avec la multiplication des acteurs en présence et donc des affiliations religieuses possibles.

Graphique n°2 : Diversification des affiliations religieuses en % de la population (1890-2009)



Source : *Novo Mapa das Religiões – Fondation Getulio Vargas – Données POF/IBGE.*

Comme en témoigne le graphique n°2, ce sont avant tout les mouvements protestants, que l'on qualifie de façon générique au Brésil d'« évangéliques » (*evangélicos*), qui sont les grands gagnants de ces dernières décennies. Précisons toutefois qu'au sein de la mouvance évangélique, ce ne sont pas tant les protestantismes « historiques » (Églises luthériennes, presbytériennes ou méthodistes) qui bénéficient de cette embellie, mais bien davantage les groupes pentecôtistes comme l'Assemblée de Dieu, qui rassemble 5,77% de la population, soit 11 millions de fidèles, ou encore les *néo-pentecôtistes* tels l'Église Universelle du Royaume de Dieu ou l'Église *Renascer em*

Cristo, dont la croissance a été fulgurante depuis leurs apparitions à la fin des années 1970 et au début des années 1980¹²⁰.

Par-delà l'essor très médiatique de ces méga-Églises ou de ces méga-congrégations d'Églises (lesquelles sont d'ailleurs propriétaires de groupes médiatiques influents et mobilisent de façon croissante les « médias de masse » et les nouvelles technologies de l'information¹²¹), les évangéliques brésiliens s'affilient aussi à de petites congrégations de taille souvent modeste et qui parsèment le paysage religieux du pays, à tel point que l'on entend parfois dire qu'il n'y a pas au Brésil de « rue sans églises ». Toujours est-il que les fidèles évangéliques dans toute leur diversité, connaissent bel et bien aujourd'hui une croissance impressionnante. Entre 1991 et 2010, leur nombre a ainsi triplé, passant de 13 à plus de 42 millions de membres.

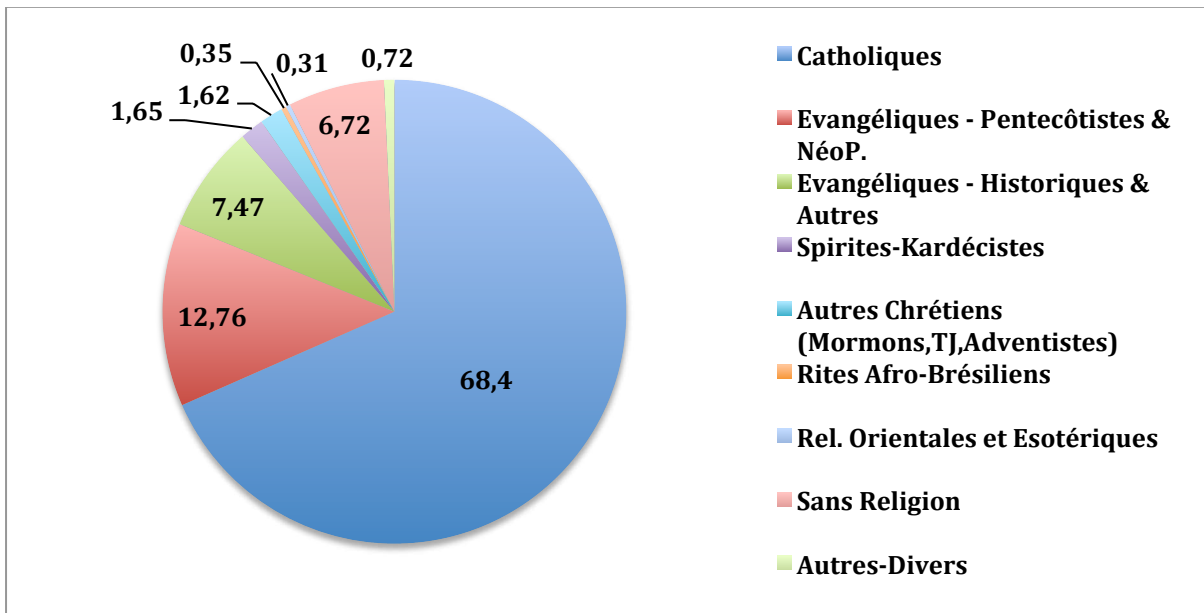
Mais l'extrême diversité du champ religieux brésilien dépasse le seul protestantisme évangélique, elle concerne aussi d'autres mouvements chrétiens (parfois qualifiés de « parachrétiens ») tels l'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours (mormons), les Témoins de Jéhovah ou l'Église adventiste du Septième Jour, qui revendiquent plusieurs millions d'adeptes. Elle comprend également le spiritisme-kardéciste (particulièrement développé chez les classes moyennes des milieux urbains et qui compte en 2010 près de quatre millions d'adeptes), ou les formes syncrétiques de l'animisme afro-brésilien des rites de l'*umbanda* et du *candomblé*, dont il

¹²⁰ Il nous faut ici faire un point sur le dénombrement des effectifs des diverses congrégations que nous mentionnerons dans ce travail. Car si le Brésil offre avec les recensements nationaux une source officielle et assez précise d'information à ce propos, il est tout de même frappant de voir que les effectifs recensés sont toujours très largement inférieurs aux effectifs revendiqués par les groupes religieux. Ainsi, l'Assemblée de Dieu évalue ses membres à plus de 20 millions, soit deux fois plus que les enquêtes de l'IBGE. L'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers Jours (mormons), elle, affirme que plus d'1.1 millions de brésiliens ont été baptisés dans son église, alors que le recensement n'en dénombre que 200 000, soit plus de cinq fois moins. Il est certain que toutes les organisations religieuses ont intérêt à surévaluer, à gonfler leurs effectifs. Mais il faut également tenir compte des biais introduits par les enquêtes nationales officielles, et notamment de la pression sociale qui s'exerce sur les minorités religieuses, lesquelles préfèrent souvent simplement se déclarer catholiques, ou protestantes de façon plus « diluée ». Mais dans un souci d'homogénéité et de cohérence, nous aurons tout de même plutôt tendance à mobiliser les chiffres des recensements (et notamment celui de 2010 dont les résultats sont parus en 2012) et de certaines enquêtes nationales (comme l'étude *Novo Mapa das Religiões* de la Fondation Getulio Vargas, laquelle est basée sur une grande enquête nationale de l'IBGE en 2009 baptisée « Pesquisa de Orçamentos Familiares » (Recherche sur les budgets familiaux)).

¹²¹ FONSECA, Alexandre B. *Evangélicos e mídia no Brasil*, Editora Universitária São Francisco, 2003

est très difficile d'évaluer véritablement les effectifs¹²², mais qui sont bien présents, notamment dans les milieux déshérités. Il faut également mentionner l'affirmation de traditions religieuses telles que l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme ou l'islam, qui certes, restent marginales et principalement liées aux flux migratoires, mais contribuent elles aussi à la diversification du champ religieux brésilien, comme l'indique le graphique n°3 :

Graphique n°3 : Détail des affiliations religieuses en % de la population en 2009



Source : Novo Mapa das Religiões – Fondation Getulio Vargas – Données POF/IBGE.

Une autre mutation de ce champ dont il nous faut aussi rendre compte, tient à la fois au caractère toujours plus « national » (on parle d'« autochtonisation » des mouvements) de ces Églises autrefois importées d'Europe ou d'Amérique du Nord, mais également à leur « globalisation », notamment du fait de la dimension transnationale d'un grand nombre d'entres-elles¹²³. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (IURD) par exemple, affirme être présente dans près de 180 pays¹²⁴. Son développement en Afrique lusophone ou au Portugal ne fait en tout cas

¹²² Les cultes afro-brésiliens ont très longtemps été la cible de nombreuses persécutions et ont presque toujours été pratiqués dans le secret. On qualifie d'ailleurs de « terriers » (*terreiros*) les lieux de cultes qui sont le plus souvent situés dans l'arrière-cour, les sous-sols ou les garages de propriétés dans les périphéries pauvres. Les adeptes de ces cultes, qui assistent bien souvent de façon parallèle aux cultes catholiques (on parle de « multiaffiliation ») ont ainsi tendance, comme nous le disions plus haut, à se déclarer « catholiques » lors des sondages. Les choses semblent toutefois évoluer ces derniers temps. Ainsi, lors du dernier recensement en 2010, une campagne de publicité incitait les *umbandistas* ou les *candomblistas* à s'affirmer comme tel devant les enquêteurs.

¹²³ ORO, Ari Pedro. « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, n°51, 2004, p. 155–170

¹²⁴ Site officiel de l'Église : <http://www.arcauniversal.com/iurd/historia/>

aucun doute¹²⁵ et une telle stratégie conduit certains auteurs à parler dans ces cas là de véritables « multinationales » religieuses¹²⁶.

En définitive, la sphère religieuse brésilienne interpelle donc par son caractère dynamique, original et surtout extrêmement concurrentiel. Avec Jean-Pierre Bastian, il nous semble que

« le jeu de concurrence confessionnelle déclenché par l'expansion évangélique et pentecôtiste, loin de réduire la religion à la sphère privée et à l'option individuelle, l'a plus que jamais replacée dans l'espace public » brésilien¹²⁷.

Un réinvestissement public du religieux dont l'un des principaux avatars, dans le Brésil du XXI^e siècle, est l'implication sociale croissante de cette multiplicité d'organisations religieuses. Cette « action sociale religieuse » (ASR)¹²⁸, qui formera notre principal objet d'étude, nous la définissons comme l'ensemble des pratiques, programmes et initiatives de nature sociale – c'est-à-dire touchant à un ensemble de domaines assez vaste allant de l'assistance sociale à la santé publique, en passant par l'éducation, la formation professionnelle, la sécurité alimentaire ou encore la défense des droits de l'homme – entrepris par des acteurs, groupes et organisations revendiquant, de façon explicite, une appartenance, un héritage ou une identité religieuse. Nous nommerons ces groupes « entités religieuses d'action sociale » (ERAS), regroupant ainsi un univers particulièrement varié et hétérogène d'organisations au Brésil. On y recense ainsi les Églises juridiquement instituées (le code civil brésilien parle depuis 2003 « d'Organisation Religieuse »¹²⁹), dès lors que celles-ci se lancent dans une activité sociale; les associations, fondations ou instituts créés et conduits par les dirigeants ou les membres d'une congrégation donnée (avec des degrés

¹²⁵ FRESTON, Paul. « The Universal Church of the Kingdom of God: a Brazilian Church Finds Success in Southern Africa », *Journal of religion in Africa*, vol. 35(1), 2005, p. 33–65

¹²⁶ BELTRÁN, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006 ; SILLETTA, Alfredo. *Multinacionales de la Fe, Religión, Sectas e Iglesia Electrónica*, Buenos Aires : Contrapunto, 1988.

¹²⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. « La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Église catholique. », dans COUFFIGNAL, Georges (dir.). *Amérique latine: Mondialisation : le politique, l'économique, le religieux*, la Documentation française, coll. « Études de la Documentation française », 2008, p. 23–36.

¹²⁸ Nous privilégierons l'usage du terme « action sociale religieuse » à celui d'« action sociale confessionnelle », car ce dernier nous semble renvoyer plus directement à l'œuvre sociale des institutions confessionnelles formellement constituée comme les églises ou les congrégations religieuses. Alors que ce travail se donne pour but d'appréhender l'action sociale d'un ensemble plus vaste d'acteurs religieux entretenant avec les Églises des liens plus ou moins formels. Et si à nos yeux, la déconfessionnalisation de la croyance populaire reste, dans le cas brésilien, un épiphénomène, nous convenons toutefois que nombre d'ERAS dont nous traiterons ici, « croient » et se présentent comme « chrétiennes », mais sans forcément « appartenir » à une confession donnée.

¹²⁹ Loi n°10.825/2003 du 22 décembre 2003 relative aux modifications des articles 44 et 2.031 du Code civil brésilien de 2002, Art.44, paragraphe V.

variables d'autonomie vis-à-vis de celle-ci) ; et tout type d'organisations non-gouvernementales confessionnelles (ONGc) nationales et internationales. Notons que toutes ces ERAS ont en commun, d'une part leur affiliation religieuse affichée et revendiquée, et d'autre part, l'objectif de réaliser ces œuvres sociales de façon bénévole, volontaire¹³⁰ et durable, en harmonie avec les principes chrétiens qui les animent. Précisons enfin que la présente étude aura pour principal objet les ERAS chrétiennes, dans la mesure où comme nous l'avons vu plus haut, les autres grandes familles religieuses restent, au Brésil, extrêmement minoritaires.

III. Objectifs de la recherche et hypothèses de travail

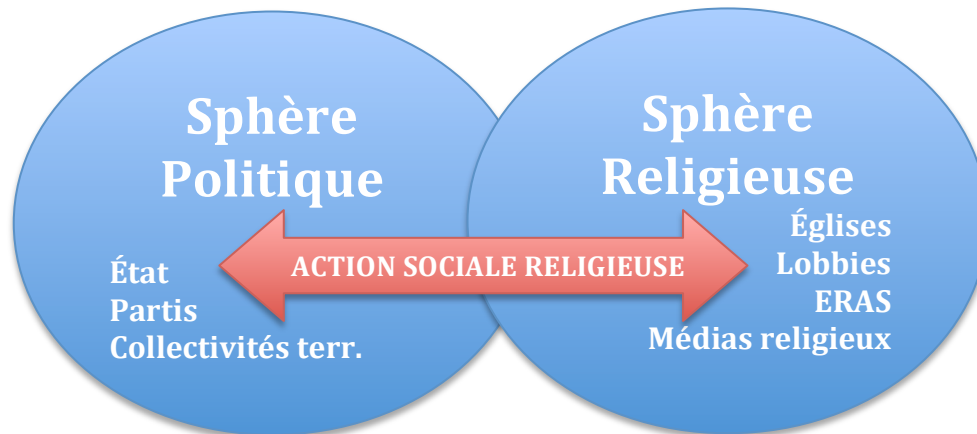
Le cadre théorique à présent défini, la définition d'un certain nombre de concepts clés opérée et le choix de notre étude de cas justifié, il nous faut à présent exposer de façon plus systématique les objectifs poursuivis par ce travail, ainsi que la thèse et les principales hypothèses qui guideront son déroulement.

Historiquement, la science politique a presque systématiquement abordé les relations entre politique et religion en terme de tensions, de conflictualité. Une approche largement influencée par les idées « séparationnistes » des Lumières et des théories de la sécularisation, et qui apparaît aujourd'hui peu pertinente au moment de rendre compte des nouvelles dynamiques des rapports État-Églises, notamment dans des États modernes « paradoxaux » comme le Brésil, où la séparation des sphères doit s'accommoder d'une persistance, voire d'une redynamisation du phénomène religieux. L'intuition initiale de ce travail est qu'une telle approche n'est aujourd'hui plus suffisante et qu'il est impératif d'affiner l'analyse en appréhendant également ces liens en terme de

¹³⁰ Précisons ici qu'en portugais, la distinction entre « bénévolat » et « volontariat » n'est pas opérante, puisque seul le terme « *voluntariado* » est mobilisé pour désigner le service volontaire non-rémunéré. En français, un bénévole n'a pas de statut précis, reste libre de son engagement et ne perçoit aucune forme de rémunération, tandis que le volontaire lui, bénéficie d'un statut juridique précis (depuis 2006), s'engage par contrat pour une période de temps définie et bénéficie d'une couverture sociale et d'un recouvrement potentiel des frais engagés. Au Brésil la situation est finalement assez similaire puisque le Brésil dispose depuis 1998 d'un statut du volontaire. Toutefois, compte-tenu de l'application relativement souple de ce statut au Brésil, nous emploierons indifféremment et comme synonymes les termes volontaires et bénévoles comme traduction du *voluntario* brésilien. Notons au passage que le volontariat est en forte progression au Brésil. S'il concernait 18% de la population en 2001, dix ans plus tard en 2011, un quart des Brésiliens (25%) affirment s'impliquer dans des activités de volontariat. Fait des plus intéressants pour nous, 49% d'entre eux affirment réaliser ce service au sein « d'institutions religieuses » ce qui donne une idée de la place des ERAS dans le paysage social et associatif brésilien. Source : *Projeto Voluntariado Brasil 2011*, enquête menée conjointement par *Rede Brasil Voluntário* et l'Institut Brésilien d'Opinion Publique et de Statistique (IBOPE), à l'occasion de la fin de la « décennie du volontariat », en décembre 2011.

« coopération », d'« association », de « partenariat ». Pour ce faire, l'action sociale religieuse, qui ramène les acteurs confessionnels au centre de l'espace public et engendre de nouvelles modalités de rapports avec le politique, nous semble constituer une sorte de « trait d'union » entre les sphères, un canal d'échange à travers lequel une meilleure compréhension de ces liaisons peut être atteinte.

Diagramme n°1 : L'Action sociale religieuse comme canal d'échange entre le politique et le religieux



La thèse centrale sur laquelle se fonde ce travail est en définitive la suivante : l'ampleur et les dynamiques de l'action sociale religieuse et sa croissante prise en compte par les pouvoirs publics à travers la mise en œuvre de différentes formes de « partenariats public-religieux », contribuent à la fois à la recomposition interne des sphères politiques et religieuses actuellement à l'œuvre au Brésil, et redéfinissent également, de façon plus large, la nature de leurs relations mutuelles. En d'autres termes, l'action sociale religieuse constituerait une sorte de catalyseur dans les mutations que connaissent aujourd'hui le politique et le religieux, que ce soit au sein leurs champs respectifs ou dans la complexité de leurs interactions. La croissante participation sociale des entités religieuses dans la sphère publique offrirait ainsi un prisme d'analyse privilégié des rapports État-Églises dans des États modernes comme le Brésil, où le religieux – dans tout son dynamisme et sa diversité – maintient une influence certaine sur la société. Analyser les évolutions respectives des sphères et déterminer la nature des rapports entre État et Églises aujourd'hui au Brésil, pour montrer l'éventuelle portée globale d'un tel modèle, constituera ainsi le principal objectif de cette étude. Dans ce but, trois hypothèses principales nourriront notre réflexion :

La première hypothèse postule l'existence d'un lien de causalité entre l'accroissement de l'offre sociale religieuse et l'ensemble des mutations libérales dans lesquelles l'État-social contemporain s'est engagé depuis une trentaine d'années. L'action sociale religieuse (ASR) et les

partenariats public-religieux (PPR) viendraient ainsi « compenser » à la fois les limites et faiblesses endémiques de l'État, ainsi que son désengagement libéral et la réorientation en cours de ses rôles et fonctions. Comme nous le verrons dans la première partie, il est en effet saisissant au Brésil de constater que la multiplication des initiatives sociales religieuses dans les années 1990 est concomitante d'un vaste mouvement libéral de « retrait de l'État », opéré durant les trois présidences de Fernando Collor de Melo (1990-1992), d'Itamar Franco (1992-1994) de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002). Dans ce contexte, les entités religieuses d'actions sociale (ERAS), de par leur notoriété, la confiance qu'elles inspirent, l'importance de leurs ressources humaines et matérielles, et la densité de leur maillage territorial, apparaîtraient dès lors comme des suppléantes crédibles là où « l'État est absent », ou dans les domaines où celui-ci n'est pas jugé compétent. Les « partenariats public-religieux » constitueraient ainsi au Brésil une forme d'invitation plus ou moins avouée de l'État et de la société envers le religieux à se « réapproprier » un certain nombre de ses anciennes prérogatives d'ordre social, que les services publics ne souhaiteraient ou ne seraient aujourd'hui plus en mesure d'assurer. Mais nous postulons également ici que tout en se nourrissant de ses mutations, l'ASR et les PPR contribuent également, dans une certaine mesure, aux évolutions actuelles d'un État brésilien partagé entre la recherche d'efficacité, la satisfaction des demandes populaires et la constante recherche de légitimité.

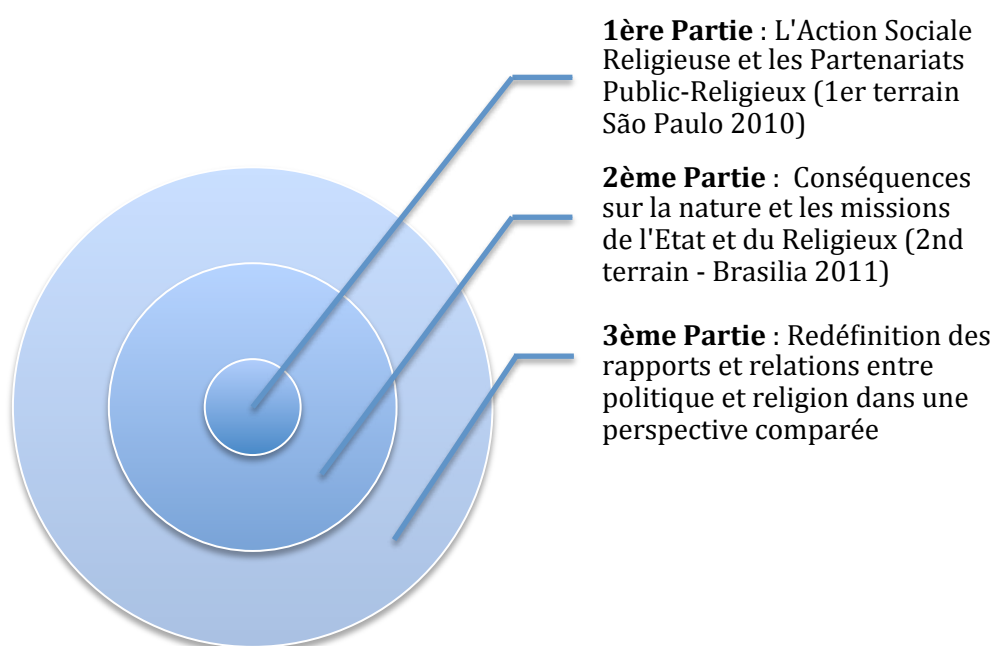
Notre deuxième hypothèse renvoie, elle, aux évolutions de la sphère religieuse brésilienne, laquelle apparaît aujourd'hui extrêmement dense, dynamique, hétérogène et surtout concurrentielle. De fait, l'action sociale religieuse représenterait aujourd'hui pour les acteurs confessionnels brésiliens un enjeu stratégique majeur, leur permettant d'assurer leur survie dans un contexte hautement compétitif où la fluidité des affiliations religieuses fragilise la pérennité des « entreprises de salut ». S'engager socialement et si possible aux côtés de l'État constituerait ainsi pour les organisations religieuses une garantie de visibilité, de notoriété et de légitimité publique. Ce serait également pour elles un moyen d'exercer une certaine influence sur le pouvoir politique.

Une troisième et dernière hypothèse, que l'on peut qualifier de « majeure », guidera enfin nos travaux. Celle-ci pourrait être exprimée dans ces termes : l'approfondissement des modalités de collaboration sociale de l'État et des entités religieuses – symbolisé par la multiplication et la diversification des « partenariats public-religieux » – dont nous rendrons compte ici dans le cas brésilien, mais également à une échelle plus globale, ne témoigne-t-il pas d'un changement plus global de paradigme en matière de rapports entre les sphères et de régime de laïcité dans les sociétés contemporaines ? En déchiffrant ces tendances et mécanismes, nous chercherons ainsi à proposer une nouvelle approche conceptuelle des relations entre État et Églises, plus pertinente et mieux adaptée à un certain nombre de situations où, comme au Brésil, la modernité – confrontée à

la prégnance et au dynamisme du fait religieux et à l'implication sociale de ses acteurs – ne se limite pas à penser leur séparation, mais envisage également leur collaboration.

Dans ce but, cette recherche suivra trois axes analytiques complémentaires, qui seront traités dans trois grandes parties articulées en « cercles concentriques » (en phase avec notre approche inductive, du particulier vers le général). Le premier axe cherchera à décrypter et cerner les origines (chapitre 1) et les modalités d'exercice (chapitre 2) de l'action sociale des entités religieuses au Brésil, pour ainsi rendre compte de l'avènement de « Partenariats Public-Religieux » entre l'État et les ERAS, notion qui sera traitée en détails dans le chapitre 3. La deuxième partie de l'étude se donnera pour but à comprendre comment cette croissante implication du religieux dans l'action sociale participe *in fine* d'une redéfinition de la nature, du rôle et des missions mêmes de l'État (chapitre 4) et du religieux (chapitre 5) au Brésil. Il s'agira aussi de questionner les coûts, avantages et bénéfices tirés par les deux sphères dans un système vraisemblablement qualifiable de « gagnant-gagnant » (*win-win*) (chapitre 6). Enfin, la troisième – et certainement la plus ambitieuse des parties de ce travail – tentera de comprendre en quoi ces modalités de coopération redéfinissent aujourd'hui une « laïcité brésilienne » en pleine évolution et dont il nous faudra dresser les contours (chapitre 7), mais nous permettent également, dans une perspective globale et comparée, de repenser les modèles traditionnels des relations État-Églises dans les sociétés modernes au XXI^e siècle (chapitre 8).

Diagramme n°2 : Structure du travail en « cercles concentriques »



IV. Délimitation du champ de recherche et procédures méthodologiques

Le champ de recherche couvert par notre problématique est potentiellement extrêmement vaste, voire illimité. Il pourrait, dans l'absolu, inclure l'étude de l'ensemble des manifestations connues de l'action sociale religieuse dans l'immensité du territoire brésilien depuis sa découverte en 1500. Entreprise beaucoup trop exhaustive pour être concevable dans le cadre d'une thèse de doctorat, et qui, avec la forte expansion du phénomène ces dernières décennies, ne peut plus aujourd'hui prétendre à l'exhaustivité. Il a donc fallu faire un certain nombre de choix et procéder à une délimitation de notre objet qui soit à la fois abordable, pertinente et suffisante pour permettre une certaine montée en généralité, indispensable dans le cadre de notre approche hypothético-inductive. Une approche où l'enquête doit être guidée par la théorie pour ensuite l'enrichir en retour¹³¹ et que Bertrand de Jouvenel synthétise en ces termes :

« La connaissance ne peut jamais se réduire à l'énumération de simples « faits », à moins qu'ils ne soient rassemblés et mis en ordre ; et c'est une théorie que d'isoler certains aspects semblables, leur attribuer des termes communs et supposer des processus par lesquels ils sont déterminés. [...] Une telle « théorie » a un but « représentatif » ; elle nous guide dans la collecte des faits : ceux-ci à leur tour, obligent à modifier notre théorie »¹³².

Conscient de la prégnance, dans un tel sujet, des héritages du passé (la fameuse *path-dependency*), nous avons cherché à intégrer, dans la mesure du possible et à chaque fois que cela semblait pertinent, une dimension historique à nos développements, considérant avec Pierson qu'« appréhender des processus sociaux à un moment donné unique engendre une vision partielle et largement biaisée de ces derniers »¹³³. Toutefois, notre objectif étant de parvenir à déchiffrer et comprendre l'amplification actuelle des manifestations de l'action sociale religieuse au Brésil, nous avons, en toute logique, privilégié une démarche et des outils méthodologiques nous permettant de collecter un corpus de données empiriques aussi récentes et actualisées que possible. Dès lors, si les données collectées recouvrent majoritairement la période allant des années 1990 à l'année 2012, l'écrasante majorité des informations rassemblées date des cinq dernières années de cet intervalle, soit 2008-2012.

¹³¹ SEILER, Daniel-Louis. *La méthode comparative en science politique*, Paris : Armand Colin, 2004, p. 47.

¹³² DE JOUVENEL, Bertrand. *De la politique pure*, Paris : Calmann-Lévy, 1963, p. 56.

¹³³ Texte original : « attempts to cut into ongoing social processes at a single point in time produce a 'snapshot' view that is distorted in crucial respects », PIERSON Paul. « The Path to European Integration. A historical Institutional Analysis », *Comparative Political Studies*, vol. 29(2), avril 1996, p. 126

Soulignons par ailleurs ici qu'il est difficilement envisageable pour un chercheur seul d'appréhender toute la diversité d'un pays comme le Brésil, grand comme 17 fois la France et souvent qualifié à juste titre de « pays-continent ». Cette difficulté à saisir dans son ensemble l'immensité spatiale (et notamment les dichotomies ville/campagne,¹³⁴ Nord/Sud, littoral/intérieur des terres) constitue d'ailleurs, très certainement, l'une des principales limites explicatives de ce travail. Elle a toutefois été en partie compensée par les extraordinaires possibilités de collecte d'information *via* Internet (questionnaires par courrier électronique, consultation de sites, téléchargement de rapports, etc.), largement mobilisées durant ces trois ans, et qui nous ont permis d'élargir « à distance » notre corpus de données.

Un corpus principalement constitué lors de deux terrains de recherche. Le premier, réalisé dans l'agglomération de São Paulo sur une période de quatre mois à l'été 2010, et le second, plus court mais tout aussi riche, dans la capitale Brasilia durant cinq semaines entre juillet et août 2011.

Le premier terrain à São Paulo (mais aussi, cinq jours durant, à Rio de Janeiro) avait avant tout un objectif exploratoire. Pour l'occasion, un *modus operandi* bien précis avait été défini. Après un long travail préalable de renseignement, principalement *via* Internet et par téléphone, il s'agissait une fois sur place, de se rendre auprès d'un ensemble de responsables religieux présélectionnés (prêtres, pasteurs, évêques, membres de congrégation et pastorales sociales, fidèles volontaires, etc.) dont nous supposons qu'ils coordonnaient des projets d'ordre social dans le secteur. En conduisant, selon nos plans, une série d'entretiens semi-directifs et en réalisant des observations participantes lors de certains projets sociaux, nous nous sommes rapidement rendu compte d'un phénomène tout à fait singulier : certaines de ces entités religieuses réalisaient leurs actions sociales dans le cadre de « partenariats » (*convenios*) contractés avec la municipalité ou la région, coopérant ainsi de façon aussi spontanée que naturelle avec les pouvoirs publics.

Conscient que nous touchions là du doigt quelque chose de potentiellement très fécond du point de vue analytique, nous avons alors élargi le spectre de nos entretiens, visites et autres collectes de documents aux acteurs et aux institutions publiques du social à São Paulo. Tout en poursuivant nos entretiens auprès des acteurs religieux, nous avons interviewé divers fonctionnaires et haut-fonctionnaires des secrétariats et départements sociaux (assistance sociale, santé, éducation notamment) de l'État et de la municipalité de São Paulo, ainsi que d'autres municipalités

¹³⁴ Soulignons d'emblée la dimension très « urbaine » de nos terrains, qui pourrait constituer un biais dans notre effort de généralisation, même si ne l'oublions pas, les Brésiliens vivent très majoritairement en ville. Le taux d'urbanisation, en 2007 de 85,2% étant en constante augmentation depuis le début du XX^e siècle (36,2% en 1950, 74,8% en 1990, 80,2% en 2000). Voir à cet égard le rapport des Nations Unies, *World Urbanization Prospects – The 2007 Revision, Highlights*, New York : United Nations, 2007, consultable sur le site : <http://www.un.org>

environnantes. Les données collectées durant ce premier terrain ont ainsi principalement servi à l'élaboration de la première partie de notre travail.

La seconde partie de l'étude, qui traite davantage des conséquences et de l'influence de l'ASR sur les mutations de l'État et de la sphère religieuse brésilienne, tire pleinement parti de notre second terrain à Brasilia. Si notre première expérience à São Paulo était avant tout exploratoire (et a permis de rassembler un large corpus de données), notre second séjour, réalisé un an plus tard, avait un objectif beaucoup plus ciblé. Il s'agissait de se rendre au cœur du système décisionnel des appareils étatiques et religieux pour y comprendre comment sont considérés, appréhendés et envisagés l'action sociale religieuse et ces « partenariats public-religieux » au plus haut niveau, et quel peuvent être leur impact dans l'évolution du rapport État-Églises. Ce second terrain à Brasilia a également été pour nous l'occasion de confronter certaines de nos hypothèses avec des chercheurs et universitaires brésiliens, principalement de l'Université de Brasilia auprès de laquelle nous avons obtenu le statut de « chercheur-associé ».

Au final, ces deux terrains nous ont permis de réaliser 112 entretiens¹³⁵ semi-directifs auprès de quatre grandes catégories de protagonistes :

- **Acteurs politico-législatifs** : parlementaires en fonction (sénateurs et députés fédéraux, avec une préférence pour les élus clairement identifiés religieusement, appartenant notamment aux fronts parlementaires – les « *bancadas* » – catholiques et évangéliques du congrès), chefs et membres des cabinets parlementaires, directions des partis, anciens mandataires, conseillers municipaux, ou encore un ancien gouverneur de l'État de Rio de Janeiro.
- **Acteurs administratifs** : personnels des ministères (chargés de programme sociaux, coordinateurs des relations avec la société civile) et des secrétariats municipaux et étatiques de départements sociaux (assistance sociale, éducation santé et droits de l'homme), contrôleurs de la Cour des comptes brésilienne.
- **Acteurs religieux et associatifs** : responsables ecclésiastiques (prêtres, pasteurs, évêques), représentants d'organisations religieuses (Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB), Convention nationale des Assemblées de Dieu, etc.), lobby religieux (Forum évangélique national d'action sociale et politique (FENASP), Évangéliques pour la justice), représentants d'associations sociales à but non lucratif (ONG, associations ou fondations, religieuses ou non).
- **Acteurs académiques et journalistiques** : universitaires (professeurs et étudiants des Universités de São Paulo (USP) et de Brasilia (UnB), chercheurs à l'Institut d'études économiques appliquées (IPEA) et à l'Institut d'Études sur la Religion de Rio de Janeiro (ISER)), et journalistes (TV Senado).

¹³⁵ La liste exhaustive des personnes entrevues est consultable à la rubrique « Liste des entretiens » en fin de volume.

Ces terrains ont aussi été l'occasion de réaliser plusieurs dizaines de visites et d'observations participantes d'initiatives sociales mises en œuvre par des ERAS et de réunions ou conférences en rapport avec ces projets, nous permettant ainsi d'en comprendre le fonctionnement interne. Enfin, nous avons, lors de nos séjours, procédé à la collecte d'une grande quantité de documents de première main (rapports, projets, livres, dépliants, etc.) sur divers supports (papier, numérique, CD/DVD), lesquels seront amplement mobilisés tout au long du travail.

Tableau n°1 : Terrains réalisés et démarche méthodologique correspondante

Dates et Durées	Lieux	Objectifs	Activités
Juin à Sep. 2010	São Paulo et Rio de Janeiro, Brésil	Terrain d'observation, première collecte de données empiriques	Entretiens semi-directifs, Observations participantes, collecte de documents
Juillet-Août 2011	Brasilia, Brésil	Recueil de données ciblées, échange avec des universitaires	Entretiens semi-directifs, Obs. participantes et collecte de documents

Enfin, si nous avons choisi de centrer nos recherches sur le cas brésilien, nous n'en sommes pas moins conscient que les phénomènes que nous nous proposons ici de mettre en lumière dépassent largement les frontières de ce pays. Que ce soit dans la région latino-américaine¹³⁶, le monde émergent et même les pays du Nord, l'action sociale religieuse a une portée et une dimension quasi universelle dont cette étude devra, dans la mesure du possible, tenir compte. Ainsi, sans prétendre réaliser une analyse comparée au véritable sens méthodologique du terme, nous tenterons chaque fois que nous le jugerons pertinent, de mettre le cas brésilien en perspective.

Dans ce monde aujourd'hui globalisé où le Brésil a pleinement pris pied, une telle démarche de politique comparée nous apparaît essentielle, considérant avec Pierre Bourdieu que « la méthode comparative est en effet une des voies majeures de la généralisation »¹³⁷ à laquelle aspirera la présente étude.

¹³⁶ Une enquête de 2008 a ainsi montré que dans l'Argentine voisine par exemple, 75,2% de la population considèrent que l'État doit financer le travail social des Églises – Voir : MALLIMACI, Fortunato, ESQUIVEL, J.C. et IRRAZÁBAL, G. *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. CEIL-PIETTE CONICET, 2008. Consultable en ligne sur : <http://www.ceil-piette.gov.ar>

¹³⁷ BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève : Droz, 1972, p. 301.

PREMIERE PARTIE :

LES « PARTENARIATS PUBLIC-RELIGIEUX » :

ORIGINES, FONCTIONNEMENT ET ENJEUX

La première partie de ce travail vise à rendre compte empiriquement du développement historique de l'action sociale religieuse au Brésil, de son actuelle diversification fonctionnelle et de sa croissante prise en compte par les pouvoirs publics à travers la réalisation de « partenariats public-religieux », dont nous présenterons ici les fondements, les modalités d'exercice et la dimension problématique.

Dans cette optique, il s'agira d'abord, dans un premier chapitre, de cerner les origines de l'action sociale réalisée par les entités religieuses, phénomène aussi vieux que le Brésil lui-même et qui participa pleinement de la construction et des évolutions de cet État-nation au cours de l'histoire. Nous montrerons notamment combien l'action sociale religieuse a évolué dans le temps en fonction d'un contexte politico-social, culturel, mais aussi théologique mouvant, s'adaptant avec souplesse et flexibilité aux exigences des différentes époques, que ce soit lors des difficultés de la construction coloniale, face à l'enthousiasme de l'avènement de la République, sous la discipline du régime civil-militaire ou encore aujourd'hui, avec les espoirs suscités par retour et l'enracinement de la démocratie libérale.

Nous chercherons ensuite, dans un second chapitre, à rendre compte de façon plus précise de la nature, de l'ampleur et de la géographie de cette action sociale religieuse dans le Brésil actuel. À l'aide de nos observations participantes, des entretiens menés et d'un important corpus de documentation récolté sur le terrain, nous proposerons un état des lieux aussi exhaustif que possible de la diversité des manifestations et des champs d'application de l'œuvre sociale d'origine confessionnelle dans le Brésil de ce début de XXI^e siècle.

Enfin, dans un troisième chapitre nous traiterons plus spécifiquement de cette modalité particulière d'intégration, par les pouvoirs publics, de l'action sociale religieuse que nous nommons les « partenariats public-religieux ». Un système de contractualisation des entités religieuses d'action sociale auquel l'État brésilien a de plus en plus recours et qui lui permet d'une part, d'absorber les initiatives sociales des acteurs confessionnels pour en faire une composante à part entière de l'action sociale publique et, d'autre part, de déléguer à ces partenaires populaires, proches du

terrain et pleins de ressources, la mise en œuvre de certaines de ses prérogatives sociales. À travers l'analyse détaillée d'un cas concret de célébration de partenariat public-religieux observé à São Paulo, ce chapitre sera également l'occasion pour nous d'évaluer la prétendue efficacité de ces partenariats, tout en soulevant la question des risques qu'ils engendrent à la fois pour les pouvoirs publics et pour les acteurs volontaires confessionnels.

Chapitre I :

Les origines de l'action sociale religieuse au Brésil

Comprendre le rôle et l'ampleur de l'action sociale religieuse dans le Brésil du XXI^e siècle implique nécessairement d'en cerner les origines et d'en retracer les principales évolutions au cours de ses cinq siècles d'histoire. Car entre les hôpitaux et collèges des Jésuites du XVI^e siècle et les centres de formation entrepreneuriale ou d'insertion numérique des néopentecôtistes des années 2000, différentes acceptions et traditions d'action sociale religieuse se sont succédées, entremêlées, superposées au fil des siècles. Le « présent pur », comme le nomme Bergson¹³⁸, n'étant à bien des égards que « l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir », la présentation de ces différents moments nous apparaît essentielle pour la présente étude.

Nous postulons ici que l'action sociale religieuse a connu au Brésil quatre grandes périodes, chacune guidée par un paradigme historique théologiquement fondé. Il est certain que l'ASR a également évolué au gré des contextes politiques, économiques et sociétaux dont nous rendrons également compte ici, mais nous centrerons notre propos sur les raisons d'ordre religieux, doctrinal et même théologique, tant elles ont, à nos yeux, présidé à l'évolution de l'action sociale religieuse au Brésil. Nous considérons ainsi qu'une première période, couvrant la période coloniale et l'Empire (1500-1889), voit l'œuvre sociale religieuse, alors monopolisée par l'Église catholique, reposer sur un objectif d'évangélisation et sur le principe de charité, principale vertu théologique du christianisme. Une seconde période s'ouvre ensuite avec l'avènement de la République (dont nous avons vu qu'elle posait la séparation de l'État et des Églises), mais surtout avec l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891, qui voit l'ASR catholique évoluer de façon substantielle en se conformant à la « doctrine sociale de l'Église », ce qui se traduit notamment par le développement d'organisations de catholiques laïcs à travers les mouvements de l'Action catholique. La notion de solidarité vient alors se superposer à celle de charité. Cette période voit également l'émergence progressive d'une ASR non-catholique (spirite-kardéciste, protestante ou adventiste) consécutive de la pluralisation du champ religieux qui s'accélère après la séparation de 1891. La troisième période est imprégnée du « christianisme de libération » et notamment, à partir de la fin des années 1960, de la « théologie de la libération » qui constitue, autour des objectifs de conscientisation et de mobilisation sociale,

¹³⁸ BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, Paris : Presses universitaires de France, 9^{ème} édition, 2012 [1896], p. 291.

un nouveau paradigme social dominant, notamment durant la période du régime civil-militaire (1964-1985). Enfin, une quatrième et dernière période, qui débute avec le retour de la démocratie et se poursuit aujourd'hui, voit l'apparition massive sur la scène du social des mouvements pentecôtistes inspirés par la « théologie de la prospérité ». L'univers religieux, dans toute la pluralité et la diversité qui le caractérise dès lors, investit massivement le champ du social, en profitant des brèches ouvertes par le néolibéralisme des années 1990.

Notons que ces différentes « traditions » théologiquement fondées, constituent des catégories idéal-typiques, qui dans la pratique sont éminemment perméables entre elles et qui, au cours de l'histoire brésilienne et jusqu'à aujourd'hui, ne manqueront pas de se recroiser, de se superposer ou de s'entremêler. Leur valeur explicative n'en reste pas moins grande à nos yeux et justifie donc les développements suivants.

I. Évangélisation et charité : les prémices coloniaux du social (1500-1891)

On rappelle souvent à juste titre que la colonisation du Brésil a été le fruit d'une collaboration étroite entre le Royaume du Portugal et l'Église catholique, en soulignant, dans une expression fameuse, que la croix des missionnaires y a suivi l'épée des *conquistadores*¹³⁹. Pedro Álvares Cabral, à qui l'on attribue en 1500 la découverte de cette vaste étendue, la baptisa d'ailleurs dans un premier temps *Santa Cruz* (Sainte-Croix), avant que l'exploitation mercantiliste du *pau-brasil* (le bois brésil) ne la renomme de façon plus séculière. La conquête fut aussi, ne l'oublions pas, une conquête spirituelle.

En réalité, sous l'ère coloniale, les relations entre la Couronne et l'Église en Amérique latine sont régies par une série d'arrangements et d'obligations juridiques complexes entre les Rois et le Pape, couramment appelée « patronage » (*padroado*)¹⁴⁰. Un système où les souverains sont

¹³⁹ BRUNEAU, Thomas C. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge University Press, 1974, p. 12.

¹⁴⁰ Le « Patronage ecclésiastique royal », tel était son nom officiel, est pour la première fois concédé par le pape Alexandre VI à travers les bulles *Inter caetera* (1493) et *Eximae devotionis* (1493 et 1501). Voir : *Gran Diccionario de Chile*, « Patronato », Tomo 2, Alfa, Santiago, 1988 ; MEYER, Jean. « La Iglesia », dans *Historia General de América Latina: La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*, vol. VI, Capítulo 8, UNESCO, 2003, p. 227-250 [233] ; SCHWALLER, John Frederick. *The History of the Catholic Church in Latin America : from conquest to revolution and beyond*, New York University Press, 2011.

autorisés à agir comme « patrons » de l'Église catholique, qui dépend alors d'eux dans tout ce qui a trait aux personnes et aux choses temporelles. Au Brésil¹⁴¹ (où ce système perdurera jusqu'à la proclamation de la République en 1889), l'Église de Rome, trop éloignée pour pouvoir exercer sa tutelle de manière satisfaisante, confie ainsi au Roi du Portugal et à ses représentants locaux, un certain nombre de prérogatives quant à l'administration et au bon fonctionnement de l'Église outre-Atlantique (perception de la dîme ; financement et construction des églises, couvents et autres bâtiments nécessaires au ministère des âmes ; présentation des candidats aux bénéfices ecclésiastiques – le pape se réserve leur « nomination »¹⁴² – ; maintien financier des prélats), en échange de quoi, le souverain s'engage à tout mettre en œuvre pour assurer l'évangélisation des terres nouvelles. En plus d'un contrôle des acteurs de la sphère religieuse, le monarque exerce également une mainmise sur la publicité des bulles pontificales sur le continent américain, compétence qualifiée d'*exequatur*¹⁴³. Un point tout à fait déterminant car le Roi avait, par ce moyen, le contrôle quasi-total du canal de communication entre le Vatican et ses agents locaux. Toute décision pontificale passait forcément par le filtre royal et était donc susceptible d'être bloquée ou biaisée par le souverain. Il en résulte que, dans le cas du Brésil, le patronage eut pour effet de lier davantage l'Église locale à l'État qu'à la Papauté. Un constat que fait également Thomas Bruneau en montrant comment la dîme, principal impôt de l'Église, se change progressivement en *dízimo real* (dîme royale), devenant dès lors la principale source de revenus de l'État colonial¹⁴⁴. Le patronage constitue ainsi le cœur d'une relation quasiment « symbiotique » où le trône et l'autel semblent se légitimer mutuellement dans ce que l'on a parfois qualifié d'« échange croisé de légitimité »¹⁴⁵. C'est dans le cadre de cette relation d'interdépendance que l'État confie la mise en œuvre des premières structures sanitaires, éducatives et sociales aux seuls colons véritablement en mesure d'accomplir ce genre de projet : les hommes d'Église.

¹⁴¹ Les bulles pontificales régissant spécifiquement le patronage du Brésil sont compilées dans DAVENPORT, Frances. *European Treaties Bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648*, Washington D.C. : The Carnegie Institution, 1917.

¹⁴² SCHWALLER, John Frederick. *The History of the Catholic Church in Latin America : from conquest to revolution and beyond*, *op.cit.*, p. 558.

¹⁴³ VILLALOBOS, S., SILVA, O., SILVA, F., ESTELLE, P. *Historia de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Collection Imagen de Chile, 1988, p. 189.

¹⁴⁴ BRUNEAU, Thomas C. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, *op.cit.*, p. 15.

¹⁴⁵ COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2003, p. 364.

A. Charité et miséricorde dans le Brésil colonial

De fait, toute l'historiographie brésilienne s'accorde à reconnaître un rôle essentiel dans la colonisation du pays aux clercs, et tout particulièrement aux six pères jésuites qui s'installèrent au Brésil dès 1549¹⁴⁶. Manoel da Nóbrega ou José de Anchieta, pour ne citer que les plus célèbres d'entre eux, participèrent ainsi pleinement aussi bien à l'exploration des nouvelles terres qu'à l'édification de villes telles que Rio de Janeiro ou São Paulo. Et si leur objectif premier demeurait l'évangélisation des populations indigènes (notamment *via* l'établissement des *aldeias*, des villages le plus souvent régis par la Compagnie de Jésus, où les indigènes étaient enseignés, « purifiés » par le baptême, puis incorporés¹⁴⁷), c'est également à ces missionnaires jésuites, puis à d'autres pères franciscains, bénédictins ou capucins, que l'on confia alors l'éducation et l'assistance sociale au sein des jeunes colonies¹⁴⁸. Stefan Zweig rend un hommage tout particulier aux Jésuites, ces « soldats du Christ » qui « [apportèrent] avec eux des animaux et des plantes pour fertiliser la terre, [...] des remèdes pour soigner les hommes, des instruments et des livres pour instruire les ignorants, [...] leur foi et l'éducation morale disciplinée de leur chef [Ignace de Loyola] »¹⁴⁹. Il est vrai que l'apport technique, organisationnel, sanitaire ou encore éducatif des Jésuites, dont Euclides da Cunha affirme qu'ils étaient les « seuls hommes disciplinés de leur temps »¹⁵⁰, fut déterminant dans les premiers moments du développement colonial.

Cet état de fait perdurera durant deux siècles et demi, jusqu'à l'expulsion des Jésuites en 1759, avant d'entamer une lente transformation qui n'aboutira véritablement qu'avec l'avènement de la République à la fin du XIX^e siècle. L'ère coloniale brésilienne correspond donc à une dévolution quasi-complète des missions sociales, éducatives ou sanitaires, aux acteurs religieux (notamment des congrégations, confréries ou ordres-tiers) soucieux de réaliser leur ministère évangélisateur et guidés par les principes théologiques de la charité et de la miséricorde. Avant de décrire plus spécifiquement les modalités concrètes des premiers moments de l'action sociale

¹⁴⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa: Livraria Portugaláia, Tome 1 et 2, 1938 ; BENNASSAR, Bartolomé, et MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*. Fayard, 2000, p. 40-43 ; ESCORSIM, Silvana Maria. « A filantropia no Brasil: entre a caridade e a política de assistência social. », *Revista espaço acadêmico*. 2008 ; MAURO, Frédéric. *Histoire du Brésil*. Paris : Editions Chandeigne, 1973, p. 17-18, 50-51 ; ZWEIG, Stefan. *Le Brésil, terre d'avenir, op.cit.*, p. 47-48 ; CASTELNAU-L'Estoile, Charlotte de. « *Les ouvriers d'une vigne stérile* ». *Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Lisbonne : Fondation Calouste Gulbenkian, 2000.

¹⁴⁷ Ce qui ne manqua pas d'engendrer de nombreux conflits entre les Jésuites et les colons qui perdaient là une main d'œuvre bon-marché.

¹⁴⁸ MAURO, Frédéric. *Histoire du Brésil. op.cit.*, p. 17.

¹⁴⁹ ZWEIG, Stefan. *Le Brésil, terre d'avenir. op.cit.*, p. 48

¹⁵⁰ « os unicos homens disciplinados de seu tempo ». Cité par ZWEIG, Stefan. *Le Brésil, terre d'avenir, op.cit.*, p. 49

religieuse, il nous semble important de préciser les motivations doctrinales et théologiques qui animent alors les hommes d'Église, puisque ces motifs conditionneront l'immense majorité des œuvres sociales au sein du pays durant près de quatre siècles et ont encore aujourd'hui une certaine influence dont il nous faut comprendre l'essence.

On se méprend trop souvent sur toute la portée théologique du mot « charité », qui de nos jours est assimilé, souvent avec une tonalité négative, à une aide ponctuelle condescendante et finalement assez peu « efficace », envers les pauvres et autres nécessiteux. Mais dans la théologie chrétienne et pour ces hommes d'Église qui s'installent dans le Brésil du XVI^e siècle, la *caritas* recouvre une dimension beaucoup plus vaste et profonde, c'est en fait la première des vertus théologiques du christianisme (avec la foi et l'espérance), un sésame indispensable au salut. « Dieu est charité » rappelle l'apôtre Jean dans l'une de ses épîtres du Nouveau Testament¹⁵¹. Mais c'est peut-être Paul, qui dans son épître aux Corinthiens donne à la théologie chrétienne sa définition la plus complète de la notion de charité :

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit. [...] Et quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. La charité est patiente, elle est pleine de bonté; la charité n'est point envieuse; la charité ne se vante point, elle ne s'enfle point d'orgueil, Elle ne fait rien de malhonnête, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne soupçonne point le mal, Elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité; Elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. La charité ne périt jamais. »¹⁵²

Plus que l'acte simple de l'aumône, la charité est un mode de vie à adopter, la ligne de conduite à suivre pour tout « disciple » du Christ sur terre, et qui dans la rudesse et la violence d'un espace à coloniser doit permettre, aux yeux des missionnaires, de construire une société harmonieuse. S'ils doivent venir en aide aux pauvres, aux orphelins, aux malades et aux affligés, les ecclésiastiques ont aussi dans la charité la mission d'éduquer, de civiliser. Un aspect auquel les Jésuites, à travers leurs collègues et leur travail dans les *aldeias*, seront particulièrement sensibles. Il nous faut également mentionner le rôle essentiel joué par les *Irmandades*, ces confréries réunissant

¹⁵¹ Première Épître de Jean, Chapitre IV, versets 8. *La sainte Bible, Nouveau Testament*, Ed. Nouvelle Version Second Révisée, Paris, 1992 [1978].

¹⁵² Première Épître de Paul aux Corinthiens, Chapitre XIII, versets 1, 2-8. *La sainte Bible, Nouveau Testament, op.cit.*

clercs et catholiques laïcs (on parle aussi parfois d'« ordres tiers »)¹⁵³ et notamment l'*Irmandade da Misericórdia* qui, importée de Lisbonne (où elle fut instituée par l'Église en 1498), fut l'un des principaux organes d'action sociale de la colonie durant la période, notamment *via* la construction, dans la quasi-totalité des villes, de *Santas Casas da Misericórdia* (imposants centres sanitaires, humanitaires et sociaux supervisés par l'Église catholique), sur lesquelles nous reviendrons un peu plus loin. Cette confrérie requiert dans ses statuts que ses membres acceptent un *compromisso* (engagement) dont on a retrouvé un exemplaire datant de 1619, intéressant à plus d'un égard¹⁵⁴, et qui pose sa propre définition du principe de charité. Celui-ci se décline, dans le *Sommaire des œuvres de charité*, en 14 missions essentielles, sept d'entre elles considérées comme « spirituelles » : enseigner aux ignorants, donner de bons conseils, punir les transgresseurs avec compréhension, consoler les malheureux, pardonner les injures reçues, supporter les déficiences du prochain, prier Dieu pour les vivants et les morts ; et sept autres considérées comme « temporelles » : sauver les captifs et visiter les prisonniers, s'occuper des malades, vêtir les nus, nourrir les affamés, donner à boire à ceux qui ont soif, abriter les voyageurs et les pauvres, enterrer les morts¹⁵⁵.

C'est cette charité, à la fois comprise comme conduite de vie et intimement liée aux « œuvres », à des manifestations et des réalisations concrètes, qui forgera les bases du système social brésilien.

B. Les œuvres sociales de la foi

« La foi, si elle n'a pas les œuvres est morte en elle-même » déclare l'apôtre Jacques¹⁵⁶ et il en va de même pour la charité, comme les congrégations religieuses et les *irmandades* le démontreront dès leur arrivée sur le nouveau continent. À travers une multitude d'initiatives, dont nous présenterons maintenant les cas emblématiques, ces institutions vont se donner pour mission de

¹⁵³ En réalité, il faut opérer une distinction entre les confréries et les ordres tiers. Les premières sont généralement issues de corporations de métiers tandis que les secondes dérivent plus souvent d'ordres religieux médiévaux. Voir : AZZI, Riolando. « A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial », dans *Historia da Igreja no Brasil*, 3^{ème} édition, Pétrópolis : Edições Paulinas/Vozes, 1983.

¹⁵⁴ SANTA CASA DA MISERICORDIA (Lisboa) et CRAESBEECK, Pedro (impr.). *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa : Biblioteca Nacional de Portugal, 1619 (une première version datant de 1516 aurait été détruite lors du tremblement de terre de 1755). Copie digitale consultable en ligne (<http://catalogo.bnportugal.pt/>).

¹⁵⁵ CABRAL, Jacqueline. « Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro ». *Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil*, Publié le 10/07/2007. Consultable en ligne (<http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br>)

¹⁵⁶ Épître de Jacques, Chapitre II, versets 1, 2-8. *La sainte Bible, Nouveau Testament, op.cit.*

traduire sur le terrain leur idéal caritatif, influençant en cela durablement l'ordre social de la société brésilienne. Revenons quelques instants sur les jésuites qui, au nombre de six lors de leur arrivée en 1549, reçurent rapidement des renforts puisque l'on ne comptait pas moins de 110 membres de la Compagnie de Jésus sur le territoire en 1574¹⁵⁷. Leur travail évangéliste, mais aussi social et même économique, réalisé au sein des *aldeias* est considérable. Car tout en y prêchant la bonne parole, on y enseigne les techniques de l'agriculture et de l'industrie aux colons et aux indiens, on y produit de la nourriture et des biens manufacturés, on y prodigue aussi des soins et l'on s'y préoccupe des pauvres et des affligés. Au sein des villes, dont ils sont souvent les principaux architectes, les Jésuites réalisent aussi un travail social considérable et très varié comme le rappelle Frédéric Mauro :

« Les Jésuites ont entrepris une grande œuvre sociale: lutte contre le concubinat et pour les familles régulières, assistance aux prisonniers, aux malades, aux vieillards, au pauvres, aux orphelins, action préventive et curative contre les épidémies, développement de l'art de la pharmacie et de l'utilisation médicale des plantes américaines ». ¹⁵⁸

Mais c'est bien sûr en matière d'éducation que l'œuvre des Jésuites aura la plus grande influence, influence qui perdure encore très significativement aujourd'hui. L'année même de leur arrivée au Brésil, les Jésuites édifient un collège dans la capitale, Salvador da Bahia. Cinq ans plus tard, en 1554, ils fondent dans le sud du pays le collège de São Paulo de Piratininga (à l'emplacement de la future ville de São Paulo) dirigé par José de Anchieta et qui servira également de fort lors des attaques indigènes¹⁵⁹. En l'espace de vingt ans et avec des moyens réduits, les Jésuites édifièrent au total huit écoles et collèges répartis sur l'ensemble des zones alors colonisées du pays¹⁶⁰. En 1759, au moment de leur expulsion décrétée par le Marquis de Pombal, les Jésuites dirigeaient, sur l'ensemble du territoire, 36 missions, 17 collèges et des écoles élémentaires dans toutes les villes où résidaient les 670 membres de la Compagnie de Jésus. Il faut en effet se rappeler le propos du philosophe anglais Francis Bacon qui affirmait, dans l'esprit de l'époque : « pour ce qui regarde l'instruction de la jeunesse, consultez les classes de Jésuites, car il ne se peut rien faire

¹⁵⁷ MAURO, Frédéric. *Histoire du Brésil. op.cit.*, p. 37. Voir également CASTELNAU-L'Estoile, Charlotte de. « Les ouvriers d'une vigne stérile ». *Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, *op.cit.* ; « Entre curiosité et édification. Le savoir des missionnaires jésuites au Brésil », dans *Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1540-1610), actes du colloque de Rome (déc. 1996)*, coll. de l'Écoles française de Rome, vol. 206, p. 131-157.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁵⁹ BENNASSAR, Bartolomé, et MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000, op.cit.*, p. 41.

¹⁶⁰ Dans les lieux suivants : Porto Seguro, Ilhéus, São Vicente, Espírito Santo e São Paulo de Piratininga, Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia.

de mieux »¹⁶¹. Les Jésuites ne furent toutefois pas les seuls à exceller dans ce domaine, comme le rappelle l'existence, certes éphémère mais non moins importante, d'écoles de l'Église calviniste néerlandaise¹⁶² dans l'État du Pernambouc où s'établirent les Hollandais de la Compagnie des Indes de 1624 jusqu'à leur expulsion 30 ans plus tard par les portugais en 1654¹⁶³.

Si l'éducation demeura l'apanage des Jésuites, le Gouvernement confia en grande partie les missions de santé publique à l'*Irmandade da Misericórdia*. La confrérie allait elle aussi progressivement jouer un rôle majeur en finançant la construction, sur le modèle lisboète et dans pratiquement toutes les villes importantes du pays, de *Santas Casas de Misericórdia*. Des établissements sanitaires et sociaux à fonctions multiples puisqu'ils faisaient alors aussi bien office d'hôpital, d'hospice, d'asile ou encore d'orphelinat. La première *Santa Casa* aurait été édifiée à Santos en 1543¹⁶⁴. Ces établissements qui assuraient un service médical et chirurgical gratuit indispensable à la population, ne bénéficiaient pas d'aide financière de la part du Gouvernement, ou sinon de façon indirecte, *via* les concessions de terrain ou certaines exemptions fiscales. Elles étaient donc financées par les confréries et par de nombreux donateurs. Présidées par des laïcs, les *Santas Casas* reposaient en réalité surtout sur les Sœurs de la Charité, ces religieuses de l'ordre de Saint-Vincent de Paul, véritables chevilles ouvrières de ces institutions à qui revenaient presque systématiquement la direction et la mise en œuvre des différents services de la structure (ce qui est encore souvent le cas aujourd'hui)¹⁶⁵. Il s'agissait donc ici, une fois de plus, d'assistance sociale religieuse.

Concernant l'époque coloniale brésilienne, on a parfois considéré que les fonctions sociales et souvent politiques du clergé éclipsaient bien souvent leur mission pastorale¹⁶⁶. En réalité, dans les circonstances difficiles et éprouvantes de la colonisation, l'Église apparaissait aux yeux de tous, comme tout aussi responsable de la survie temporelle que du salut spirituel de ses ouailles. Prédication de l'Évangile et œuvres de charité formèrent ainsi jusqu'à l'avènement de la République un dyptique difficilement dissociable.

¹⁶¹ BACON, Francis. *De augmentis scientiarum*, livre VI, chap. IV, 1662.

¹⁶² MAURO, Frédéric. *Histoire du Brésil*, *op.cit.*, p. 33.

¹⁶³ BENNASSAR, Bartolomé, et MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*, *op.cit.*, p. 84-89.

¹⁶⁴ CAMPOS, Ernesto de Souza. *Santa Casa de Misericórdia de Santos: primeiro hospital fundado no Brasil; sua origem e evolução 1543-1943*. São Paulo: Elvino Pocaí, 1943.

¹⁶⁵ PADILHA, Maria Itayra Coelho de Souza. *A mística do silêncio: a enfermagem na Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro no século XIX*. Pelotas (RS): UFPEL, Ed. Universitária, 1998 ; CABRAL, Jacqueline. « Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro ». *op.cit.*, p. 6-7.

¹⁶⁶ BENNASSAR, Bartolomé, et MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*, *op.cit.*, p. 118.

II. Le catholicisme social : de la charité à la solidarité

Si la fin du XIX^e siècle marque un tournant fondamental dans l'histoire politique du Brésil, elle est aussi le moment d'une profonde remise en question des rapports de patronage qui avaient cours jusque là, entre l'État et l'Église catholique. En effet, au début des années 1870 alors que le régime impérial commence à s'essouffler, un certain nombre de tensions et de dissensions profondes surviennent entre le trône et l'autel. La plus marquante d'entre elles, surnommée la « question religieuse », a lieu en 1872 lorsque l'Empereur Pedro II annule la décision de l'évêque d'Olinda, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (dit « Dom Vital ») de dissoudre – dans la droite ligne des bulles pontificales antimaçonniques de Pie IX – les ordres religieux accueillant en leur sein des francs-maçons. Soutenu par le Vatican¹⁶⁷, Dom Vital dénonce une ingérence inadmissible de l'État et refuse de se plier aux ordres impériaux. Cette résistance inédite du clergé au pouvoir impérial vaudra à Dom Vital une condamnation à quatre années d'emprisonnement et de travaux forcés¹⁶⁸, mais auréolera ce dernier de l'image « d'un martyr de la fidélité à Rome et [...] d'un grand résistant au pouvoir séculier »¹⁶⁹. Pour l'Église, une telle intromission de l'État dans ses affaires internes montre alors toutes les limites d'un système de patronage à bout de souffle, au sein duquel elle se sent de plus en plus lésée. L'épisode de la « question religieuse », qui se déroule au lendemain du concile Vatican 1^{er} (1869-1870)¹⁷⁰, lequel imprègne puissamment les évêques brésiliens de « l'infailibilité pontificale », est ainsi décrit par Richard Marin comme « la première fois que l'Église brésilienne, jusque-là jouet des desseins royaux puis impériaux, [affirme] son autonomie »¹⁷¹. Par la suite, la hiérarchie catholique va progressivement rallier les partisans de l'avènement de la République, se faisant ainsi l'une des principales avocates de la séparation de l'État et des Églises que posera très explicitement la Constitution de 1891.

Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de noter que c'est également en 1891 que le pape Léon XIII publie l'encyclique *Rerum Novarum*, qui vise à redéfinir la place de l'Église dans des sociétés industrialisées où émergent de façon croissante un ensemble de questions sociales, auxquelles le

¹⁶⁷ BRUNEAU, Thomas. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, op.cit., p. 27.

¹⁶⁸ Peine finalement réduite grâce à l'intervention du duc de Caxias qui prononça l'amnistie en 1875, voir MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres*, Editions de L'Atelier/Editions Ouvrières, 1995, p. 21.

¹⁶⁹ MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres*, op.cit., p. 20-21.

¹⁷⁰ Concile auquel participèrent sept des onze évêques brésiliens. Voir BRUNEAU, Thomas. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, op.cit., p. 27.

¹⁷¹ MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres*, op.cit., p. 21.

Vatican entend contribuer à travers sa « doctrine sociale de l'Église ». L'intervention de l'Église dans le domaine social est même érigée en « devoir » par l'encyclique, confiant à l'institution un rôle de médiateur dans les conflits engendrés par le système capitaliste.

Alors, si la séparation institutionnelle et juridique des deux sphères (autrement qualifiée de « laïcisation ») apparaît comme inéluctable en cette fin du XIX^e siècle, l'Église catholique, en réaffirmant son rôle social et sa place dans la société, ne renonce toutefois pas, loin de là, à jouer un rôle structurant dans l'évolution des sociétés modernes. Mais qu'en est-il dans le cas brésilien ? Comment la doctrine sociale de l'Église y a-t-elle été diffusée ? En quoi le catholicisme social a-t-il reconfiguré l'action sociale religieuse et plus largement les relations entre l'État brésilien et l'Église ? Les prochains développements tenteront d'apporter quelques éclaircissements à ces interrogations.

A. De la doctrine sociale de l'Église catholique

Bien que la réalité de l'Occident industrialisé dans lequel se développe au XIX^e siècle la doctrine sociale de l'Église soit très distincte de l'univers latino-américain de l'époque, la « romanisation » du clergé brésilien (renforcée depuis le concile Vatican Ier, mais surtout depuis la proclamation de la République), ou en d'autres termes, le rapprochement effectif entre la hiérarchie catholique nationale et la curie romaine (on parle aussi d'« ultramontanisme »)¹⁷², va faciliter la diffusion des principes des encycliques *Rerum Novarum* et surtout *Quadragesimo Anno* au sein de l'Église, puis de la société brésilienne.

Élaborée comme une alternative au libéralisme économique débridé et au socialisme marxiste athée, la doctrine sociale de l'Église pose un certain nombre de principes fondamentaux, indispensables à l'atteinte d'un objectif suprême : la justice sociale. Ces principes doivent retenir notre attention tant ils constituent un des fondements théoriques les plus consistants et les plus durables de l'action sociale religieuse au Brésil et dans le reste du monde chrétien.

L'encyclique *Rerum Novarum*, considérée comme le point de départ du catholicisme social, part du constat classique suivant : le développement de l'industrie capitaliste et le renouvellement de ses méthodes de travail a considérablement modifié le rapport entre patrons et ouvriers, accentuant les inégalités entre ces deux « classes »¹⁷³. « La richesse a afflué entre les mains d'un

¹⁷² AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*, São Paulo: CEHILA-Edições Paulinas, 1983, p. 15-20

¹⁷³ Le terme « classe » revient à 31 reprises dans l'encyclique.

petit nombre et la multitude a été laissée dans l'indigence » résume le texte dans son premier paragraphe¹⁷⁴. Rappelant les principes de la dignité de la personne humaine, de l'égalité des hommes devant Dieu et du « bien commun », le Souverain Pontife affirme de façon explicite le rôle déterminant de l'Église dans la résolution de cet état de fait préoccupant :

« Assurément, une question de cette gravité demande encore à d'autres agents leur part d'activité et d'efforts. Nous voulons parler des chefs d'État, des patrons et des riches, des ouvriers eux-mêmes dont le sort est ici en jeu. Mais ce que Nous affirmons sans hésitation, c'est l'inanité de leur action en dehors de celle de l'Église. C'est l'Église, en effet, qui puise dans l'Évangile des doctrines capables, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur; l'Église, qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs de chacun; l'Église qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaisantes, tend à améliorer le sort des classes pauvres; l'Église qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces, pour donner à la question ouvrière la meilleure solution possible; l'Église enfin qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure et avec sagesse sans doute, apporter à cette solution leur part de concours »¹⁷⁵.

Pas de justice sociale donc sans la participation décisive de l'Église qui s'affiche alors comme un « rempart » pour les plus faibles. Une thématique que l'on retrouvera avec insistance dans le Brésil de la « théologie de la libération » des années 1960-1970. On trouve également ici en germes les principes de solidarité et de subsidiarité, véritables piliers de la doctrine sociale de l'Église et considérés comme « intimement liés » à la dignité de l'homme. Au principe de solidarité, qui se substitue progressivement dans le langage catholique à celui de charité¹⁷⁶, est attachée l'idée que « l'homme doit contribuer avec ses semblables au bien commun de la société, à tous ses niveaux »¹⁷⁷. L'Église s'oppose ainsi à toute forme d'individualisme social. Elle s'oppose également à toute forme de collectivisme avec le principe de subsidiarité qui implique lui que « ni l'État ni aucune société ne doivent jamais se substituer à l'initiative et à la responsabilité des personnes et des communautés intermédiaires au niveau où elles peuvent agir, ni détruire l'espace nécessaire à leur liberté »¹⁷⁸.

En cela, l'Église renforce la légitimité de l'action sociale religieuse, généralement exercée au plus près des intéressés par une « foule d'institutions bienfaisantes » et dont la capacité à

¹⁷⁴ LEON XIII, *Rerum Novarum. Lettre encyclique de sa Sainteté le pape Léon XIII*. Rome, près Saint-Pierre, le 15 mai 1891.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Pierre Leroux, philosophe français et père de la notion première de « socialisme » – qu'il envisageait justement comme « antithèse de l'individualisme » –, déclarait d'ailleurs avec quelques décennies d'avance : « ce qu'il faut aujourd'hui entendre par charité, c'est la solidarité mutuelle des hommes ». Source : Titre du chapitre I du livre IV de LEROUX, Pierre. *De l'Humanité*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1985 [1840].

¹⁷⁷ RATZINGER, Joseph Card. *Libertatis Conscientia – Sur la liberté chrétienne et la libération*. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Rome, 22 mars 1986, n°73.

¹⁷⁸ *Ibid.*

« améliorer le sort des classes pauvres » est ici clairement soulignée. Des principes fondateurs qui justifieront le développement, au Brésil comme en Europe et dans le reste de l'Amérique latine¹⁷⁹, de *l'Action catholique*, un mouvement visant à réaliser de façon concrète les principes posés par la doctrine sociale de l'Église, principalement définie par les deux encycliques *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) puis *Quadragesimo Anno* de Pie XI (1941)¹⁸⁰, et dont nous présenterons maintenant les principaux traits.

B. L'Action catholique brésilienne et l'objectif de recatholicisation de la société

Jusqu'à la séparation décrétée par la Constitution républicaine, l'influence qu'exerçait l'Église catholique sur la société brésilienne – qui sur le plan religieux était même monopolistique – devait beaucoup à sa relation symbiotique avec l'État (l'inverse étant historiquement de moins en moins en vrai et l'échange de légitimité étant de moins en moins « réciproque »). Une fois autonome vis-à-vis de cet État, l'Église va désormais devoir opérer un certain nombre de transformations afin de maintenir son influence sur la société, un objectif crucial pour les évêques brésiliens qui déclaraient en 1900 :

« Profitons donc de la liberté dont nous jouissons maintenant pour présenter devant nos représentants, devant ceux qui ont été investis du pouvoir suprême, notre respectueuse mais ferme et inébranlable pétition : nous ne voulons pas être une Nation sans religion et sans Dieu ; nous n'accepterons pas d'être gouvernés par un gouvernement athée »¹⁸¹.

Afin donc de maintenir voire de renforcer son influence, qu'elle soit religieuse, politique ou sociale, l'Église catholique brésilienne, désormais très explicitement « ultramontaine », va adopter au tournant du nouveau siècle une stratégie nouvelle de développement à plusieurs niveaux. Elle va d'abord renforcer sa présence matérielle et humaine sur ce vaste territoire. Pour ce faire, le nombre de divisions ecclésiastiques va être démultiplié, passant de 11 diocèses en 1889 à 58 en 1920, puis à

¹⁷⁹ *L'Acción Católica* (AC) apparaît au Venezuela dès 1927 sous l'impulsion du nonce apostolique Monseigneur Fernando Cento. Au Mexique l'AC est organisée à la fin de la « guerre des Cristeros » (un soulèvement populaire contre l'État anticlérical de l'époque) en 1929 (voir notre huitième chapitre). Elle s'organise en Argentine deux ans plus tard en 1931, notamment autour des associations de femmes et de jeunes catholiques. Puis elle connaît un grand succès, au début des années 1940, auprès de la jeunesse chilienne, sous l'impulsion de Padre Hurtado (canonisé depuis) lequel rassemble en son sein près de 12 000 jeunes. Son apparition est plus tardive en Colombie (1944), en Bolivie (1944) ou en Equateur (1949).

¹⁸⁰ MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1986.

¹⁸¹ PÉREZ, Gustavo, GREGORY, Affonso et LEPARGNEUR, François. *O problema sacerdotal no Brasil*. Rio de Janeiro : CERIS, 1965, p. 40. Traduction de l'auteur.

178 en 1964, soit une augmentation de 1 500 % en 70 ans¹⁸². Notons que ces diocèses sont désormais dirigés par des évêques directement nommés par Rome et non plus par le Gouvernement, comme cela avait cours durant le patronage. Le Vatican va également chercher à améliorer l'encadrement sacerdotal dans le pays en encourageant la création et le développement de séminaires, puis en incitant les ordres religieux européens à envoyer des prêtres et des nonnes au Brésil, afin de compenser en partie la chute des vocations. Le catholicisme populaire devient alors un catholicisme clérical.

Mais l'Église catholique va également chercher à renforcer son influence auprès de la société en donnant une nouvelle dimension à son action sociale à travers l'*Ação Católica Brasileira* (ACB). Précédée en 1922 par le *Centro Dom Vital* (qui rassemble l'élite intellectuelle chrétienne du pays et reçoit d'éminents intervenants de l'époque tel Jacques Maritain en 1936¹⁸³), puis par la *Coligação Católica Brasileira*, l'ACB est créée en 1935 par l'une des grandes figures historiques du catholicisme brésilien, Dom Sebastião Leme, archevêque d'Olinda puis cardinal-archevêque de Rio, qui symbolise cette Église qui « ne réclame plus l'autonomie, acquise avec la République, mais la reconnaissance par le régime de toute sa place dans la société »¹⁸⁴.

L'Action catholique brésilienne, dirigée jusqu'en 1945 par Alceu Amoroso Lima (proche de J. Maritain et considéré comme le fondateur de la démocratie chrétienne brésilienne), et ses diverses composantes (tels les Jeunesses catholiques ou la célèbre Ligue brésilienne des Femmes catholiques, « *Liga brasileira das Senhoras católicas* »), ont alors pour principal but de mobiliser les catholiques laïcs autour d'organisations spécifiques, liées aux diocèses, dans la poursuite des objectifs évangéliques et sociaux de l'Église. Pour Dom Leme, l'implication du laïcat *via* l'ACB est la seule façon d'accroître durablement l'influence de l'Église sur la société. Elle se donne entre autre pour but, grâce aux *Círculos operários*¹⁸⁵ (Cercles ouvriers) créés par le jésuite Leopoldo Brentano en 1932¹⁸⁶, « d'éduquer les travailleurs dans la foi chrétienne »¹⁸⁷ et ainsi servir de rempart au communisme athée dont les idées commencent à se diffuser¹⁸⁸. L'ACB qui rassemble

¹⁸² BRUNEAU, Thomas. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, *op.cit.*, p. 27.

¹⁸³ LÖWY, Michael, et GARCIA-RUIZ, Jesús. « Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil / The French Sources of Liberation Christianity in Brazil. », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 97(1), 1997, p. 9–32 [17].

¹⁸⁴ MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres*, *op.cit.*, p. 21.

¹⁸⁵ DE SOUSA, J.J.V. *Da transcendência à disciplina: os Círculos operários e a intervenção da Igreja Católica no mundo do trabalho no Brasil (1930-1964)*, Thèse de Doctorat soutenue à l'UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro en Avril 1998, Introduction, p. 5.

¹⁸⁶ AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*, *op.cit.*, p. 20.

¹⁸⁷ LEON XIII. *Rerum Novarum. Lettre encyclique de sa Sainteté le pape Léon XIII*, *op.cit.*

¹⁸⁸ Le Parti communiste brésilien fondé dès 1922 va ainsi progressivement sortir de l'illégalité et s'accroître dans les années 1930. Un communiste, Azevedo Lima, est même élu député fédéral en 1927.

des organisations laïques d'étudiants, d'ouvriers ou encore de journalistes, contribue ainsi à traduire dans les faits les principes de la doctrine sociale de l'Église, dans un Brésil qui subit de plein fouet les répercussions de la crise de 1929.

Un climat socialement tendu et politiquement instable dans lequel Dom Leme va mettre un point d'honneur à faire de l'*Ação Católica Brasileira* un organe de solidarité envers les plus démunis. Le cardinal rédige ainsi, au cœur du programme de l'ACB, un chapitre intitulé « Œuvres de charité et d'assistance populaire » qui sera repris, par les congrégations religieuses et les associations laïques, dans une multitude d'initiatives sociales telles la « Croisade de Prières et de Charité » ou la « Semaine du Pauvre », pensées par Dom Leme¹⁸⁹. Il faut également souligner que ce premier moment de l'ACB (un second moment de plus grande ampleur débutera à partir des années 1950) est marqué par l'accession au pouvoir en 1930 de celui qu'on a surnommé « le père des pauvres », Getúlio Vargas, lequel entamera un rapprochement inédit entre l'Église catholique et la « Nouvelle République ».

C. L'Ère Vargas et la réconciliation des sphères

Getúlio Vargas accède au pouvoir en 1930, suite à un coup d'État puis à une révolution qui mettent fin à la « Vieille République » qui n'était pas parvenue à réaliser l'union nationale, du fait de la prééminence des intérêts régionaux (notamment des États fédérés les plus puissants économiquement comme São Paulo ou Minas Gerais). Il devient alors chef d'un « Gouvernement provisoire ». L'année suivant son accession au pouvoir, Vargas va s'employer à rétablir de bonnes relations avec l'Église catholique dont le soutien lui apparaît décisif, remettant ainsi très largement en cause « l'État laïque » issu de 1891. Car si les tentatives d'amendement constitutionnel pour rétablir l'enseignement religieux, les fameuses « *emendas Plínio Marques* » promues par Dom Leme en 1925, avaient échoué sous la pression des autres confessions (protestants, spiritistes-kardécistes) et de la presse, Vargas lui, n'hésite pas *via* le décret n°19.941 du 30 avril 1931 à remettre l'enseignement religieux au centre de l'École publique. Le rapprochement du Gouvernement provisoire avec l'Église catholique est officialisé dans une nouvelle Constitution, promulguée en 1934, qui autorise à nouveau les cimetières confessionnels (Art.113-6) ; redonne au

¹⁸⁹ La Semaine du Pauvre consistait en une immense campagne de récolte de dons organisée à Rio de Janeiro par divers secteurs de l'Église. Le fonds récoltés étaient ensuite alloués aux plus démunis avec l'aide de famille à qui l'on confiait le suivi de certains individus en difficulté. « C'est Lui-même qui étend sa main divine à toute la population de Rio de Janeiro demandant une aumône pour ses enfants les plus aimés et privilégiés, les pauvres » dira Dom Leme à cette occasion.

mariage religieux une valeur civile (Art. 146) ; et accepte les aumôneries dans les forces armées, les hôpitaux et les pénitenciers (Art 113-7). Getúlio Vargas démontre même sa volonté de réconcilier l'État et l'Église en assistant, aux côtés de Dom Leme, à l'inauguration de la statue du Christ Rédempteur sur le *Corcovado* de Rio de Janeiro le 12 octobre 1931. Un événement symbolique décisif aux yeux de la hiérarchie de l'Église, dans son objectif de « recatholicisation » de la société brésilienne, objectif alors également porté par le mouvement intégraliste brésilien¹⁹⁰ avec lequel ses affinités sont nombreuses. Le Gouvernement provisoire introduit enfin dans l'Article 17-3 de la Constitution, la possibilité pour l'État de collaborer avec les cultes dans « l'intérêt collectif » de la Nation. Une exception qui traversera l'histoire brésilienne et que l'on retrouvera dans la loi fondamentale de 1988, comme nous le verrons plus loin¹⁹¹.

S'appuyant donc sur ces gestes de l'État en leur faveur, les ordres religieux (Jésuites, Franciscains, Capucins, Dominicains, etc.), revivifiés par la forte immigration de l'entre-deux guerres, vont alors trouver un nouveau souffle, notamment dans leurs activités sociales, sanitaires et éducatives¹⁹². Notons que les mesures citées plus haut seront pour la plupart maintenues (voire renforcées dans le cas de l'éducation religieuse) durant le régime autoritaire de l'*Estado Novo* que Getúlio Vargas instaurera entre 1937 et 1945. Le catholicisme brésilien, tout particulièrement à travers son bras social et éducatif, prend alors une revanche certaine sur les tenants de la laïcisation de la société.

C'est en tout cas ce que semblent confirmer, quelques années plus tard, deux études quantitatives inédites¹⁹³ réalisées par le CERIS de Rio de Janeiro en 1967, sur l'ampleur de l'action sociale catholique dans le pays. La première, qui s'intéresse à la région de Salvador da Bahia, montre qu'en 1966, pas moins de 40% des habitants du secteur sont bénéficiaires des programmes de charité des organisations de l'Église. De même, la moitié des œuvres sociales (asiles,

¹⁹⁰ L'Action intégraliste brésilienne (AIB) est considérée comme le seul mouvement fasciste d'ampleur en Amérique du sud. Proche des milieux catholiques conservateurs et notamment des intellectuels catholiques du Centre Dom Vital, l'AIB dont la devise est « Dieu, Patrie, Famille », poursuivait à terme, l'établissement d'un « empire chrétien ». On estime qu'elle aurait pu compter dans les années 1930 jusqu'à 300.000 adhérents. Plinio Salgado, le chef de file de l'intégralisme, appuiera le coup d'État de Vargas en 1937, précédent l'établissement de l'*Estado novo*. Voir : BENNASSAR, Bartolomé, et MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*, op.cit., p. 343-345.

¹⁹¹ Consulter à cet égard l'annexe n°1 : « Dispositions constitutionnelles relatives aux rapports État-Églises au Brésil depuis 1824 ».

¹⁹² On citera notamment la création ou l'amplification de nombreuses institutions de Santé et surtout des « Universités Pontificales Catholiques » (les *PUC*) dans le Rio Grande do Sul (1931), à Rio de Janeiro (1941) ou encore à Campinas (1941)).

¹⁹³ DONIDA, Pe. Domingos, Armando. *Unpublished Research Report on Salvador Prepared for Ação Misereor*, Rio de Janeiro : CERIS, 1962, 1967. Cité par BRUNEAU, Thomas. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, op.cit., p. 50.

orphelinats, crèches, abris, etc.) des villes de Recife et d'Olinda sont alors administrées par des religieuses¹⁹⁴. La seconde étude, de dimension nationale cette fois, montre qu'en 1968, 1 100 des 2 854 hôpitaux privés (soit 39%) sont directement gérés par l'Église ou par les *irmandades* et leurs *Santas Casas*. Mieux encore, l'étude révèle qu'au total, 150 000 des 285 000 lits d'hôpital du pays (soit 53%) sont alors confiés aux ordres religieux. L'enquête qui s'intéresse également à la formation professionnelle dans ces domaines sanitaires et sociaux, montre enfin que 81% des écoles d'assistantes sociales (22 sur 27) et 54% des écoles d'infirmières sont dirigées par l'Église catholique¹⁹⁵.

Tableau n°2 : Proportion des œuvres sociales administrées par l'Église catholique en 1968 au niveau national

Œuvre ou formation sociale	% administrées par l'Église catholique
Hôpitaux Privés	39% (1 100 sur 2 854)
Lits d'Hôpital	53% (150 000 sur 285 000)
Ecoles d'Assistantes Sociales	81% (22 sur 27)
Ecoles d'Infirmières	54%

Source : BRUNEAU, Thomas - *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church, 1974.*

Comme l'affirme Bruneau, ces chiffres montrent combien le vargisme a permis à l'Église catholique, *via* ses institutions sanitaires et sociales largement financées par l'État, de retrouver à tous les niveaux de la société une partie de l'influence que la Vieille République et la Constitution de 1891 lui avaient ôtée.

¹⁹⁴ « En 1967 [dans les] villes de Olinda e Recife [...] Quatorze congrégations dirigent vingt-six œuvres : quatre asiles de vieux, trois orphelinats, deux centres d'assistance aux malades pauvres, deux centres sociaux, deux crèches, un abri pour enfants pauvres, etc. Les religieuses administrent onze des quatre-vingt-sept hôpitaux ou dispensaires d'Olinda-Recife, dans lesquels elles exercent les fonctions d'infirmières ou d'aides-soignantes », dans MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres, op.cit.*, p. 150.

¹⁹⁵ BRUNEAU, Thomas. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church, op.cit.*, p. 50.

D. Action sociale religieuse et pluralisme confessionnel

Mais l'Église catholique n'est désormais plus le seul acteur religieux d'importance en mesure de remplir une fonction sociale au sein de la société brésilienne. Depuis la fin du XIX^e siècle¹⁹⁶, les Églises protestantes se sont multipliées et se sont largement développées profitant de la dynamique de liberté religieuse imposée par la Constitution de 1891. On dénombre en effet en 1930 déjà près de 700.000 protestants-évangéliques de tous bords sur une population de 41 millions d'habitants. L'Église presbytérienne du Brésil fonde à São Paulo dès 1870 son *Escola Americana* (qui deviendra l'Université MacKenzie), suivie par l'Église méthodiste qui édifie une école pour jeunes filles à Piracicaba en 1881. On peut également citer les adventistes du Septième jour qui, dès 1915, jouent également la carte socio-éducative en fondant un séminaire qui deviendra ensuite un collège renommé. On pourrait ainsi faire mention de dizaines d'autres exemples de ce genre à travers le pays. De fait, ces mouvements investissent également le champ de la santé publique, jusque là monopolisé par les institutions catholiques avec, par exemple, la création de l'Hôpital adventiste de São Paulo en 1941 ou celle de l'Hôpital Évangélique Dr. Et Sra. Goldsky King par les presbytériens en 1945. Mentionnons enfin le rôle tout à fait important des spirites-kardécistes, qui eux non plus ne sont pas en reste dans cette première moitié du XX^e siècle, puisqu'ils édifieront, notamment dans la région Sud-Est, de très nombreuses structures d'aides sociales (orphelinats, crèches, écoles pour personnes démunies, etc.), dont beaucoup fonctionnent encore aujourd'hui.

À la fin de l'ère Vargas, si les relations entre l'État et l'Église catholique sont relativement harmonieuses, il n'en reste pas moins que l'action sociale religieuse est clairement devenue « pluriconfessionnelle ». L'Église catholique, qui perd alors progressivement son monopole sur le marché des biens de salut, se voit également désormais concurrencée dans son rôle de pourvoyeuse de bien-être social par d'autres acteurs religieux émergents. Il faut dire que le catholicisme social, pensé dans une Europe faisant face aux défis et problématiques de la société industrialisée, n'a finalement jamais véritablement réussi à s'implanter en tant que tel dans un Brésil et une Amérique latine davantage préoccupés par la question de la « terre » ou celle des « populations indigènes », que par la question ouvrière. C'est d'ailleurs notamment cet échec partiel d'implantation du

¹⁹⁶ En réalité, le protestantisme était déjà présent au Brésil depuis le milieu du siècle précédent. La constitution impériale de 1824 admettait leur présence sur le territoire mais avec de multiples restrictions. La première chapelle anglicane est édifée en 1822 à Rio de Janeiro, suivront ensuite l'Église Presbytérienne du Brésil (1859), l'Église baptiste (1882) ou encore l'Assemblée de Dieu (1910). Voir notamment : BASTIAN, Jean-Pierre. *Le protestantisme en Amérique latine, op.cit.*, p. 91-92.

catholicisme social qui servira, à partir des années 1960, de terreau fertile à l'émergence d'une approche plus radicale et militante, le « christianisme de libération ».

III. Christianisme de libération et mobilisation sociale

Beaucoup considèrent que les relations entre l'Église et l'État dans les années 1950 au Brésil sont marquées par une forme d'immobilisme, la hiérarchie catholique se satisfaisant du compromis obtenu durant les années du vargisme. L'Église catholique profite en effet de ce *statu quo* pour poursuivre son développement et son action sociale, mais privilégie l'encadrement des régions prospères du centre et du sud au détriment de régions septentrionales et amazoniennes plus pauvres¹⁹⁷, lesquelles sont massivement investies par les mouvements évangéliques qui initient alors une impressionnante et durable dynamique de croissance. Mais alors que le Brésil s'apprête à vivre deux décennies de régime autoritaire (1964-1985), la tenue du second concile œcuménique du Vatican (dit « Vatican II » entre 1962 et 1965) et ses suites latino-américaines (notamment les conférences du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) de Medellín en 1968, puis de Puebla en 1979), vont pousser le catholicisme brésilien à approfondir sa « rénovation », en réorientant un certain nombre de ses priorités à l'aune de la théologie de la libération et de « l'option préférentielle pour les pauvres », qu'il prend alors pour référents. Une évolution majeure qui va sensiblement reconfigurer le rôle du religieux dans l'action sociale du pays. Car si elle demeure partenaire de l'État dans ses missions caritatives, éducatives ou de solidarité sociale, l'Église catholique va dès lors progressivement s'imposer comme le principal acteur de la « mobilisation » et de la « conscientisation » sociale des catégories de population défavorisées, contre un Gouvernement militaire accusé de faire peu de cas des droits de l'homme et d'abandonner à leur sort les plus démunis.

¹⁹⁷ MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres, op.cit.*, p. 71.

A. Dom Hélder Câmara et l'Église des pauvres

Le concile Vatican II est considéré à juste titre comme l'un des événements majeurs du christianisme au XX^e siècle¹⁹⁸. Il s'inscrit dans la lignée des encycliques de la doctrine sociale de l'Église, précédemment citées, qui visaient déjà à redonner à l'Église une place et une influence de premier plan au sein des sociétés modernes industrialisées et, dans le cas européen, toujours plus sécularisées. Quand le pape Jean XXIII convoque en 1959 un concile œcuménique (qui concerne donc l'*oikuménè*, le « monde connu ») rassemblant l'ensemble du corps épiscopal du globe¹⁹⁹, le souverain pontife déclare vouloir procéder à un *aggiornamento*, une « mise à jour » des institutions, de la liturgie, du rôle du clergé et des laïcs, des rapports avec les autres confessions (dialogue œcuménique) ou encore – ce qui nous intéresse tout particulièrement ici – des modalités d'intervention sociale de l'Église (notamment de la place et du rôle de l'Action catholique). Une occasion unique, d'après le Saint-Père, d'« ouvrir largement les portes de l'Église, afin que nous puissions voir ce qui se passe à l'extérieur, et que le monde puisse voir ce qui se passe à l'intérieur de l'Église ».

Contrairement au concile Vatican Ier où, près d'un siècle plus tôt, la présence des évêques brésiliens avait été marginale, le catholicisme brésilien constitue, lors de Vatican II, l'un des principaux contingents avec 204 participants²⁰⁰, parmi lesquels Dom Hélder Câmara, archevêque d'Olinda et de Recife, qui comme ses prédécesseurs Dom Vital puis Dom Leme à leur époque, va être l'un des grands artisans de la rénovation de l'Église brésilienne. Président de l'Action catholique brésilienne durant la décennie qui précède la tenue du concile (1952-1962), Dom Hélder, transforme cette institution – qui était jusqu'alors avant tout un rassemblement d'intellectuels – en véritable bras de l'action sociale de l'Église. L'ACB joue dès lors un rôle d'avant garde dans l'organisation des syndicats ou encore des mouvements étudiants promoteurs de changement social (à travers les puissantes *Juventude Universitária Católica* (JUC), *Juventude Estudantil Católica* (JEC) ou *Juventude Operária Católica* (JOC)), mais aussi dans les programmes d'alphabétisation

¹⁹⁸ LATOURELLE, René. « Vatican II » dans *Dicionario de teologia fundamental*, sous la direction de R. LATOURELLE et R. FISICHELLA, Petrópolis : Vozes, 1994. Latourelle, ancien recteur de l'Université Grégorienne des Jésuites à Rome et qui coordonna une œuvre collective sur le concile pour célébrer ses 25 ans, y affirme que Vatican II fut « indubitablement la plus vaste des entreprises de réforme jamais entreprise par l'Église ».

¹⁹⁹ Le concile convoque en tout 2 908 « Pères conciliaires », parmi lesquels l'ensemble des évêques et de nombreux membres supérieurs d'ordres religieux.

²⁰⁰ Concernant la participation des évêques brésiliens au concile, consulter l'excellente thèse de doctorat de BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II : participação e prosopografia : 1959-1965*, Thèse de doctorat en histoire sociale, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, soutenue en 2001.

et d'éducation de base à destination des plus pauvres, tel le *Movimento de Educação de Base* (MEB), toujours actif un demi-siècle plus tard, notamment dans les régions Nord et Nordeste. Dom Hélder, très sensible à la pauvreté²⁰¹ qu'il côtoie de près en quittant son palais archiépiscopal pour venir vivre dans les quartiers populaires, créa de nombreuses autres initiatives à destination des plus démunis, comme la *Cruzada São Sebastião*, un organisme cherchant à loger dans des conditions décentes les habitants des favelas, ou encore le *Banco da Providência*, précurseur du microcrédit, à Rio de Janeiro. À travers cette réorientation de l'ACB, Dom Hélder Câmara donne alors une dimension nouvelle à la mission sociale de l'Église brésilienne, qui par delà les principes de charité et de solidarité, s'impose progressivement comme un agent de « mobilisation » puis de « contestation sociale », notamment contre la pauvreté et les inégalités sociales. La création de la Conférence nationale des évêques du Brésil, la « CNBB » en 1952, dont il fut le grand inspirateur et le secrétaire général pendant douze ans, visait justement à sensibiliser ses homologues de l'épiscopat sur ces réalités nouvelles et sur la nécessité de repenser le rôle de l'Église dans la société brésilienne.

Il n'est guère surprenant, dès lors, de retrouver Dom Hélder et plusieurs de ses compatriotes, durant le concile Vatican II, au sein du « Groupe des pauvres », un espace de discussion où les expériences de l'Action catholique latino-américaine croisent celles des prêtres ouvriers français ou encore celles des évangélistes du tiers-monde, avec pour ambition commune, la promotion d'une « Église des pauvres »²⁰². En fait, plusieurs études²⁰³ ont montré l'influence tout à fait considérable des propositions de l'épiscopat brésilien et notamment du *Plano de Emergência da Igreja do Brasil* dans la préparation, puis dans les délibérations conciliaires²⁰⁴. Ce plan est rédigé à la demande expresse de Jean XXIII et dans l'esprit de l'encyclique *Mater et Magistra* de 1961 (autre pilier de la doctrine sociale de l'Église célébrant les 70 ans de *Rerum Novarum*), laquelle précise que

²⁰¹ Dom Hélder est notamment très influencé par les réflexions du Père Lebreton, père du « tiers-mondisme catholique », sur l'économie et la pauvreté.

²⁰² MARIN, Richard. *Dom Hélder Câmara, les puissants et les pauvres*, *op.cit.*, p. 122.

²⁰³ MARQUES, Luiz Carlos Luz, et BEOZZO, José Oscar. « A Igreja do Brasil na preparação do Vaticano II (The participation of the Church from Brazil in the preparation of Vatican II) », *HORIZONTE*, vol. 9(24), déc. 2011 ; MARCHI, Euclides. 2001. « A igreja do Brasil eo plano de emergência-1952/1962 », *Revista de Ciências Humanas* n°30, oct. 2001, p. 253–280.

²⁰⁴ Sur l'influence de Dom Hélder Câmara dans les « couloirs » de Vatican, notamment à travers la célébration officielle du « Pacte des Catacombes », au cours duquel de nombreux évêques autour de Dom Hélder s'accordèrent sur la centralité à donner aux pauvres, consulter l'entretien de Luis Alberto Gomes de Souza, donné à la PUC de Rio de Janeiro à l'occasion du centenaire de la naissance de Dom Hélder en août 2009. Vidéo disponible en ligne à l'adresse : <http://www.ccpq.puc-rio.br/nucleodememoria/dhc/depoimentos/luizalberto.htm>

« bien que le rôle de la sainte Église soit d'abord de sanctifier les âmes et de les faire participer au bien de l'ordre surnaturel, elle est cependant soucieuse des exigences de la vie quotidienne des hommes, en ce qui regarde leur subsistance et leurs conditions de vie, mais aussi [leur] prospérité »²⁰⁵.

Dom Hélder Câmara contribuera grandement à la rédaction du *Plano*, en s'assurant qu'au delà de simples réformes administratives ou liturgiques, ce plan poursuive également l'objectif d'action et de mobilisation sociale qu'il défend depuis son accession au sacerdoce. Aux yeux de celui que l'on surnomme « l'Évêque des bidonvilles », les prêtres aujourd'hui se doivent d'être formés aussi bien à l'action sociale qu'à la théologie. Le discours de Dom Hélder Câmara ne laisse d'ailleurs pas indifférents les présidents Jucelino Kubitschek (1956-1961), Jânio da Silva Quadros (1961) et João Goulart (1961-1964) avec lesquels l'archevêque et la CNBB entretiennent de bons rapports²⁰⁶. Il faut donner la priorité aux pauvres et tout faire pour que les réformes sociales se poursuivent dans le pays :

« Au moment du jugement dernier nous serons tous jugés pour la façon dont nous aurons traité le Christ, le Christ dans la personne de ceux qui ont faim et soif, sont sales, blessés et opprimés [...]. La misère est révoltante et avilissante : elle insulte l'image de Dieu qu'est chaque homme ; elle viole le droit et le devoir de l'être humain à son épanouissement intégral [...]. Dans notre pays, tous comprennent et proclament que les réformes de base ne peuvent être ajournées [...]. Gardons-nous de désigner comme des communistes ceux qui ont seulement faim et soif de justice sociale et de développement du pays »²⁰⁷.

Cette dernière remarque nous rappelle que si l'action sociale de Dom Leme dans les années 1920-1930 s'inscrivait dans la condamnation conservatrice du communisme, celle de Dom Hélder, en revanche, symbolise une Église « progressiste », sensible au christianisme de libération et à sa fameuse théologie de la libération. Une théologie dont les rapports avec le marxisme restent

²⁰⁵ JEAN XXIII. Mater et Magistra, *Lettre encyclique de Sa Sainteté le pape Jean XXIII*, Donnée à Rome, près Saint-Pierre, le 15 mai 1961.

²⁰⁶ Comme en témoigne la réalisation, sous l'inspiration de Dom Hélder, d'un vaste projet gouvernemental de développement industriel à destination de la région pauvre du *Nordeste* en 1959 par le Président Kubitschek: la *Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste* (SUDENE), toujours en fonction aujourd'hui ; ou encore le soutien de Dom Hélder aux tentatives de réforme agraire du Président Goulart. Il faut également citer en 1961 la création, en partenariat par l'État et la CNBB, du MEB, mentionné plus haut, ce programme national d'éducation de base par voie radiophonique, à destination des adultes analphabètes. Un programme considéré comme la synthèse du « Voir, Juger, Agir » du catholicisme social et des méthodes du père de la pédagogie brésilienne, Paulo Freire.

²⁰⁷ Cité par MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres, op.cit.*, p. 117.

ambigus²⁰⁸, certes, mais dont Dom Hélder nous rappelle qu'elle n'accepte plus « de voir la religion interprétée et vécue comme un opium pour les masses, comme une force aliénée et aliénante », en permettant, au contraire, à celle-ci d'être « au service de la promotion humaine de ceux qui sont prisonniers d'une condition sous-humaine »²⁰⁹.

B. La théologie de la libération, source d'un christianisme militant

Cette dichotomie au sein de l'Église catholique brésilienne entre courants « conservateur » et « progressiste », bien que parfois ténue et sans véritable « frontière étanche »²¹⁰, restera une donnée structurante du fonctionnement de l'institution jusqu'à nos jours. La période post-conciliaire, qui correspond également à une ère politique marquée par le gouvernement d'un régime civil-militaire (1964-1985), constituera toutefois l'âge d'or de l'aile progressiste du catholicisme brésilien, qui tout en restant numériquement minoritaire, jouira d'une popularité (notamment à travers les figures de Dom Hélder, Frei Betto ou Dom Paulo Evaristo Arns, archevêque de São Paulo, qui élèvera régulièrement sa voix contre les exactions du régime) et d'une influence considérables, alors que la théologie de la libération se diffuse abondamment en Amérique latine. Un catholicisme militant qui s'insurgera d'une part, contre la situation sociale du pays, en considérant que l'on « ne peut parler de Dieu à des estomacs vides »²¹¹, et d'autre part, contre la radicalisation violente du régime civil-militaire suite à la proclamation de l'Acte institutionnel n°5 (AI-5) de 1968²¹².

²⁰⁸ Voir à ce propos : BETTO, Frei. *Cristianismo e Marxismo*. Petrópolis : Vozes, 1986 ; LÖWY, Michael. *La guerre des dieux*. Paris : Edition du Félin, 1998 ; LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da libertação*, São Paulo : Cortez Editora, Col. Polemicas de Nosso Tempo, 1991. Comme le montre les propos de Dom Hélder Câmara, l'épiscopat progressiste rejetait le plus souvent assez violemment toute accusation de rapprochement avec les communistes ou le marxisme. Voir : MARCHI, Euclides. 2001. « A igreja do Brasil eo plano de emergência–1952/1962. », *op.cit.*, p. 262-263.

²⁰⁹ CÂMARA, Dom Hélder. *Spirale de violence*. Desclée de Brouwer, 1970, p. 18.

²¹⁰ COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2003, p. 365.

²¹¹ DE BONI, Luis Alberto. *Catolicismo no Brasil, início do fim?*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Universidade de Caxias do Sul, 1977, p. 37.

²¹² Le régime civil-militaire eut d'ailleurs toutes les peines du monde à gérer le « cas » Dom Hélder, qui n'hésitait pas à s'opposer ouvertement au régime, comme le montre cette déclaration du général Castelo Branco, rapportée par Amoroso Lima : « Je sais qu'il [Dom Hélder] est passionné par l'action sociale de l'Église. Je considère néanmoins qu'il néglige trop sa fonction religieuse et qu'il intervient de façon exagérée dans des affaires qui relèvent de l'État. Voilà ce que j'ai dit, il y a quelques jours, à Natal à l'Archevêque Dom Eugenio Sales ». Source : LUIS VIANA FILHO, Luis. *O governo Castelo Branco*, Editora Biblioteca do Exército - Editora e Livraria José Olympio I, 1975, p. 530.

C'est justement au cours de l'année 1968 que l'Église latino-américaine, réunie à Medellín en Colombie en « Conseil épiscopal latino-américain » (CELAM), fait sa plus retentissante déclaration en faveur de la « libération des peuples opprimés »²¹³, véritable point de départ de ce que l'on nommera par la suite la théologie de la libération :

« Nous croyons que l'amour du Christ et de nos frères sera, non seulement la grande force libératrice de l'injustice et de l'oppression, mais également la force inspiratrice de la justice sociale, entendue comme conception de la vie et comme élan vers le développement intégral de nos peuples [...] Tout indique que nous sommes à l'aube d'une nouvelle époque historique de notre continent, pleine d'un désir d'émancipation totale, de libération de toute servitude, de maturité personnelle et d'intégration collective »²¹⁴.

La théologie de la libération, dont on a souvent souligné au Brésil les origines françaises (notamment à travers des auteurs tels Jacques Maritain, le Père Lebrét²¹⁵ ou Emmanuel Mounier)²¹⁶, va constituer, suite à Medellín et à la publication en 1968 de l'ouvrage fondateur de Gustavo Gutierrez²¹⁷, le référent de cette Église catholique progressiste latino-américaine. Cette « Église des pauvres » rêvée par Dom Hélder et qui prendra officiellement corps lors de la conférence suivante du CELAM à Puebla en 1979, en adoptant non sans de houleux débats internes, « l'option préférentielle pour les pauvres »²¹⁸. On comprend dans la déclaration de Puebla qu'il ne s'agit plus, comme par le passé, de considérer la pauvreté comme « vertu chrétienne », mais bien au contraire de la dénoncer comme une offense envers Dieu et envers l'homme « fait à Son image », fruit d'un mode de développement qui n'a pas su tenir compte des recommandations de la doctrine sociale de l'Église.

La théologie de la libération confie clairement à l'Église une mission de « conscientisation » (*concientização*) des masses opprimées (ouvriers, populations rurales, indigènes, femmes, immigrants, etc.) que l'Église doit contribuer à mobiliser, afin qu'elles se libèrent du joug de

²¹³ FONSECA, Pe Devair Araújo. « O Surgimento do CELAM na América Latina », *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, vol. 1(3), 2009 ; HOUTART, François. « L'Histoire du CELAM ou l'oubli des origines / The History of CELAM or the Forgotten Origins », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 62(1), 1986, p. 93–105.

²¹⁴ CELAM, *Documentos finales de Medellín*, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septembre 1968. Consultable en ligne sur www.celam.org

²¹⁵ Notamment autour de l'association « Économie et Humanisme » fondée en 1941, dont Denis Pelletier a analysé l'influence dans sa thèse de doctorat et dans l'ouvrage : PELLETIER, Denis. *Économie et humanisme. De l'Utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996

²¹⁶ LÖWY, Michael, et GARCIA-RUIZ, Jesús. « Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil / The French Sources of Liberation Christianity in Brazil. », *op.cit.*

²¹⁷ GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima : CEP, 1971.

²¹⁸ CELAM, *Documento de Puebla*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 28 janvier 1979. Consultable en ligne sur www.celam.org

l'exclusion sociale²¹⁹. Une mission que le catholicisme progressiste brésilien prend de plus en plus à cœur à mesure que les persécutions de la dictature à son encontre se multiplient²²⁰. En réalité l'Église offre, durant cette période d'anomie sociale (les syndicats et les partis sont rapidement interdits par les militaires), un des rares espaces de contestation possible du régime en place, comme l'a très bien montré Guy Hermet²²¹. Pour remplir cette mission prophétique des plus ambitieuses, l'Église brésilienne décide, durant la conférence de Medellín et dans l'esprit du « Voir, Juger, Agir », d'un renforcement de sa dimension socio-transformatrice en faisant la promotion des « pastorales sociales » et des « communautés ecclésiales de base » (CEB).

C. Pastorales sociales et communautés ecclésiales de base : les instruments de la mobilisation sociale de l'Église

Définies comme l'ensemble des actions et services des différentes institutions de l'Église en direction des catégories victimes de l'exclusion sociale, les pastorales sociales sont, au Brésil, à l'origine des premières mobilisations d'ampleur, que ce soit en faveur des pêcheurs (*Pastoral dos pescadores* dès 1968) ; de la réforme agraire et des travailleurs ruraux, (avec la *Comissão Pastoral da Terra* (CPT) fondée en 1975) ; des indigènes (avec le *Conselho Indigenista Missionário* dès 1972) ; des femmes « marginalisées » (*Pastoral das Mulheres Marginalizadas* à partir de 1974) ; du milieu carcéral (*Pastoral Carcerária* en 1986) ; des sans-abri (*Pastoral do Povo da Rua*, dès 1979, mais officialisée en 1993) ; des pauvres malades et infirmes (*Pastoral da Saude* dès 1986) ; ou encore des mineurs en situation de risque (*Pastoral do Menor* dès 1977, puis en 1983, la célèbre *Pastoral da Criança* et sa figure emblématique, Dra. Zilda Arns), pour ne citer que les plus connues. Ces pastorales se fondent généralement sur un socle d'œuvres de charité constitué de

²¹⁹ TAHAR CHAOUCH Malik. *La théologie de la libération en Amérique latine. Champ et paradigme d'une expression historique*, Thèse de doctorat en sociologie (dir. Jean-Pierre Bastian), Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle / Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine, 2005.

²²⁰ Consulter à cet égard l'ouvrage suivant de Frei Betto, grande figure du catholicisme progressiste brésilien qui deviendra conseiller spécial du Président Lula, qui lui-même fut emprisonné quatre ans durant la dictature : BETTO, Frei. *Batismo de sangue : os Dominicanos e a morte de Calos Marighela*. São Paulo : Brasiliense, 1987. L'ouvrage décrit notamment les persécutions et la résistance des frères dominicains à la dictature, ainsi que l'atroce torture de Frei Tito si gravement marqué qu'il se suicidera par la suite, considérée comme tournant dans l'opposition de l'Église à l'égard du régime civil-militaire. L'assassinat après torture du Père Henrique Perreira Neto le 26 mai 1969 a également beaucoup marqué le catholicisme progressiste et militant de l'époque, à tel point Gustavo Gutierrez dédiera, deux ans plus tard, son ouvrage *Teologia de la Liberación* à ce père martyr.

²²¹ HERMET, Guy. « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. 23(3), 1973, p. 439–472.

longue date auprès de ces groupes de population et se proposent d'y ajouter ces dimensions de conscientisation et de mobilisation, jusqu'alors relativement absentes du travail social catholique. Dans ces années 1970 où les relations de l'Église avec l'État autoritaire se crispent nettement, ces pastorales, en plus de constituer le fer de lance de la mobilisation et de la contestation sociales, forment un vivier dont sont aujourd'hui issus nombre de dirigeants de la gauche brésilienne (notamment du *Partido dos Trabalhadores* (PT) de Lula et Dilma Rousseff), des mouvements sociaux (notamment du *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra* (MST)) et syndicalistes du pays²²². Elles joueront également un rôle non négligeable dans les tractations qui conduiront en 1985 au retour de la démocratie²²³.

Ces pastorales catholiques sont également à l'origine de grands rassemblements comme les « Semaines Sociales » qui sont relancées en 1991 (après avoir été initiées au milieu des années 1930 avec le concours du français Pierre Deffontaines²²⁴), ou encore le « Cri des Exclus » (*Grito dos Excluidos*), officiellement parrainé par la CNBB et qui a rassemblé en 2011 plusieurs centaines de milliers de manifestants dans toutes les grandes villes du pays. Citons également, dans une dimension plus évangélistrice, les *Campanhas da Fraternidade* réalisées chaque année depuis 1962 au moment du Carême sous l'égide de la CNBB. Mais ce « tournant mobilisateur » de l'Église doit aussi beaucoup au développement, considérable au Brésil, des communautés ecclésiales de base (*comunidades eclesiais de base* (CEB)), ces réunions locales de fidèles (principalement issus de milieux populaires), censées retisser le lien social catholique autour de lectures de la Bible et de cultes, mais aussi et surtout, autour de conversations sur les préoccupations concrètes et quotidiennes des participants. On estime qu'autour des années 1970, le Brésil comptait environ 80 000 CEBs, soit 10 à 30 unités par paroisse²²⁵.

Carlos Alberto Libânio Christo, dit « Frei Betto », symbole d'une part, des tensions croissantes entre la dictature et cette Église progressiste jugée trop contestataire, et d'autre part, de la proximité de l'Église des pauvres avec cette gauche ouvrière brésilienne en reconstruction²²⁶, se

²²² Entretien avec le Père Alfredinho J. Gonçalves, responsable régional de la « Pastoral do Migrante » de l'Église catholique au Brésil (CNBB). Maison des Scalabriens, São Paulo, 28/08/2010.

²²³ AZEVEDO, Dermi. « A Igreja Católica e seu papel político no Brasil », *Estudos Avançados*, vol. 18(52), 2004, p. 109–120.

²²⁴ COMPAGNON, Olivier. « Les *Semanas Sociais* en Amérique latine », dans *Les semaines sociales de France. Cent ans d'engagement social des catholiques français 1904-2004*, DURAND, Jean-Dominique (dir.), Paris : Parole et Silence, 2006, p. 415-433[419].

²²⁵ Entretien avec Padre Alfredinho J. Gonçalves, *op.cit.*, 28/08/2010. Un chiffre qui semble tout à fait envisageable puisque le Brésil comptait en 1970, 5 577 paroisses (*Annuario Statisticum Ecclesiae*).

²²⁶ En 1979, Frei Betto est responsable de la pastorale ouvrière à São Bernardo do Campo, ville industrielle périphérique de São Paulo où il se lie notamment de sympathie avec le PT et son président Lula, dont il sera l'un des conseillers spéciaux lors de son accession au pouvoir en 2002.

consacrera pleinement, après ses quatre années de détention, au développement des CEBs et à leur mise en relation à travers les « Rencontres interclésiales ». Des rencontres dont les thèmes – « L'Église, un peuple qui se libère » (1978), « L'Église, peuple uni, ciment d'une société nouvelle » (1983), « CEB, peuple de Dieu en quête de terre promise » (1986) – montrent bien combien les CEBs, en incitant les catholiques à penser leurs problèmes sociaux « à la lumière de l'Évangile » et à s'unir pour leur résolution, constituent alors la traduction concrète et l'application locale de la théologie de libération.

Les années 1960-1970, de par les ruptures induites par le concile Vatican II et la théologie de la libération en Amérique latine, marquent un changement de paradigme dans l'action sociale religieuse. Car tout en poursuivant ses actions historiques de charité et de solidarité²²⁷, l'Église catholique, et dans une moindre mesure aussi certaines Églises évangéliques²²⁸, poursuivent désormais un objectif de conscientisation et de mobilisation sociale et politique, afin d'aider les catégories défavorisées à se « libérer » de l'oppression d'un système qu'il faut repenser à la lumière de l'Évangile. Une mission qui incombe d'autant plus aux Églises qu'il n'a jamais existé au Brésil un véritable parti démocrate-chrétien en mesure de porter leurs revendications sur la scène politique²²⁹.

En résumé, si avec la charité et la solidarité l'Église venait en aide à l'individu dans sa situation précaire, avec le christianisme de libération, l'Église, en se modernisant, se donne une mission clairement politique : accompagner et soutenir la voix des plus faibles afin réformer la

²²⁷ Concernant l'enseignement supérieur par exemple, l'Église catholique détient en 1973, 12 universités et 57 écoles supérieures. On dénombre 125.427 élèves dans ses établissements (soit 25,3% des élèves de l'enseignement privé et 15,6% de l'ensemble des élèves du supérieur. En 1974, 17,3% des places disponibles dans l'enseignement supérieur sont proposées par les catholiques, allant même bien au-delà dans certaines disciplines (61,9% en philosophie ou 41,4% pour les études d'infirmières). Source : « O ensino superior no Brasil e as atividades da ABESC », dans *Cominucado Mensal*, n°272, mai 1975, p. 525-527. Cité par DE BONI, Luis Alberto. *Catolicismo no Brasil, início do fim?, op.cit.*, p. 47-48.

²²⁸ De façon assez similaire au catholicisme, on retrouve à cette époque au sein du protestantisme une division entre une aile conservatrice et une aile progressiste. La frange conservatrice, fortement liée aux congrégations nord-américaines, s'affirme dès les années 1950 comme un vecteur d'anticommunisme. Elle participe à de nombreuses campagnes internes de dénonciations du clergé « révolutionnaires » qui subira de lourdes persécutions. Comme symbole de cette aile protestante proche du régime, on cite régulièrement l'exemple du pasteur baptiste Tognini, persuadé de la « nature anticommuniste de Dieu », qui quelques mois avant du coup d'État de 1964, décréta pour tout le monde évangélique, un jour national de jeûne pour que Dieu empêche l'avènement du communisme au Brésil. De l'autre côté, l'aile progressiste plus autochtone et impliquée dans le travail de revendication sociale, subira, au même titre que ses homologues catholiques, la torture, l'emprisonnement et l'exil. Sur le plan de la mobilisation sociale, on citera à titre d'exemple les rapports de pasteurs protestants avec les mouvements étudiants, ou encore, au sein de la Pastorale de la Terre la participation de l'Église évangélique de confession luthérienne.

²²⁹ KLAIBER, Jeffrey L. *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998.

société moderne et de mettre le monde en adéquation avec les enseignements « sociaux » du Christ. L'action sociale religieuse a ainsi au Brésil un impact déterminant dans l'évolution du rapport entre les sphères politique et religieuse dont nous avons ici rendu compte, que ce soit dans leur opposition ou dans leur association.

Toutefois, avec le retour de la démocratie et la progressive marginalisation du catholicisme progressiste face à l'émergence fulgurante des mouvements pentecôtistes et au retour des catholiques conservateurs, l'action sociale religieuse et les relations État-Églises vivront bientôt de nouveaux bouleversements, provoqués notamment par le succès de la « théologie de la prospérité ».

IV. Théologie de la prospérité : action sociale multiconfessionnelle à l'ère néolibérale

Si durant les années du régime civil-militaire l'Église catholique a su, en grande partie, préserver son statut presque hégémonique d'interlocuteur religieux de l'État, cette période marque parallèlement et de façon incontestable, la fin de son monopole religieux. Nous l'avons vu précédemment, les années 1970, 1980 et 1990 voient au Brésil l'émergence tout à fait massive de mouvements évangéliques, venant concurrencer le catholicisme qui pensait pourtant, en ayant fait « l'option préférentielle pour les pauvres », limiter la propagation protestante dans les milieux défavorisés. En effet, l'action sociale mobilisante de l'« Église des pauvres » doit aussi être appréhendée comme une stratégie visant à freiner l'irrésistible ascension des Églises évangéliques. « L'Église a fait l'option pour les pauvres, mais les pauvres eux, ont fait l'option du pentecôtisme » résume avec dépit un conseiller politique de la CNBB²³⁰. Le culte catholique qui concerne 95% de la population en 1940, n'est plus suivi que par 83,3% des Brésiliens en 1991. Le phénomène s'accroît lors des deux décennies suivantes puisqu'en 2010 seulement 64,9% de la population se déclare catholique. Sur la même période, les Églises évangéliques qui représentaient 2,6% des

²³⁰ Entretien réalisé avec le Padre José Ernanne, conseiller politique de la CNBB durant 15 ans, directeur de l'Institut Fé e Política Dom Hélder Camara. Il travailla plus de 12 ans aux côtés de Dom Hélder Camara. CNBB, Brasilia, 15/08/11.

Brésiliens en 1940 passent en 1991 à 9,0% et poursuivent leur croissance fulgurante pour toucher en 2010, 22,2% de la population²³¹.

Ce constat de plus en plus criant dans les années 1980 et 1990 s'accompagne par ailleurs d'un retour en force de l'aile conservatrice à la tête de l'Église brésilienne, appuyée par le Vatican de Jean Paul II et du cardinal Ratzinger, qui mènent alors une véritable chasse à la théologie de la libération²³². Aux yeux des conservateurs, l'Église des pauvres, loin de renforcer la présence et l'influence du catholicisme a en réalité fait le jeu des évangéliques. Des Églises évangéliques qui vivent, durant cette période, de profondes évolutions théologiques, lesquelles, notamment sous l'impulsion du succès des Églises « néopentecôtistes », vont sensiblement redéfinir l'implication sociale et politique de ces mouvements.

Principales responsables de la pluralisation du champ religieux brésilien, les Églises évangéliques, en adoptant à des degrés divers ce que l'on nomme la théologie de la prospérité, vont également désormais contribuer à la diversification du champ de l'action sociale religieuse, qui restait jusque là, la chasse gardée du catholicisme. En imprégnant non seulement le néopentecôtisme mais plus largement l'ensemble du christianisme dans la région, la théologie de la prospérité va dès lors venir se superposer aux précédents paradigmes sociaux d'un christianisme pour lequel la réussite socio-économique de ses fidèles apparaît de plus en plus comme un véritable objectif de salut.

A. Les trois vagues du pentecôtisme brésilien

Avant d'aborder la théologie de la prospérité pentecôtiste et ses implications dans l'action sociale religieuse au Brésil, revenons quelques instants sur l'histoire du protestantisme pentecôtiste dans le pays. Paul Freston, grand spécialiste du phénomène évangélique en Amérique latine et

²³¹ Source : Recensements nationaux (*censos*) de l'IBGE de 1940, 1991 et 2010 et enquête « Novo Mapa das Religiões 2009 » de la Fondation Getúlio Vargas, précitée.

²³² La « mise sous silence » officielle de Leonardo Boff, l'un des chefs de file de la théologie de la libération au Brésil, par la Congrégation pour la doctrine de la foi du Cardinal Ratzinger dès 1985, en étant peut-être l'exemple le plus significatif. Voir : CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris : Karthala, 1995, p. 30-32.

notamment au Brésil, considère avec d'autres²³³ que le pentecôtisme a connu « trois vagues » historiques au Brésil. Rappelons ici que dans une conception brésilienne des choses, nous entendons ici le terme « évangélique » comme synonyme de « protestant au sens large » (que ce soient les protestants-historiques ou de mission, comme les pentecôtistes, puis les néopentecôtistes), tandis que le « pentecôtisme » fait référence de façon plus spécifique aux mouvements évangéliques caractérisés par l'importance accordée aux manifestations de l'Esprit-Saint comme la glossolalie, la thaumaturgie ou l'exorcisme. Soulignons qu'au Brésil comme dans la plupart des pays latino-américains, le pentecôtisme est, depuis la seconde moitié du siècle, le plus dynamique des courants du protestantisme et qu'il y est aujourd'hui numériquement largement majoritaire.

Pour Freston, la première vague du pentecôtisme brésilien a lieu au début du XX^e siècle et est principalement le fait de deux congrégations importées des États-Unis, la *Congregação Cristã* en 1910 et l'Assemblée de Dieu en 1911, qui est aujourd'hui la principale dénomination évangélique du pays. Leur développement reste assez modéré jusqu'au milieu du siècle, mais s'accélère très sensiblement à partir des années 1950 et surtout 1960, qui voient l'émergence de plusieurs autres congrégations, constituant alors la « deuxième vague » du pentecôtisme selon Freston. Ce second moment pentecôtiste est une sorte de transition entre un pentecôtisme historique, importé et encore fortement lié aux quartiers généraux nord-américains et un pentecôtisme indigène et autonome. Durant la deuxième vague, on voit ainsi aussi bien l'arrivée de l'Église de l'Évangile quadrangulaire, née en 1927 en Californie, que la création de l'*Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo* dont Francisco Rolim affirme qu'elle fut « la première Église à avoir un fondateur brésilien »²³⁴. Si certaines dénominations comme l'Assemblée de Dieu commencent à pénétrer l'ensemble des couches de la société, le pentecôtisme reste alors avant tout « populaire », comptant sur un succès certain auprès des populations défavorisées et déracinées issue de l'exode rural, qui s'agglutinent dans les banlieues des grandes métropoles. Le pentecôtisme se présente alors comme le principal concurrent de « l'Église des pauvres ».

La troisième vague, qualifiée de « néopentecôtiste », qui débute à la fin des années 1970 et dont on peut considérer qu'elle se poursuit jusqu'à aujourd'hui, est marquée par l'essor du

²³³ Voir à ce titre : FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil : da constituinte ao Impeachment*, Thèse de doctorat présentée au Département de sciences sociales, Université de Campinas, São Paulo, UNICAMP, 1993. Ainsi que les travaux suivants : CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, *op.cit.* ; SOUZA, Etiane Caloy B. et MAGALHÃES, Marionilde Dias B. « Os pentecostais: entre a fé e a política », *Revista Brasileira de História*, vol. 22(43), 2002, p. 85–105.

²³⁴ ROLIM, Francisco C. *Pentecostais no Brasil, uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis : Vozes, 1985, p. 86-87.

télévangélisme et par la constitution de « méga-Églises » (*mega-churches*), dont les exemples emblématiques sont l'*Igreja Renascer em Cristo* et la célèbre Église Universelle du Royaume de Dieu (*Igreja Universal do Reino de Deus*, IURD), dont les nombreuses scissions donneront naissance, durant les années 1990, à d'autres mouvements de grande ampleur comme l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* ou l'*Igreja Mundial do Poder de Deus*. Édifiés au Brésil, ces nouveaux mouvements deviendront en quelques années de véritable multinationales de la foi²³⁵, des empires économiques du religieux dont le pouvoir et l'influence s'étendront à la sphère politique. Des méga-Églises néopentecôtistes qui se caractérisent également par leur recours aux médias de masse (dont elles deviennent parfois elles-mêmes propriétaires²³⁶) et aux nouveaux moyens de communication, à tel point qu'on les qualifie parfois d'« Églises électroniques »²³⁷. Souvent considérées comme les plus dynamiques de la région, ces méga-Églises, qui comptent aujourd'hui (à peine plus de 30 ans après leur naissance) plusieurs millions de fidèles dans le Brésil et le monde entier²³⁸, sont les principaux vecteurs de la théologie de la prospérité. Une approche théologique originale de la place et du rôle du religieux dans la vie socio-économique des individus et dans la société qui, à nos yeux, a contribué à donner une dimension nouvelle à l'ensemble de l'action sociale religieuse au Brésil.

B. Le religieux comme tremplin vers la prospérité

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de 1904-1905, Max Weber se demandait déjà dans quelle mesure un type de croyance et de conduite religieusement fondées (dans ce cas précis l'*ethos* puritain) pouvait déterminer « une mentalité économique » (en l'occurrence, le développement capitaliste). Au niveau des acteurs, il s'agissait d'apprécier en quoi une théologie pouvait affecter le comportement socio-économique des individus qui s'y attachent. Weber montra ainsi, par exemple, comment l'accent mis par le puritanisme sur la sacralité biblique du travail (et

²³⁵ SILLETTA, Alfredo. *Multinacionales de la Fe, religion, sectas e Iglesia electrónica*, Buenos Aires : Contrapunto, 1988.

²³⁶ L'exemple le plus emblématique est celui de la *Rede Record*, l'un des principaux réseaux de médias du pays, détenue par l'IURD d'Edir Macedo.

²³⁷ GUTWIRTH, Jacques. *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*. Paris : Fayard, 1999 ; « Les Églises électroniques », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 66(2), oct-déc. 1988, p. 201-214.

²³⁸ L'IURD connaît notamment une croissance très significative dans le reste de l'Amérique latine (notamment en Argentine), au Portugal, dans les pays africains lusophones (Angola, Mozambique), aux États-Unis ou encore en Asie. Voir à ce propos : ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo : Paulinas, 2003, p. 101-146, 165-176, 197-232 ; ORO, Ari Pedro. « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, n°51, 2004, p. 155-170.

sur la condamnation de l'oisiveté comme péché grave) avait pu faire des protestants des gens généralement plus besogneux. Ou encore, comment la doctrine de l'ascétisme avait conduit les protestants à réinvestir le capital, développant ainsi leurs industries et leurs commerces, au lieu de l'accumuler de façon hédoniste²³⁹. Si l'approche de Weber a depuis été amplement critiquée, son intuition de départ a quelque chose d'irréfutable qui nous semble également s'appliquer à bien des égards à la théologie de la prospérité néopentecôtiste.

Née aux États-Unis au milieu du xx^e siècle, puis amplement diffusée par de célèbres télévangélistes à partir des années 1960²⁴⁰, la théologie de la prospérité (*prosperity theology*), que l'on nomme aussi parfois « Évangile de prospérité », « Évangile de Santé et de Richesse » (*Gospel of Health and Wealth*), ou encore en portugais *Movimento da Fé*, se propage au Brésil dès la fin des années 1970, notamment via l'Association des hommes d'affaires du plein Évangile (*Associação dos Homens de Negócios do Evangelio Pleno*)²⁴¹ qui contribue largement, à travers de nombreuses conférences et par la diffusion d'ouvrages nord-américains, à sa promotion dans les milieux évangéliques et notamment néopentecôtistes du pays. Rappelons que, dans leur large majorité et jusqu'aux années 1970 (durant les deux premières vagues de Freston), l'ensemble des mouvements évangéliques au Brésil apparaissaient comme partisans d'un certain apolitisme et d'une absence d'engagement social prononcé (les cas d'action sociale protestante, nous l'avons vu, se limitant alors *grosso modo* à l'éducation avec la création de quelques écoles et universités). René Padilla considère avec justesse que les évangéliques d'alors se considérant comme victimes de persécutions religieuses et témoignant d'un véritable complexe d'infériorité par rapport au catholicisme, étaient davantage préoccupés par la survie de leurs mouvements que par une potentielle contribution à la construction d'une société nouvelle. En effet, l'emphase eschatologique des Églises évangéliques donnait alors à ces dernières une mission unique confinée au seul salut spirituel des âmes, marginalisant presque intégralement la dimension sociale et politique de l'évangélisation²⁴².

Mais la théologie de la prospérité promue par la vague néopentecôtiste va largement remettre en cause ces présupposés en considérant, au contraire, que Dieu lui-même aspire en réalité au bien-

²³⁹ WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon, 1964 [1904-1905].

²⁴⁰ On attribue généralement la paternité de cette théologie à E.W. Kenyon pasteur baptiste du Massachussets, et sa diffusion à Oral Roberts et surtout Kenneth Hagin, célèbre prêcheur pentecôtiste de la seconde moitié du xx^e siècle et grand dirigeant du *Word of Faith Movement*, l'un des principaux espaces de diffusion de la théologie de la prospérité aux États-Unis.

²⁴¹ MATOS, Alderi Souza. « Raízes históricas da teologia da prosperidade », *ultimato.com.br*, 2008, consultable en ligne sur : <http://ultimato.com.br> (Consulté le 16/03/2012).

²⁴² PADILLA, René. « Los evangélicos : nuevos actores en el escenario políticos latinoamericano ». Dans *De la marginación al compromiso*, Quito : FTL, 1991, p. 5.

être matériel, à la prospérité financière et à la réussite professionnelle de ceux qui lui sont fidèles. De nombreuses prophéties bibliques parsèment ainsi les sermons de ces « pasteurs de la prospérité », comme celle de Malachie dans l'Ancien Testament :

« Apportez à la maison du trésor toute la dîme, Afin qu'il y ait des provisions dans ma Maison ; Mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit l'Éternel des armées. Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses du ciel, si je ne déverse pas pour vous la bénédiction au-delà de toute mesure.
« Pour vous je menacerai celui qui dévore, et il ne vous détruira pas les fruits du sol, et la vigne ne sera pas stérile dans vos campagnes, dit l'Éternel des armées.
« Toutes les nations vous diront heureux, car vous serez un pays de délices dit l'Éternel des armées. »²⁴³.

La prospérité et l'abondance matérielles ici promises par Dieu sont néanmoins conditionnées à l'obéissance stricte aux commandements et notamment au paiement de la dîme, qui requiert de chaque ouaille qu'elle reverse à sa congrégation dix pour cent de ses revenus (ce qui conduit certains analystes à se demander qui des fidèles ou des pasteurs bénéficient au final le plus de ladite « prospérité »). Mais les Églises pentecôtistes (et nous le verrons plus loin, un nombre croissant de mouvements chrétiens divers) qui s'inscrivent presque toutes aujourd'hui, à des degrés divers, dans la théologie de la prospérité, vont plus loin que la simple lecture de promesses bibliques. Nombre d'entre-elles cherchent à devenir de véritables « agences » de promotion sociale en offrant à leurs fidèles une gamme de services d'accompagnement au succès matériel, notamment à destination des petits entrepreneurs qui constituent une part importante de leur « clientèle religieuse ». L'Église Universelle du Royaume de Dieu réalise ainsi tous les lundis dans ses lieux de culte une « Réunion de la Prospérité », dont le message de présentation est tout à fait parlant :

« Chômage, faillite et instabilité financière sont parmi les principales causes de désespoir de nombreux Brésiliens. Peut-être est-ce aussi votre réalité ? Si les dettes sont hors de contrôle et que vous vivez dans le rouge, il est l'heure de prendre un vrai virage dans votre vie économique. Participez [aux Réunions de la Prospérité] de l'Église Universelle du Royaume de Dieu. Cette réunion, qui a lieu chaque lundi, a permis à des milliers de gens de surmonter la crise financière. Ils témoignent aujourd'hui de leur succès économique à travers le pouvoir de Dieu. Evêques et pasteurs, grâce aux Saintes Écritures, enseignent lors de chaque réunion le secret du succès. Si vous souhaitez redresser votre commerce, obtenir l'emploi de vos rêves, monter votre entreprise ou sortir définitivement du rouge, venez vous joindre à cette grande nation de vainqueurs. Permettez que le pouvoir de Dieu se manifeste dans votre vie »²⁴⁴.

²⁴³ *Livre de Malachie*, Chapitre III, versets 10-12. *La sainte Bible, Ancien Testament*, éd. Nouvelle Version Second Révisée, Paris, 1992 [1978].

²⁴⁴ Message de présentation diffusé sur des prospectus et sur le site internet officiel de l'IURD (www.arcauniversal.com). Message reçu lors d'une observation participante d'une réunion de la prospérité à l'église de Santo Amaro, São Paulo, le lundi 6 septembre 2010.

D'autres Églises pentecôtistes privilégient la publication, par leurs fondateurs (qui incarnent parfaitement, aux yeux des fidèles, ce rêve de succès²⁴⁵), d'ouvrages de « coaching professionnel spirituel » qui se vendent parfois à des centaines de milliers d'exemplaires. Ainsi, lors d'un entretien²⁴⁶ avec l'évêque Robson Rodovalho, ancien député fédéral, puis Secrétaire du travail du District Fédéral entre 2008 et 2009 et fondateur de l'Église *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra*, celui-ci nous offrit deux ouvrages intitulés : *Les 10 commandements pour vaincre dans la vie. Principes pour construire une vie à succès* et *Le dirigeant qui fait la différence. Soyez le dirigeant que vous avez toujours rêvé d'être dans votre entreprise, votre famille et dans la société*²⁴⁷.

Dans un Brésil en pleine croissance économique et où l'espoir d'une amélioration du niveau de vie des plus pauvres est très élevé, la théologie de la prospérité fait sens pour beaucoup de ces chrétiens qui voient dans leur religion un tremplin vers le succès socio-économique. Il est d'ailleurs significatif de voir que la théologie de la prospérité ne se limite pas aux mouvements néopentecôtistes, mais qu'elle est perceptible à des degrés divers dans presque toutes les branches du christianisme brésilien. Les Saints des derniers jours (mormons) ont installé dans toutes les grandes métropoles des « Centres de ressources pour l'emploi » où des cours d'« autosuffisance professionnelle » sont proposés ; les adventistes du Septième jour (qui refusent de travailler le samedi, jour de Sabbat) ont mis en œuvre leur propre plateforme de recherche d'emploi en ligne²⁴⁸ ; et les catholiques charismatiques du mouvement *Canção Nova* proposent même depuis 2007 un service de demandes de prières collectives par SMS pour retrouver un emploi.

Il ne s'agit donc plus seulement, comme au temps de la charité coloniale, de pallier les besoins immédiats des démunis, ni comme le prônait la théologie de la libération d'aider les catégories défavorisées à se mobiliser, mais également désormais, de contribuer directement au développement socio-économique et au succès individuel des ouailles, leur permettant ainsi d'accéder à l'autonomie matérielle. Avec la théologie de la prospérité, il ne s'agit plus pour les organisations religieuses, « de donner à manger un poisson, mais d'enseigner à pêcher ». Ce n'est

²⁴⁵ L'exemple le plus connu étant celui du Bispo Edir Macedo, fondateur de l'IURD, qui avant de fonder son église et de devenir l'un des hommes les plus riches et les plus puissants du pays, vendait des tickets de loterie sur les plages de Rio de Janeiro.

²⁴⁶ Entretien avec Bispo Robson Rodovalho, Siège de l'Église *Sara Nossa Terra*, Brasília, District Fédéral, 04/08/2011.

²⁴⁷ RODOVALHO, Robson. *Os 10 Mandamentos para Vencer na Vida. Princípios para construir uma vida de sucesso*, Brasília : Sara Brasil Edições, 2011 ; *O Líder que faz a diferença*, Rio de Janeiro : Thomas Nelson Brasil, 2009.

²⁴⁸ Accessible sur le site : <http://7saturday.com/>; tout comme les mormons : <http://www.ldsjobs.org>

plus « l'Église des pauvres » que recherchent les Brésiliens dans le besoin, mais « l'Église des futurs riches ».

C. Action sociale religieuse et néolibéralisme

Ces évolutions religieuses et théologiques doivent également être pensées à l'aune du contexte socio-économique et politique que vit le Brésil autour des années 1990. Le retour à la démocratie suscite en effet de grandes attentes de la part des catégories défavorisées dans l'amélioration de leur condition. Cependant, les crises économiques (crises de la dette, inflation mensuelle de près de 100% en 1989 et de 2700% en 1993, récession en 1999) et politiques (*impeachment* du Président Collor de Melo en 1992) à répétition, et les mesures néolibérales (coupes drastiques dans les dépenses publiques, privatisations) imposées par le « Consensus de Washington », auront vite raison de ces espoirs et conduiront les classes démunies à se tourner vers d'autres institutions susceptibles de les aider à sortir de la misère. Au premier rang desquelles, les Églises pentecôtistes – dont les effectifs doublent entre 1991 et 2000, passant de 13,2 (9% de la population) à 27,4 millions (16,2%) de Brésiliens –, qui en viennent à constituer, dans les termes de l'urbaniste nord-américain Mike Davis, un « système sanitaire et social parallèle »²⁴⁹.

Ces Églises chrétiennes de la prospérité vont en effet, aux côtés du catholicisme et du spiritisme, progressivement constituer une offre conséquente de services sociaux, dans des domaines aussi variés que le traitement et la réinsertion des toxicomanes, les crèches, les associations d'alphabétisation, les soupes populaires ou encore les maisons de retraites, entremêlant et modernisant ainsi les différentes traditions d'action sociale religieuse que nous avons exposées dans ce chapitre. En effet, fortes de la densité de leur maillage territorial (rares sont en effets les rues brésiliennes où l'on ne trouve pas une église, un temple ou un centre spirite), bénéficiant de structures et d'infrastructures implantées au plus près des populations démunies, et comptant sur une armée de volontaires bénévoles, les entités religieuses d'action sociale offrent désormais, avec l'ensemble du *Terceiro setor*, une alternative viable et surtout beaucoup plus accessible aux pauvres, que celle d'un système public de plus en plus privatisé et hors de portée des classes populaires.

En cherchant à comprendre le succès de la théologie de la prospérité, l'historien Marco Fernandes voit aussi dans ces mutations un certain échec du christianisme de libération et des communautés ecclésiales de base, dont l'objectif de « conscientisation » pouvait être jugé comme

²⁴⁹ DAVIS, Mike. *Planet of Slums*, Verso Books, 2007.

trop intellectuel et trop abstrait par les couches populaires qui trouvent en revanche, dans ce christianisme de la prospérité, des solutions concrètes à leurs problèmes matériels. Pour Fernandes, le *modus operandi* des CEB

« était adéquat à une époque où prédominait le noyau familial plus ou moins structuré, le travailleur d'industrie ou de services avec un emploi fixe, les enfants à l'école et un futur devant soi. Avec le néolibéralisme, tout cela s'est terminé pour les secteurs populaires et ces méthodes ne fonctionnent plus. Ici, le protagoniste n'est plus l'ouvrier qualifié mais la femme et ses enfants qui n'ont aucun avenir dans cette société »²⁵⁰.

Ce rapide panorama historique de ce que nous avons considéré comme étant les quatre moments de l'action sociale religieuse a montré combien cette dernière est un objet dynamique et flexible en fonction des époques et des circonstances dans lesquelles elle se développe. Monoconfessionnelle, limitée aux œuvres sociales fondamentales (santé, éducation, logement) et garante d'un ordre et d'une moralité chrétienne dans la colonie nouvelle, l'ASR est aujourd'hui, dans une société libérale de consommation dont elle a intégré certains des idéaux (promotion de l'individu, impératifs de prospérité et d'autonomie matérielle et professionnelle), pluriconfessionnelle et élargie à la quasi-totalité des domaines du social. Les entités religieuses d'action sociale (ERAS) apparaissent ainsi aujourd'hui, comme au temps de la colonisation, comme de véritables partenaires de l'État dans ses objectifs de développement. Toutefois, cette action sociale religieuse contemporaine constitue désormais un système beaucoup plus dense et complexe qu'à l'époque coloniale. C'est précisément ce que le prochain chapitre se donnera pour but de montrer, en produisant un certain nombre de typologies et de cartographies explicatives permettant de clarifier les contours de l'action sociale religieuse dans le Brésil contemporain.

²⁵⁰ Entretien de Marco Fernandes réalisé et cité par Zibechi, Raul. « Pentecôtisme et mouvements sociaux en Amérique du Sud », Article du site *RISAL.info*, <http://risal.collectifs.net/>, publié le 30/01/2009. (Consulté le 19/01/2012).

Chapitre II : Les modalités de l'action sociale religieuse. État des lieux et typologie

Les développements précédents nous ont permis de constater combien l'œuvre sociale des acteurs religieux a accompagné chacune des étapes du développement du Brésil, tantôt lui indiquant le chemin à suivre, tantôt contestant ses orientations, et ce depuis la découverte du pays jusqu'à l'aube du XXI^e siècle. Ce second chapitre, en s'appuyant sur le corpus d'informations rassemblé au cours de nos deux enquêtes de terrain effectuées en 2010 et 2011, a pour but de donner au lecteur un aperçu de l'ampleur et de la nature de l'action sociale religieuse dans le Brésil du XXI^e siècle. En nous appuyant sur un certain nombre d'enquêtes statistiques et sur un répertoire détaillé de 150 projets d'action sociale religieuse (ASR) menés par 77 ERAS, constitué lors de nos observations de terrain et consultable en annexe n°7, nous montrons que l'ASR au Brésil est loin d'être un « épiphénomène » et qu'elle constitue bien une part tout à fait significative de l'œuvre sociale réalisée dans le pays. Nous montrons également comment d'une part, le champ de l'action de l'ASR s'étend aujourd'hui à un nombre croissant de domaines d'intervention, et d'autre part, comment l'ASR concerne actuellement un corpus toujours plus diversifié de confessions et de traditions religieuses. Cet état des lieux de l'action sociale religieuse présenté, nous proposons ensuite, dans un second temps, une typologie de la nature des acteurs et des modes opératoires de l'action sociale religieuse. Le but de toute typologie étant, comme l'affirme Roldán, de contribuer à l'articulation entre réalité empirique et théorie à travers la formation de nouveaux concepts que nous tâcherons de développer²⁵¹.

²⁵¹ ROLDÁN, Pedro Lopez. « La construcción de tipologías: metodología de análisis », *Revista de Sociología*, n°48, 1996, p. 9–29.

I. L'Action sociale religieuse au Brésil : un état des lieux

Nous avons précédemment défini l'action sociale religieuse comme l'ensemble des pratiques, programmes et initiatives de nature sociale – entendue au sens large – entrepris par des acteurs, groupes et organisations revendiquant de façon explicite une appartenance, un héritage ou une identité religieuse. Il convient toutefois de souligner la difficulté qu'il peut y avoir à distinguer l'action sociale religieuse de l'action sociale « séculière »²⁵², et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, le fait qu'avec 97% de Brésiliens se déclarant « croyants », il est parfois difficile de différencier une entité religieuse d'action sociale (ERAS) d'une entité sociale composée de « croyants », mais n'intégrant aucune dimension religieuse dans son identité et ses pratiques²⁵³. Dans le même ordre d'idée, rappelons qu'au Brésil, de très nombreux établissements sociaux ont hérité de noms à connotation religieuse (nom de saints et de saintes, ou de divinités locales, ainsi que d'hommes d'Église de renom) sans pour autant que la nature de leur action sociale ou leurs motifs puissent être qualifiés de religieux. Une autre raison est liée à l'extrême diversité du champ religieux brésilien et à la multiplicité des incarnations possibles du religieux (on trouve par exemple aujourd'hui au Brésil des Églises de surfeurs²⁵⁴ et des cultes de supporters de football²⁵⁵), qui rendent parfois difficilement identifiable le caractère religieux de certaines initiatives sociales.

Considérant toutefois, dans ce travail, que la distinction entre action sociale religieuse et séculière reste aujourd'hui pertinente et opérante, nous avons décidé de contourner ces biais – lorsqu'il y avait un doute sur la nature religieuse d'un projet ou d'une entité – en nous fondant,

²⁵² Nous préférerons ici le terme de « séculière » à celui de « laïque » parfois également usité. L'action sociale exercée par des fidèles « laïcs », donc extérieurs au clergé, intégrant pleinement à nos yeux l'« action sociale religieuse », comme le cas de l'Action catholique citée précédemment l'a bien montré.

²⁵³ L'exemple type étant celui des très nombreuses *Associações dos Pais e Amigos dos Excepcionais* (Association de Parents et Amis des « Exceptionnels »), les APAEs, ces groupes de familles et d'amis s'occupant des personnes souffrant de handicap physique ou mental, et qui constituent l'une des plus importantes composantes du *Terceiro Setor* au Brésil. Ces associations, qui à l'origine étaient souvent liées à l'Église catholique, constituées en une fédération (qui serait aujourd'hui le plus important mouvement social du pays), sont aujourd'hui plus de 2.000 dans tout le pays et prennent en charge 250.000 personnes atteintes de déficiences.

²⁵⁴ Observation participante réalisée dans l'église *Bolva de Neve Church*, dans le quartier Lapa de São Paulo le 05/09/2010. La *Bola de Neve Church*, littéralement « Église Boule de Neige », voit le jour dans les années 1990 dans la région de São Paulo, sponsorisée par le propriétaire d'une marque de *sportwear*. Le culte, principalement destiné aux adolescents et jeunes adultes adeptes du surf et des sports extrêmes, réalisé dans une ancienne salle de spectacle avec une planche de surf retournée en guise d'autel, est en réalité un véritable concert de « rock chrétien ». L'Église mène parallèlement de nombreuses activités sociales à destination des jeunes (coaching professionnel, centres de désintoxication, séjours de vacances, etc.).

²⁵⁵ Certains groupes de la *torcida* (nom donné aux supporters d'un club donné) du célèbre club paulista des *Corinthians*, lequel a même son saint-patron, *São Jorge*, procèdent ainsi parfois au « baptême » de nouveaux membres.

pour reprendre l'idée de William Isaac Thomas, sur « la définition de la situation » donnée par les acteurs eux-mêmes. Considérant avec cet auteur que « si les hommes définissent une chose comme réelle, elle est réelle dans ses conséquences »²⁵⁶, c'est, le plus souvent, la perception même qu'avaient les protagonistes de leur travail social, qui en définitive nous a permis de trancher dans un sens ou dans l'autre.

L'ASR, dont on pourrait dire en définitive qu'elle se caractérise par la légitimation et la justification religieuse et spirituelle de ses entreprises sociales, apparaît bel et bien comme une catégorie à part entière de l'univers social, catégorie dont nous chercherons maintenant à montrer l'ampleur dans le Brésil actuel, tant sur le plan qualitatif que quantitatif. Cette approche méthodologique mixte (la *Mixed-Methods Research* comme la qualifient les anglo-saxons) nous semble en effet particulièrement pertinente dans l'objectivation et la bonne appréhension de cet objet d'étude complexe, protéiforme et surtout observable à des échelles multiples. Nous présenterons ainsi dans un premier temps une vue d'ensemble des manifestations de l'ASR observées dans les domaines d'action sociale « traditionnels » que sont l'assistance sociale, l'éducation, et la santé, avant de nous pencher sur le déploiement plus récent des ERAS dans les « nouveaux » domaines du social que constituent la formation professionnelle (et le coaching entrepreneurial), le microcrédit, la sécurité alimentaire et l'agriculture familiale, ou encore la justice et la défense des droits de l'homme.

A. Les manifestations traditionnelles de l'ASR

Nous l'avons vu, l'Église catholique, à travers ses différentes institutions de clercs et de laïcs, a longtemps assuré l'essentiel de l'œuvre sociale dans les domaines de l'assistance sociale aux démunis, l'éducation ou encore la santé publique. Peu à peu, à mesure que la sphère religieuse se pluralisait, d'autres acteurs religieux se sont aussi imposés dans l'univers du social, venant parfois concurrencer l'Église catholique sur ses prérogatives historiques, ou se positionnant sur de nouvelles « niches » d'action sociale. Ainsi, si de nombreuses structures catholiques historiques ont perduré, comme nous le verrons, jusqu'à aujourd'hui (non sans subir toutefois certaines transformations), une multitude d'initiatives beaucoup plus récentes et provenant de tous les horizons religieux ont fait leur apparition, notamment ces vingt dernières années, redoublant

²⁵⁶ Ce que Robert Merton appelait couramment le « Théorème de Thomas », ainsi évoqué originalement : « *if men define things as real, they are real in their consequences* ». THOMAS, William Isaac. *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavioral Analysis*, Boston : Little Brown and Co., N.Y.: Evanston; London: Harper & Row, 1967, p. 42

d'inventivité pour se faire une place sur ce qui constitue désormais un véritable « marché » concurrentiel de l'offre sociale religieuse.

1. L'Assistance sociale et humanitaire

La constitution de 1988²⁵⁷, puis la *Lei orgânica de assistência social* (LOAS) de 1993²⁵⁸, définissent les objectifs de l'assistance sociale comme étant :

« la protection de la famille, de la maternité, de l'enfance, de l'adolescence et de la vieillesse ; le soutien aux enfants et adolescents démunis ; la promotion de l'intégration au marché du travail ; la réhabilitation des personnes porteuses de handicap et la promotion de leur intégration à la vie communautaire ; la garantie d'un revenu minimal pour les personnes handicapées et les personnes âgées n'étant pas en mesure de subvenir seules ou en famille, à leurs besoins ».

Elle intègre également plus largement un objectif global de lutte contre la pauvreté, érigé en priorité nationale par les derniers gouvernements, que ce soit Lula avec la *Bolsa Familia* ou plus récemment Dilma Rousseff avec son programme *Brasil Sem Miséria* lancé en 2011. Pour garantir ce qui constitue dès lors un « droit universel »²⁵⁹, ces textes fondateurs mettent en avant deux principes directeurs²⁶⁰. Premièrement, la « décentralisation politico-administrative », qui tout en reconnaissant les limites de l'État fédéral, confie aux États fédérés, aux municipalités et aux entités non-étatiques d'assistance sociale, la coordination et la mise en œuvre des politiques sociales. Et deuxièmement, le principe de « participation » de la société civile et de ses organisations, aussi bien dans l'élaboration et la réalisation des politiques sociales que dans leur contrôle et leur évaluation. Derrière ces principes délégatif et participatif, il est clairement question du *Terceiro setor* dans son ensemble, qui se voit alors officiellement confié un rôle dans ce nouvel ordre social national. Une légitimation politico-juridique, dont le secteur volontaire et les entités religieuses d'action sociale (ERAS) bénéficiaient déjà en partie, mais qui contribue à ouvrir plus largement encore les portes de l'assistance sociale à l'univers religieux brésilien.

L'action sociale religieuse, notamment catholique, reste aujourd'hui très présente dans ce secteur à travers pléthore d'établissements datant parfois de l'époque coloniale, administrés par les

²⁵⁷ *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, Título VIII – Da Ordem Social, Capítulo II, Seção IV, Art. 203-204.

²⁵⁸ Lei n°8.742 de 7 de dezembro do 1993, dite « Lei Orgânica da Assistência Social » (LOAS), Capítulo I, Art.2.

²⁵⁹ LOAS, Cap.1, Art.1.

²⁶⁰ DRAIBE, Sônia. « État de Bien-être, inégalité et pauvreté au Brésil : Les dilemmes actuels », *Cahiers des Amériques latines*, n°15, 1993, p. 71–87.

congrégations religieuses, à destination des catégories de populations les plus démunies. Des congrégations catholiques souvent spécialisées dans un sous-domaine d'action particulier et dont le travail reste aujourd'hui, malgré la courbe descendante des vocations, encore très important. Les sœurs de Saint-Vincent de Paul (*vicentinas*) administrent par exemple des centaines de foyers d'accueil pour orphelins et des maisons de retraite aux quatre coins du pays. Les missionnaires de Saint-Charles (*scalabrianos*), une congrégation fondée au XIX^e siècle par l'évêque italien Giovanni Battista Scalabrini²⁶¹, gèrent quant à eux plusieurs « maisons » destinées à l'accueil des migrants nationaux et étrangers (*Casa do Migrante*). L'une d'entre-elles située en plein centre de São Paulo, à quelques centaines de mètres de la Cathédrale de Sé, accueille gratuitement durant une période de 3 à 6 mois une centaine de migrants venus de tous horizons, leur assurant un toit, deux repas quotidiens, des cours de portugais et une aide administrative cruciale dans la perspective d'une régularisation éventuelle.

L'œuvre, en termes d'assistance sociale, des pastorales sociales catholiques et de l'association *Cáritas* – où interviennent le plus souvent des laïcs et très majoritairement des femmes –, doit également être soulignée. Le cas du diocèse de Campo Limpo, en bordure de São Paulo, où nous avons effectué plusieurs entretiens en offre un excellent exemple.

Dans ce secteur populaire, les volontaires des pastorales de la famille (*Pastoral da família*), de l'enfant (*Pastoral da criança*) ou des personnes âgées (*Pastoral do idoso*) du diocèse arpentent chaque semaine les *favelas* du secteur à la recherche de personnes seules et de familles en situation de grande précarité. La *Pastoral da Criança* de Campo Limpo, forte de ses 1 060 volontaires bénévoles visite ainsi mensuellement 4 000 enfants de familles en difficulté et organise chaque mois des fêtes de quartier où des paniers de premières nécessité sont distribués. La *pastoral do idoso* de son côté, veille dans le secteur sur 1 800 personnes âgées avec ses 200 bénévoles²⁶². Ces femmes catholiques volontaires sont également formées pour sensibiliser les parents sur des questions de santé infantile ou d'éducation, et pour orienter les familles vers les programmes sociaux publics auxquels elles ont droit mais dont elles ignorent le plus souvent l'existence. Ces

²⁶¹ Entretien avec le Père Alfredinho J. Gonçalves, responsable régional de la « Pastoral do Migrante » de l'Église catholique (CNBB). São Paulo, 28/08/2010. La congrégation des missionnaires de Saint-Charles, dont les membres sont connus au Brésil en Amérique latine sous le nom de « *scalabrianos* », est fondée en 1887 par le « Pères des Migrants », l'évêque italien Giovanni Battista Scalabrini qui effectuera en 1901 un voyage au Brésil, ce qui explique en parti le succès de la congrégation dans ce pays. La congrégation est placée sous le patronage de saint Charles Borromée, dont elle tire son nom officiel.

²⁶² Chiffres communiqués lors de notre visite du siège de la « Pastoral da Criança » et de la « Pastoral dos Idosos » du diocèse Campo Limpo – Campo Limpo, São Paulo – 27/08/2010. Entretiens réalisés auprès de trois membres de la *Pastoral da Criança*, dont Mme. Valdetti, la responsable diocésaine de la pastorale.

pastorales servent ainsi, bien souvent, d'intermédiaire ou de pont entre les populations démunies et les services publics.

Mais nous l'avons dit, l'une des particularités de l'ASR au Brésil aujourd'hui est la pluralité confessionnelle croissante de ses protagonistes. À São Paulo, l'Église baptiste, à travers son association *Lar Batista de Crianças* finance, avec l'aide de la municipalité, cinq « abris » accueillant 140 orphelins, ainsi qu'une dizaine de centres s'occupant de 1.100 enfants et adolescents en « situation de risque ». Autre exemple parmi tant d'autres, l'Armée du Salut, d'obédience protestante (*Exercito da Salvação*), qui sur l'ensemble du territoire brésilien et durant l'année 2009, a accueilli dans ses 31 structures 12.630 orphelins, soutenu et conseillé 13.672 familles en situation précaire et offert plus de 500 000 repas²⁶³. L'Association méthodiste d'action sociale de Pinheiros pour sa part, maintient en plein cœur de São Paulo un espace d'accueil pour sans domicile fixe d'une capacité de 380 lits, ainsi qu'un centre d'animation et de socialisation spécialisé pour le troisième âge.

Dans les périphéries populaires, les *terreiros*²⁶⁴ de *candomblé* et d'*umbanda*, les principaux cultes afro-brésiliens du pays, offrent aussi une assistance indispensable dans des secteurs où les services publics n'ont souvent aucun accès. Le *terreiro* umbandiste « Aldeia da Mata » dans le quartier Santa Isabel de São Paulo, met ainsi en œuvre le « Projeto Curumim », un ensemble d'activités et d'aides humanitaires à destination des enfants et des jeunes de la favela voisine²⁶⁵. À quelques kilomètres de là, dans la banlieue nord de la métropole, Toninho, le *Pai de Santo*²⁶⁶ du *terreiro* « Ilê do Pai Toninho de Oxun », nous décrit comment il prépare chaque mois, à ses frais, une demi-douzaine de paniers de première nécessité (*cestas básicas*) à destination des familles de fidèles les plus démunies. Il explique également que chaque année des fêtes socioreligieuses sont organisées, durant lesquelles chacun peut gratuitement se faire examiner par un dentiste, recevoir une coupe de cheveux ou rafistoler ses chaussures usées. Un concept de fêtes communautaires également reproduit par de nombreux mouvements évangéliques en banlieue ou en campagne, et notamment par l'Église Universelle du Royaume de Dieu, qui à travers son association socio-

²⁶³ *Relatório de Atividades do ano 2009*, disponible sur le site officiel de l'Armée du Salut au Brésil : <https://exercitodesalvacao.org.br>

²⁶⁴ Littéralement « terriers », mot qui désigne les lieux de culte afro-brésiliens, la plupart du temps à l'abri des regards indiscrets (garage, jardin, pièce reculée de la maison), séquelle des persécutions et des interdictions légales dont ces cultes firent longtemps l'objet. On les accusait encore jusqu'à récemment notamment de sorcellerie.

²⁶⁵ Entretien avec Amanda, responsable du « Projeto Curumim » au sein du *terreiro* « Aldeia da Mata », Secteur Santa Isabel, São Paulo, le 08/09/2010.

²⁶⁶ Littéralement « Père de saint », nom donné au dirigeant spirituel d'un *terreiro*. Lorsqu'il s'agit d'une femme, ce qui arrive fréquemment, on la qualifie de *Mãe de santo*, « Mère de saint ».

humanitaire « *A gente da Comunidade* », réalise régulièrement ce genre de projets dans tout le pays.

D'autres communautés religieuses comme l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (les mormons) ou l'Église adventiste du Septième jour ont mis sur pied des systèmes d'entraide humanitaire et sociale interne assez complexes, le plus souvent à destination de leurs fidèles, mais pas uniquement. Les mormons effectuent ainsi un jeûne mensuel durant lequel ils s'abstiennent de nourriture et de boisson durant 24 heures, puis versent à un « fonds de jeûne », une offrande pécuniaire équivalente à la valeur des repas dont ils se privent. Cet argent, l'évêque d'une paroisse mormone peut ensuite l'utiliser pour venir en aide aux familles en difficulté, en réglant leurs factures impayées, en achetant des médicaments coûteux ou en faisant don de réserves de nourriture²⁶⁷. À São Paulo, il existe même une « Maison de l'Évêque »²⁶⁸ (*Armacen do Bispo*) où sont stockés plusieurs tonnes de nourriture et de vêtements, où les familles peuvent venir s'approvisionner, après avoir signé avec leurs dirigeants ecclésiastiques un « plan de retour à l'autonomie ».

Les adventistes pour leur part, et notamment à travers leur ONG internationale « ADRA » (Adventist Development and Relief Agency) consultante auprès du Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC) depuis 1997, interviennent sur le plan humanitaire et, dans le cas de São Paulo, en partenariat avec la Défense Civile lors d'incidents ou de catastrophes naturelles. Dans une approche relativement similaire, les mormons avec leur programme de journées d'action bénévoles « *Mãos que ajudam* » (*Mains serviables*), mobilisent chaque année plusieurs dizaines de milliers de volontaires pour reconstruire des maisons sinistrées, rénover des écoles ou des lieux publics²⁶⁹. Ces mouvements, aux ressources économiques et humaines considérables, sont aussi reconnus pour les nombreuses campagnes de dons (médicaments, fauteuils roulants, kits de première nécessité, etc.) qu'ils réalisent régulièrement auprès de populations sinistrées ou d'établissements sanitaires et sociaux du secteur public.

Citons enfin l'organisation évangélique œcuménique *Asas de Socorro*, très populaire au Brésil, qui depuis 1955 assure, avec sa flotte de huit avions, un service de transport aérien logistique et humain à destination de communautés reculées d'Amazonie et du Nord du pays. *Asas*

²⁶⁷ Entretien avec Bispo Marcos, évêque de la paroisse mormone « Asa Norte » de Brasília, District Fédéral. Entretien portant sur le programme « d'entraide » interne de l'Église mormone. Brasília, Asa Norte, 10/08/11.

²⁶⁸ Visite de la « Maison de l'Évêque » (*Armacen do Bispo*) et du Centre « Deseret » (Centre de distribution de vêtements usagés) et entretien avec un responsable de l'accueil - Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (mormons) - Congonhas, São Paulo, le 21/07/2010.

²⁶⁹ Voir le site officiel du programme : <http://www.maosqueajudam.org.br/>

de Socorro a notamment pour vocation de faciliter l'accès à ces zones à de nombreuses organisations et initiatives évangéliques, qu'elles soient socio-humanitaires, sanitaires ou encore éducatives. Ces dernières constituant bien souvent le seul recours et l'unique source d'assistance disponibles pour ces populations reculées.

2. L'Éducation

L'éducation constitue un autre axe fort de l'action sociale religieuse au Brésil. De fait, jusqu'à l'expulsion des Jésuites en 1759, la quasi-totalité du système éducatif brésilien était, comme nous l'avons vu, administré par les congrégations religieuses et ce n'est formellement qu'à partir du milieu du XIX^e siècle qu'un véritable système d'enseignement public et laïque s'est mis en place dans le pays. Aujourd'hui, les structures éducatives confessionnelles continuent de représenter une part importante de l'enseignement privé (et parfois même public dans le cas du préscolaire et de la maternelle, *via* des partenariats entre les municipalités et certaines ERAS) de la crèche à l'université. Concernant l'enseignement supérieur, les établissements confessionnels, comme les universités « pontificales catholiques » (les « PUC ») ou les universités méthodistes et presbytériennes, jouissent toujours aujourd'hui d'un grand prestige et d'une renommée qui dépasse largement leur impact quantitatif²⁷⁰. Fait moins connu, les entités religieuses sont au Brésil également très présentes dès les premiers stades de l'éducation préscolaire. Les crèches confessionnelles sont en effet particulièrement nombreuses notamment dans les zones difficiles d'accès, au sein des quartiers populaires et à proximité de *favelas*. C'est le cas de la crèche « Lar Paulo de Tarso » du Centre spirite-kardéciste *Associação Fraternidade Assistencial* dans le quartier Rio Pequeno aux pieds de la favela São Remo, en banlieue ouest de São Paulo, que nous avons visitée en juillet 2010. Dirigée et administrée bénévolement par les fidèles de la congrégation, cette crèche, aménagée derrière le lieu de culte, accueille chaque jour gratuitement 120 enfants de 0 à 3 ans. Elle est cofinancée par la municipalité de São Paulo *via* un partenariat (*convênio*). La municipalité prend ainsi en charge une partie des frais de gestion de cette structure, dès lors considérée comme « publique », qui compte 21 employés rémunérés ou volontaires, pour la plupart

²⁷⁰ D'après le classement de Shangai (SJTU), on retrouve 16 universités confessionnelles (12 catholiques et 4 protestantes) parmi les 100 meilleures universités du Brésil, PUC de Rio (8^e), PUC Rio Grande do Sul (15^e), Universidade do Vale de Rio dos Sinos (21^e), PUC São Paulo (26^e), PUC Minas Gerais (32^e), PUC Campinas (35^e), Universidade Católica de Pelotas (43^e), Universidade Metodista de São Paulo (44^e), Universidade Presbiteriana MacKenzie (49^e), Universidade Católica de Brasília (53^e), Universidade Luterana do Brasil (58^e), Universidade Católica Dom Bosco (80^e), Universidade Metodista de Piracicaba (82^e), Universidade Católica de Goiás (84^e), Universidade Católica do Pernambuco (89^e), Universidade Católica de Santos (97^e).

issus de la congrégation. Des fidèles volontaires se relaient également dans un « bazar » situé à l'entrée de la crèche, dont les ventes de fournitures diverses (offertes par les habitants du voisinage) financent le reste des dépenses courantes de l'établissement²⁷¹.

Les ERAS sont également très présentes dans le domaine « parascolaire », c'est-à-dire dans la prise en charge des enfants et adolescents qui, pour la plupart au Brésil, n'assistent à l'école que la moitié de la journée. L'ADRA adventiste, par exemple, s'est spécialisée depuis une dizaine d'années dans ce domaine en créant dans la région de São Paulo, six *Núcleos Infantis de Atendimento*, où environ 1 200 enfants de 6 à 13 ans de familles pauvres reçoivent un soutien scolaire, de l'aide aux devoirs et à la lecture, deux repas quotidiens et ont accès à diverses activités ludiques et sportives²⁷². Ces initiatives, de plus en plus nombreuses, sont d'ailleurs pour certaines d'entre elles soutenues financièrement par les gouvernements, à travers des programmes comme « *Segundo Tempo* », qui entre 2004 et 2010 a contribué à ce type de projets sur l'ensemble du territoire à hauteur de 688 millions de *reais* (300 millions d'euros)²⁷³.

Depuis les années 1950 et la création, par l'Action catholique et la CNBB, du *Movimento pela Educação de Base* (MEB), les institutions confessionnelles jouent également un rôle de tout premier plan dans la lutte contre l'analphabétisme, qui touchait encore en 2000, plus de 25 millions de Brésiliens²⁷⁴. En 2003, le président Lula, tout juste élu, nomma Cristovam Buarque au ministère de l'Éducation avec pour objectif d'éradiquer l'analphabétisme du Brésil en quatre ans. Cristovam Buarque et son secrétaire spécial, João Luis Homen de Carvalho, mirent sur pied un nouveau programme baptisé « *Brasil Alfabetizado* ». João Carvalho, lors d'un entretien en août 2011 nous décrivit en détails la participation essentielle – bien que parfois délicate, voire conflictuelle –, des organisations religieuses à ce programme ambitieux. En effet, le Gouvernement conclut à l'époque un partenariat avec la *Pastoral da Criança* et le MEB catholiques, ainsi qu'avec l'*Alfalit*, une ONG confessionnelle internationale évangélique. L'*Alfalit*, de l'avis de Carvalho, était notamment très efficace auprès de la population carcérale où les taux d'analphabétisme s'élevaient parfois à près de 80% et où l'évangélisme demeure surreprésenté. En un an, *Brasil Alfabetizado* et ses associées

²⁷¹ Entretien avec Augusta Torrents lors de visite du Centre spirite « CEI Lar Paulo de Tarso » de l'Associação Fraternidade assistencial Rio Pequeno – São Paulo – 29/07/2010.

²⁷² Entretien avec le pasteur Vagner Araujo, responsable régional de l'ADRA et responsable communication publiques/relation presse de l'Église adventiste à São Paulo. São Paulo, 11/08/2010.

²⁷³ Source : Portal da Transparência do Governo Federal : <http://www.portaldatransparencia.gov.br/>

²⁷⁴ Entretien avec João Luis Homen de Carvalho, Ingénieur Agronome de formation, actuel assesseur du sénateur Cristovam Buarque. Il fut également Secrétaire national pour l'éradication de l'analphabétisme lorsque Cristovam Buarque était ministre de l'Éducation. Il orchestra alors le programme « *Brasil Alfabetizado* », mentionné ci-après. Congrès national, Brasília, 04/08/2011.

religieuses parvinrent à alphabétiser 3,2 millions de personnes. Une nouvelle administration fut ensuite nommée qui donna une orientation différente au programme, lequel maintient toutefois aujourd'hui des liens avec le MEB, qui estime avoir aidé, grâce à ses 40 853 éducateurs, 586 966 personnes à apprendre à lire et écrire entre 2003 et 2010²⁷⁵.

Mais l'une des manifestations les plus originales de la participation des Églises aux programmes du ministère de l'Éducation est observable dans le récent programme *Mobilização Social pela Educação*. Un programme gouvernemental visant à sensibiliser les parents quant à leurs rôles et responsabilités dans le bon déroulement de la vie scolaire de leurs enfants (s'assurer que les devoirs sont faits, assister aux réunions de l'école, rencontrer les professeurs, etc.). Dans cette entreprise, les fonctionnaires du ministère ont décidé de s'appuyer principalement sur les Églises et notamment sur les prêtres, pasteurs et autres dirigeants ecclésiastiques²⁷⁶. Orosinda Taranto Goulart, directrice du programme, nous expliquait ainsi comment son équipe se rendait d'église en église, pour former et sensibiliser le clergé à ces questions, avant de lui confier ensuite l'administration du programme²⁷⁷. Prêchant les directives du ministère durant leurs sermons, les hommes d'Église servent ainsi de véritable « courroie de transmission » entre l'administration publique et la population.

Des organisations religieuses proposent également aujourd'hui des solutions d'aide au financement d'études, parfois plus intéressantes même que le *Fundo de financiamento ao estudante do Ensino superior* de l'État fédéral. C'est le cas de l'Église mormone qui depuis 2001 a mis en place, au Brésil et dans 50 autres pays, un système de crédit d'étude à destination de ses jeunes membres étudiants : le « Fonds perpétuel d'éducation » (*Fundo perpétuo de educação*). Après avoir suivi un atelier de formation intitulé « Planifier pour réussir », les jeunes mormons et mormones ont accès, sous certaines conditions religieuses (respect des règles et de l'ascétisme individuel, assiduité au culte, réalisation au préalable d'une mission de prosélytisme de deux ans pour l'Église), au financement intégral d'un cursus professionnel de 2 à 3 ans dans un établissement supérieur public ou privé. Les conditions et les taux de remboursements y sont en effet nettement

²⁷⁵ Source : Site officiel du MEB – www.meb.org.br

²⁷⁶ Sur le site officiel du programme, dans la sections « partenaires » apparaissent en tête de liste les « églises chrétiennes » : CNBB, CONIC (équivalent évangélique), Église anglicane, Assemblée de Dieu, Église baptiste, Église Catholique, Église luthérienne, Église méthodiste, Église presbytérienne indépendante, Église presbytérienne unie, Église quadrangulaire. Puis les « autres dénominations religieuses » : la Fédération israélite et les « religions de matrice africaine ». Voir site officiel : <http://mse.mec.gov.br>

²⁷⁷ Entretien avec Orosinda Maria Taranto Goulart, responsable du Programme « Mobilização Social Pela Educação », un des six piliers du PDE du ministère de l'Éducation ; et Otto Medina, un de ses collaborateurs. Ministerio da Educação, Brasília 1er Août 2011

plus avantageux que pour les bénéficiaires du *Fundo* de l'État fédéral. En 2012, le Fonds perpétuel d'éducation mormon bénéficiait à 13 500 Brésiliens (50 000 dans le monde) avec environ 1 000 nouveaux bénéficiaires chaque année. Le succès rencontré par ce programme est d'ailleurs aujourd'hui tel que son responsable²⁷⁸ au Brésil estime qu'il devrait être étendu à environ 30 000 bénéficiaires au cours de la prochaine décennie.

Si les établissements confessionnels ont sans conteste perdu la situation dominante dont ils ont bénéficié dans le paysage éducatif brésilien entre le XVI^e et la fin du XVIII^e siècle, il n'en demeure pas moins que les ERAS continuent aujourd'hui de jouer, par des voies et dans des modalités différentes, un rôle essentiel dans le domaine de l'éducation. C'est également le cas dans un autre domaine d'intervention historique, celui de la santé publique.

3. La santé publique

Durant les trois premiers siècles qui suivirent sa colonisation, le Brésil n'eut pour seuls véritables établissements de santé publique que les *Santas Casas de Misericórdia* catholiques et autres infirmeries jésuites. On reconnaît ainsi communément que, jusqu'au début du XX^e siècle, la quasi-totalité du système de santé publique était entre les mains des congrégations religieuses. Et si la dictature militaire apporta son lot de réformes, ce n'est, en réalité qu'avec le retour à la démocratie et sa nouvelle constitution que l'État brésilien s'affirma véritablement comme gestionnaire de la santé publique du pays²⁷⁹.

Dès sa création en 1990, le « Système Unique de Santé » (SUS) prévoit la participation du secteur privé et du secteur « non-lucratif » ou philanthropique, auxquels il reconnaît un « caractère complémentaire »²⁸⁰, soulignant ainsi les limites d'une action publique qui n'aurait, selon toute vraisemblance, pas les moyens de son ambition universaliste. Vingt ans plus tard le constat est saisissant : en 2011, 39,7% des hospitalisations du SUS sont réalisées par les 2 600 *Santas Casas de Misericórdia* et autres hôpitaux à caractère philanthropique (et dans leur écrasante majorité,

²⁷⁸ Entretien avec Jusselio Bandeira, directeur du « Fonds perpétuel d'éducation » de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (mormons) au Brésil. Siège Administratif de l'Église, São Paulo, 08/07/2010.

²⁷⁹ La Constitution de 1988 affirme dans son article 196 : « La santé est un droit pour tous et un devoir de l'État ».

²⁸⁰ On lit ainsi au second paragraphe de l'article 4 de la loi 8080/1990 instituant le SUS : « L'initiative privée pourra participer au Système Unique de Santé en caractère complémentaire ».

confessionnels²⁸¹) du pays²⁸², qui accueillent annuellement près de 10 millions de patients. De plus, 56% de ces établissements sont les seuls établissements de santé disponibles de la municipalité dans laquelle ils sont implantés²⁸³. On est alors en droit de se demander si ces établissements, dont la majorité d'entre eux intègre notre catégorie d'ERAS, jouent simplement un rôle « complémentaire », ou s'ils ne constituent pas davantage une force « suppléante » d'un Gouvernement dépassé par la demande sanitaire et médicale de sa population, et d'un marché inaccessible aux plus démunis. Comme l'affirme Maria Maninha, ancienne députée fédérale, on peut se demander si le « système complémentaire n'est pas sur le point de substituer au système principal »²⁸⁴.

L'intérêt de l'État pour ce type de partenariats, *via* la « contractualisation » des services de santé, semble en effet croissant, comme en témoignent les 7,2 milliards de *reais* (3,2 milliards d'euros) alloués aux *Santas Casas* et aux hôpitaux philanthropiques par le ministère de la Santé en 2009, un budget en progression de 63,3% par rapport à 2004²⁸⁵.

De fait, on reconnaît généralement à ces établissements philanthropiques et confessionnels, aux ressources limitées, une gestion bien plus efficace qu'à leurs homologues publics. Le député fédéral et père de l'Église catholique, Padre José Linhares, ancien administrateur de la *Santa Casa* de Sobral dans l'État du Ceará, nous confiait dans un entretien que certaines prestations pouvaient être facturées jusqu'à cinquante fois moins chères dans les hôpitaux philanthropiques que dans le public²⁸⁶. Ce qui expliquerait, d'après lui, que les pouvoirs publics aient délégué la gestion de dizaines d'hôpitaux publics à des *Santas Casas de Misericórdia* (ce serait le cas d'une trentaine

²⁸¹ On peut à nouveau citer l'exemple de l'Église adventiste du Septième jour, qui au Brésil possède cinq hôpitaux (Belém, Manaus, Pênfigo, São Paulo et Rio de Janeiro) et quatre cliniques (Campinas, Curitiba, Hortolândia et Porto Alegre). On trouve aussi des hôpitaux « évangéliques » à Curitiba, Rio de Janeiro (le premier, qui date de 1887), dans l'État du Mato Grosso do Sul ou à Anapolis (Goías).

²⁸² Source : Ministère de la Santé – DATASUS 2009. Le ministère dénombrait plus largement jusqu'à 3.117 institutions philanthropiques liées à la santé publique en août 2011. Entretien avec Brunno Carrijo, Coordinateur du Département de Certification des « Entidades Beneficentes de Assistência Social na area da Saúde » du ministère de la Santé. Brasília, 19/08/11.

²⁸³ Entretien avec le Député Padre José Linhares du Parti progressiste (PP) de l'État du Ceará, lui-même administrateur d'une Santa Casa de M. à Sobral entre 1974 et 2003, puis Président de la Confédération Internationale des Miséricordes. Brasília, Congrès national, le 23/08/2011.

²⁸⁴ Entretien avec Maria José Maninha. Médecin, ancienne députée fédérale du Parti socialisme et liberté (PSOL) pour le District Fédéral. Elle a également occupé le poste de Secrétaire du District Fédéral à la Santé - Brasília, le 02/08/2011.

²⁸⁵ D'autres mesures de financement ont récemment été mises en œuvre par le Gouvernement : en 2011, le congrès a voté une mesure prélevant une partie des bénéfices des loteries sportives, à destination des *Santas Casas*. De plus, tout récemment en mars 2012, le Gouvernement a également fait en sorte de faciliter le financement de ces institutions auprès de la Banque nationale de Développement Économique et Social (BNDES), laquelle pourrait mettre 500 millions de *reais* supplémentaires à leur disposition et ce, à des taux plus intéressants que par le passé.

²⁸⁶ Entretien avec le Député Padre José Linhares, *op.cit.*

d'établissements, rien que dans l'État de São Paulo), reconnaissant ainsi, dans une certaine mesure, leur incapacité dans la mise en œuvre pleine et entière de la politique nationale de santé.

Mais cette collaboration entre le SUS et ces structures à but non-lucratif, si elle est qualifiée « d'indispensable à la survie du SUS » par le ministre lui-même²⁸⁷, n'est pas sans poser de nombreux problèmes, notamment en terme de financement. Les *Santas Casas*, constituées en « Front parlementaire » pour défendre leurs intérêts au Congrès – comme nous le verrons plus loin dans ce travail –, estiment ainsi que pour 100 *reais* dépensés lors des soins, dans le cadre du SUS, le système public ne leur verse en réalité que 65 *reais* en retour. Un déficit difficile à combler et qui conduit aujourd'hui ces entités à revendiquer avec instance une augmentation du budget fédéral de la santé. Il est intéressant de noter que, dans cette « croisade », les *Santas Casas* sont soutenues par de nombreuses organisations religieuses, au premier rang desquelles figure la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB)²⁸⁸ à travers la Pastorale de la santé, elle-même très active sur le terrain, notamment dans la prévention, la sensibilisation et la formation des populations sur les questions sanitaires.

Parallèlement, le ministère de la Santé sollicite régulièrement l'aide des Églises afin de relayer des informations et de diffuser certains programmes sanitaires d'urgence. On retrouve ici deux des principaux atouts des entités religieuses : la densité de leur « maillage » ou de leur « couverture » territoriale (*capilaridade* en portugais), et l'efficacité de leurs réseaux de communication, qui leur permettent d'être présentes sur l'ensemble du territoire et notamment dans des zones considérées comme difficiles d'accès (en Amazonie ou dans les *favelas* par exemple), où les services publics sont parfois totalement inexistantes. L'actuel programme de lutte contre la propagation de l'épidémie de *dengue*, conduit par le ministère de la Santé, fait ainsi des Églises ses principaux relais sur le terrain. Le ministère se charge de former les dirigeants religieux et les invite ensuite à organiser, avec les volontaires de leurs congrégations, des opérations d'information (les *mutirões*) auprès des familles. Les entités religieuses remplissent ici encore une fonction de « courroie de transmission » pour les programmes gouvernementaux qui sollicitent indifféremment les paroisses catholiques, les congrégations évangéliques, les mormons, les adventistes ou encore les *terreiros* de rites afro-brésiliens, ces derniers étant le plus souvent précisément situés dans les zones à risque. Dans la même idée, la *Pastoral da Criança* catholique mène depuis 2009, aux côtés

²⁸⁷ Cité par le député Linhares, *Ibid.*

²⁸⁸ Confédération des *Santas Casas de Misericórdia*, Hôpitaux et Entités Philanthropiques – « CMB participa de reunião com CNBB sobre projeto de lei de iniciativa popular », dépêche du 19 mars 2012, consultée sur le site <http://www.cmb.org.br>

du ministère et de l'UNICEF, une campagne d'information auprès des femmes enceintes et des jeunes mamans, pour inciter ces dernières à coucher leur nourrisson sur le dos et ainsi réduire les risques de mort subite.

Citons également le cas de la *Missão Evangélica Caiua* de l'Église presbytérienne du Brésil, qui agit depuis 1963 auprès des populations indigènes de l'État du Mato Grosso do Sul contre la tuberculose et qui apparaît comme emblématique de ce rôle des ERAS au sein des zones reculées, difficile d'accès ou culturellement marginalisées. L'action de cette entité, avec ses hôpitaux et ses 84 « missionnaires » est si essentielle qu'un partenariat a été établi, depuis 2001, avec la Fondation nationale de Santé. Ce partenariat a permis à la *Missão Evangélica Caiua* de recevoir de la part de l'État entre 2004 et 2011, un financement conséquent de près de 196 millions de *reais* (85 millions d'euros), qui fait de la *Missão* l'ERAS la mieux subventionnée par l'État fédéral²⁸⁹.

Mais c'est avant tout la question du « crack », cette drogue très bon marché aux effets dévastateurs et qui a rapidement envahi le pays, qui émerge aujourd'hui sur l'agenda politique. L'État apparaît en effet relativement dépassé par l'ampleur de ce fléau qui toucherait en 2011 près de deux millions de Brésiliens. Devant les difficultés des services de santé publique à gérer cette « épidémie », les ERAS se mobilisent aujourd'hui de façon massive et originale. Dans le seul État de Minas Gerais, 300 « communautés thérapeutiques (CT) » spécialisées dans le traitement des dépendances ont ainsi été créés de façon spontanée par des mouvements charismatiques catholiques et évangéliques²⁹⁰. Ces mouvements, qui attirent beaucoup la jeunesse brésilienne, ont en effet un accès facilité aux potentiels « bénéficiaires » de l'aide (la consommation de crack étant surtout le fait des adolescents et des jeunes adultes). Cela, couplé à la longue expérience et aux méthodes innovantes des volontaires des CT dans le traitement de la toxicomanie, permet à ces centres d'offrir une véritable alternative aux méthodes somme toute peu efficaces et très coûteuses des pouvoirs publics. Ainsi, les communautés thérapeutiques, que ce soient les « Fermes de l'Espérance » des mouvements de rénovation charismatique catholique (RCC) tel *Canção Nova*, ou les « Maisons de récupération » pentecôtistes d'Églises comme *Renascer em Cristo* ou *Bola de Neve Church*, se multiplient et seraient déjà près de 3.000 dans le pays. Le député Eros Biondini, président du « Front parlementaire de soutien aux communautés thérapeutiques » à la Chambre des

²⁸⁹ Source : Portal da Transparência do Governo Federal : <http://www.portaldatransparencia.gov.br/>

²⁹⁰ Ces chiffres ont été donnés lors d'un entretien conduit avec le député fédéral Eros Biondini, du Parti travailliste brésilien (PTB) représentant l'État de Minas Gerais. Eros Biondini, par ailleurs missionnaire et chanteur du mouvement charismatique catholique *Canção Nova*, est le co-fondateur et actuel président du Front parlementaire mixte de Défense des communautés thérapeutiques, d'accueil et des APACs. Congrès national, 24/08/2011.

députés de Brasilia et l'un des principaux artisans de la prise de conscience politique du fléau, explique qu'une cinquantaine des 300 centres que compte l'État de Minas Gerais bénéficient actuellement d'aides publiques. Pour lui, l'État n'a pas d'autres choix que de s'allier aux ERAS²⁹¹ en charge de ces communautés s'il veut lutter efficacement contre le crack aussi bien en amont (les CT et les Églises qui en sont à l'origine jouent un rôle majeur de prévention auprès des jeunes), qu'en aval (les CT font en effet de la réinsertion socio-professionnelle des personnes traitées une question primordiale).

Les principaux opposants aux communautés thérapeutiques chrétiennes (notamment le secteur de la médecine psychiatrique) ne voient eux pas d'un très bon œil les méthodes employées par ces acteurs religieux, qui par l'introduction de nombreux éléments spirituels et religieux (lectures de la Bible, chants, prédications) finissent à leurs yeux par « remplacer une drogue par une autre ». Se pose en effet ici la question de la dimension religieuse²⁹² inhérente aux services des ERAS et sur laquelle nous reviendrons plus loin dans ce travail. Les entités religieuses, elles, revendiquent les vertus de leurs méthodes et leur capacité à changer en profondeur la vie des individus. Elles allèguent qu'au final ce qui importe véritablement, indépendamment des moyens, c'est l'atteinte de l'objectif fixé, à savoir la réduction des effets du crack et la réintégration sociale de ses victimes. Un argument difficile à contrer et qui explique en grande partie que les communautés thérapeutiques confessionnelles se développent actuellement de façon rapide sur l'ensemble du territoire.

Il nous faut enfin mentionner une initiative tout à fait originale menée par la Fédération brésilienne d'*umbanda* et de *candomblé* à Rio de Janeiro²⁹³, laquelle est parvenue, il y a quelques années, à négocier un accord avec l'Association des cliniques médicales de Rio de Janeiro. Le partenariat stipule que ces cliniques privées s'engagent à hospitaliser gratuitement les fidèles des *terreiros* de la région, sur simple présentation d'une carte remise par la fédération²⁹⁴. Un exemple

²⁹¹ Un partenariat entre le Front parlementaire des CT et la Commission sur les Politiques Publiques de Lutte contre la Drogue existe depuis le 14/06/2011. Quelques semaines plus tard, la Présidente Dilma Rousseff a mis sur pied, le 28/07/2011, une commission visant à intégrer les communautés thérapeutiques dans le système de santé publique.

²⁹² AMIRKHANYAN, Anna A., HYUN JOON Kim et LAMBRIGHT, Kristina T. « Faith-Based Assumptions About Performance: Does Church Affiliation Matter for Service Quality and Access? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 38(3), 2009, p. 490–521.

²⁹³ La fédération revendique 5 000 centres de culte principalement dans la région du grand Rio de Janeiro, mais aussi dans les États adjacents, et entre 200.000 et 250.000 participants.

²⁹⁴ Entretien avec le Président de la « Federação Brasileira de *umbanda* » à Rio de Janeiro – Siège de la fédération - Quartier Cascadura, Rio de Janeiro – 20/08/2010.

qui montre que les ERAS sont parfois également amenées à collaborer avec des organismes privés à but lucratif.

B. Manifestations de l'ASR dans les nouveaux domaines du social

Nous nous sommes jusqu'ici attachés à rendre compte de l'ampleur et de l'étendue actuelle de l'action sociale religieuse dans les domaines historiques du social, en montrant également une certaine tendance du Gouvernement à la réalisation de ce que nous qualifierons plus loin de « partenariats public-religieux » avec les ERAS. Mais depuis une vingtaine d'années, les entités religieuses du social n'hésitent pas à innover et à investir des nouvelles « niches » de l'action sociale comme la formation professionnelle, le microcrédit, le développement de l'agriculture familiale ou la défense des droits de l'homme, comme nous le verrons à présent.

1. La formation professionnelle et le coaching entrepreneurial

Dans l'esprit de la théologie de la prospérité qui entend mettre en rapport le religieux et le succès professionnel et matériel des fidèles, de nombreuses entités religieuses du social ont fait de la formation professionnelle leur axe principal d'activité. Nous avons déjà mentionné dans le chapitre précédent les « Réunions de la prospérité » de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, véritables séances de coaching entrepreneurial ou encore les services de « prières pour l'emploi » *via* SMS des catholiques charismatiques du mouvement *Canção Nova*. Mais par-delà ces exemples quelque peu singuliers, de nombreuses organisations religieuses ont, parfois de longue date, mis sur pied des structures tout à fait sérieuses de formation professionnelle, notamment à destination de populations particulièrement touchées par la précarité, tels les anciens détenus, les jeunes mères seules ou les habitants des *favelas*. Il faut d'ailleurs souligner ici le grand succès que connaissent actuellement au Brésil les formations professionnelles pour adultes, particulièrement prisées par les classes populaires soucieuses d'améliorer leur niveau de qualification et donc de revenu.

La *Casa Transitoria Fabiano Cristo* administrée par la Fédération spirite de São Paulo depuis 1960, est une parfaite illustration de l'investissement par les ERAS de ce « créneau » prometteur. En effet, cet imposant complexe de 44 000 m² offert à la Fédération spirite par l'État il y a un demi-siècle dans le nord de la ville, comprend toute une gamme de services dont une crèche, une infirmerie et une maison de retraite, principalement à destination des femmes enceintes et de leur famille en situation de précarité. En moyenne 400 femmes enceintes sont suivies tout au long

de l'année sur le site par des équipes médicales et sociales bénévoles, qui dispensent diverses formations aux futures mères, lesquelles ont également accès à des cours de cuisine, de couture ou d'artisanat. Mais la *Casa Transitoria* va plus loin en proposant également aux autres membres de la famille, en partenariat avec les Services nationaux de l'apprentissage industriel et commercial, des formations en électricité (jusqu'à 174 élèves en 2009) ; en mécanique (179) ; en boulangerie-pâtisserie (43) ; en coiffure (33) ; et même dans le secrétariat (63) ou l'administration des ressources humaines (37)²⁹⁵. Des formations totalement gratuites (la seule condition posée étant l'assiduité de la future mère aux formations sanitaires et éducatives) et qui peuvent s'avérer être de véritables tremplins dans la vie professionnelle et économique de ces familles.

De nombreuses ERAS se spécialisent également sur un créneau en vogue, « l'inclusion numérique » ou « e-inclusion », autrement dit dans la lutte contre la « fracture numérique », en mettant sur pied des formations aux outils informatiques et à l'usage de l'Internet, comme le projet *Teclando o Futuro* de l'Association des Amis en Christ, en partie financée par le Fonds municipal des Droits de l'enfant et de l'adolescent de São Paulo. Dans un autre registre, les mormons et notamment leurs « missionnaires » dont la moitié sont originaires d'Amérique du nord, proposent chaque semaine et dans la majorité de leurs 1 488 lieux de culte, des cours d'anglais gratuits, ouverts à tous, lesquels sont particulièrement prisés par les jeunes, de plus en plus attirés par des séjours à l'étranger.

Une diversité d'offres et de possibilités qui a parfois conduit à certains abus, comme dans le cas de la *Sociedade Evangélica Beneficente de Curitiba*, laquelle, pourtant spécialisée dans la santé (en tant qu'administratrice d'un hôpital évangélique), est parvenue en 2010 à obtenir près de trois millions de *reais* dans un projet de formation d'agents de tourisme en prévision de la Coupe du Monde 2014. Le Tribunal des Comptes de l'Union s'est saisi du cas et a récemment condamné la société évangélique à rembourser les fonds transférés. Nous verrons plus loin que les ERAS, comme le reste des organisations non-gouvernementales, ne sont en effet par toujours exemptes de tout reproche dans leurs partenariats avec l'État.

²⁹⁵ Entretien avec Marlene Trigo, responsable du département d'assistance sociale à la Fédération spirite de l'État de São Paulo. Visite en sa compagnie du site de la « Casa Transitoria Fabiano Cristo ». São Paulo, le 04/09/2010

2. Microcrédit et banques de financement

Ces dernières années, certaines ERAS se sont également engagées dans des initiatives de « développement social », en proposant des solutions de financement pour des projets d'économie solidaire ou des offres de microcrédit à destination des petits entrepreneurs et des exploitants agricoles modestes. L'exemple emblématique de ce type de projet reste le *Banco da Providência* à Rio de Janeiro, créé en 1959 par Dom Hélder Câmara et qui en 2009 a bénéficié à près de 10 000 personnes²⁹⁶. *Cáritas*, la puissante organisation internationale de l'Église catholique présente dans 165 pays, constitue un autre exemple intéressant. L'organisation catholique met en effet en œuvre depuis une quinzaine d'année, dans l'archidiocèse de São Paulo, le programme « Solidarité libératrice » (*Solidariedade libertadora*) en partenariat avec les pouvoirs publics. Un programme de microcrédit visant à financer des « projets alternatifs communautaires » dans les domaines de l'alimentation, de la production textile ou de l'artisanat, pour lutter ainsi contre le chômage et l'emploi précaire dans la région. La *Cáritas paulistana* met ainsi annuellement environ 320 000 *reais* (140 000 euros) à disposition d'une cinquantaine de projets, que les participants doivent ensuite rembourser en 24 fois à un taux annuel relativement faible de 4%²⁹⁷. Plus spécialisée dans le financement des petites exploitations agricoles, l'organisation protestante *Oikocredit*, associée au Gouvernement hollandais, finance depuis quelques années les projets de petits paysans, notamment dans l'État très protestant de Santa Catarina.

Des initiatives qui témoignent du rôle que peuvent jouer les entités religieuses dans l'*empowerment*, une notion clé des *Development Studies* qui renvoie au processus permettant la prise en charge, par les individus, de leur propre destinée qu'elle soit économique, politique ou sociale²⁹⁸.

²⁹⁶ Source : Site officiel de l'institution : <http://www.providencia.org.br/>

²⁹⁷ Source : Dépliant de la *Cáritas Arquidiocesana de São Paulo*, reçu lors d'un entretien avec la directrice diocésaine de Caritas, Doroty Alves dans les locaux de l'organisation, Praça da Sé, São Paulo, 31/08/2010/

²⁹⁸ Si le terme anglo-saxon d'*empowerment* est très largement mobilisé même dans les études en français, certains parlent également de « pouvoir » ou de « capacité d'agir ». Sur ce thème voir : NINACS, William A. *Empowerment et intervention : développement de la capacité d'agir et de la solidarité*. Québec : Les presses de l'Université Laval, 2008.

3. Sécurité alimentaire et agriculture familiale

Toujours dans cette logique de « développement », d'importants programmes chrétiens de « sécurité alimentaire » ont cours, notamment dans la région semi-aride du Nord-Est et font la promotion de l' « agriculture familiale ». Il faut ici mentionner le travail considérable entrepris par l'organisation protestante *Diaconia*²⁹⁹, notamment à travers un vaste programme d'implantation de plus de 1.300 citernes, permettant à des familles de cette région aride, peuplée de 10 millions d'habitants, de collecter l'eau de pluie. Une initiative par la suite reprise par le Gouvernement dans son programme « *Agua para todos* ». Il n'est en effet pas rare que des initiatives d'ERAS finissent par donner naissance à de véritables politiques publiques locales ou nationales. La *Diaconia*, en partenariat avec une autre ONG internationale chrétienne, *Tearfund* et l'Union Européenne, développe également un programme³⁰⁰ de promotion de l'agriculture familiale destiné aux femmes et aux jeunes, tout en sensibilisant ces populations sur les enjeux de développement durable et d'écologie. Environ 200 familles sont ainsi soutenues chaque année. Un cas qui rappelle et souligne la dimension transnationale de nombreuses ERAS. La coopération internationale est également de mise entre ERAS dans ce domaine du développement, comme le souligne l'exemple d'Action de Carême, une ONG confessionnelle suisse qui finance et accompagne au Brésil 13 organisations (cinq ONGs, cinq services pastoraux, deux organisations œcuméniques et un réseau) travaillant auprès de 34 000 paysans démunis dans le Nord/Nord-est du pays, avec un budget annuel de 703 900 francs suisses³⁰¹.

L'ADRA adventiste, dans une approche assez similaire, travaille pour sa part depuis 2004 aux côtés de la municipalité d'Uauá dans le *sertão* de l'État de Bahia, pour aider les familles à privilégier la « polyculture », un substitut à la monoculture traditionnelle du haricot ou du maïs. Polyculture, qui d'une part améliore la qualité de l'alimentation de ces familles et d'autre part, contribue à préserver la qualité des sols et à lutter contre l'érosion.

Enfin, en milieu urbain, d'innombrables initiatives d'entités religieuses ont trait à la « sécurité alimentaire ». Au-delà des traditionnelles soupes populaires que de nombreuses

²⁹⁹ La *Diaconia* fondée au Brésil en 1967 compte sur le soutien des églises et les organisations suivantes : Associação das Igrejas do Cristianismo Decidido, Confederação das Uniões Brasileiras da Igreja Adventista do 7º Dia, Exército de Salvação, Igreja de Cristo no Brasil, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Igreja Metodista, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil.

³⁰⁰ Un programme nommé « Projeto geração de trabalho e renda para mulheres e jovens no Sertão », littéralement « Projet d'accès au travail et de création d'entreprise pour les femmes et jeunes du Sertão ».

³⁰¹ Source : Action de Carême - *Rapport Brésil* – 2011-2016, <http://www.actiondecareme.ch/>

congrégations catholiques, évangéliques ou spiritiques continuent de maintenir tout au long de l'année, mentionnons l'initiative originale de l'institut juif *Ten Yad*, dont les volontaires assurent quotidiennement un service d'alimentation à domicile pour 180 personnes âgées dépendantes à São Paulo.

4. Droits de l'homme et justice

L'œuvre sociale des ERAS est enfin particulièrement importante en matière de lutte pour les droits de l'homme et, tout particulièrement au Brésil, en faveur des femmes, des enfants et adolescents ou des migrants. Nous avons fait mention plus haut, concernant ces derniers, des institutions édifiées dans le pays par la congrégation religieuse catholique des missionnaires de Saint-Charles (scalabriens), en charge de la *Pastorale do Migrante*. La pastorale et *Cáritas* sont également partenaires des programmes de l'Agence des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR), visant à la fois la protection, l'assistance et l'intégration des réfugiés au Brésil. La pastorale des migrants est également très active en matière de lutte contre l'exploitation des travailleurs migrants et contre les nouvelles formes d'esclavagisme qu'elle dénonce régulièrement. L'exploitation sexuelle constitue également un axe de mobilisation pour plusieurs ERAS. Il existe ainsi depuis 1974, une « Pastorale des femmes marginalisées » présente dans 13 États et dont l'objectif est de

« Soutenir les femmes en situation de prostitution, afin qu'elles exercent leur citoyenneté, renforcent leur estime de soi et soient mieux informées des questions sociales, de genre, de santé et de travail ».³⁰²

Le milieu carcéral est également régulièrement cité comme étant l'un des principaux lieux où se manifeste l'action sociale religieuse. Là encore, l'Église catholique est présente à travers sa *Pastoral Carcerária* qui se donne pour mission d'

« apporter l'Évangile de Jésus-Christ aux détenus et de collaborer pour les droits de l'homme soient garantis, aussi bien à travers la dénonciation qu'à travers la proposition de mesures de conciliation et de paix ; sensibiliser la société sur la difficile situation du système carcéral brésilien ; promouvoir la dignité humaine ; motiver la création de politiques publiques qui veillent au respect des droits de l'homme ».³⁰³

Mais aujourd'hui, devant l'échec d'un système pénitentiaire public, qui voit jusqu'à 85% de ses pensionnaires récidiver une fois libérés (70% d'entre eux commettant une infraction encore plus

³⁰² Site internet officiel de la *Pastoral da Mulher marginalizada*. <http://www.pmm.org.br/>

³⁰³ Site internet officiel de la *Pastoral Carcerária*. <http://www.carceraria.org.br/>

répréhensible)³⁰⁴, les ERAS brésiliennes, notamment issues des mouvements évangéliques et charismatiques catholiques, sont en train de bâtir un véritable système parallèle autour des « APACs », les « Association de protection et d'assistance aux condamnés ». Ces entités, majoritairement composées de volontaires religieux, appliquent dans leurs « Centres de réintégration sociale », une méthode qui allie la reconstitution des liens familiaux et sociaux, la formation professionnelle et l'évangélisation des détenus. Une méthode dont les APACS estiment le « taux de récupération » à 91%³⁰⁵. Plusieurs États brésiliens, dont celui de Minas Gerais, expérimentent depuis quelques années ce dispositif qui pourrait bientôt se généraliser à l'ensemble du pays, tout particulièrement si le projet de loi n°1685/2011 du député Eros Biondini sur le financement fédéral des APACS actuellement en discussion, est voté par le Congrès.

Le député Givaldo Carimbão, prêcheur itinérant charismatique de l'État d'Alagoas, connu pour ses missions d'évangélisation auprès des toxicomanes et des détenus, souligne pour sa part qu'avec 90% des incarcérations dues au trafic et à la consommation de stupéfiants, le lien étroit existant entre les « communautés thérapeutiques » mentionnées plus haut et les APACS, rend ces dernières d'autant plus pertinentes et efficaces sur le terrain³⁰⁶. Un lien que l'on retrouve dans les débats parlementaires puisque le groupe parlementaire qu'il dirige aux côtés d'Eros Biondini porte le nom de « Front parlementaire de défense des communautés thérapeutiques et des APACs ». Des APACs qui seraient actuellement au nombre de 80 dans le pays, dont 35 dans le seul État de Minas Gerais et dont le député Carimbão estime que le coût de fonctionnement par individu est cinq fois inférieur à celui des prisons publiques, posant ici la question essentielle du coût de revient de l'action sociale religieuse, généralement considéré comme bien moindre que celui des services publics.

Le Brésil est également confronté à un important problème de délinquance des mineurs et s'efforce depuis plusieurs décennies de trouver les meilleures mesures « socio-éducatives » pour y remédier. Là encore, le travail des entités religieuses est tout à fait considérable et apparaît bien souvent comme un « modèle » à suivre pour les institutions publiques. Les *Núcleos de Atendimento Integrado* de São Carlos (État de São Paulo) du père salésien Agnaldo Soares Lima, dévoué depuis

³⁰⁴ Entretien avec le Député fédéral Eros Biondini, 24/08/2011, *op.cit.*

³⁰⁵ COSTA, Lucas, et PARREIRAS, Arthur. « APAC: alternativa na execução penal. », *Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*, 2007, p. 1–13.

³⁰⁶ Entretien avec le Député fédéral Givaldo Carimbão de l'État d'Alagoas. Connue dans le nord du Brésil pour son « église mobile » qui sillonne la région tous les Week-End et permet à des groupes de musiques chrétiennes d'anciens détenus ou toxicomanes de se produire en public. Givaldo Carimbão est membre du Parti socialiste brésilien (PSB). Il est à la fois membre de la Commission Parlementaire des Politiques Publiques contre les drogues, et Co-Président du Front parlementaire d'appui aux communautés thérapeutiques et APACS. Congrès national, le 23/08/2011.

de longues années à la cause des adolescents primo-délinquants, sont ainsi devenus si exemplaires que le Gouvernement fédéral a confié à cet homme d'Église la tâche d'implanter ces *Núcleos* sur l'ensemble du territoire. Une tâche qu'il mène à bien depuis 2009 en tant que coordinateur du sous-secrétariat de la Promotion des droits des enfants et adolescents à Brasília³⁰⁷. On voit ainsi comment les ERAS sont bien souvent « pionnières » dans le développement de nouvelles approches ou méthodologies de travail social. Les plus prometteuses – comme dans la réintégration sociale des délinquants ou la lutte contre l'exploitation sexuelle³⁰⁸ – étant ensuite reprises, diffusées, voire assimilées par le Gouvernement comme de véritables politiques publiques.

Il est également intéressant de noter que les établissements de culte sont parfois mobilisés par les programmes gouvernementaux, comme lors de la Campagne nationale de désarmement 2011, « *Tira uma arma do futuro do Brasil* », promue par le ministère de la Justice, durant laquelle les églises, temples et autres centres confessionnels firent souvent office de « postes de collecte » d'armes et de munitions, du fait de leur proximité des zones à risque et de leur caractère « neutre ».

Citons enfin la tendance croissante de nombreuses ERAS, et notamment d'Églises, à proposer à leurs fidèles de véritables « services d'assistance juridique », se substituant ainsi aux services traditionnellement offerts par le secteur assurantiel. En effet, pour de nombreux fidèles, ces ERAS constituent de fait, leur seule véritable assurance³⁰⁹ contre les aléas de la vie.

Pour conclure cet état des lieux, il nous semble pertinent de mentionner un point intéressant souligné par le Père Agnaldo lors de notre entretien. Il estime en effet que, malgré les évolutions récentes de l'ASR dans le pays, il subsiste encore aujourd'hui une « différence d'échelle » entre un catholicisme social particulièrement présent dans les hautes sphères de pouvoir et un évangélisme « de proximité », beaucoup plus « local », s'expliquant notamment par l'organisation très décentralisée des Églises pentecôtistes. Un état de fait qui pourrait être amené à évoluer, notamment sous l'impulsion d'organisations comme le Forum évangélique national d'action sociale et politique (FENASP), qui entendent peser davantage au niveau fédéral. Toujours est-il que ces différences d'échelles d'action sociale doivent nous conduire à nous interroger maintenant sur l'ampleur numérique et la localisation de l'action des ERAS, afin de valider notre hypothèse selon laquelle l'ASR constitue bien un phénomène d'ampleur et de dimension nationale.

³⁰⁷ Entretien avec le Père Agnaldo Soares Lima. Coordinateur du sous-secrétariat de promotion des Droits de l'enfant et de l'adolescent, du secrétariat des Droits de l'homme qui dépend directement de la Présidence de la République. Siège du secrétariat, Brasília, 02/08/2011.

³⁰⁸ Entretien avec Leïla Paiva Responsable du Programme national de Lutte contre la violence sexuelle envers les enfants et adolescents – secrétariat des Droits de l'homme – Siège, Brasília, 02/08/2011.

³⁰⁹ CLARK, Andrew et LELKES, Orsolya. « Deliver us from evil: religion as insurance », *Papers on Economics of Religion*, n°06/03, 2003.

II. Approche quantitative et géographique du phénomène social religieux

Quelle proportion de l'œuvre sociale du Brésil peut être attribuée aux ERAS ? Parmi tous les domaines d'action sociale précédemment cités, certains sont-ils particulièrement investis par les entités religieuses ? Comment cela semble-t-il évoluer dans le temps ? Est-il possible de déterminer statistiquement des domaines de prédilection par traditions religieuses ? Où l'ASR s'exerce-t-elle au Brésil ? Des régions sont-elles privilégiées aux dépens d'autres et pourquoi ? Les prochains développements tenteront d'apporter des éclairages sur ces questions centrales, dans les champs d'action où des données ont pu être rassemblées. Car si les domaines « historiques » d'action sociale (santé, éducation ou assistance sociale) bénéficient généralement au Brésil de rapports statistiques nombreux, relativement précis et produits par des ministères propres, les « nouveaux » domaines du social, qui au mieux ne sont le fait que de secrétariats ou de sous-secrétariats, ne bénéficient pas de la même profusion statistique. Un état de fait qui a parfois considérablement compliqué la collecte de données globales à leur égard.

Aussi faut-il faire mention d'une autre difficulté majeure rencontrée dans l'analyse et le traitement des études existantes : peu d'études statistiques au Brésil distinguent l'œuvre sociale « religieuse » ou « confessionnelle » du volontariat « séculier », l'ensemble étant généralement appréhendé par les études dans la catégorie « Philanthropie ». Il nous a donc systématiquement fallu retravailler sur les échantillons de ces études afin d'opérer cette distinction, lorsque cela était possible. Le plus souvent, il s'agissait de parcourir la liste des entités sociales concernées par l'étude en question et de s'assurer ou non, par téléphone et *via* Internet, de leur nature ou leur héritage religieux. Un exercice particulièrement long et fastidieux qui, nous en sommes bien conscients, est soumis à une certaine marge d'erreur, mais qui n'en perd pas pour autant sa valeur explicative.

Nous présenterons dans un premier temps des données rassemblées à l'échelle nationale, en analysant d'abord l'action de l'Église catholique dans le pays, puis la question des abris-orphelinats, avant de nous pencher sur les domaines de la santé et de l'éducation. Nous aborderons ensuite de façon plus détaillée le cas de l'État le plus peuplé du pays, celui de São Paulo, sur lequel se sont centrées nos recherches.

A. De l'ampleur de l'ASR au niveau national

1. L'étude CERIS de 1998

Si aux États-Unis l'action sociale des *faith-based organisations* (FBO) a fait l'objet de plusieurs études statistiques nationales³¹⁰, notamment lors de la mise en œuvre du *Charitable choice*, il n'existe pas jusqu'à aujourd'hui au Brésil de travaux à grande échelle permettant de cerner numériquement l'importance du phénomène dans son ensemble et surtout, dans toute sa diversité confessionnelle. Certes en 1999, le *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* (CERIS) – un organe lié à la Conférence nationale des évêques du Brésil³¹¹ – a réalisé auprès des paroisses et « institutions socio-éducatives » catholiques du pays une étude pionnière intitulée « Recherche sur les Œuvres Sociales de l'Église catholique ». Toutefois, cette étude ne recensait que les initiatives d'organisations catholiques actives entre 1996 et 1998, sans mentionner aucun des autres groupes confessionnels dont la participation ne peut bien évidemment pas être négligée dans le cadre de nos travaux.

L'étude du CERIS, dont l'échantillon portait sur près de la moitié des paroisses du pays (précisément sur 42,5% d'entre elles), apporte toutefois quelques données intéressantes quant à l'œuvre sociale des paroisses brésiliennes. On y apprend ainsi qu'en 1998, 40,3% des paroisses sondées affirment mettre en œuvre une ou plusieurs initiatives de nature sociale (que ce soit dans la santé, l'éducation, l'aide à la création d'entreprise, la distribution de nourriture, les abris et autres maisons d'accueil ou de l'assistance sociale ponctuelle)³¹². Le fait que près de la moitié des paroisses du pays soient directement impliquées dans l'action sociale confirme certes l'ampleur numérique et géographique du phénomène, mais surtout son institutionnalisation ou, dit autrement, sa banalisation au sein de la *praxis* catholique brésilienne. Cette étude nous renseigne également de

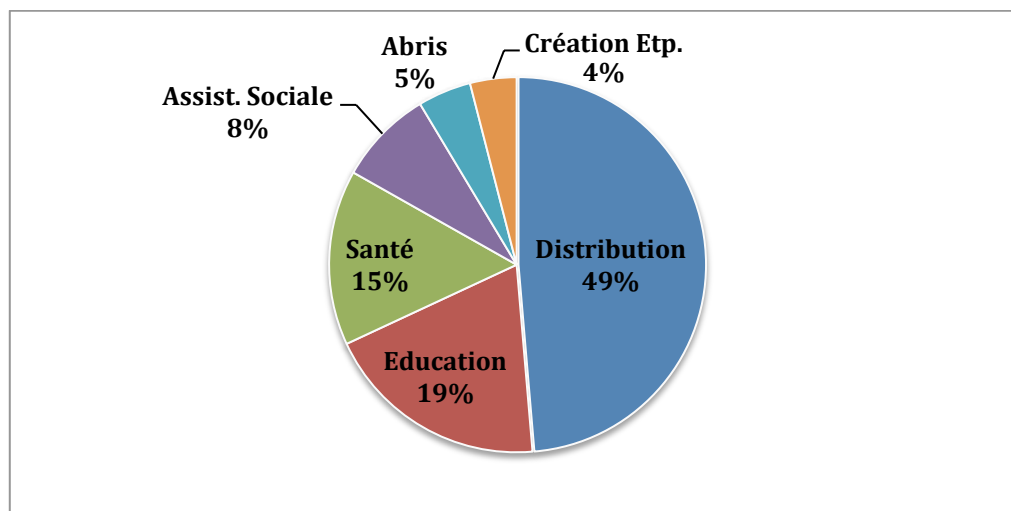
³¹⁰ Citons notamment l'enquête *Independent Sector National Survey of Congregations* de 1993 qui estimait que 91,7% des congrégations sondées mettaient alors en œuvre des programmes humanitaires ou sociaux. Un chiffre confirmé quatre ans plus tard par une autre enquête de Ram A. Cnaan en 1997 élève ce chiffre à 92,8% des congrégations sondées. Cité dans CHAVES, Mark. « Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of "Charitable Choice"? », *American Sociological Review*, vol. 64(6), 1999, p. 836–846. Plus récemment, voir EBAUGH, Helen Rose, CHAFETZ, J.S. et PIPES, P.F. « Collaborations with Faith-based Social Service Coalitions », *Nonprofit Management and Leadership*, vol. 18(2), 2007, p. 175-191.

³¹¹ Le CERIS existe toujours formellement aujourd'hui, mais ses activités de recherche ont cessé en 2006, faute de moyens. Il ne s'occupe aujourd'hui plus que de la réalisation du recensement interne de l'Église catholique au Brésil. Source : Correspondance électronique avec Silvia Fernandes, ancienne chercheuse au CERIS et professeur à l'Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 18/04/2012.

³¹² Notons que seules 2,1% des paroisses déclarent dans cette étude ne posséder « aucune action sociale », ce qui sous-tend que ce chiffre pourrait en pratique être bien plus élevé.

façon assez précise sur les priorités de l'action sociale catholique et sur sa géographie. En effet, le CERIS révèle que des 10 827 actions de nature sociale recensées parmi les 3 554 paroisses sondées (soit en moyenne 3 actions annuelles par paroisse), 48,6% sont des actions « distributives » classiques (distribution d'aliments, de vêtements, de médicaments, etc.), ce qui montre bien que l'ASR pratiquée au sein des paroisses catholiques s'apparente majoritairement à des mesures assistancielles traditionnelles (contrairement à ce qu'affirment le plus souvent leurs représentants). Par ailleurs, le fait que 19,4% des actions aient trait à l'éducation, 15,1% à la santé, 8,2% à l'assistance sociale et 4,2% aux abris-orphelinats, montre aussi que les paroisses catholiques privilégient très largement les domaines « historiques » de l'action sociale – pour lesquels elles bénéficient de l'expérience et la renommée historiques de l'Église –, au détriment des « nouveaux domaines » de l'ASR tels que l'aide à la création d'entreprise, qui ne représente que 4% des actions menées.

Graphique n°4 : Répartition par domaines de l'ASR des paroisses catholiques - 1998



Source : CERIS – ANAMEC – 1998

Sur le plan géographique, l'étude n'apporte en revanche rien de très concluant en ce qu'elle confirme un présupposé assez évident : la quantité d'actions sociales paroissiales d'une région est, à peu de choses près, proportionnelle au nombre de paroisses en présence. La région *Sudeste* qui concentre 44,8% des paroisses totalise ainsi 49% des actions recensées, tandis que la région Nord sur laquelle sont établies 5,9% des paroisses du pays ne représente pour sa part que 5,0% de l'action sociale paroissiale.

L'étude mentionne enfin une série de chiffres assez vagues et difficilement interprétables comme ces 134 439 230 « services à la personne » de nature diverse, que les établissements

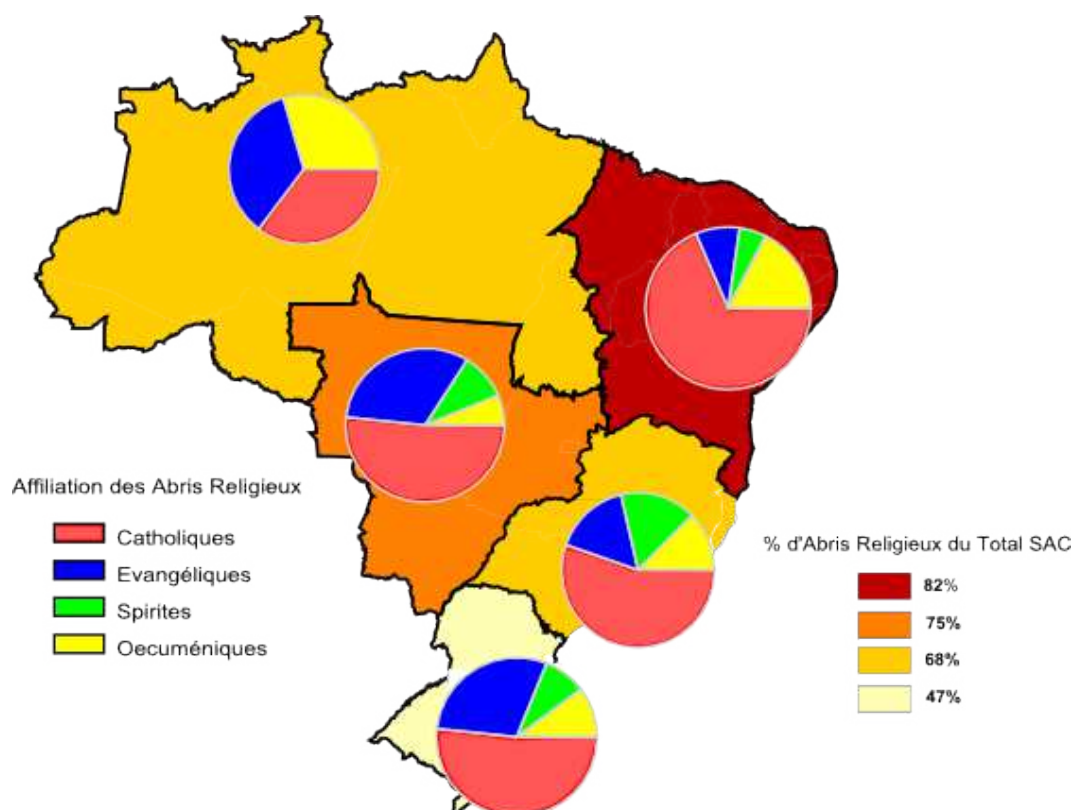
catholiques auraient fournis au cours de l'année 1998. Mais au-delà de ces imprécisions, c'est, nous l'avons dit, l'absence de toute dimension pluriconfessionnelle qui constitue à nos yeux le principal biais de ce travail, dont il faut néanmoins reconnaître le caractère fondateur.

2. L'enquête IPEA-CONANDA sur le réseau public d'abris

En vérité, la seule étude nationale comportant une dimension pluriconfessionnelle est une enquête de 2003 conjointement réalisée par l'Institut de recherche économique appliquée (IPEA) et le Conseil national des Droits de l'enfant et de l'adolescent (CONANDA) sur le réseau public d'abris pour enfants et adolescents (SAC). Si cette étude n'a pas pour objet principal l'œuvre sociale religieuse, elle analyse dans son troisième chapitre avec précision et donc en différenciant les confessions impliquées, la participation spécifique des entités religieuses au SAC. Une différenciation essentielle pour mieux cerner les spécificités d'action de chacune des grandes « familles » confessionnelles. De plus, les données de l'étude étant régionalisées, cette section nous permet de préciser notre idée de la cartographie de l'ASR au Brésil.

On constate ainsi que dans le domaine de l'accueil et de la prise en charge sociale des orphelins et enfants en « situation de risque », les entités religieuses, qui représentent au niveau national 67,2% des établissements du réseau public, constituent selon les régions concernées une part plus ou moins importante du SAC. Minoritaires dans la région riche et développée du Sud où les ERAS ne représentent « que » 47% du réseau, elles constituent en revanche une écrasante majorité (82%) de l'offre de service dans la région émergente, mais toujours très pauvre du *Nordeste*. Elles sont également proportionnellement très présentes (entre 68% et 75%) dans les États reculés et difficiles d'accès des régions Nord et Centre-Ouest, ainsi que dans la région industrialisée et très peuplée du Sud-Est.

Carte n°1 : Proportion d'abris religieux du SAC par affiliation religieuse (Régions)



Mais le grand apport de l'étude IPEA/CONANDA reste sa précision quant à l'affiliation religieuse des abris confessionnels. On y apprend ainsi qu'à l'échelle nationale, 56,7% des abris confessionnels sont liés au catholicisme, 18,4% d'entre eux sont proches des mouvements évangéliques, 11,3% sont liés au spiritisme et que 13,6% se considèrent comme œcuméniques ou revendiquent plusieurs affiliations ou orientations religieuses. À noter qu'en mettant ces données en rapport avec les chiffres de l'affiliation religieuse des Brésiliens, l'évangélisme semble tenir son rang (17,9% de la population en 2003, 18,4% des abris), alors que le catholicisme est proportionnellement sous représenté (73,79% pour 56,7% des abris), au profit du spiritisme qui, s'il ne représente alors que 1,44% de la population, administre 11,3% des abris confessionnels du pays³¹³.

³¹³ Les données sur l'affiliation religieuse de 2003 proviennent d'une enquête du Centre de Politiques Sociales (CPS) de la Fondation Getúlio Vargas (FGV) publiée en 2007, basée sur les données IBGE de la *Pesquisa de Orçamentos Familiares* de 2003. En ce qui concerne l'affiliation par région, cette donnée n'étant pas disponible dans l'enquête de 2007, c'est celle de 2011, basée sur la *Pesquisa de Orçamentos Familiares* de 2009 qui a été mobilisée.

Tableau n°3 : Affiliation religieuse des Brésiliens par régions - 2009

	Catholiques	Évangéliques	Spirites	Sans Religion
Nord	64,71%	26,13%	0,41%	6,87%
Nord-Est	74,91%	15,01%	0,73%	6,83%
Sud-Est	64,32%	21,89%	2,42%	7,52%
Sud	71,77%	20,06%	1,66%	4,27%
Centre-Ouest	64,51%	24,65%	2,16%	6,34%
Total Brésil	68,43%	20,23%	1,65%	6,72%

Source : CPS/FGV à partir des données du POF/2009 de l'IBGE

En se penchant sur les distinctions entre régions, on remarque une surreprésentation des abris catholiques dans la région du *Nordeste* (68,5% des abris confessionnels), qui soulignons-le, constitue aujourd'hui le « bastion » de l'Église catholique dans le pays (74,91% de catholiques en 2009 contre 68,43% sur l'ensemble du pays, alors que les évangéliques ne représentent que 15,01% de la population de cette région). À l'inverse dans la région Nord où les évangéliques sont fortement implantés (en 2009, 26,13% contre 20,23% au niveau national), les abris catholiques et évangéliques sont aussi nombreux les uns que les autres (chacun représentant 35,3% du total d'abris confessionnels), ce qui s'explique notamment par le grand nombre d'établissements et de missions sociales protestantes édifiés depuis le début du XX^e siècle en Amazonie et dans les États voisins. Une corrélation entre la présence de fidèles et l'importance du nombre d'abris d'une confession donnée qui semble également s'appliquer au cas du spiritisme, qui, dans sa région principale du Sud-Est, représente jusqu'à 16,1% des abris confessionnels.

Condition somme toute nécessaire à l'implantation et au développement des abris et autres initiatives sociales d'une confession religieuse donnée, le nombre de fidèle en présence n'en constitue toutefois pas le seul facteur explicatif. Le cas de la région Centre-Ouest, au profil religieux similaire à celui du Nord (sous-représentation catholique et surreprésentation évangélique), mais où la répartition confessionnelle des abris reste dans la moyenne nationale, montre que cette corrélation n'est pas systématique et que d'autres facteurs comme l'ampleur et la nature des besoins de la population, la qualité du service public et privé, ou encore la ferveur et l'engagement social du clergé et des fidèles en présence doivent également être pris en compte.

Mais revenons à notre approche quantitative et à notre tentative de cartographie de l'action sociale religieuse avec un autre cas où l'ASR semble incontournable, celui de la santé et plus spécifiquement du système hospitalier.

B. Philanthropie religieuse et santé au Brésil : quantification et localisation

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, le système de santé au Brésil a toujours compté sur l'œuvre des Églises, des congrégations religieuses et autres organisations de laïcs. Et bien que le pays ait triplé le montant de ses dépenses de santé entre 2000 et 2009³¹⁴, l'inefficience du système de santé public et l'inaccessibilité du système privé rendent le recours aux ERAS tout aussi indispensable que par le passé. Rappelons ainsi qu'en 1968, l'Église catholique comptait 1 100 établissements de santé et environ 150 000 lits d'hôpital, soit 53% de la capacité totale du pays³¹⁵. Des chiffres auxquels il aurait fallu ajouter les quelques dizaines d'établissements protestants, adventistes ou spirites. En 2009, le système unique de santé (SUS) nous renseigne sur la quantité et l'importance proportionnelle de ce qu'il qualifie d'« établissements philanthropiques », c'est-à-dire, majoritairement les *Santas Casas de Misericórdia* (qui représentent environ 80% de la catégorie³¹⁶) et d'autres structures à but non-lucratif, très souvent liées à un groupe confessionnel. Nous estimons ainsi qu'au moins 85% des établissements philanthropiques de santé intègrent, de par leur nature ou leur héritage religieux, notre catégorie d'ERAS. En 2009 donc, le SUS dénombre 2 605 établissements philanthropiques, ce qui ne représente en définitive qu'1,25% du total des établissements de santé présents sur le territoire. Il est en revanche tout à fait intéressant de noter que ces 2 605 établissements ont une capacité d'accueil évaluée à 137 971 lits, ce qui représente 29,43% du total de lits disponibles dans le pays³¹⁷. Mieux encore, le ministère considère que ces établissements ont effectué en 2010, 39,7% des hospitalisations et plus de quatre millions de soins, ce qui représente 34,47% du total des soins administrés au niveau national³¹⁸. On note ainsi que, bien que relativement peu nombreux, les établissements religieux et philanthropiques sont toutefois de taille considérable (la moitié d'entre eux (1 306) sont en effet des « hôpitaux généralistes », catégories dont ils représentent 25% du total

³¹⁴ Passant d'après l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) de 265 US\$ en 2000 à 734 US\$ en 2009, mais restant tout de même nettement en dessous de la moyenne mondiale (855 US\$). Source : Site officiel de l'OMS : www.who.int

³¹⁵ BRUNEAU, Thomas. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge University Press, 1974, p. 50.

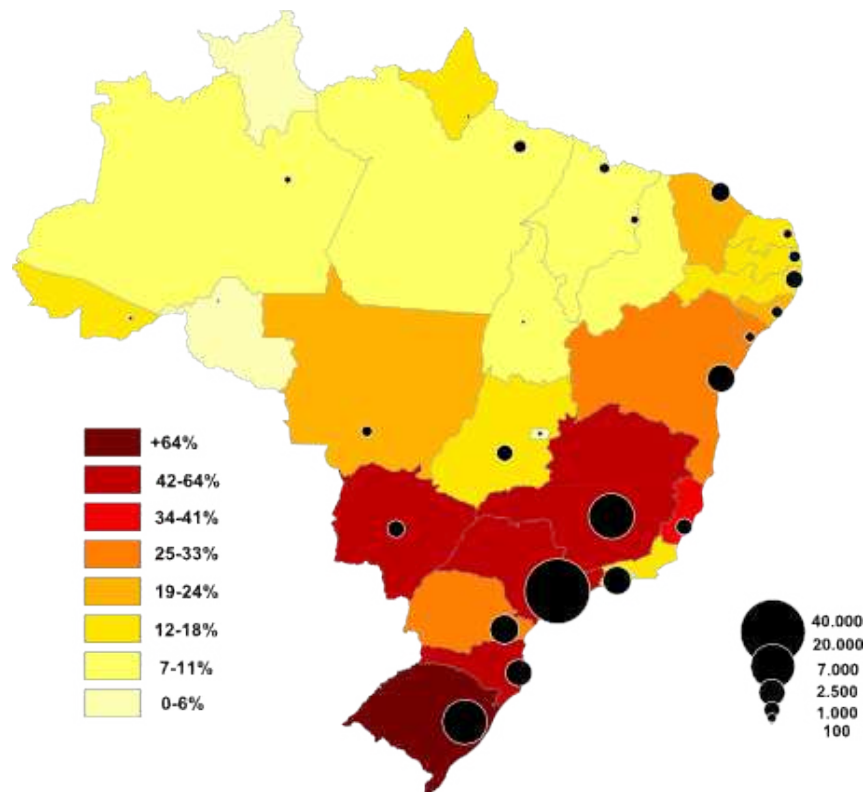
³¹⁶ Chiffre avancé par le Député Padre Linhares lors de notre entretien précité du 23/08/2011, ainsi que par le Front parlementaire d'appui aux *Santas Casas de Misericórdia e Hospitais Filantrópicos* du Congrès national.

³¹⁷ Source : Ministerio da Saúde e IBGE, Base de donnée « DATASUS/CNES 2009 » consultable en ligne sur : <http://www.datasus.gov.br/>

³¹⁸ Source : Déclaration du ministère de la Santé, « Saúde amplia em R\$ 2,5 bi crédito para santas casas, hospitais e entidades filantrópicas », <http://www.brasil.gov.br>, 28/03/2012.

national) et sont particulièrement plébiscités, puisqu'ils constituent plus d'un tiers du total des soins prodigués. Dans le détail, on observe qu'ils constituent le principal recours des couches de population les moins aisées, du fait la gratuité quasi-totale des soins qui y sont prodigués. Pourtant, la cartographie de ces « lits philanthropiques » montre qu'ils sont numériquement avant tout localisés dans la moitié sud du pays, considérée comme plus riche et développée. Comme dans le cas de l'État du Rio Grande do Sul où les établissements philanthropiques y offrent plus de 64% des lits disponibles. À l'inverse, l'État le plus pauvre du Brésil, le Maranhão dans le Nordeste ne dispose que de 7,81% de lits philanthropiques, tandis que l'État amazonien du Roraima situé à la frontière avec le Venezuela n'en compte lui absolument aucun. Un constat qui remet en question l'idée selon laquelle les entités religieuses du social sont avant tout présentes dans les zones reculées et défavorisées.

Carte n°2 : Quantité et proportion de lits « philanthropiques » par États



Source : *Ministerio da Saúde e IBGE – DATASUS/CNES – 2009*

Le cas de la « santé philanthropique » nous permet, *via* les données du SUS, de rendre compte avec une certaine précision de la participation des entités religieuses à l'échelle nationale, participation dont nous avons vu qu'elle correspondait globalement à un tiers de l'ensemble des services de santé disponibles dans le pays. Comme dans le cas des abris-orphelinats, nous constatons également que cette participation reste très variable selon les états et régions concernés,

avec dans le cas présent et contrairement aux abris, une surreprésentation des ERAS dans les états méridionaux les plus riches. Et s'il est difficile de savoir comment la part des ERAS dans la santé évoluera dans les années à venir, les récentes décisions politiques et juridiques visant à faciliter leur déploiement et leur financement laissent à penser, comme l'affirmait le député Linhares, que « sans elles, le système dans son ensemble ne survivrait pas ».

C. L'Éducation : quel rôle pour les établissements confessionnels ?

Il nous faut enfin aborder la question du rôle des établissements confessionnels dans l'éducation à l'échelle nationale. En 2011, sur les 323 universités et centres universitaires que compte le pays, 36 au minimum (soit environ 11%) peuvent être qualifiées de « confessionnels » (24 établissements catholiques, 11 protestants et 1 adventiste). En réalité, si l'on prend en compte l'ensemble des établissements de l'enseignement supérieur (et notamment les « facultés » plus modestes), on dénombre pas moins de 207 établissements confessionnels sur l'ensemble des 2 653 structures recensées par le ministère de l'Éducation.

Bien qu'il n'existe pas de données statistiques officielles, ni un recensement précis du nombre d'élèves et d'établissements confessionnels, nous estimons, d'après des recherches provenant de plusieurs de sources³¹⁹ croisées, que l'enseignement confessionnel représente en 2010 approximativement 7,8% des établissements de l'enseignement supérieur (au nombre de 207) et 8,8% du nombre d'étudiants (environ 520.000). Les choses sont encore plus difficiles à établir dans le cas de l'« éducation de base » (de 0 à 18 ans). Si nos recherches au niveau national nous conduisent à estimer que l'éducation confessionnelle y représente environ 2% des établissements, une analyse plus locale, notamment concernant les crèches, nous amène à penser que ce chiffre reste largement sous-estimé.

³¹⁹ Les chiffres présentés ici sont le fruit de recherches diverses et de croisement de données obtenues auprès de diverses sources. Concernant les établissements catholiques les informations ont été obtenues auprès de l'ANEC – Association nationale de l'éducation catholique au Brésil. Concernant les structures évangéliques notre principale source d'informations statistiques est un rapport de l'ABIEE – Association brésilienne des institutions d'éducation évangéliques de l'année 2011. Enfin, les chiffres concernant l'Église adventiste du Septième jour proviennent d'un rapport officiel « Esperança Viva » interne à l'Église, datant de 2009, obtenu lors d'un entretien avec le pasteur Vagner Araujo, directeur de l'ADRA à São Paulo le 11/08/2010. Impossible en revanche d'obtenir des informations quantitatives auprès de la Fédération spirite brésilienne, qui affirme ne pas disposer de telles données.

Car c'est certainement au niveau de l'éducation préscolaire et maternelle (qualifiée en portugais d'*educação infantil* – crèches de 0 à 3 ans, puis *pré-escolas* de 4 à 5 ans) que la présence des entités religieuses est numériquement et proportionnellement la plus importante. En effet, avec un déficit de crèches estimé à environ 20 000 établissements dans le pays, les besoins sont immenses et les municipalités multiplient actuellement les partenariats avec les associations du *Troisième secteur* afin d'atteindre les objectifs fixés par le Gouvernement³²⁰. Une étude effectuée par nos soins sur un panel de 245 crèches publiques dans la ville de São Paulo, nous a permis de constater qu'au moins 49 d'entre-elles, soit 20%, pouvaient être considérées comme confessionnelles (catholiques, évangéliques ou spiritistes). Un chiffre qui semble davantage correspondre à nos observations sur le terrain.

Nous avons donc tenté jusqu'à maintenant de rendre compte, dans la limite des données accessibles, de l'ampleur indéniable de la participation des entités religieuses à la sphère sociale brésilienne entendue au sens large. Une entreprise dont nous avons déjà souligné la complexité et les difficultés méthodologiques pour un pays de la taille du Brésil. Il nous apparaît ainsi pertinent, dans le but d'affiner l'analyse, de nous arrêter de façon plus précise sur un état en particulier, celui de São Paulo sur lequel se sont majoritairement portées nos recherches.

D. Partenariats publics-religieux dans l'État de São Paulo

Analyser dans le détail la participation des ERAS dans l'État de São Paulo doit nous permettre de rendre compte d'un phénomène juridique central dans notre analyse et que le chapitre suivant se donnera pour tâche de définir plus rigoureusement. Ce phénomène nous le qualifions de « partenariats public-religieux » (PPR) en référence à la catégorie plus large des partenariats public-privé (PPP) dont les PPR constituent à nos yeux une sous-catégorie spécifique. Le PPR rend en effet compte, dans sa définition la plus simple, de l'établissement, entre les pouvoirs publics (le plus souvent une municipalité ou un État fédéré) et une entité religieuse d'action sociale (ERAS), d'un contrat visant à l'exécution par l'ERAS devenue « prestataire », d'un service de nature sociale, en partie ou entièrement financé par l'organisme public, lequel en assume toutefois le suivi et la responsabilité légale. C'est à travers l'analyse quantitative de ces PPR dans les domaines de

³²⁰ La Présidente Dilma Rousseff a d'ailleurs fait de la construction de 6 400 nouvelles crèches l'une de ses principales promesses de campagne. Pour atteindre l'objectif du Gouvernement de scolariser 50% des enfants de 0 à 5 ans, il faudrait créer au niveau national et d'ici 2014, 4,2 millions de places supplémentaires en crèche.

l'assistance sociale et de la santé que nous rendrons maintenant compte de l'ampleur de l'ASR dans l'État de São Paulo.

En examinant les rapports du secrétariat de l'Assistance sociale de l'État de São Paulo, soumis aux récentes exigences de transparence, il est en effet possible de déterminer quelle proportion des partenariats (*convênios*) établis par l'État *paulista* l'ont été avec des ERAS et constituent donc des partenariats public-religieux (PPR). On constate ainsi qu'en 2010, sur un total de 1 470 partenariats établis par ce secrétariat, 467 soit 31,77% l'ont été avec des entités religieuses. Des PPR qui ont également représenté près du tiers du budget alloué à cet effet par l'État, pour un montant non négligeable de 21 253 410,75 de *reais* (soit un peu moins de 10 millions d'euros). Des chiffres en très nette augmentation par rapport à l'année 2009 (92 PPR pour un montant de 4,2 millions de *reais*), ce qui s'explique certainement en partie par le fait que 2010 était une année électorale majeure (présidentielles, législatives nationales et étatiques, et élection des gouverneurs d'État).

Tableau n°4 : Partenariats du secrétariat de l'Assistance sociale de l'État de São Paulo avec des ERAS - 2008-2010

	2008	2009	2010
Nombre de Partenariats	1130	327	1470
Montant Total en R\$	46 680 857,08	16 845 884,90	72 718 244,80
Partenariats avec ERAS (PPR)	392	92	467
Montant PPR en R\$	15 957 754,65	4 279 905,68	21 253 410,75
% PPR sur Total des Part.	34,69%	28,13%	31,77%
Part des PPR du Montant des Part.	34,18%	25,41%	29,23%

Source : *Secretaria da Fazenda do Governo do Estado de São Paulo - 2012*

L'année 2008, elle aussi année électorale (municipales), lors de laquelle 392 PPR ont été signés pour un montant de près de 16 millions de *reais*, confirme cette corrélation clientéliste bien connue au Brésil entre enjeux électoraux et inflation de partenariats publics avec des tiers. Toujours est-il qu'année électorale ou pas, les PPR semblent représenter, ces dernières années, près du tiers des partenariats du secrétariat avec des organismes tiers.

Pour ce qui est du secrétariat de l'État pour la Santé, les PPR qui constituaient en 2009 et 2010 environ un quart des partenariats, ont connu en 2011 un succès inédit représentant près de la moitié (48,77%) des partenariats signés par l'État pauliste en matière de santé. Un fait d'autant plus

remarquable que le nombre de partenariats cette année là était, pour des raisons de restrictions budgétaires³²¹, historiquement faible (même pour une année non-électorale). Ce qui semble indiquer que dans le domaine de la santé, les ERAS (et dans le cas présent, notamment les *Santas Casas*) représentent une « valeur sûre » pour le Gouvernement.

Tableau n°5 : Partenariats du secrétariat de la Santé de l'État de São Paulo avec des ERAS - 2009-2011

	2009	2010	2011
Nombre de Partenariats	376	768	162
Montant Total en R\$	41 845 410,00	91 583 991,70	21 575 000,00
Partenariats avec ERAS (PPR)	105	196	79
Montant PPR en R\$	13 926 710,00	26 105 480,00	9 985 000,00
% PPR sur Total des Part.	27,93%	25,52%	48,77%
Part des PPR du Montant des Part.	33,28%	28,50%	46,28%

Source : *Secretaria da Fazenda do Governo do Estado de São Paulo – 2012*

Si le cas de l'État de São Paulo ne peut être élargi à l'ensemble du pays, du fait des disparités considérables entre les différents états de l'Union, il n'en fournit pas moins un exemple type, démontrant de façon évidente combien les entités religieuses constituent aujourd'hui au Brésil une proportion tout à fait considérable des partenaires du Gouvernement en matière d'action sociale. Rappelons, de plus, que l'ampleur de l'ASR ne se limite pas, loin de là, aux « partenariats public-religieux », puisqu'en réalité, une très large majorité des ERAS agissent encore aujourd'hui de façon indépendante, sans liens directs avec les gouvernements.

Pour y voir plus clair dans l'univers complexe des ERAS, de l'action sociale religieuse et des PPR au Brésil – dont cette partie a cherché à montrer l'ampleur numérique et géographique –, nous proposerons maintenant d'en établir les critères de différenciation puis d'en dresser une typologie dans le but, comme l'affirme Roldán³²², de produire des « concepts originaux » à la fois plus pertinents et plus opératoires pour notre démonstration.

³²¹ L'année 2011 fut marquée par des restrictions budgétaires importantes sur l'ensemble du pays, motivées par la décision de la Présidente Dilma Rousseff, nouvellement élue, de réduire les dépenses du budget national d'environ 50 milliards de *reais*.

³²² ROLDÁN, Pedro Lopez. « La construcción de tipologías: metodología de análisis », *Revista de Sociologia* (48), 1996, p. 9–29. Roldán reprend ici la distinction de McKinney entre « concepts originaux » et « concepts finaux ». Voir MCKINNEY, John C. *Tipologia constructiva y teoria social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

III. Typologie de l'ASR : acteurs, rôles et modes opératoires

Ce panorama de l'action sociale religieuse au Brésil nous a permis de mettre en lumière la multiplicité des entités religieuses engagées dans l'action sociale (ERAS) et la diversité des pratiques et modes d'action adoptées par ces dernières. Les développements précédents ont également permis d'évoquer la complexité de leurs rapports avec les pouvoirs publics, à travers le concept de « partenariat public-religieux » (PPR), auquel nous consacrerons notre chapitre 3. Une multiplicité et une complexité qui, comme l'affirment Grémy et Le Moan³²³ dans leur article portant sur l'élaboration des typologies en sciences sociales, justifient la réalisation et l'usage heuristique de typologies, dans l'objectif qui est ici le nôtre de fournir un modèle explicatif de l'action sociale religieuse au Brésil.

Après avoir listé les principaux critères de différenciation de la nature des acteurs religieux du social, nous proposerons une typologie des rôles et modes opératoires adoptés par ces ERAS brésiliennes. Notons toutefois d'emblée que du fait leur nature protéiforme, les ERAS brésiliennes, véritables « caméléons » organisationnels³²⁴, devront être appréhendées comme pouvant « voyager » d'un type à l'autre et pouvant même jouer plusieurs rôles distincts à la fois.

Nous nous appuyons ici sur le « Répertoire des actions et des acteurs religieux du social », constitué au cours de nos visites sur le terrain et consultable en annexe n°7, lequel recense 150 actions menées par 77 ERAS observées dans différentes régions du pays³²⁵. C'est donc en analysant ce corpus et en retravaillant certaines catégorisations existantes – notamment dans les études anglo-saxonnes sur les *faith-based organizations* (FBO) – que nous construirons maintenant ces types d'acteurs, de rôles et de modes opératoires.

³²³ GRÉMY, Jean-Paul et LE MOAN, Marie-Joëlle. « Analyse de la démarche de construction de typologies dans les sciences sociales », *Informatique et Sciences humaines*, n°35, 1977.

³²⁴ Image empruntée à FERRIS et KING qui l'emploient dans un contexte totalement différent, celui des rapports entre patrons et employés. Voir : FERRIS, Gerald R. et KING, Thomas R. « Politics in Human Resources Decisions: a Walk on The Dark Side. », *Organizational Dynamics*, vol. 20(2), 1991, p. 59–71.

³²⁵ Ce répertoire est consultable à l'annexe n°7

A. Critères de différenciation des ERAS

Le Troisième secteur, qui au Brésil est constitué par plus de 338 000 organisations³²⁶ volontaires à but non-lucratif, forme aujourd'hui une nébuleuse d'une ampleur et d'une complexité considérables. Nous nous sommes efforcés jusqu'à maintenant de montrer comment, au sein de ce secteur volontaire, agissent actuellement une multitude³²⁷ d'entités revendiquant un lien, un héritage ou une affiliation de nature religieuse, se distinguant en cela plus ou moins nettement du reste des associations, ONGs et autres organisations volontaires séculières. Ces structures, dont la nature juridique (associations, fondations, groupes de quartiers, Églises, organisations ecclésiales, ONG nationales et internationales, etc.) et les modes opératoires sont extrêmement divers, nous avons choisi de les rassembler sous l'appellation précédemment définie d'« entités religieuses d'action sociale » (ERAS). Une terminologie qui se substitue à l'usage plus fréquent, notamment dans la littérature nord-américaine sur le sujet, du terme générique « *faith-based organizations* »³²⁸, qui s'est imposé dans les *Welfare and Religion Studies* ou encore les *Development Studies*, mais qui rassemble de fait, l'ensemble des acteurs religieux « basés sur la foi », sans considérer leur domaine d'action (qu'il soit religieux, politique ou social). En faisant le choix de nous intéresser aux « entités religieuses d'action sociale », nous circonscrivons clairement notre analyse aux seuls protagonistes religieux agissant explicitement sur le champ de l'action sociale³²⁹. Il s'agit

³²⁶ IBGE/IPEA. « *Fundações privadas e associações sem fins lucrativos no Brasil (FASFIL)* », IBGE, 2002, enquête consultable sur le site de l'ABONG, l'Association Brésilienne d'Organisations non-gouvernementales : <http://www.abong.org.br/ongs.php>

³²⁷ L'étude précitée estime en effet qu'un quart (24,8%) des 338 000 fondations et autres associations recensées dans le pays sont de nature explicitement religieuse, ce qui représente un univers considérable de plus de 83 000 entités. Pourtant, des milliers d'autres organismes volontaires, classées par l'IBGE dans les catégories « Assistance Sociale », « Santé » ou « Education » correspondent eux aussi, nous en avons fait la preuve plus haut, à cet univers religieux du social dont nous chercherons ici à rendre compte. Quoi qu'il en soit, tout porte à croire que les acteurs religieux représentent une proportion tout à fait considérable du Troisième secteur brésilien.

³²⁸ Le terme *faith-based organizations*, considéré comme suffisamment explicite, fait relativement peu souvent l'objet d'une définition précise dans les travaux académiques. On pourra éventuellement se reporter à la définition suivante proposée par l'AmeriCorps en 2003 : « Une congrégation religieuse (église, mosquée, synagogue ou temple) ; une organisation, un programme ou un projet sponsorisé/hébergé par une congrégation religieuse ; une organisation à but non-lucratif fondée par une congrégation religieuse ou des fondateurs religieusement motivés qui expriment clairement dans leurs statuts, leur nom et leur mission, qu'ils constituent une institution religieusement motivée ; une collaboration d'organisations qui rassemble explicitement des catégories d'organisations précitées ». Source : The 2003 AmeriCorps Guidance (traduction de l'auteur), disponible en ligne sur <http://www.americorps.gov/>

³²⁹ C'est-à-dire allant au-delà du rôle socialisant traditionnel rempli par toute entreprise de nature religieuse et qu'Emile Durkheim a bien mis en évidence dans DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris : Presses universitaires de France, 5^{ème} édition, 1968 [1912].

également, à travers cette terminologie, de gagner en précision par rapport à l'usage brésilien³³⁰ des termes « *organizações* » ou « *entidades religiosas* » ou encore à celui d'« associations de charité », utilisé dans les rares études contemporaines sur le sujet dans les sciences sociales en France³³¹.

Mais que sont en définitive ces ERAS ? Qu'est ce qui les distingue des autres acteurs volontaires du social ? Est-il possible de dresser des caractéristiques types afin d'y voir plus clair dans l'univers particulièrement hétérogène de l'action sociale religieuse ?

Dans un article de 2006, trois chercheuses nord-américaines se demandent à juste titre « où est la foi dans ces organisations « basées sur la foi » ? »³³². Qu'est ce qui fait, en définitive, d'une organisation volontaire une *faith-based organization* ? En d'autres termes, ces auteurs proposent d'évaluer le « degré de religiosité » des organisations, de la même façon que les sociologues du religieux cherchent parfois à évaluer le degré de religiosité des populations. D'après ces auteurs, dans le cas d'une structure organisationnelle cette religiosité peut être appréciée sous trois angles de vue distincts mais complémentaires³³³ : 1/ la religiosité des services proposés (*service religiosity*), à savoir les références faites aux enseignements religieux, la présence de matériel ou de littérature religieuse, la réalisation de prières ou les invitations au culte ; 2/ la religiosité du personnel impliqué (*staff religiosity*), laquelle se manifeste dans les critères de recrutement et dans l'attitude prosélyte plus ou moins prononcée du personnel envers les bénéficiaires ; 3/ la religiosité institutionnelle (*formal organizational religiosity*), c'est-à-dire le caractère explicitement religieux de « l'image publique », des objectifs et missions affichés par l'organisation, et la présence de dirigeants religieux dans les instances dirigeantes de l'entité.

Comme Thomas Jeavons l'observe dans le cas nord-américain, les ERAS brésiliennes varient toutes de façon très substantielle dans leur degré de religiosité respectif et se situent quelque part

³³⁰ Mais aussi courant dans les études africaines, voir : LIEBOWITZ, Jeremy. « The impact of faith-based organizations on HIV/AIDS prevention and mitigation in Africa », Durban: Health Economics and HIV/AIDS Research Division (HEARD), University of KwaZuluNatal, 2002, p.4.

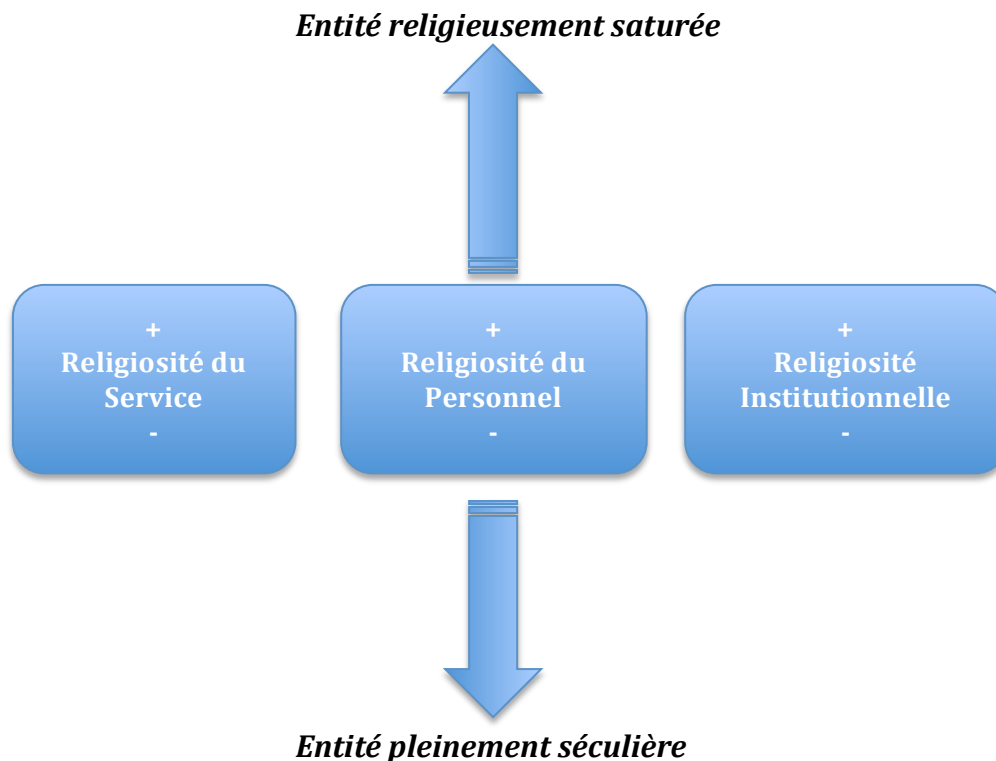
³³¹ VALASIK, Corinne. « Church-State Relations in France in the Field of Welfare : A Hidden Complementarity », dans *Welfare and Religion in 21st Century : Volume 1, Configuring the Connections*, Anders Bäckström, Grace Davie, *op.cit.*

³³² EBAUGH, Helen Rose, CHAFETZ, Janet S. et PIPES, Paula. « Where's the Faith in Faith-based Organizations ? Measures and Correlates of Religiosity in Faith-based Social Service Coalitions », *Social forces*, vol. 84(4), 2006, p. 2259–2272. Voir également la typologie plus détaillée de SIDER, Ronald J, et UNRUH, Heidi Rolland. « Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 33(1), 2004, p. 109–134, qu'Ebaugh, Chafetz et Pipes tentent ici de synthétiser.

³³³ *Ibid.*, p. 2264.

entre deux idéaux-types : l'entité très explicitement religieuse ou « religieusement saturée »³³⁴, et l'entité « pleinement séculière »³³⁵.

Diagramme n°3 : Le degré de religiosité des ERAS



Notons que, contrairement au cas français où les ERAS présentent – de par le cadre légal et la pression socio-culturelle – des niveaux de religiosité institutionnelle et de service relativement faibles³³⁶, les ERAS brésiliennes que nous avons répertoriées (tout comme les *faith-based organizations* nord-américaines d'ailleurs) témoignent en général au contraire de degrés assez élevés de religiosité. Un point sur lequel nous reviendrons dans les deuxième et troisième parties de ce travail.

D'autres critères peuvent également être mobilisés pour caractériser la nature des ERAS. On constate ainsi des degrés variables de « professionnalisation » du personnel selon les entités. En effet, si par le passé beaucoup d'entre elles étaient strictement composées de volontaires bénévoles,

³³⁴ SIDER, Ronald J, et UNRUH, Heidi Rolland. « Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs », *op.cit.*

³³⁵ JEAVONS, Thomas H. « Identifying Characteristics of « Religious » Organizations : an Exploratory Proposal », dans *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious aspects of Organizations*. New Jersey : Demerath, Peter D. Hall, Terry Schmidt and Rhys H. Williams, éditeurs. Oxford University Press, 1998.

³³⁶ VALASIK, Corinne. « Church-State Relations in France in the Field of Welfare : A Hidden Complementarity », *op.cit.*

les croissantes exigences technico-légales dans l'exercice de domaines comme la santé ou l'éducation obligent aujourd'hui nombre d'ERAS à intégrer du personnel professionnel, assermenté et rémunéré ; sans quoi le Gouvernement peut être amené à suspendre leurs activités. Une tendance à la professionnalisation qui n'est pas, nous le verrons plus loin, sans conséquence sur la nature et les objectifs de ces dernières.

Le degré d'autonomie vis-à-vis de la congrégation religieuse d'origine (que l'on pourrait qualifier de degré de « confessionnalité ») constitue également un critère de différenciation qui, bien que lié au critère de religiosité, ne peut être confondu avec celui-ci. En effet, la mention ou non dans les statuts de l'ERAS d'un lien avec telle ou telle Église, la présence ou l'absence de membres du clergé dans les instances dirigeantes de l'organisation, auront une incidence considérable sur les orientations et les décisions de l'entité. Plus encore, ce degré d'autonomie déterminera bien souvent la nature des sources de financement de l'ERAS. Celle-ci pourra-t-elle compter sur les deniers du culte ou devra-t-elle produire un effort considérable pour obtenir des fonds, notamment auprès des pouvoirs publics ?

Après la nature juridique, les degrés de religiosité, de professionnalisation et d'autonomie-confessionnalité des ERAS, un dernier critère peut également être utile pour catégoriser ces structures : l'orientation stratégique de l'action sociale. Les moyens étant limités, une ERAS devra toujours faire des choix quant à la nature et au nombre de projets dans lesquelles elle s'engage. L'ERAS qui travaille sur l'agriculture familiale adoptera des modes de fonctionnement bien distincts de celle qui s'engage dans le traitement de la dépendance aux substances chimiques. Ce dernier point nous invite, de fait, à nous interroger sur les différentes formes de « pratique sociale », sur les *modus operandi* adoptés par les ERAS brésiliennes.

Encadré n°1 : Critères de différenciation des catégories d'ERAS

Critères de différenciation des ERAS	
Nature juridique	Une ERAS peut prendre diverses formes juridiques : association, fondation, rassemblements informels, groupes de quartier, Église, filiale religieuse, ONG, ONG internationale, etc.
Religiosité	La religiosité d'une ERAS constitue sa principale distinction avec le reste des acteurs du Troisième secteur. On peut évaluer le degré de religiosité de ses services (<i>service religiosity</i>), de son personnel (<i>staff religiosity</i>) et de l'image de l'organisation (<i>formal organizational religiosity</i>).
Professionnalisation / Volontariat	Une ERAS se distingue également d'une autre par le degré de professionnalisation (formation technique et activité salariée) ou de volontariat de ses agents.
Autonomie / Confessionnalisation	Les ERAS sont également liées à des degrés divers à leur congrégation religieuse d'origine et bénéficient du coup d'une autonomie variable vis-à-vis de celle-ci, ce qui impactera notamment son mode de financement.
Orientations stratégiques	Une ERAS se démarque enfin de par le choix de ses domaines d'action sociale et de par le nombre et l'ampleur des projets dans lesquels elle s'engage.

B. Typologie des rôles et modus operandi des ERAS

Sider et Unruh proposent de s'intéresser davantage aux programmes et aux pratiques qu'à la nature ou la composition des *faith-based organizations*. Ils justifient cette approche en soulignant avec justesse que l'on peut trouver au sein d'une même organisation des programmes à « religiosité variable »³³⁷. S'intéresser aux pratiques et aux modes opératoires des ERAS doit alors nous permettre d'affiner notre analyse. On constate effectivement, dans le cas brésilien, que les ERAS exercent différents types d'action de nature sociale, que la typologie de Per Petterson³³⁸ sur les « rôles » des Églises majoritaires en Europe peut nous aider à mettre en lumière. Nous nous appliquerons donc ici à transposer les quatre rôles idéal-typiques de Petterson aux ERAS brésiliennes.

³³⁷ SIDER, Ronald J. et UNRUH, Heidi Rolland. « Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs », *op.cit.*

³³⁸ PETTERSSON, Per. « Majority Churches as Agents of European Welfare : a Sociological Approach », dans *Welfare and Religion in 21st Century Europe : Volume 2*, Anders BÄCKSTRÖM, Grace DAVIE, Ninna EDGARDH et Per PETTERSEN (éds.). Farnham : Ashgate, 2011, p. 15-60.

L'*avant-gardiste*, constitue un premier type d'ERAS dont la vocation est de faire émerger de nouvelles problématiques sur l'agenda public, notamment concernant des groupes de population négligés. Un exemple idéal-typique de ce rôle au Brésil est donné par l'action des diverses pastorales catholiques auprès des indigènes, des travailleurs sans-terre ou des prostituées. On peut également citer l'ONG évangélique Hakani qui cherche, depuis une dizaine d'années, à sensibiliser l'opinion contre l'infanticide des jumeaux et des nourrissons malformés, communément pratiquée par plus de 200 tribus indigènes au Brésil³³⁹.

Le second type est l'*améliorateur*, dont la mission est d'agir en faveur d'une meilleure qualité et d'une plus grande efficacité des services existants. Ce type d'ERAS a notamment vocation à proposer de nouveaux programmes ou de nouvelles méthodologies aux instances publiques. C'est le cas, nous l'avons vu, dans plusieurs projets nationaux en matière de défense des droits de l'homme (orphelinats, travail des enfants, violence contre mineurs) ou dans le cas des citernes pour la collecte d'eau de pluie dans le *Nordeste*.

Vient ensuite le rôle de *gardien de valeurs*, pour les ERAS dont l'action sociale et communautaire pour la défense de valeurs morales chrétiennes en matière de vie familiale (défense du mariage traditionnel, refus de l'homoparentalité), de sexualité (contraception, avortement), de liberté religieuse ou de justice sociale (dignité humaine, lutte contre l'esclavagisme moderne, droit à la terre), s'apparente souvent au Brésil à une action politique revendicatrice et militante. Un rôle souvent qualifié de « prophétique » par les intéressés.

Pettersen parle enfin d'un quatrième type, le *fournisseur*, dont la principale fonction consiste à octroyer directement aux bénéficiaires un service, un savoir ou un bien de nature sociale. L'auteur distingue ici trois sous-types de « *service-provider* ». L'ERAS peut en effet être « fournisseur principal » (*primary provider*) lorsqu'elle est l'unique ou l'une des principales pourvoyeuses dans un domaine donné, comme dans le cas de ces centaines de *Santas Casas* rurales qui constituent les seuls établissements de santé des environs. Elle peut également être « fournisseur complémentaire » (*complementary provider*), lorsqu'elle propose des biens et services qualitativement distincts de l'offre publique ou privée. Citons ici en guise d'exemple les écoles et universités confessionnelles, ou les maisons de retraite catholiques, évangéliques et spirites, que les bénéficiaires considèrent eux-mêmes très souvent comme « haut de gamme », en comparaison du réseau public. L'ERAS peut enfin être « fournisseur alternatif » (*supplementary provider*) quand elle propose aux bénéficiaires un niveau de bien ou de service relativement équivalent à l'existant, soit dans le but de

³³⁹ Entretien avec Damares Alves, femme-pasteur et fondatrice de l'Association depuis 1999. Elle est également chef de cabinet du député évangélique Roberto Lucena et l'une des principales conseillères juridiques auprès la *Bancada Evangelica*. Congrès national, Brasilia, 08/08/2011.

pallier l'éventuelle saturation du système social dans certaines zones (hôpitaux et cliniques confessionnelles), soit pour garantir une certaine éthique chrétienne au service fourni (formation professionnelle, services juridiques chrétiens).

Il est toutefois possible de compléter la typologie de Pettersen, en ce qui concerne les ERAS brésiliennes, en lui ajoutant quatre rôles supplémentaires. Un rôle de *coach*, qui sied particulièrement bien aux nombreuses ERAS inspirées de la théologie de la prospérité, qui entendent former, encourager, orienter et suivre le parcours, notamment professionnel, des individus. À ce titre, les réunions de prospérité de l'IURD ou les services d'aide à la recherche d'emploi mormons et adventistes, constituent de bons exemples du rôle de *coach* qu'endossent certaines organisations sociales religieuses.

De nombreuses ERAS jouent aussi, nous l'avons vu, le rôle de *courroie de transmission* entre les pouvoirs publics et les populations ciblées par les programmes gouvernementaux. Du fait de leur maillage territorial particulièrement dense, de l'ampleur de leur réseau de communication et de la légitimité dont bénéficient ces ERAS auprès des populations (rappelons que d'après le *Latinobarometro*, l'« Église » est de très loin l'institution envers laquelle les latino-américains ont le plus confiance³⁴⁰), il n'est pas rare que les Gouvernements fassent appel aux entités religieuses, à leurs dirigeants et à leurs volontaires, notamment lors de campagnes de prévention (lutte contre l'épidémie de dengue) ou de sensibilisation (rôle des parents dans l'éducation de leurs enfants, travail des enfants, lutte contre la prostitution) à grande échelle.

Certaines ERAS jouent aussi un rôle de *médiateur* dans la résolution de situations conflictuelles, comme la Commission brésilienne de Justice et Paix en rapport aux exactions de la dictature, ou d'*intermédiaire* entre la population et l'État dans des actions délicates comme les campagnes de désarmements, où les entités religieuses sont largement mobilisées en tant qu'espace « neutre ».

Un rôle de *sentinelle sociale* est enfin rempli par un nombre croissant d'entités religieuses soucieuses de participer à l'effort national de lutte contre la corruption sous toutes ses formes. Ces structures peuvent ainsi veiller, dénoncer ou faire pression sur des organes politiques soupçonnés de pratiques déviantes. Leur présence au sein des divers conseils municipaux ou régionaux, peut même avoir un puissant effet dissuasif à cet égard. Des organes de contrôle public comme la *Controladoria Geral da União* mène actuellement une campagne en ce sens, en formant et en

³⁴⁰ En 2007, 74% des latinoaméricains déclaraient avoir confiance en « l'Église » au sens large, loin devant les radios (55%), l'armée (51%) ou le Gouvernement (39%). LATINOBARÓMETRO (Corporación). *Informe 2009* [en ligne]. 2009. Consulté le 11 mai 2012. Disponible sur : <http://www.latinobarometro.org/>

sensibilisant les dirigeants et les volontaires des ERAS à cette tâche citoyenne de « contrôle social ».

Il est important de souligner que cette typologie n'est pas strictement exclusive et que par conséquent, de nombreuses ERAS sont amenées à jouer plusieurs de ces rôles en même temps, ou à changer de rôle au cours de leur histoire. Certaines entités de grande ampleur ou appartenant à de larges réseaux d'ERAS jouent même à certains égards tous ces rôles à la fois (comme la *Cáritas* catholique). Mais il n'en reste pas moins que sur le marché hautement concurrentiel du social religieux, la spécialisation des ERAS reste généralement de mise, tant elle peut constituer un avantage concurrentiel indispensable. Un proverbe brésilien résume bien ce principe et revenait parfois dans la bouche de certains volontaires : « *é melhor um pássaro na mão do que dois voando* »³⁴¹.

Encadré n°2 : Les 8 rôles-types des ERAS

TYPOLOGIE DES ROLES DES ERAS	
L'avant-gardiste	Faire émerger de nouvelles problématiques, notamment concernant les catégories de population marginalisées ou des thématiques sociales négligées.
L'améliorateur	Générer et proposer de nouvelles idées et méthodologies de travail social
Le gardien de valeurs	Action « prophétique ». Mobiliser et défendre sur les scènes sociales et politiques un ensemble de convictions morales chrétiennes considérées comme indispensables au bon développement des individus et de la société dans son ensemble.
Le fournisseur (principal, complémentaire ou alternatif)	Produire et distribuer un ensemble de biens, de savoirs ou de services sociaux à la population.
Le coach	Assurer un accompagnement professionnel, personnel ou familial. Recherche de l'épanouissement et l'autonomisation des individus.
La courroie de transmission	Participer à la diffusion des campagnes gouvernementales de prévention ou de sensibilisation, notamment auprès des populations difficiles d'accès.
Le médiateur	Contribuer à la résolution pacifique de situations conflictuelles. Servir d'intermédiaire neutre lors de mesures délicates ou requérant un niveau de confiance élevé de la part de la population.
La sentinelle sociale	Dénoncer les pratiques de corruption et être présente au sein des organes délibérants locaux pour assurer une « veille » et un « contrôle social » dissuasif.

³⁴¹ « Mieux vaut un oiseau dans la main que deux tu l'auras ».

Ce chapitre a donc cherché à donner au lecteur un aperçu de l'ampleur à la fois quantitative, qualitative et géographique de l'action sociale religieuse dans le Brésil du XXI^e siècle. En dressant ce panorama et cette cartographie de l'ASR, puis en cherchant à clarifier ce vaste univers en définissant certains critères de différenciation des acteurs et en dressant une typologie des rôles et *modus operandi* des ERAS, il s'agissait pour nous de matérialiser, de concrétiser et de quantifier l'intuition d'un phénomène, certes qualifié d'« omniprésent » par les observateurs, mais auquel l'absence de données quantifiables donne parfois des airs d'arlésienne. Un phénomène dont la diffusion dans la quasi totalité des domaines d'action « traditionnels » et « plus contemporains » témoigne à la fois d'une demande consistante et croissante de la part de la population, des limites d'une offre publique-privée (qu'elles soient qualitatives ou quantitatives) et enfin d'une capacité d'offre sociale accrue de la part de nombreuses entités religieuses. Cette amplification est également en partie due, nous l'avons vu, à une plus grande considération des pouvoirs publics à l'égard des ERAS, avec lesquelles les gouvernements semblent toujours plus disposés à établir des « partenariats publics-religieux ». Une forme d'interaction dont nous chercherons maintenant à dessiner, de façon plus précise, les contours juridiques, politico-religieux et économiques, et qui présente un ensemble d'avantages et de problématiques dont il faudra également rendre compte.

Chapitre III :

De la contractualisation de l'action sociale religieuse : les « Partenariats Public-Religieux »

Si l'importance historique de l'action sociale religieuse et son ampleur actuelle ont été soulignées dans les chapitres précédents, il nous faut à présent nous arrêter plus longuement sur ces « Partenariats Public-Religieux » (PPR), symboles de cette tendance grandissante à la contractualisation des entités religieuses d'action sociale par les instances publiques. En effet, le fait qu'un nombre croissant d'ERAS puissent aujourd'hui être considérées comme de véritables partenaires de l'État participe pleinement, à nos yeux, de cette reconfiguration des rapports entre sphères politique et religieuse que ce travail cherche à mettre en évidence dans le cas du Brésil.

Il s'agira donc ici de proposer une définition plus fine du concept, de justifier la pertinence de ce néologisme en le situant notamment par rapport au vaste ensemble des « Partenariats Public-Privés » (PPP). Nous verrons aussi qu'il est possible de distinguer différentes formes de PPR dont nous proposerons ici une catégorisation. Nous tenterons ensuite de mieux comprendre comment se réalisent concrètement ces PPR, selon quels mécanismes juridico-administratifs et selon quelles logiques politiques, tout en nous interrogeant sur les types d'acteurs impliqués. Il nous faudra également aborder la question controversée de l'efficacité et de l'efficience des PPR. Quels avantages et quelle plus-value les partenariats public-religieux peuvent-ils apporter à l'action publique en comparaison de leurs homologues séculiers ? Enfin, la question des « risques » induits par ce type de contractualisation, fera également l'objet de quelques développements, tout en nous permettant d'amorcer les discussions de la seconde partie.

I. Partenariat Public-Religieux : définition d'un concept

Tout au long de son histoire, l'État brésilien – confronté à d'importantes faiblesses et limité dans sa capacité d'action – a admis, reconnu et parfois même promu l'œuvre sociale des entités religieuses. Dans une interprétation toute particulière de la séparation entre État et Églises, il a souvent été amené, comme le rappellent plusieurs de ses constitutions, à collaborer avec celles-ci dans « l'intérêt supérieur de la nation »³⁴². D'aucuns considèrent même que sans ce « matelas de sécurité » sociale, constitué de longue date par le secteur volontaire religieux, l'État brésilien n'aurait peut-être pas survécu à ses nombreuses crises et à ses erreurs de parcours, tant sa marge de manœuvre aurait été réduite.

Pourtant, durant la majeure partie du XX^e siècle, ces accords entre État et entités religieuses sont le plus souvent restés implicites et informels, ce qui permettait aux instances publiques de jouir d'une certaine flexibilité, tout en s'évitant les critiques des partisans de l'État laïque. Si « partenariats public-religieux » il y avait, ceux-ci restaient donc relativement discrets voire invisibles. Mais avec le retour de la démocratie et l'avènement de la Nouvelle République à la fin des années 1980, une « fenêtre d'opportunité » s'est ouverte, amorçant une nouvelle ère dans les rapports entre l'État et la société civile et donc, par extension, avec les ERAS qui entre temps s'étaient substantiellement développées, que ce soit numériquement ou dans l'étendue de leur champ d'action.

A. Un concept protéiforme

Commençons par préciser d'emblée que le concept de « partenariat public-religieux » (en portugais *parceria público-religiosa*) ne constitue pas aujourd'hui une catégorie opératoire au Brésil, comme peut l'être le « partenariat public-privé » (*parceria público-privada*). En réalité, ce terme n'a, selon toute vraisemblance été utilisé qu'une seule fois publiquement, lors d'une brève allocution du chef du secrétariat général de la Présidence, Gilberto Carvalho, au moment de la prise de pouvoir de Dilma Rousseff en 2011. La mise en place de cette nouvelle modalité de partenariat avait un temps été évoquée comme l'une des possibles mesures phares du nouveau Gouvernement,

³⁴² Voir l'annexe n°1 : « Dispositions constitutionnelles relatives aux rapports État-Églises au Brésil depuis 1824 »

notamment en matière de lutte contre la toxicomanie, mais le projet est finalement rapidement tombé dans l'oubli. Poussin tué dans l'œuf, il ne subsiste ainsi que de rares traces du « PPR » dans une poignée de dépêches de presse en ligne, toutes publiées entre janvier et février 2011. Ailleurs et dans d'autres langues, on retrouve le terme « *public-religious partnership* » dans un magazine catholique nord-américain comme titre d'une tribune³⁴³ datée d'avril 2001, rédigée par le directeur de *Catholic Charities USA*, à propos des mesures promises par George W. Bush, au lendemain de son élection, envers les *faith-based organizations*. Une fois encore, le concept n'y fait l'objet d'aucune définition. En espagnol ou en allemand, aucune trace de « *colaboración publico-religiosa* »³⁴⁴ ou de « *partnerschaft öffentlichkeit-religiös* », pas plus qu'en français où nous n'avons trouvé aucune mention de ce concept, auquel certains font pourtant implicitement référence lorsqu'ils parlent de « partenariat public-privé avec des réseaux religieux »³⁴⁵.

Si donc de brèves mentions de la notion ont pu être faites dans le passé, il n'existe actuellement aucune définition permettant d'en apprécier le sens et la valeur heuristique. L'un des principaux apports de ce travail consiste, à nos yeux, à combler cette lacune définitionnelle et à rendre le concept de « partenariat public-religieux » opératoire, que ce soit pour l'usage de la communauté scientifique ou pour celui des acteurs confrontés à cette réalité sans nom. Et ce, non seulement dans le cas brésilien, mais plus largement dans toutes les régions où les gouvernements pratiquent la contractualisation d'entités religieuses à des fins sociales, comme nous le montrerons dans le huitième et dernier chapitre de cette étude.

Rappelons d'abord ce que l'on entend communément, et plus spécifiquement au Brésil, par « partenariat public-privé », auquel le PPR fait évidemment explicitement référence et dont on pourrait considérer qu'il constitue une « sous-section ». Nés au Royaume-Uni et procédant du courant précité du *New Public Management*, les *public-private partnerships* couvrent, dans leur acception la plus large, « toutes les formes d'association du secteur public et du secteur privé

³⁴³ KAMMER, Fred. « Public-Religious Partnerships », *America*, 02/04/2001, disponible en ligne à l'adresse : http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=1771.

³⁴⁴ Même si un article espagnol de Juan Calvo en 1988 aborde la question de l'assistance religieuse comme « service public ». Voir CALVO, Juan. « La asistencia religiosa como servicio público », *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, n°4, 1988, p. 135-150.

³⁴⁵ Comme dans le cas de l'Afrique des grands lacs dans l'ouvrage : MARYSSE, Stefaan, REYNTJENS, Filip, et VANDEGINSTE, Stef. *L'Afrique des Grands lacs: annuaire 2009-2010*, Paris : L'Harmattan, 2010, p. 162-163.

destinées à mettre en œuvre tout ou partie d'un service public »³⁴⁶. De façon plus précise, Marty, Trosa et Voisin soulignent que

« l'appellation générique « partenariat public-privé » recouvre une grande variété de contrats, portants sur des objets et des domaines diversifiés. Ces partenariats partagent, avec une intensité plus ou moins forte, des caractéristiques communes : une longue durée, une prestation de services globale, une allocation des risques entre l'administration et le prestataire, et un pilotage du contrat par la performance tout au long de sa durée »³⁴⁷.

Considérés comme une alternative moins « brutale » que la privatisation des services publics, les PPP connaissent depuis le milieu des années 1980 un succès important, aussi bien dans le Nord³⁴⁸ que dans le Sud³⁴⁹, et ce, dans une large gamme de domaines parmi lesquels les infrastructures de transports, la gestion de l'eau, le traitement des déchets, la sécurité, mais aussi des services d'ordre social comme la santé ou l'éducation. Dans un contexte global de restrictions budgétaires des finances publiques des États, le PPP apparaît comme un moyen de combiner harmonieusement l'« efficacité » du secteur privé, avec les valeurs et le savoir-faire du secteur public³⁵⁰. Un rapport de la Commission Européenne de 2009 définit ainsi les PPP comme constituant

« des formes de coopération auxquelles les autorités publiques et le secteur privé ont recours pour moderniser la fourniture des services d'infrastructure et des services publics fondamentaux. Dans certains cas, ils englobent le financement, la conception, la construction, la rénovation, la gestion ou l'entretien d'un élément d'infrastructure; dans d'autres, ils comprennent la prestation d'un service qui est traditionnellement assuré par des institutions publiques. Alors que les PPP devraient servir principalement à renforcer l'efficacité des services publics grâce au partage des risques et à l'exploitation des compétences techniques du secteur privé, ils peuvent aussi atténuer la pression immédiate qui pèse sur les finances publiques en fournissant une source de capitaux

³⁴⁶ MARTY, Frédéric, TROSA, Sylvie et VOISIN, Arnaud. *Les partenariats public-privé*. Paris : Editions La Découverte, 2006, p. 3.

³⁴⁷ MARTY, Frédéric, et al. *Les partenariats public-privé, op.cit.*, p. 110

³⁴⁸ Importance à relativiser toutefois puisqu'une étude réalisée à l'échelle mondiale par Siemens en 2007 et reprise par la Commission Européenne, indique que les PPP ne représentent que 4 % de l'ensemble des investissements du secteur public.

³⁴⁹ Une étude de la Banque Mondiale montre effectivement qu'entre 1990 et 2001, 2500 PPP ont été signés, notamment dans des projets d'infrastructures, dans les pays en développement, pour environ 750 milliards de dollars. Enquête citée par MARTY, Frédéric, et al. *Les partenariats public-privé, op.cit.*, p. 4. Sur le cas de l'Afrique par exemple, on consultera l'ouvrage : SHENDY, Riham, KAPLAN, Zachary et MOUSLEY, Peter. *Towards better infrastructures : conditions, constraints, and opportunities in financing public-private partnerships in select African countries*, Washington D.C. : The World Bank, 2011, ou encore l'article : DANSERAU, Suzanne. « Win-Win or New Imperialism? Public-Private Partnerships in Africa Mining », *Review of African Political Economy*, vol. 32, n°103, 2005, p. 47-62.

; et sur l'Amérique latine et notamment le cas emblématique du Chili, on pourra se référer à la thèse de Sabah Zrari : ZRARI, Sabah. *Les partenariats public-privé et l'évolution du rôle de l'État : le cas des concessions routières au Chili : genèse d'une politique publique (1835-2010)*, Thèse de doctorat en science politique, dirigée par Olivier Dabène, Institut d'étude politiques de Paris, 2011.

³⁵⁰ DUMEZ, Hervé, et JEUNEMAÎTRE, Alain. « Combinaison harmonieuse des vertus du public et du privé, ou mélange des genres ? Les partenariats public/privé, nouveaux venus du management public », *Politique et Management Public*, vol. 21(4), 2003, p. 1-14[3].

supplémentaire. La participation du secteur public à un projet peut, quant à elle, fournir d'importantes garanties aux investisseurs privés, en particulier la stabilité des flux de trésorerie à long terme des finances publiques, et intégrer d'importants avantages sociaux ou environnementaux dans un projet. »³⁵¹.

Toutefois, si les avantages potentiels induits par les PPP sont indéniables, les spécialistes du sujet ne manquent jamais également d'en rappeler les contraintes et les biais éventuels. Tout PPP implique en effet pour des partenaires dont la nature, le fonctionnement et les finalités sont souvent éloignés, des compromis et des négociations dans la définition des objectifs et des *modus operandi* du partenariat. La capacité à concilier les intérêts et à résoudre les conflits tout au long de la durée du PPP constitue donc un gage indispensable de réussite de ces derniers et par extension, nous le verrons, des PPR.

Toujours est-il que le Brésil, où les besoins en terme d'infrastructures sont considérables (que ce soit du fait de la non-conformité des infrastructures existantes, ou en raison de l'organisation successive de la Coupe du Monde de Football en 2014 et des Jeux Olympiques à Rio de Janeiro en 2016), présente depuis plus deux décennies maintenant un profil particulièrement propice à la mise en œuvre des PPP. En effet, le principal objectif du Programme d'Accélération de la Croissance (*Programa de Aceleração do Crescimento*, PAC) mis en place par le Président Lula et poursuivi par Dilma Rousseff, consiste avant tout à remédier au déficit d'infrastructures qui pénalise fortement le développement économique brésilien. Entre 2011 et 2014, la Banque nationale du Développement économique et social (BNDES) estime ainsi le montant de l'investissement nécessaire en matière d'infrastructures à 380 milliards de *reais* (165 milliards d'euros)³⁵². Conscient de l'impératif d'inclure le secteur privé dans cet effort monumental à long terme, le Gouvernement brésilien s'est doté en 2004 d'un nouveau dispositif juridique, la loi 11.079/04³⁵³, visant à encadrer de façon plus précise et à simplifier la réalisation des PPP. Une mesure jugée indispensable par les spécialistes, qui considèrent aujourd'hui la promotion des PPP par les gouvernements comme un instrument indispensable pour susciter l'intérêt des investisseurs

³⁵¹ Commission des Communautés Européennes, « Mobilisation des investissements privés et publics en vue d'une relance de l'économie et d'une transformation structurelle à long terme: développement des partenariats public-privé », Communication de la Commission au Parlement Européen, au Conseil, au Comité économique et social européen et au Comité des Régions, Bruxelles, 19/11/2009.

³⁵² VITTOR, José Luis et SAMPLES, Tim R. « PPPs and Latin American Infrastructures Markets : Brazil and Chile », *Latin American Law and Business Report*, vol. 19(7), juillet 2011, p. 1-5[3]

³⁵³ Surnommée « Loi fédérale des PPP », laquelle vient compléter le dispositif précédent mis en œuvre par la « Loi des concessions » n° 8.987/95.

étrangers et garantir le développement et la croissance économique des pays émergents³⁵⁴. Plus directement en lien avec notre étude, il est intéressant de noter que le Brésil a également de plus en plus en recours aux PPP dans la réalisation de projets de dimension sociale, comme dans le cadre du projet fédéral d'accession à la propriété *Minha Casa Minha Vida* (« Ma Maison, Ma Vie ») qui prévoit d'ici 2014, la construction de trois millions de logements sociaux au moyen de PPP conclus avec le secteur du BTP³⁵⁵.

Mais les entreprises du secteur privé ne sont pas les seules partenaires de l'État dans ses programmes de développement économique et social. En effet, de nombreux États, parmi lesquels le Brésil, s'efforcent aujourd'hui d'impliquer davantage les acteurs de la société civile et plus spécifiquement le « Troisième secteur » ou « secteur volontaire », dont nous avons vu au Brésil qu'il largement composé d'acteurs provenant de la sphère religieuse. Des acteurs qui peuvent également aujourd'hui, sur le modèle de leurs homologues du secteur privé lucratif, être amenés à établir des partenariats avec les pouvoirs publics, mais selon des modalités quelque peu distinctes qui nous amènent à élaborer ce que l'on pourrait qualifier de « sous-catégorie » des PPP, avec la notion de « partenariat public-religieux ».

Nous définissons le « partenariat public-religieux » (PPR) comme toute forme d'accord ou de contrat passé entre une instance publique – qu'elle soit fédérale (nationale), régionale ou municipale – et une entité religieuse d'action sociale (ERAS) à but non-lucratif, en vue, soit de déléguer à cette entité tout ou partie de la prestation d'un service public d'ordre social (social étant ici entendu au sens large), soit d'intégrer l'œuvre et les projets existants de certaines ERAS aux politiques et aux programmes de l'État. Ainsi, contrairement aux PPP qui sont généralement des créations *ex nihilo*, la majorité des PPR sont généralement des réalisations *ex materia* s'appuyant sur l'action préexistante des ERAS partenaires. Ce partenariat, dont le degré de formalisme varie du contrat de droit public à la collaboration de fait, peut ou non impliquer un financement public. Dans sa manifestation brésilienne, le PPR est le plus souvent conclu avec des entités (associations, fondations, ONG, etc.) dont la personnalité juridique est distincte de celle des Églises auxquelles elles sont liées. Il n'est toutefois pas exclu que l'État établisse des PPR informels et n'impliquant pas de transferts de fonds directs, avec les Églises institutionnelles elles-mêmes. Le partenariat

³⁵⁴ VITTOR, José Luis et SAMPLES, Tim R. « PPPs and Latin American Infrastructures Markets : Brazil and Chile », *op.cit.*, p.5

³⁵⁵ *Minha Casa Minha Vida* est un programme d'accession à la propriété de l'État fédéral, créé en 2009, qui prévoit la construction de 3 millions de logements, principalement à destination des familles à faible revenu, d'ici 2014. Les projets de construction de ces logements font systématiquement l'objet d'appels d'offre conduisant à l'établissement de PPP.

public-religieux reconnaît généralement la nature religieuse du partenaire et comporte, le cas échéant, des dispositions particulières à ce sujet, tels les interdictions de prosélytisme ou de discrimination religieuse envers les bénéficiaires.

Le PPR, comme le PPP, implique aussi la mise en œuvre d'un système complexe de reddition de comptes (*prestação de contas*), requérant de l'ERAS partenaire une gestion conforme et transparente des fonds octroyés par les pouvoirs publics, gestion qui fait dès lors régulièrement l'objet de contrôles par des entités indépendantes fédérales et locales³⁵⁶. Il s'agit également d'un partenariat en ce que les ERAS sont presque systématiquement tenues de « cofinancer » les services qui leur sont délégués. Il y a en cela, dans les PPR comme dans les PPP, une « coresponsabilité » et un partage des « risques » entre les acteurs impliqués dans la réalisation du partenariat.

La notion de partenariat public-religieux nous semble par ailleurs mieux rendre compte de la nature strictement « non-lucrative » des PPR, dimension fondamentale qui les distingue du caractère rémunérateur des contrats économiques et de la plupart des PPP ayant cours aujourd'hui. En effet, il apparaît dans les partenariats public-religieux observés que l'obligation est faite aux ERAS de réinvestir tout profit éventuel dans l'atteinte des objectifs fixés et non en vue d'un quelconque enrichissement personnel.

Pour cet ensemble de raisons, nous privilégierons donc l'usage du néologisme « partenariats public-religieux » aux notions « partenariat public-privé » ou encore de « contrat »³⁵⁷, bien que nous considérons les PPR comme une forme de « contractualisation » – entendue au sens large – de l'action sociale religieuse.

B. Une catégorisation des PPR

Précisons également que de la même façon qu'il existe différents types de PPP (« sous-traitance », « contrat de gestion », « concession », pour n'en citer que quelques uns), les PPR peuvent se manifester sous différentes modalités juridiques. Ils peuvent d'abord n'être qu'une

³⁵⁶ PIETRO, Maria Sylvania Zanella. *Direito administrativo*, 12^{ème} édition, São Paulo : Atlas, 2000, p. 285.

³⁵⁷ Précisons toutefois qu'au Brésil, trois termes sont utilisés en droit public et privé : *contrato*, *convênio* et *parceria*. Si les termes *contrato* et *parceria* sont respectivement équivalents au « contrat » et au « partenariat » que nous venons de définir, le terme *convênio* pose davantage problème. La traduction la plus littérale pourrait être le terme « convention », mais dans la pratique ce terme renvoie en fait très clairement lui aussi au partenariat précité. Les Brésiliens utilisent le plus souvent *convênio* et *parceria* comme synonymes, bien que du point de vue juridique, les deux termes renvoient en fait à deux cadres juridiques légèrement distincts que nous préciserons un peu plus loin. Toujours est-il que nous emploierons ici le terme de « partenariat » de façon générique pour désigner les accords entre entités religieuses et organismes publics.

« collaboration informelle », sans véritable fondement juridique, lorsque les ERAS jouent par exemple leur rôle de « courroie de transmission » dans la diffusion des programmes de prévention et de sensibilisation des ministères. Ce type de PPR consiste en un accord informel (le plus souvent non-écrit) entre les parties, sans aucun transfert de fonds publics, ce qui a notamment l'avantage de permettre une coopération directe avec les Églises institutionnelles elles-mêmes. La collaboration informelle ne constitue pas une « contractualisation » à proprement parler des ERAS, mais permet une collaboration à la fois faiblement contraignante pour les parties et particulièrement flexible.

Les instances publiques peuvent également s'engager dans ce que nous nommons des « alliances de circonstance » avec les entités religieuses. Un mode de contractualisation plus formel, impliquant généralement un transfert de fonds unique et ponctuel pour un projet déterminé répondant à un besoin précis considéré comme urgent ou prioritaire. C'est notamment le cas lors de catastrophes naturelles où les entités religieuses sont très souvent mobilisées par les instances publiques du fait de leur capacité d'intervention humanitaire. Mais l'exemple type de ce genre de PPR sont les ERAS qui perçoivent une dotation ponctuelle directe des parlementaires fédéraux et locaux, connues sous le nom d'*emendas parlamentares*, les « amendements parlementaires » au budget. Chaque année, les parlementaires brésiliens ont ainsi individuellement la possibilité d'affecter une portion prédéterminée du budget – en 2011, les parlementaires ont en moyenne disposé de 13 millions de *reais* (5,7 millions d'euros) chacun, soit un total d'*emendas* au niveau fédéral d'environ 6 milliards de *reais*³⁵⁸ (2,6 milliards d'euros) – à des œuvres, programmes, institutions ou entités contribuant aux intérêts publics de leur circonscription. Nombreuses sont ainsi les ERAS qui, après un long et fastidieux travail de *lobbying*, perçoivent ainsi des fonds publics, dont elles seront toutefois tenues de rendre compte auprès de l'élu certes, mais surtout auprès des deux puissants organes de contrôle de l'Union que sont la *Controladoria Geral da União* et le *Tribunal de Contas da União*. Si ces « alliances de circonstance » impliquent un degré plus contraignant de contractualisation pour les ERAS, ils s'apparentent davantage à une source de financement occasionnelle qu'à un véritablement partenariat sur la durée.

Le PPR peut enfin constituer une véritable « délégation de service public » – dans un sens très similaire à celui du droit français – lorsqu'une personne morale de droit public (généralement la municipalité, parfois l'État fédéré, beaucoup plus rarement l'État fédéral) contractualise formellement une ERAS – personne de droit privé donc –, généralement à la suite d'un appel d'offres (*licitação* en portugais), lui confiant légalement la mise en œuvre et la gestion d'un service

³⁵⁸ CAMBRAIA, Túlio. *Emendas ao Projeto de lei orçamentária anual: algumas distorções*, Rapport consultatif commandé par la Commission du Budget de la Chambre des Députés de Brasília, février 2011, p. 4. Consultable en ligne sur le site de la Chambre : <http://www2.camara.leg.br/>

public de nature sociale, dont les objectifs et les modalités d'exécution sont préalablement définis. Cette forme de contractualisation, constituée au Brésil sur du moyen-terme (généralement entre 24 et 60 mois), implique presque systématiquement un transfert de fonds publics et place véritablement l'instance publique et l'entité religieuse d'action sociale dans une relation de coopération, de partenariat. La responsabilité du service est alors partagée entre une instance publique « monitrice » et une ERAS « exécutrice », dont les rôles, prérogatives et devoirs respectifs sont clairement stipulés et formellement acceptés par les parties lors de la célébration officielle du partenariat (*celebração de convênio*).

Encadré n°3 : Les 3 principales catégories de PPR

CATEGORIES DE PARTENARIATS PUBLIC-RELIGIEUX			
	<i>Contrainte légale</i>	<i>Transferts de fonds</i>	<i>Temporalité</i>
La collaboration informelle	Aucune	Jamais	Variable
L'alliance de circonstance	Moyenne	Occasionnels	Ponctuel
La délégation de service public	Elevée	Systématiques et réguliers	Moyen-terme

C'est sur ce dernier modèle de partenariat public-religieux, la « délégation de service public », catégorie qui pousse le concept clé de mise en relation des sphères politiques et religieuses le plus loin, que nous centrerons maintenant nos propos. Nous chercherons en effet, à travers l'analyse d'un cas concret de PPR établi à São Paulo en 2010, à décrypter les mécanismes juridiques, administratifs et politiques qui président à l'établissement de ces PPR aujourd'hui au Brésil.

II. Le PPR à la loupe : décryptage d'un cas concret

Lors d'un entretien³⁵⁹ réalisé au sein de la *Coordenadoria de Assistência social* (CAS) de la région Centre-Ouest de São Paulo en septembre 2010, nous nous sommes procuré la copie de trois documents officiels – auxquels le lecteur pourra se référer en annexe complémentaire n°1 – constitués au cours du processus d'établissement d'un PPR entre le secrétariat municipal d'Assistance et de Développement social de la municipalité de São Paulo (SMADS) et une entité religieuse d'action sociale, l'*Ação Comunitária Senhor Santo Cristo* (ACSSC). Ces documents ayant été rédigés à partir d'un modèle type, ils donnent, de l'avis de la fonctionnaire qui nous les remit alors, une bonne idée des modalités usuelles de ce type de partenariats. Le premier document intitulé « *Edital n°90 / 2010 / SMADS* » est la copie d'une annonce publique (*edital*) publiée par le SMADS au Journal Officiel de la ville, qui précise les modalités et le déroulement d'un appel d'offres devant conduire à la sélection d'une entité lauréate pour l'établissement d'un partenariat dans le domaine « socio-éducatif ». L'analyse de ce document nous permettra de comprendre les enjeux et problématiques inhérents à ce type d'appels d'offres, ainsi que la complexité bureaucratique à laquelle les ERAS sont confrontées dans l'établissement de PPR.

Le second document, « *Ata da Audiência pública referente ao edital de chamamento para celebração de convênios* »³⁶⁰, nous aidera à analyser dans le détail le déroulement du processus de sélection et ses subtilités. Enfin, le dernier document, « *Edital para conveniamento de serviço n°90/2010/SMADS* »³⁶¹, nous permettra de décrypter les mécanismes juridiques, techniques et parfois politiques, présidant à la sélection des lauréats.

A. L'appel d'offres : les ERAS face à la bureaucratie d'État

Le premier document est donc un appel d'offres (*licitação*), une procédure de détection et de sélection bien connue du secteur privé qui, en mettant en concurrence les entités soumissionnaires postulantes, doit permettre au commanditaire de choisir la meilleure offre, tant sur le plan technique que sur le plan économique. Cette pratique classique du *New Public Management*, censée rendre plus efficace, plus équitable et transparente l'administration publique, est au Brésil un principe

³⁵⁹ Entretien avec Eneida Flavio Nogueira et Maria Helena Andrade Lima, fonctionnaires de la Coordenadoria de Assistência Social (CAS) de la région Centre-ouest de São Paulo, Tiradentes, 09/09/2010.

³⁶⁰ Littéralement : « Actes de l'Audience publique en référence à l'annonce de l'appel d'offres n°90/2010/SMADS ».

³⁶¹ Littéralement : « Annonce de la réalisation d'un partenariat de service n°90/2010/SMADS ».

constitutionnel³⁶² renforcé et précisé par la loi n°8.666 de 1993. Nombreux sont toutefois ceux qui jugent parfois abusif, voir inapproprié le recours aux appels d'offres dans la contractualisation du Troisième secteur, tant sa « lourdeur » bureaucratique et son coût élevé peuvent s'avérer être un handicap pour des entités à but non-lucratif de petite taille³⁶³. La loi prévoit d'ailleurs la dispense d'appel d'offres dans quelques cas précis. Mais de l'avis général, la procédure d'appel d'offres et l'exigence de publicité dans toutes les démarches précédant la contractualisation d'un soumissionnaire, restent aujourd'hui le meilleur recours contre le favoritisme, le clientélisme et toutes autres pratiques frauduleuses contre lesquelles l'actuel Gouvernement lutte aujourd'hui activement.

L'appel d'offres n°90 publié en 2010 par le secrétariat municipal d'Assistance et de Développement social (SMADS) de São Paulo constitue donc un exemple tout à fait typique de cette tendance, de plus en plus généralisée dans le secteur public brésilien, à la contractualisation des entités volontaires et notamment religieuses, pour la délivrance de services sociaux publics. Dans ce cas précis, le SMADS cherche à établir un partenariat avec une organisation, entité ou association à but non-lucratif, dans le but d'assurer, sur une période de 2 à 5 ans, l'encadrement de 75 adolescents délinquants dans le centre de la municipalité. Long de 39 pages, l'appel d'offres comporte 15 sections ainsi que 19 clauses annexes qui rappellent le cadre légal général, définissent l'objet du partenariat, précisent le déroulement du processus de sélection et énoncent l'ensemble particulièrement dense des pièces à fournir pour le dossier de candidature. Une première remarque porte en effet sur le défi que représente, pour ces entités, la constitution de ce dossier. Publié au Journal Officiel municipal le 9 juillet 2010, les entités intéressées n'ont ici que 13 jours pour remettre leur candidature aux autorités désignées. Celle-ci doit, entre autres, comporter en copies originales les preuves de son statut légal, de son enregistrement au conseil municipal, de ses éventuels titres d'utilité publique (municipale, régionale ou fédérale) et autres certifications, ainsi que les justificatifs de toutes ses expériences sociales passées et notamment des précédents partenariats. Le dossier doit par ailleurs inclure un plan particulièrement détaillé de mise en œuvre du projet, dans le respect du cadre technico-légal, et préciser l'état des biens matériels mobilisés, les méthodologies employées et les modes de formation continue et d'évaluation interne prévus. Il

³⁶² Comme l'affirme l'article 37 de la Constitution fédérale Brésilienne, alinéa XXI : « À l'exception des cas spécifiés par la loi, les œuvres, services, achats et cessions seront contractés à travers un processus d'appel d'offres public qui assurera l'égalité de conditions à tous les concurrents, et garantira les obligations de paiement tant que seront maintenues effectives les conditions de la proposition, d'après la loi, et qui se fondera sur les seules exigences techniques et économiques, indispensables à la garantie d'accomplissement des obligations ». Voir également l'article n°175.

³⁶³ BARBOSA, Maria Nazaré L., et FELIPPE, Carolina de Oliveira. *Manual de ONGs: guia prático de orientação jurídica*, 5^{ème} édition, FGV Editora, 2001, p.132.

est également requis de spécifier les ressources humaines mobilisées pour le projet, en détaillant le rôle, la formation et les compétences de chaque agent et de chaque professionnel. Enfin, et c'est souvent là que le bât blesse, l'entité est tenue de détailler avec beaucoup de minutie la répartition des ressources financières allouées par les pouvoirs publics (dans le cas présent 23 660,96 *reais* mensuels, soit un peu plus de 10 000 euros), en se conformant à la « table de coûts » déterminée par l'État. Un barème souvent bien éloigné de la réalité économique et qui plonge les entités candidates dans des casse-têtes budgétaires, desquels elles ne parviennent à se sortir, le plus souvent, qu'en augmentant la part de leur propre apport financier.

Mais les exigences comptables ne sont pas le seul défi qui se pose aux entités candidates. La conformation des organisations du Troisième secteur aux croissantes exigences techniques et juridiques constitue elle aussi un obstacle de taille, que beaucoup ne parviennent jamais à franchir. La mise en adéquation des locaux, la formation des volontaires aux méthodologies « officielles » ou le recrutement de professionnels salariés (psychologues, infirmières, assistantes sociales) requis par l'administration publique, constituent parfois des freins tels que beaucoup d'entités renoncent à candidater, considérant que l'investissement financier à réaliser et surtout la « dénaturation » de l'organisation qui s'en suivrait (et sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 5), sont un prix trop lourd à payer.

Mais malgré toutes ces embûches, deux entités présentèrent à temps leur candidature à l'appel d'offres n°90/2010 : l'*União Social Brasil Gigante*, et une ERAS, *Ação Comunitária Senhor Santo Cristo*.

B. Un processus de sélection sujet à controverse

Une fois les dossiers de candidature reçus, l'*éditorial* décrit avec précision la suite du processus de sélection. Un comité d'évaluation, composé de cinq agents administratifs (un président, deux membres et deux suppléants), dont les noms apparaissent clairement dans tous les documents, est chargé de mener à bien ce processus avec la plus grande transparence possible. Après vérification de la validité des dossiers présentés, le comité convoque les candidats, ainsi que toutes personnes concernées le désirant (responsables publiques, bénéficiaires potentiels, habitants du secteur), à une « audience publique » dont la date et le lieu sont précisés dans l'appel d'offres (et dont le l'annexe complémentaire n°1.2 constitue le rapport). Dans le cas présent, l'audience est convoquée le 30 juillet 2010, soit 8 jours après la date butoir de remise des candidatures. Lors de cette audience, les différentes propositions sont présentées et des précisions peuvent être apportées

par les représentants légaux des entités candidates. Le comité fait également des recommandations aux entités, lesquelles doivent ensuite, dans les jours qui suivent, remettre une version corrigée de leur projet. À la suite de cette audience et dans un délais de 7 jours, le comité est tenu de produire et de publier au Journal Officiel de la ville un rapport technique (*parecer técnico*) complet sur chacune des propositions, dans lequel il évalue les dossiers selon 12 critères prédéfinis. Certains critères sont plutôt techniques et relativement objectifs : l'adéquation au Plan municipal d'Assistance sociale et à ses missions ; la qualité des expériences sociales précédentes de l'entité et sa reconnaissance locale et nationale (titres d'utilité publique, certifications) ; la capacité matérielle et humaine de l'organisation ; la propension à trouver des financements complémentaires notamment auprès du secteur privé ; ou encore la compatibilité du budget prévisionnel avec les exigences de l'administration publique. Mais d'autres critères apparaissent eux bien plus subjectifs et sujets à l'interprétation du comité comme « les garanties apportées quant au caractère « public » de la prestation » (accessibilité, absence de discriminations, etc.), ou la « disposition à maintenir une relation de référence » avec l'administration publique en charge.

Car si ces comités sont, en théorie, tenus de faire leur choix final à partir de critères rationnels, purement techniques et économiques, il n'en reste pas moins qu'en pratique l'attribution de ces partenariats est aussi parfois clairement guidée par des critères externes beaucoup moins objectifs. Affinités politiques et religieuses, relations clientélistes et *lobbying* font, il faut le souligner, partie intégrante de ces processus de sélection dont l'imperméabilité n'est jamais totale.

Toujours est-il que dans notre cas d'étude, c'est finalement l'ERAS catholique *Ação Comunitária Senhor Santo Cristo* qui obtint les faveurs du comité d'évaluation, aux dépens de l'*União Social Brasil Gigante*. L'expérience de longue date de l'entité religieuse et sa capacité à prendre en compte les recommandations du comité d'évaluation étant présentées par ce dernier comme les principales raisons ayant conduit à l'établissement de ce « partenariat public-religieux » entre l'ACSSC et la municipalité de São Paulo.

C. Les PPR, une arme à double tranchant ?

Le parcours vers la signature de ce type d'accord reste, nous l'avons vu, particulièrement sinueux et constitue pour les ERAS un investissement en temps et en ressources considérable. Un grand nombre de ces entités consacrent d'ailleurs beaucoup d'efforts en amont pour obtenir des titres d'utilité publique, certifications et autres statuts préférentiels, qui constituent un sésame indispensable sur ce marché hautement concurrentiel.

En septembre 2010, dans le secteur « Pinheiros » de la *Coordenadoria de Assistência Social* Centre-Ouest de la capitale paulista, on dénombrait 19 partenariats avec le Troisième secteur, parmi lesquels huit PPR signés avec des ERAS comme *Ação Comunitária Senhor Santo Cristo*³⁶⁴. Mais cet intérêt croissant pour les PPR ne doit pas pour autant occulter la persistance de certaines réticences notamment liées à la complexité et au poids du processus administratif, ou encore aux implications de ce rapport contractuel entre entités religieuses soumissionnaires et institutions publiques commanditaires. En effet, si l'établissement d'un PPR peut être perçu comme une « fenêtre d'opportunité », assurant à l'entité une certaine sécurité financière, la perte d'autonomie qu'implique en contre partie ce type d'accord constitue souvent un problème de taille. Beaucoup d'ERAS, fonctionnant parfois depuis des décennies, ne sont pas prêtes à se soumettre aux inspections techniques peu compréhensives et aux audits financiers imposés dans ces PPR de type « délégation de service public ». On constate d'ailleurs dans les faits que la plupart des ERAS qui s'engagent aujourd'hui dans ce type de PPR sont généralement des entités de taille plutôt importante, expérimentées et habituées des tractations avec les organes publics. Dans notre cas d'étude, *Ação Comunitária Senhor Santo Cristo* correspond d'ailleurs tout à fait à ce type de profil, puisqu'au moment de sa candidature l'ERAS avait déjà mis en place sept PPR avec le SMADS, pour des projets prenant en charge plus de 700 enfants et adolescents et accueillant environ 1 200 familles.

Mais si certaines ERAS acceptent ainsi, bon gré mal gré, l'intromission des pouvoirs publics dans leurs affaires, d'autres s'y refusent et privilégieront de fait des PPR de type « collaborations informelles » ou « alliances de circonstances ».

Pourtant, quelle que soit leur nature, les PPR semblent bénéficier aujourd'hui d'un certain succès. Un succès qui repose en grande partie sur la conception, assez largement admise, que les ERAS et les PPR signés avec celles-ci jouissent d'un surcroît d'efficacité et d'efficience par rapport aux autres secteurs (publics ou privés) intervenant sur le champ du social.

³⁶⁴ Source : Courrier électronique de Célia Carolina Oliveira Dias Henriques, Coordinatrice du CRAS Pinheiros, daté du 01/09/2010.

III. Le PPR : un modèle d'efficacité et d'efficience ?

Sur le terrain, il n'est pas rare d'entendre les acteurs, tant du côté de l'administration publique que des ERAS, considérer l'action sociale religieuse comme étant la plus efficace et la plus efficiente des formes d'intervention sociale, notamment comparée aux services publics. Les PPR apparaissant dès lors, dans un certain nombre de domaines d'action sociale, comme la plus avantageuses des alternatives s'offrant à l'État. Cet argument redondant, dont il est évidemment difficile de rendre compte objectivement et rationnellement, doit toutefois être analysé si l'on veut pouvoir cerner et comprendre la tendance à la multiplication des PPR dans le Brésil du XXI^e siècle. Rappelons que si l'« efficacité » peut être définie comme la capacité d'une entité à produire un résultat conforme à des critères prédéfinis (de qualité, de quantité ou encore de rentabilité), l'« efficience » elle s'entend comme « le niveau d'aptitude obtenu dans la capacité à mobiliser les ressources humaines et non humaines pour produire des objets ou services dans des formes et des coûts requis pas la demande »³⁶⁵. Les acteurs justifient généralement ce surcroît d'efficacité et d'efficience par trois arguments clés. D'une part les ERAS, proches des institutions de culte, bénéficieraient grâce au réseau religieux d'un maillage, d'une couverture territoriale extrêmement dense et d'un réseau de communication leur permettant d'être « présentes » là où l'État est « absent ». D'autre part, les ERAS disposant d'infrastructures préexistantes et d'un important contingent de travailleurs bénévoles seraient à même de proposer des services bien moins coûteux que les pouvoirs publics. Enfin, un dernier argument avancé serait que la qualité du service fourni par les ERAS serait supérieure à celle des autres intervenants, car plus « humaine » et plus « soucieuse du bien-être de chacun ». La « vocation » portée par les bénévoles l'emporterait ainsi sur l'« opportunisme » et le « carriérisme » des agents des services publics et privés-lucratifs.

Il s'agira donc ici, à travers l'analyse successive de ces trois « arguments », d'évaluer l'efficience et l'efficacité supposées des partenariats public-religieux.

³⁶⁵ RUFFIER, Jean. *L'efficience productive : comment marchent les usines*, Paris : CNRS éditions, 1996, p. 9.

A. « Présentes là où l'État est absent » : maillage territorial et relation « principal-agent »

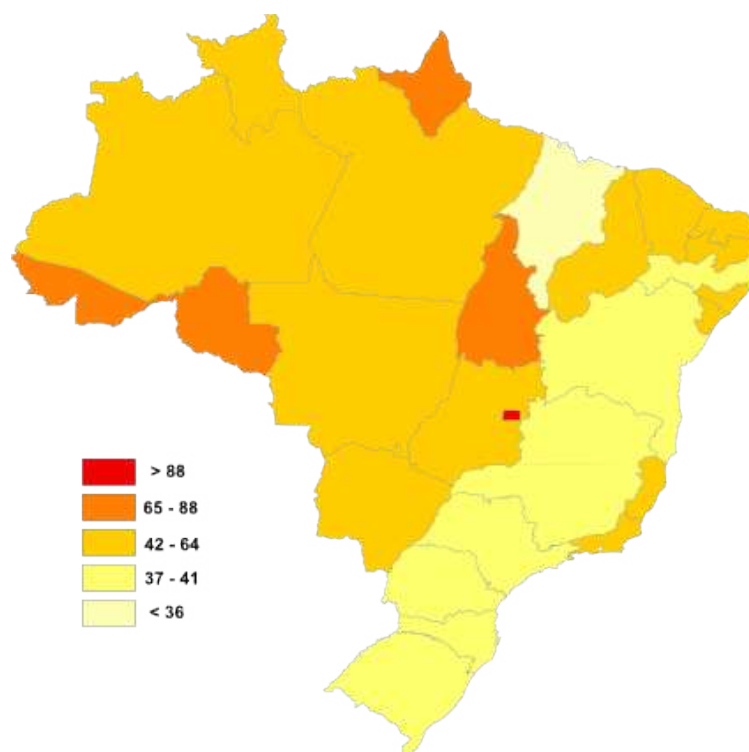
Il est fréquent d'entendre qu'il n'existe pas au Brésil de rue où l'on ne trouve un édifice religieux de quelque nature que ce soit. Cathédrales catholiques, centres spirites, chapelles protestantes, *terreiros* de candomblé, mosquées, synagogues ou méga-temples néopentecôtistes s'amoncellent, il est vrai, de façon tout à fait spectaculaire sur l'ensemble du territoire, et ce, aussi bien au centre des mégapoles urbaines que parmi les huttes de petits villages amazoniens. S'il est impossible de dénombrer précisément le nombre d'Églises et d'entités religieuses en présence sur le territoire, une enquête IBGE de 2005 en donne néanmoins un aperçu en dénombrant 83 775 entités formellement cadastrées, liées à la religion. En considérant que certaines de ces entités possèdent, à elles seules, plusieurs milliers de lieux de culte (l'IURD en revendique 5 000, l'Église mormone 1 100 et l'Église Renascer plusieurs centaines), on peut estimer sans risque que le nombre total d'édifices de nature religieuse est bien supérieur. Le SEPAL, un organisme de services et d'information à destination des dirigeants évangéliques estimait d'ailleurs en 2004 à 188 498 le nombre de lieux de culte pour le seul segment évangélique. Ces centaines de milliers de lieux de culte et leurs innombrables annexes constituent au Brésil un « maillage religieux »³⁶⁶ particulièrement dense, qui bien qu'extrêmement hétérogène, rend accessible les services des ERAS à la quasi-totalité de la population, sur une large portion du territoire.

Un constat à mettre en rapport avec les difficultés rencontrées par l'État brésilien et son service public, à s'implanter de façon homogène sur l'ensemble d'un espace vaste comme deux fois l'Union Européenne (8,5 millions de kilomètres carrés). Il faut toutefois ici prendre à contre pied l'idée reçue selon laquelle l'État brésilien serait surtout absent des vastes étendues amazoniennes et des régions pauvres du Nord et du Nordeste. La réalité est en fait plus complexe, d'autant que ces dernières années le Gouvernement a fait beaucoup d'efforts pour mieux s'implanter dans ces régions où les défis sont nombreux. La carte n°3 indique le nombre de fonctionnaires employés pour 1 000 habitants et montre que ces régions septentrionales bénéficient proportionnellement d'une présence assez forte de l'administration et des services publics, au détriment des régions plus riches et plus peuplées du Sud et du Sud-Est. La carte n°4 donne, elle, une idée plus spécifique de l'encadrement public en terme d'assistance sociale en montrant le nombre d'habitants par Centre de

³⁶⁶ Terme utilisé par la géographe Louisa Plouchart dans : PLOUCHART, Louisa. « Le maillage religieux de l'espace. Questions sur les territoires vécus par les fidèles catholiques », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 116(3), 2009, p. 141-160.

référence d'Assistance sociale (CRAS)³⁶⁷ et confirme la faiblesse de l'encadrement dans le Sud, tout en soulignant que la région amazonienne reste encore largement à conquérir. L'exemple typique de cette présence du religieux « là où l'État est absent », reste d'ailleurs celui de ces missions socio-humanitaires confessionnelles implantées de longue date auprès des populations indigènes amazoniennes et qui, tout en garantissant un service sanitaire de base, assurent également le dialogue à distance avec l'« État lointain »³⁶⁸.

Carte n°3 - Présence géographique des services publics (nb. de fonctionnaires /1000 hab.)

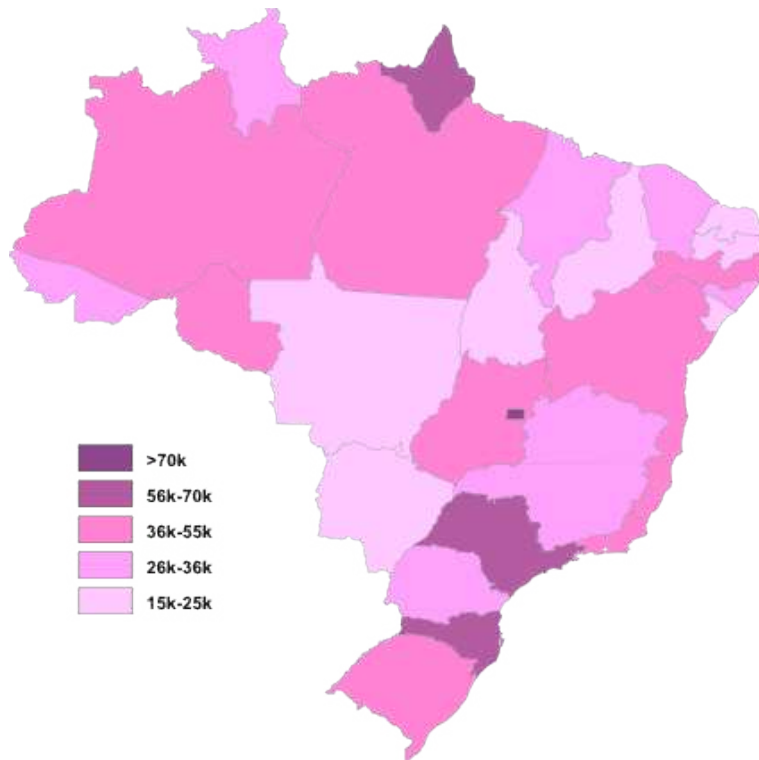


Source : IPEA – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) - 2008

³⁶⁷ Les CRAS constituent le centre névralgique de la Politique nationale d'Assistance sociale. Les populations y accèdent à la quasi-totalité des programmes sociaux, qu'ils soient fédéraux ou locaux, comme la Bolsa Familia. Leur multiplication constitue actuellement l'un de principaux objectifs du Gouvernement.

³⁶⁸ En référence au « Distant State » développé par Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de Sardan à propos de l'absence de l'État centrafricain dans les régions rurales. Voir : BIERSCHEK, Thomas et DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier. « Local Powers and a Distant State in Rural Central African Republic. », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 35(3), 1997, p. 441–468.

Carte n°4 - Encadrement social de la population (nb. d'habitants par Centre de référence d'Assistance sociale (CRAS) dans chaque État)



Source : IPEA – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) - 2008

Mais comme l'indiquent ces cartes, c'est surtout dans le Sud et le Sud-Est que la présence de l'État semble proportionnellement la plus faible. Deux régions où, nous l'avons vu plus haut, l'action sociale religieuse est particulièrement développée et où les PPR sont majoritairement localisés. On estime ainsi par exemple que 73% des *Santas Casas* du pays (toutes partenaires du SUS et donc de l'État) sont situées dans ces deux régions³⁶⁹.

De plus, l'État brésilien est aussi, on le sait, souvent absent des périphéries des grands centres urbains du sud, lesquels ont accueilli pendant des décennies les vagues de migrants fuyant la misère du Nord pour s'entasser dans d'insalubres *favelas*. Et bien que les récentes opérations de « nettoyage » de ces bidonvilles aient parfois permis aux services publics de s'y implanter, ce sont le plus souvent les Églises évangéliques et les pastorales catholiques – quand ce ne sont pas les cartels de trafiquants –, qui assurent aux *favelados* un minimum d'aide humanitaire et sociale.

Cette facilité d'accès des entités religieuses aux populations ciblées par l'action sociale engendre, de notre point de vue, un rapport de type « principal-agent » entre l'État et les entités religieuses. Défini par Mitnick comme une relation contractuelle entre un « principal » et des

³⁶⁹ Source : Présentation du 38^{ème} Forum QPC de la Confederação das Santas Casas de Misericórdia, hospitais e entidades filantrópicas – CMB, 2007.

« agents », à la fois caractérisée par des « préférences divergentes » et par une « asymétrie d'information » au bénéfice des agents³⁷⁰, ce modèle-type des études managériales et de l'analyse des politiques publiques nous semble fort bien s'appliquer aux partenariats public-religieux brésiliens. En effet, l'État brésilien (principal), en quête de résultats quantifiables à court terme, diverge dans ses préférences des ERAS (agents), lesquelles s'affichent davantage comme travaillant au « bien-être » à long terme des individus, voire parfois même à leur « salut ». De plus, le maillage territorial des ERAS et la confiance dont elles bénéficient auprès de la population leur octroient un accès privilégié à l'information, à la connaissance du local – qualifiée de *metis* par le politologue James C. Scott³⁷¹ –, dont ne bénéficie pas toujours l'« État lointain ». Il y a donc bien là une certaine asymétrie d'information qui place les ERAS en position de force par rapport à l'État, obligeant ce dernier à consentir de lourds efforts pour combler en partie cette lacune informative et pour s'assurer que les agents suivront bien, en définitive, ses axes préférentiels. La combinaison de cette *metis* et de l'asymétrie d'information sociale au profit des ERAS nous semblent ainsi constituer l'un des principaux facteurs explicatifs du recours au PPR dans le Brésil actuel, un facteur auquel s'ajoute, sans doute, l'argument du moindre coût supposé des PPR et de l'action sociale religieuse.

B. L'argument du moindre coût

L'établissement de PPR permettrait également à l'État brésilien de réaliser des économies substantielles, particulièrement bienvenues en ces temps de rigorisme budgétaire. En effet, ni Lula, ni Dilma Rousseff n'ont renoncé aux grands principes de l'orthodoxie néolibérale – contrairement à une certaine image véhiculée par le « virage à gauche » latino-américain des années 2000 –, refusant notamment d'accroître l'endettement de l'État. Plusieurs de nos interlocuteurs cités dans le chapitre 2 affirment ainsi que le coût de revient des services offerts par les entités religieuses est généralement bien inférieur à celui des services publics et même des entreprises privées du social. Différents facteurs permettent effectivement d'abonder dans ce sens.

³⁷⁰ Barry Mitnick est le premier auteur à avoir appliqué et adapté le modèle principal-agent à la science politique. Voir : MITNICK, Barry M. « The Theory of Agency and Organization Analysis », Papier présenté à la réunion annuelle de l'*American Political Science Association*, Washington D.C, 1986, cité dans WATERMAN, Richard W., et MEIER, Kenneth J. « Principal-Agent Models: An Expansion? », *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 8(2), 1998, p. 173–202.

³⁷¹ SCOTT, James C. *Seeing like a State : how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, London : Yale University Press, 1998.

Premièrement, les ERAS bénéficient très souvent d'infrastructures propres ou mises à disposition (généralement gratuitement) par leur congrégation de rattachement. La crèche spirite de Rio Pequeno, partenaire de la municipalité de São Paulo, utilise ainsi sans frais toute l'arrière cour ainsi qu'une bonne partie des salles du centre religieux disponibles en journée. Un facteur qui constitue d'ailleurs un atout décisif dans l'attribution des partenariats aux ERAS. Ainsi, quand d'autres entités volontaires, publiques ou privées consacrent une bonne partie des ressources au loyer ou à la construction de locaux, les ERAS, elles, font habituellement, sur ce poste budgétaire, des économies substantielles qui se répercuteront sur le coût du service proposé.

Deuxièmement, les entités du Troisième secteur et tout particulièrement les ERAS, peuvent traditionnellement compter sur un contingent de volontaires bénévoles dévoués, prêts à travailler au service de la communauté, parfois presque à temps-plein, sans percevoir de rémunération. En effet, le nombre d'employés rémunérés au sein des ERAS ne dépasse que très rarement celui des bénévoles, ce qui permet de limiter très significativement, en comparaison des secteurs publics et privé-lucratifs, les dépenses liées à la rémunération du personnel. L'optimisation des ressources humaines et matérielles ainsi réalisée par les ERAS fait apparaître ces dernières, et les PPR qui les unissent à l'État, comme particulièrement « efficaces » aux yeux de la population et de l'administration publique.

Un exemple concret est celui du coût de revient de certaines interventions médicales pratiquées dans les *Santas Casas de Misericórdia*, comparé aux tarifs appliqués dans les hôpitaux publics. En 2008, une étude réalisée dans l'État *nordestino* du Sergipe a comparé le coût d'une opération récurrente sur les pieds de personnes atteintes de diabète dans des hôpitaux philanthropiques (dont nous avons vu que les *Santas Casas* constituent l'écrasante majorité) et dans des établissements publics. Le constat est sans appel. En *Santa Casa*, l'opération revient en moyenne à 3 739,33 *reais*, contre 6 633 *reais* dans un hôpital public fédéral³⁷². Et si la différence de coût est ici *grosso-modo* du simple au double, elle peut s'avérer être encore plus importante pour d'autres types d'opérations. Certains opposants à cette « tertiarisation » de la santé publique rappellent toutefois que cette attractivité de coût se fait parfois au détriment de la viabilité du modèle économique de certaines *Santas Casas*, qui se retrouvent aujourd'hui sévèrement endettées. Une dette qui s'élevait en 2005 à près d'1,5 milliards de *reais*. Mais les administrateurs de *Santas Casas* – lesquelles, rappelons-le, sont légalement tenues de réaliser au moins 60% de leurs hospitalisations dans le cadre du système public (SUS) – estiment pour leur part que cette dette est

³⁷² REZENDE, Karla F. et al. « Internações por pé diabético: comparação entre o custo direto estimado e o desembolso do SUS », *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia*, vol. 52(3), 2008, p. 523-530.

surtout due à l'inadéquation des grilles tarifaires du ministère de la Santé, qui ne rembourse à ces établissements privés non-lucratif en moyenne que 65% des dépenses engagées pour le SUS. Une situation qui pousse d'ailleurs les *Santas Casas* et autres hôpitaux confessionnels à compléter ces « partenariats public-religieux » déficitaires, par des « partenariats privé-religieux », avec des entreprises privées, telles les sociétés d'assurances santé, afin d'augmenter leurs recettes.

Cet argument du moindre coût des PPR est également renforcé par l'idée présumée que les ERAS seraient, de par leur inspiration religieuse, beaucoup moins sujettes aux pratiques de corruption et que les PPR constitueraient de ce point de vue une « valeur sûre » pour les dépenses publiques. Une corruption dont le coût national annuel est estimé par la Fédération des Industries de São Paulo entre 41,5 et 69,1 milliards de *reais*, soit environ les budgets annuels cumulés de la santé (18,7 milliards) et de l'éducation (32 milliards)³⁷³.

C. Vocation versus carrière : la qualité « humaine » de l'ASR

Un dernier argument, moins quantifiable mais régulièrement mentionné notamment par les bénéficiaires eux-mêmes, vient appuyer cette idée d'une plus grande efficacité de l'ASR et des PPR : le sentiment de « vocation » inhérent aux entités religieuses. Souvent vécu comme un « appel » de nature divine, le service au sein des ERAS constitue pour les volontaires un prolongement de leur *praxis* et de leur engagement religieux. Il se doit donc d'être effectué en accord avec les principes chrétiens de charité, d'abnégation, d'amour du prochain ou d'absence de jugement, les volontaires chrétiens se percevant souvent comme « des extensions de l'amour de Dieu », ou comme « Ses mains ». À l'opposé, selon eux, de l'esprit carriériste qui animerait le service public brésilien.

Notre visite en 2010 de la *Casa do Migrante*, administrée par la congrégation des missionnaires de Saint-Charles (scalabriens) de São Paulo, fut, de ce point de vue, particulièrement instructive. Lors de nos entretiens avec deux bénéficiaires, Marcelo – migrant brésilien en provenance du Nord et régulièrement volontaire au sein d'ERAS –, et Sabago – un réfugié ougandais détenteur d'un *bachelor* en économie, arrivé il y a peu d'Angola –, ceux-ci témoignèrent

³⁷³ Fédération des Industries de l'État de São Paulo. *Relatório Corrupção: custos econômicos e propostas de combate*, coll. « Questões para discussão », Mars 2010, disponible sur le site de la Fédération : <http://www.fiesp.com.br/>

de « la chance » que représentaient pour eux l'obtention d'une place dans cette institution catholique « très prisée des migrants ». Habités des maisons d'accueil des services publics, Marcelo et Sabago décrivent le contraste saisissant entre les institutions religieuses « chaleureuses, propres, sûres et compréhensives » et des établissements publics « vétustes, militarisés et où il n'est pas rare d'être victime de vols et de violences ». Marcelo et Sabago, comme beaucoup de bénéficiaires de l'action sociale religieuse au Brésil, s'accordent ainsi à reconnaître une plus grande « qualité humaine » à ces services. Une qualité liée à l'existence d'un « capital religieux » – défini par Rodney Stark comme « le degré de maîtrise et d'attachement à une culture religieuse déterminée »³⁷⁴ et par Iannaccone comme « la familiarité avec les doctrines, rites, traditions et membres d'une religion »³⁷⁵ – commun entre bénéficiaires et acteurs religieux du social³⁷⁶. Un capital religieux que les services publics, de par leur caractère laïc, ne peuvent posséder.

Des voix s'élèvent néanmoins parfois à l'encontre des PPR lorsque la vocation sociale des ERAS devient trop explicitement « religieuse », notamment lorsqu'elles sont suspectées d'utiliser les fonds publics à des fins de prosélytisme, comme ce fut le cas avec l'Association Viver à *Cidade Estrutural*, en banlieue de Brasilia durant l'été 2011. Administrée par l'Église Presbytérienne de Cruzeiro, cette association œuvre depuis des années auprès des enfants et des familles de cette ville informelle, bâtie dans les années 1960 sur la plus grande décharge du District fédéral. Début 2011, à la suite d'un changement de direction, une partie du comité directeur, considérant que la mission de la Viver était tout autant évangélisatrice que sociale, décida de mettre sur pied un plan d'évangélisation à destination des enfants du quartier, bien que cela viole explicitement les termes du PPR établi avec les pouvoirs publics locaux. Une partie des volontaires de l'association (en majorité des jeunes bénévoles étudiants de l'Université de Brasilia) s'élevèrent contre ces nouvelles orientations. Après un blocus de plusieurs semaines, ce groupe, soutenu par une partie des familles bénéficiaires, finit par obtenir l'annulation du projet mais fut contraint de quitter l'association. Le chef de file de cette opposition, Coracy Coelho³⁷⁷, ancien président de la Viver et diacre de l'Église Presbytérienne de Cruzeiro, fut même banni puis excommunié de la congrégation. La porosité de la

³⁷⁴ STARK, Rodney. *The Rise of Mormonism*, New York : Columbia University Press, 2005, p.65.

³⁷⁵ IANNACCONI, Laurence R. « Religious Practice: a Human Capital Approach », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29(3), 1990, p. 297–314[299].

³⁷⁶ MOURIER, Eliott. « Mormonisme et migration : la religion comme “amortisseur” des processus migratoires transatlantiques », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n°20, 2010, p. 17-36. Disponible en ligne sur : <http://alhim.revues.org/index3601.html>

³⁷⁷ Entretien avec Coracy Coelho, Thiago Rocha Santos et Caroline Soares, anciens volontaires de l'Associação Viver, qui mettaient sur pied leur propre association non-confessionnelle *Coletivo da Cidade*, Cidade Estrutural, District Fédéral, 05/08/2011.

frontière entre œuvre sociale et prosélytisme, et cette forme de schizophrénie des ERAS constituent un enjeu tout à fait décisif dans le traitement de notre problématique et sera abordée plus précisément dans le cinquième chapitre. C'est en tout cas précisément ce genre de situation, qui bien qu'exceptionnelle au Brésil, a conduit Robert Wineburg à parler, concernant les mesures du Gouvernement George W. Bush, de « *Faith-Based Inefficiency* », prenant ainsi le contre pied des tenants de l'efficacité des PPR³⁷⁸.

Mais si l'efficacité des PPR liée au « capital religieux » des acteurs est discutable, le niveau de compétence et d'éducation particulièrement élevé des acteurs du Troisième secteur contribue lui, sans conteste, aux bons résultats obtenus par les ERAS. Katie Abbas, dans sa thèse sur le système hospitalier brésilien, remarque ainsi qu'en moyenne le niveau scolaire des personnels des *Santas Casas* est plus élevé que dans les établissements publics où, en 1994, la moitié des fonctionnaires (50,4%) n'avaient jamais été scolarisés³⁷⁹. Les choses ont certainement évolué depuis dans le service public, mais il n'en reste pas moins que le Troisième secteur compte généralement sur des volontaires en moyenne mieux formés et plus qualifiés. Ce que confirme l'enquête IBOPE de 2011 sur le volontariat en montrant que 58% des volontaires sont diplômés, soit de l'enseignement secondaire (38% contre 23,4% de la population³⁸⁰), soit du supérieur (20% contre 8,3%). Seuls 10% des sondés n'ont peu ou pas fréquenté l'école³⁸¹.

Ce point est à mettre en lien avec la reconnaissance d'une certaine capacité d'innovation des ERAS, dont nous avons vu précédemment qu'elles jouaient souvent, auprès des pouvoirs publics, des rôles d'avant-gardiste ou d'améliorateur, contribuant, par leurs idées et leurs méthodes novatrices, à l'évolutivité et au perfectionnement de l'action publique.

Toujours est-il que promoteurs et détracteurs s'accorderont pour admettre que les partenariats public-religieux comportent un certain nombre de « risques », dont chacun des contractant doit avoir pleinement conscience au moment d'apposer sa signature à l'accord.

³⁷⁸ WINEBURG, Robert. *Faith-Based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives*, London : Praeger, 2007.

³⁷⁹ ABBAS, Katia. *Gestão de custos em organizações hospitalares*, mémoire de maîtrise en « Engenharia de produção », Universidade Federal de Santa Catarina, 2001, p. 81.

³⁸⁰ Source : Censo 2010 – IBGE.

³⁸¹ IBOPE Inteligência & Rede Brasil Voluntario, *Projeto Voluntariado Brasil 2011*, Enquête publiée en ligne le 09/12/2011 sur le site : www.ibope.com.br, p. 20.

III. Les PPR : un risque partagé

Les études classiques sur les partenariats public-privés (PPP) insistent systématiquement sur la notion de « risque » et tout spécifiquement sur le principe de « partage du risque ». Pour Marty, Voisin et Trosa, l'un des principaux objectifs des PPP consiste en effet à réaliser « un partage optimisé des risques », en allouant les responsabilités à la partie « qui sera à même de les assumer le plus efficacement »³⁸². Mais si ces partenariats permettent effectivement une certaine répartition des risques liés à l'exécution du service public, ils comportent également en eux-mêmes une série de risques endémiques liés à la recherche de maximisation des intérêts propres et parfois divergents des acteurs. Dans le cas des PPR, ces risques sont principalement, pour l'État, le détournement de fonds publics à d'autres fins que celles prévues par le PPR ; et pour les ERAS, la précarité d'une situation où les retards et les défauts de paiement de la part des instances publiques sont monnaie courante. Le tout dans un climat d'incertitude lié à la durée relativement courte des PPR, pour lesquels le renouvellement n'est jamais acquis d'avance, ce qui limite les perspectives à long terme et renforce l'idée d'une « prise de risque ». Notons toutefois que ces risques seront plus ou moins importants selon le type de PPR, une « collaboration informelle » sans contrainte légale ni transfert de fonds impliquant des risques sensiblement moins importants qu'une « délégation de service public ».

Dans cette *Risikogesellschaft*, cette « société du risque »³⁸³, si bien décrite par le sociologue allemand Ulrich Beck, où la demande d'assurance s'accroît d'autant plus que la tolérance au risque diminue, les acteurs des PPR sont donc contraints d'élaborer des stratégies visant à se prémunir contre chacun de ces risques majeurs. Stratégies que nous analyserons maintenant successivement.

A. Le risque du détournement des fonds publics

Depuis sa reconnaissance officielle dans les années 1990, notamment sous l'impulsion juridique de la *Lei Orgânica de Assistência Social* (LOAS), de plusieurs décrets³⁸⁴, puis de la loi n°9.790 de 1999 instituant les « termes des partenariats » avec la catégorie nouvelle des

³⁸² MARTY, Frédéric, et al. *Les partenariats public-privé*, op.cit., p. 3.

³⁸³ BECK, Ulrich. *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris : Éditions Aubier, 2001, [1986].

³⁸⁴ Notamment le Décret n° 752 du 16/02/93 lequel crée un « Certificat d'entité à but philanthropique » et précise les obligations et les bénéfiques (exemptions et déductions d'impôts) des « institutions prestataires dans l'assistance sociale, la santé et l'éducation ».

« Organisations de la société civile d'intérêt public » (OSCIP)³⁸⁵, le Troisième secteur brésilien a dû faire face à de nombreuses crises provoquées par différents scandales mêlant des associations et des ONG à de vastes opérations de détournement de fonds. Des coups d'éclats alors particulièrement médiatisés qui ont clairement entamé la popularité d'une partie du Troisième secteur et contribuent aujourd'hui à un certain climat de méfiance vis-à-vis de la philanthropie, ironiquement rebaptisée « *pilantropia* » (du portugais *pilantra*, « malhonnête », « trompeur ») par les plus critiques. On ne compte plus en effet le nombre d'entités à but prétendument « non-lucratif » plus ou moins fantoches, liées à des entreprises, des personnalités ou des partis politiques et qui, à travers les partenariats avec le Gouvernement (souvent *via* les fameuses *emendas parlamentares* évoquées plus haut) ont permis, comme lors du scandale des *sanguessugas*³⁸⁶, de détourner parfois jusqu'à des dizaines de millions de *reais*. Et si les entités religieuses sont généralement épargnées par ces déboires, le scandale des *sanguessugas* – qui impliqua environ le tiers des 66 parlementaires évangéliques alors en fonction –, ou encore plus récemment le cas de la *Sociedade Evangélica Beneficente de Curitiba* – cette ERAS gestionnaire d'un hôpital évangélique qui, faussement reconvertie en centre de formation d'agents de tourisme pour la Coupe du Monde 2014, est parvenue à détourner près de 3 millions de *reais* –, ont montré que les ERAS étaient loin d'être immunisées contre ce type de déviance. Le Gouvernement brésilien prend donc aujourd'hui plus que jamais au sérieux la menace du détournement des fonds publics alloués au Troisième secteur et a récemment multiplié les mesures visant à s'en prémunir.

Sur le plan législatif d'abord, deux textes récents ont considérablement renforcé les garde-fous encadrant les accords avec le Troisième secteur, et par conséquent les PPR. La « nouvelle loi de philanthropie » n°12.101 de 2009 a d'abord sensiblement clarifié les conditions et les modalités d'obtention de l'indispensable « certificat d'entité sociale », requis pour tout partenariat avec l'État. Autrefois centralisée au niveau du Conseil national d'Assistance sociale (ce qui était source de grande confusion), la certification est maintenant déléguée, selon qu'il s'agisse d'assistance sociale,

³⁸⁵ Une qualification dont le succès reste finalement limité, car elle se substitue aux titres traditionnels « d'utilité publique », lesquels restent aujourd'hui plus « crédibles » et donnent accès à plus de bénéfices financiers. Les OSCIPs étaient censées donner un accès privilégié aux partenariats avec les pouvoirs publics, notamment en allégeant la procédure d'appel d'offres, mais dans la pratique cela ne se vérifie pas spécialement. Notons enfin qu'en ce qui concerne les ERAS, la plupart d'entre elles ne s'intéressent guère au titre d'OSCIP, car celui-ci exclut très clairement « les institutions religieuses ou liées à la dissémination de crédos, de cultes, de pratiques et de visions dévotionnelles et confessionnelles » (Art. 2, alinéa III).

³⁸⁶ En 2006, un vaste réseau de corruption visant à surfacturer l'achat par le secteur public d'ambulances a été démantelé, mettant en cause de nombreuses personnalités politiques, dont 23 membres de la *Bancada evangélica*. Entre 2001 et 2006, le trucage des appels d'offres et la surfacturation de ces ambulances « sangsues » auraient permis de détourner plus de 110 millions de *reais*. Lino Rossi, un député évangélique en aurait perçu à lui seul 3,1 millions.

de santé ou d'éducation, aux ministères concernés. Une certification dont les prérequis (notamment en matière de transparence financière) ont été renforcés avec cette loi. Par ailleurs, les ministères sont désormais tenus de maintenir à jour une liste des entités enregistrées et de divulguer de façon transparente la nature et le montant des partenariats réalisés.

Mais malgré toutes ces nouvelles précautions, l'indignation soulevée en 2011 par la révélation de nouvelles affaires de détournement de fonds impliquant des ONGs – lesquelles ont par ailleurs coûté leur poste à une demi-douzaine de ministres de Dilma Rousseff –, a forcé l'exécutif à aller encore plus loin dans le contrôle des rapports entre l'État et ses partenaires. Un premier décret, le n°7.568, fut d'abord signé par la présidente le 16 septembre 2011, afin de rendre strictement obligatoire le recours aux appels d'offres pour tout projet de coopération, sauf en cas de catastrophe naturelle. Le texte précise également que seules des organisations justifiant d'au moins trois ans de fonctionnement pourront désormais être contractualisées par les organes publics. Mais Dilma Rousseff alla encore plus loin en publiant, quelques semaines plus tard le 28 octobre 2011, un second décret (n°7.592) suspendant tous les paiements de l'État à destination des entités privées à but non-lucratif durant une période de trente jours, afin « d'évaluer la régularité de l'exécution des accords, contrats et partenariats célébrés jusqu'à la date [...] du 16 septembre 2011, avec [ces] entités »³⁸⁷. Une mesure draconienne qui eut pour résultat l'établissement d'une « liste d'entités interdites » de partenariat³⁸⁸, mais qui en définitive fut plutôt bien reçue par l'ensemble d'un Troisième secteur brésilien fatigué de ces scandales à répétition.

Dans la même idée, les deux grands organes d'audit et de contrôle des finances de l'État, la *Controladoria Geral da União* (CGU) et *Tribunal de Contas da União* (TCU), ont vu leurs prérogatives et leurs pouvoirs étendus dans ces domaines. Notons d'ailleurs que la CGU réalise depuis quelques années un travail de sensibilisation auprès de la société civile, et tout particulièrement des Églises et autres ERAS, afin d'obtenir leur soutien dans l'effort de lutte contre les pratiques frauduleuses.

Il faut enfin mentionner la mise en place en 2007 du *Sistema de Gestão de Convênio e Contrato de Repasse*, le SICONV, un système en ligne d'enregistrement des entités et de diffusion des appels d'offres. Plus transparent, ce système doit également permettre aux entités de formuler leurs candidatures en ligne de manière à accélérer et surtout à sécuriser les démarches administratives relatives aux appels à projets. La prise en charge du logiciel, particulièrement

³⁸⁷ Décret Présidentiel n°7.592 du 28 octobre 2011, Présidence de la République, Brasília, Article Premier.

³⁸⁸ Une liste qui (en mai 2012) sur 201 entités comprend notamment les cinq ERAS suivantes : Sociedade Beneficiante Evangélica de Curitiba, Comunidade Evangélica Luterana São Paulo, Confederação Nacional dos Evangélicos, Missão salesiana de Mato Grosso et obras de assistência social São Rafael. Liste disponible sur le site : <http://www.portaldatransparencia.gov.br/>

lourde et peu intuitive, reste toutefois un vrai défi pour la majorité des entités, lesquelles se plaignent régulièrement et sont contraintes de faire appel à des consultants spécialisés pour être sûres de faire les choses dans l'ordre. Certains agents des services publics admettent d'ailleurs que la permanence de cette « lourdeur administrative » est voulue, car jouant à certains égards un rôle indispensable de « filtre ».

Pour les pouvoirs publics, toutes ces mesures sont le prix à payer pour réduire le risque majeur que constituent le détournement de fonds et les pratiques frauduleuses des partenariats.

B. De la précarité du financement des PPR

Mais l'État n'est pas le seul à courir des risques lorsqu'il signe des partenariats public-religieux. Certains considèrent d'ailleurs que le principe même de ce genre d'accord vise précisément à transférer le risque « du public vers le privé ». En effet, les ERAS qui s'engagent dans la voie de la collaboration avec les instances publiques sont dès lors soumises à un ensemble de contraintes juridiques, organisationnelles et techniques, qui remettent considérablement en question leur équilibre et leurs modes de fonctionnement.

Paradoxalement, alors que les PPR sont justement perçus par les entités comme une source de sécurité financière, c'est bien souvent précisément l'équilibre économique de l'ERAS qui se trouve le plus fragilisé suite à l'établissement d'un partenariat avec l'État. Alors qu'elles fonctionnaient précédemment sur des ressources propres relativement stables (dotations des Églises, dons, bazars et fêtes de quartier (*festas juninas*)), les ERAS, une fois le PPR signé, se retrouvent fortement dépendantes financièrement des fonds alloués par les instances publiques partenaires³⁸⁹. Or, il n'est pas rare aujourd'hui au Brésil de voir les préfectures, les États ou l'Union, retarder, diminuer ou même annuler ces dotations, plongeant les ERAS dans des situations particulièrement délicates. Les exemples décrits par le pasteur Ronaldo Muniz, responsable d'une ONG confessionnelle agissant dans des quartiers vulnérables de Rio de Janeiro, montrent les risques encourus et les nombreux « bâtons » que le Gouvernement met régulièrement dans les roues des ERAS.

³⁸⁹ Notons à ce propos que la « nouvelle loi de philanthropie » n°12.101 du 27 novembre 2009 a officiellement reconnu, pour les entités philanthropiques contractualisées par l'État fédéral, les obligations suivantes : pour la santé, de consacrer au moins 60% de leur activité au SUS ; pour l'éducation, d'assurer l'accueil totalement gratuit de 20% d'élèves en situation difficile ; et pour l'assistance sociale, de garantir la totale gratuité des services offerts.

En 2009, ce pasteur baptiste³⁹⁰, réputé pour son œuvre sociale et proche de plusieurs personnalités politiques influentes, proposa *via* son ONG « Instituto Geração da Hora » (IGH) trois nouveaux projets sociaux au Gouvernement fédéral. Deux programmes de formation professionnelle présentés au ministère du Travail : « Cuidador de Idosos », un vaste projet de formation gratuite d'aides à domicile pour personnes âgées ; et « Salão de Beleza », des cours gratuits de formation aux métiers de la coiffure et de soins de beauté. Il formula également une proposition d'implantation du programme gouvernemental « Segundo Tempo », dont le but est de démocratiser l'accès aux sports et à la culture, notamment en direction des jeunes des quartiers sensibles.

Concernant les deux projets de formation professionnelle, le pasteur Muniz parvint, grâce à un travail particulièrement actif de lobbying auprès de connaissances au Parlement, à obtenir leur financement par *emendas*, le système des amendements au budget de l'Union des parlementaires. Pour le programme « Segundo Tempo », le succès à un appel d'offres classique lui garantissait un financement direct du ministère des Sports. Pourtant, bien que le programme « Cuidador de Idosos » fut validé par le SICONV en 2009, il fut demandé au pasteur d'avancer 5% des 2,4 millions de *reais* (1,1 million d'euros) promis par les parlementaires. Une somme non négligeable qui constituait un « risque » certain pour ce responsable d'ERAS. D'autant que malgré tous ses efforts, il ne parvint à obtenir en juillet 2011 (soit 2 ans plus tard), que le paiement de la moitié du montant promis, soit 1,2 millions de *reais*. Un problème de « paiement partiel » semble-t-il récurrent de la part de l'État³⁹¹. Entre temps, une erreur du système SICONV bloqua même les comptes de l'IGH, obligeant le pasteur à régler lui-même les frais de fonctionnement des programmes jusqu'à ce qu'il parvienne à faire reconnaître son erreur à l'administration. Il fallut à l'IGH tout autant de patience et de pérégrinations administratives pour obtenir les fonds promis au programme « Salão de Beleza ». Le pasteur Muniz espérait que les choses soient plus aisées avec le programme gouvernemental « Segundo Tempo ». D'ailleurs, le ministère des Sports après avoir validé le projet, réalisa même un premier versement de 449 000 *reais* sur le compte de l'IGH. Mais une fois encore, ce que le pasteur qualifie d'« incompétence systémique et technique de l'administration publique », empêcha l'ONG de débiter le programme alors que tout était prêt pour son lancement. Durant quinze mois, l'IGH et le pasteur Muniz durent encore batailler – assumant

³⁹⁰ Les développements suivants sont issus de plusieurs entretiens réalisés durant l'été 2011 avec le pasteur Ronaldo Muniz à son domicile à Brasilia ou au Congrès national, ainsi que d'échanges par courrier électronique entre septembre et octobre 2011.

³⁹¹ Comme nous le confiait aussi Sœur Olinda Antonio Costa, coordinatrice de l'Hôpital confessionnel Nossa Senhora da Conceição d'Urussanga (État de Santa Catarina), lors de notre rencontre au Congrès national de Brasilia le 16/08/11.

entre-temps les frais d'entretien des locaux et du matériel acheté – avant d'obtenir « suite à de nombreuses luttes et grâce à l'influence d'hommes politiques engagés dans la cause sociale »³⁹², l'autorisation de lancer le programme.

Lors de nos échanges, le pasteur Muniz mentionna également plusieurs autres programmes de l'IGH, qui même après validation du SICONV, « disparurent du système sans la moindre explication », ce qui lui faisait dire avec dépit que « la transparence est à sens unique dans ce pays »³⁹³. Le pasteur Muniz n'hésite d'ailleurs pas à affirmer que ces retards de paiement et autres « blocages » opérés par décret présidentiel, derrière le masque de la lutte contre la corruption, ne visent en réalité qu'à assurer le bon équilibre des comptes publics en fin d'exercice.

Ces développements nous permettent en tout cas de mieux comprendre pourquoi les PPR impliquent généralement des ERAS expérimentées et de taille importante (tout comme l'on constate que les PPP concernent davantage des grands groupes que des PME). On voit en effet assez mal comment une petite structure pourrait supporter de tels aléas sans risquer de s'effondrer.

L'un des moyens que les ERAS ont toutefois de se prémunir contre l'incertitude financière des PPR consiste à compléter ces partenariats avec le secteur public par des partenariats avec le secteur privé lucratif. Cette pratique n'est pas très courante car les entreprises privées – dont la responsabilité sociale émerge progressivement au Brésil³⁹⁴ – semblent encore moins enclines que l'État à financer des entités clairement et publiquement affiliées religieusement, estimant que cela pourrait nuire à leurs affaires. Néanmoins, la présence d'entreprises notamment évangéliques (comme les maisons d'éditions ou de disques chrétiens), dont le pouvoir économique devient considérable, commencent à jouer un rôle important dans le développement de ces « partenariats privé-religieux ».

On constate également au Brésil l'existence de nombreuses entreprises d'audit et de conseil spécialisées dans la formation des entités du Troisième secteur, proposant des cours de comptabilité, de « captation de fonds » ou de « gestion optimale des ressources ». Des aides parfois mobilisées par les ERAS qui, rappelons-le, sont souvent gérées par des volontaires dévoués, mais pas toujours formés à ces aspects managériaux.

Il faut enfin mentionner la précarité de la situation dans laquelle se retrouvent les ERAS partenaires de l'État alors que les PPR sont généralement signés pour une durée moyenne de 2 à 5

³⁹² Entretien avec le pasteur Ronaldo Muniz, Brasilia, le 10/08/2011.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ SOUZA PASSADOR, Claudia. « A responsabilidade social no Brasil : uma questão em andamento », communication présentée lors du *VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Lisbonne, Portugal, les 8-11 octobre 2002.

ans. Une période à l'issue de laquelle le contrat pourra soit être renouvelé (mais il faudra le renégocier, ce qui implique encore un facteur d'incertitude), soit être à nouveau soumis à un appel d'offres, pour lequel l'ERAS n'aura pas la garantie d'être à nouveau sélectionnée.

Les risques sont donc bien réels pour ces ERAS qui franchissent le pas et se tournent vers l'État dans la réalisation de leurs projets sociaux. Nous verrons d'ailleurs dans le chapitre 5, qu'au-delà des risques financiers, c'est la nature même des ERAS qui peut être affectée par les effets, les contraintes et les risques induits par les partenariats public-religieux.

C. Un objet ambivalent

L'analyse des partenariats public-religieux et de leur « bilan risques-avantages » reste au final ambivalente. Sous-catégorie aujourd'hui non reconnue juridiquement par le droit brésilien, les PPR n'en constitue pas moins une réalité avec laquelle l'État et nombre d'ERAS doivent aujourd'hui composer.

Ces partenariats public-religieux constituent incontestablement pour l'État brésilien une réponse possible à la double contrainte qui s'exerce sur lui : d'une part, les attentes sociales d'une population qui voit son pays s'enrichir et se développer, mais que les restrictions budgétaires qui s'imposent à lui ne lui permettent pas de satisfaire seul ; et d'autre part l'engagement constitutionnel pris par l'État d'intégrer à l'action publique les savoirs et les capacités des acteurs de la société civile. Les PPR constituent également à certains égards une forme de reconnaissance historique de cette action sociale religieuse et de son rôle décisif dans le développement du pays.

Mais ces partenariats sont aussi pour les pouvoirs publics une source de préoccupation majeure, tant les dérives et les comportements frauduleux ont eu tendance à jalonner les rapports de l'État et du Troisième secteur. Ceci à tel point qu'un député fédéral du PT, Alessandro Molon, nous concédait lors d'un entretien que « l'État était peut-être aujourd'hui plus focalisé sur les moyens d'éviter les fraudes, que sur la façon d'approfondir la collaboration » avec les ERAS³⁹⁵. Si leurs avantages sont relativement incontestables, les PPR – dont le flou juridique actuel doit encore être souligné – n'en constituent par moins pour l'État un terrain délicat, où les risques sont certes partagés, mais bien réels.

³⁹⁵ Entretien avec le Député fédéral Alessandro Molon (PT/Rio de Janeiro), avocat, professeur d'université, catholique - Membre de la CCJ (Commission Constitution, Justice et Citoyenneté). Direction du PT, Congrès national, Brasilia, 24/08/11.

Pour les ERAS, la situation semble tout aussi ambivalente. Si une majorité d'entre elles négligent encore aujourd'hui les offres de collaboration de l'État, un nombre croissant de ces entités religieuses voient dans les PPR une façon d'amplifier la portée de leur mission et de la pérenniser dans le temps. Le parcours est toutefois, nous l'avons vu, loin d'être aisé et l'obtention d'un partenariat avec les instances publiques implique pour ces entités une prise de risque considérable, alors que l'État peine fréquemment à tenir ses engagements, tout en élevant toujours un peu plus le niveau de ses exigences.

Il y a pourtant encore un risque, souvent mentionné dans les études portant sur les PPP, et que nous n'avons pas encore abordé ici. Il s'agit du risque pour l'État-commanditaire et son service public de voir son savoir-faire et sa capacité d'action réduits, ou même rendus obsolètes dans certains domaines d'action sociale dévolus plus ou moins entièrement aux ERAS (on peut penser aux abris et orphelinats, à la réinsertion des détenus ou à terme au traitement des toxicomanes). Il n'est en effet pas exclu de considérer que la multiplication des PPR, tout comme celle des PPP, tend à diminuer la capacité des organes publics à imaginer, concevoir et réaliser des projets d'action publique. Alain Rousset, grand opposant aux PPP en France, va jusqu'à parler à ce titre d'un risque de « privatisation du patrimoine public »³⁹⁶.

Un risque qui nous conduit plus largement à penser l'impact et les conséquences de l'action sociale religieuse et des partenariats public-religieux, sur la nature et l'évolution de ces ensembles que constituent l'État et les ERAS, et plus largement sur la « sphère politique » et la « sphère religieuse », dont elles forment respectivement le cœur. Ce sera précisément l'objet de la deuxième partie de ce travail.

³⁹⁶ ROUSSET, Alain. « Le Partenariat Public-Privé, un modèle à réinventer », *La Tribune*, édition en ligne, paru le 16/02/2012. Consultable en ligne sur : <http://www.latribune.fr/>

DEUXIEME PARTIE : IMPACTS ET CONSEQUENCES DES PPR SUR L'ETAT ET LE RELIGIEUX

Après avoir décrit et analysé l'action sociale religieuse et les partenariats public-religieux sur le terrain brésilien, il nous semble nécessaire de chercher à comprendre l'impact de tels phénomènes sur la nature et le fonctionnement respectifs de l'État et des entités religieuses partenaires. Une étape à nos yeux indispensable pour pouvoir ensuite appréhender au mieux l'évolution des rapports entre les sphères politique et religieuse et ainsi traiter rigoureusement la problématique qui est ici la nôtre.

En quoi les PPR contribuent-ils aujourd'hui à transformer la nature et les *modus operandi* de l'État ? C'est à cette question essentielle que les développements du quatrième chapitre tenteront de répondre, tout en se demandant si les PPR ne constituent pas pour l'État moderne brésilien, une sorte d'amortisseur, de matelas de sécurité, sans lequel sa légitimité et sa pérennité seraient mises en danger.

Puis, dans un cinquième chapitre, nous chercherons à évaluer les conséquences de l'action sociale religieuse, et plus particulièrement des PPR, sur la sphère religieuse et ses acteurs. En quoi l'établissement des PPR perturbe-t-il les équilibres d'un « marché religieux » particulièrement dense et compétitif ? En quoi la dimension religieuse des ERAS signataires de PPR peut-elle être affectée par la professionnalisation requise par ces derniers ? Et de façon plus générale, quel peut être l'impact des PPR sur les principes fondamentaux que constituent au Brésil la liberté et l'égalité religieuses ?

Enfin, un sixième et dernier chapitre visera à montrer qu'au delà des transformations et des mutations respectives induites, les PPR constituent à bien des égards un rapport « gagnant-gagnant » pour les deux parties engagées, chacune instrumentalisant les partenariats pour maximiser, dans la mesure du possible, ses intérêts propres, qu'ils soient politiques, économiques, sociaux ou religieux.

Chapitre IV : PPR et transformations de « L'État en action »

Bien qu'aucune définition de l'État ne soit unanimement admise en sciences sociales, on définit couramment celui-ci – d'après la « théorie des trois éléments »³⁹⁷ – comme un pouvoir institutionnalisé, légitimement coercitif et juridiquement organisé, exerçant ses compétences sur un territoire et une population donnés. Dans son acception « moderne », l'État, détenteur de souveraineté – c'est-à-dire de la capacité à édicter des lois s'appliquant à l'ensemble du territoire et de la population –, a le devoir d'« agir » en vue de l'intérêt général. Dans toute son abstraction, l'État est en effet considéré comme « acteur » que ce soit sur la scène politique nationale ou sur celle des relations internationales, dont il a longtemps d'ailleurs – dans une approche de *realpolitik* – monopolisé l'espace. Ainsi, depuis l'avènement aux XIX^e et XX^e siècles du *Sozialstaat* puis de l'État-providence, l'on tend à définir l'État non plus par ce qu'il « est », mais davantage parce qu'il « fait ». Considérant avec Pierre Muller et Yves Surel que « l'action de l'État peut être considérée comme le lieu privilégié où les sociétés modernes, en tant que sociétés complexes, vont poser le problème crucial de leur rapport au monde »³⁹⁸ et par extension celui du rapport entre politique et religion, c'est bien à cet « État en action »³⁹⁹ que nous nous référerons principalement ici. De ce fait, nous privilégierons l'analyse des *policies* – un terme qui pour la science politique anglo-saxonne renvoie explicitement à l'action publique –, aux dépens de celle des *politics* – concept qui fait lui référence au processus de compétition politique visant la conquête du pouvoir⁴⁰⁰ –, sans toutefois négliger cette dernière tant les deux dimensions semblent s'influencer mutuellement⁴⁰¹. Une action publique définie par Vincent Dubois comme formant « l'ensemble des relations, des pratiques et des représentations qui concourent à la production politiquement

³⁹⁷ Formulée au début du XX^e siècle par des juristes européens comme Jellinek, Laband ou Carré de Malberg. Voir BRAUD, Philippe. *Sociologie Politique*, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 7^{ème} édition, 2004, p. 123-130.

³⁹⁸ MULLER, Pierre et SUREL, Yves. *L'analyse des politiques publiques*, Paris : Montchrestien, 1998, p.9.

³⁹⁹ JOBERT, Bruno et MULLER, Pierre. *L'État en action. Politique publiques et corporatismes*. Paris : Presses universitaires de France, 1987.

⁴⁰⁰ MASSARDIER, Gilles. *Politiques et action publiques*, Paris : Armand Colin, 2003, p. 21.

⁴⁰¹ GAUDIN, Jean-Pierre. *L'action publique. Sociologie et politique*, Paris : Presses de Sciences Po et Dalloz, 2004, p. 3.

légitimée de modes de régulation des rapports sociaux »⁴⁰², et qui a connu ces dernières années de profondes transformations, dont la *policy analysis* – l’analyse des politiques publiques – a rendu compte dans un grand nombre de travaux. Les mouvements de décentralisation (qui « déplacent » l’action publique de l’État central vers les collectivités locales), les réformes organisationnelles et managériales induites par le *New Public Management*, la contractualisation d’entités privées – qu’elles soient ou non à but lucratif – dans l’exécution de services publics, ou encore les nouveaux modes de gouvernance et de prise de décision dits « participatifs » constituent les principales mutations de l’action publique aujourd’hui à l’œuvre dans la majorité des États modernes et notamment au Brésil.

S’il va de soi que les PPR doivent en grande partie leur émergence à l’avènement de ces transformations de l’État et de ces nouvelles modalités d’action publique, nous devons ici nous interroger sur l’impact et les conséquences de ce type de partenariats sur ce processus transformateur dont ils se nourrissent par ailleurs. Notre intuition est ici que les PPR contribuent à accélérer et à approfondir les transformations de l’« État en action » énumérées plus haut, tout en complexifiant ce processus et en faisant émerger des problématiques nouvelles pour les gestionnaires publics.

À ce titre, nous verrons dans un premier temps en quoi l’action sociale religieuse et les PPR contribuent à renforcer la présence et l’influence du Troisième secteur brésilien, faisant ainsi de l’État brésilien, un *Hollow State*, un « État-cœur », au sens de Milward et Provan⁴⁰³. Nous verrons ensuite comment les PPR participent aujourd’hui d’un approfondissement de la « gouvernance » et de la participation citoyenne, dont le Brésil s’est fait le chantre depuis son retour à la démocratie. Une troisième série de développements cherchera ensuite à montrer en quoi les ERAS, à travers les PPR, contribuent à un effort de « moralisation » de l’action publique, lequel se traduit par une volonté accrue de transparence de la part de l’État brésilien et par un redoublement d’effort dans la lutte contre la corruption. Enfin, point tout à fait essentiel de notre analyse, nous nous interrogerons sur les conséquences potentielles sur la légitimité de l’État, de cette délégation de prérogatives publiques à des entités religieuses et donc, à certains égards, sur son avenir.

⁴⁰² DUBOIS, Vincent. « L’action publique », dans COHEN, A., LACROIX, B. et RIUTORT, P. (dir.). *Nouveau manuel de science politique*, Paris : Editions La Découverte, 2009, p. 311-325 [312].

⁴⁰³ MILWARD, H. Brinton, et PROVAN, Keith G. « Governing the Hollow State », *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 10(2), 2000, p. 359–379.

I. Un « État-creux » : l'avènement du Troisième secteur

A. Les PPR, symboles d'un Troisième secteur à l'importance grandissante

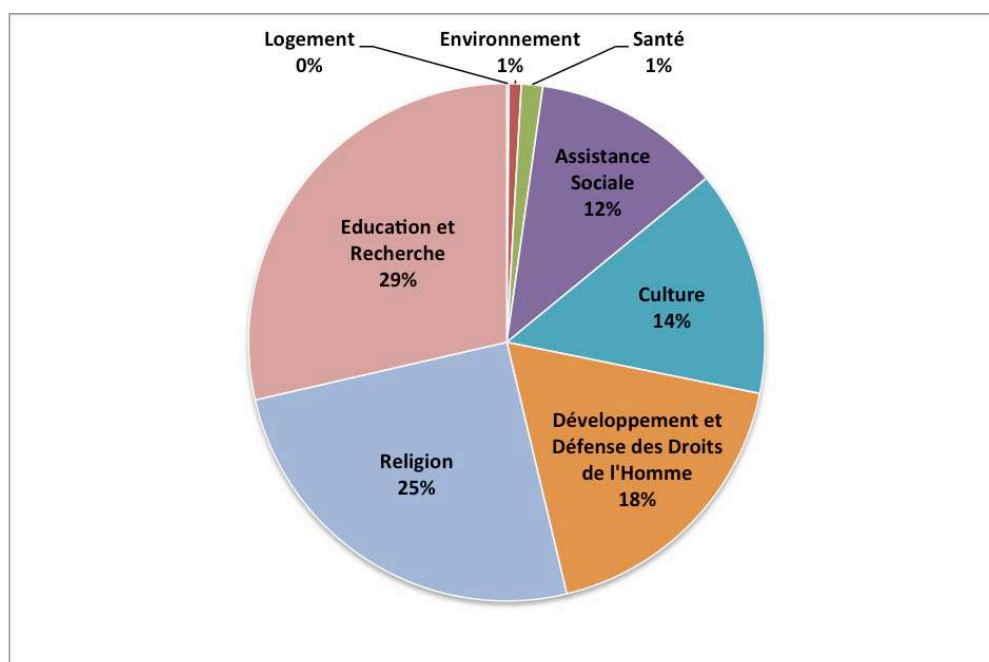
Nous entendons par « Troisième secteur » l'ensemble des entités et des processus de la réalité sociale ne participant ni des logiques du premier secteur (incarné par l'État), ni de la rationalité mercantiliste du deuxième secteur (incarné par le marché), dont la mission est avant tout sociale et humaniste et qui se caractérise à la fois par sa vocation non lucrative et par son ample recours au volontariat et au bénévolat. Rassemblant aussi bien le monde associatif que celui des ONG, le *Terceiro setor* inclut de plus en plus certains pans de l'économie sociale et solidaire, de la philanthropie entrepreneuriale ou encore des initiatives fondées sur la « responsabilité sociale des entreprises ». Un univers particulièrement vaste et hétérogène donc, au sein duquel les entités religieuses d'action sociale (ERAS) retiennent ici tout spécifiquement notre attention.

En effet, suite au retour de la démocratie à la fin des années 1980, le Brésil a vu son « Troisième secteur » se populariser et croître à un rythme effréné (l'ancienneté moyenne des entités du secteur était en 2005 de 12 ans). Au cours des années 1990, la seule ville de São Paulo enregistra la création d'une moyenne de mille nouvelles entités chaque année⁴⁰⁴. Un phénomène auquel ont pleinement participé les entités religieuses puisqu'en 2005, des 333 000 entités à but non-lucratif dénombrées par l'IBGE⁴⁰⁵, 25% affirmaient agir dans le domaine de « la religion », c'est-à-dire dans des activités liées à la *praxis* religieuse (Églises, ordres et congrégations religieuses, pastorales). Ces 25% ne comprennent donc pas toutes les autres ERAS dont les personnalités juridiques sont distinctes des congrégations et qui agissent spécifiquement dans les domaines de l'éducation (qui concerne 29% de l'ensemble des activités du Troisième secteur), le développement ou la défense des droits de l'homme (18%), la culture (14%) ou l'assistance sociale (12%).

⁴⁰⁴ BARBOSA, Maria Nazaré L. et FELIPPE, Carolina de Oliveira. *Manual de ONGs: guia prático de orientação jurídica, op.cit.*, p. 11.

⁴⁰⁵ Source : IBGE – *Cadastre Central des Entreprises*, 2005. Ce chiffre ne tient pas compte des partis politiques, syndicats, associations patronales et professionnelles, ou encore des *condominios*, les syndicats de copropriété.

Graphique n°5 - Répartition des entités du Troisième secteur par domaine d'intervention



Source : IBGE – Cadastre Central des Entreprises - 2005

Une enquête⁴⁰⁶ IBOPE de 2011 pour le « Réseau Brésil Volontaire » estime ainsi que 49% des volontaires au Brésil opèrent au sein d'ERAS. Que ce soit numériquement donc, mais aussi en matière d'influence historique, tout le monde s'accorde à reconnaître aux entités religieuses, dans leur ensemble, un rôle prépondérant dans la naissance, la croissance puis la pérennisation du Troisième secteur brésilien⁴⁰⁷.

Un Troisième secteur de plus en plus stratégique aux yeux des mondes politique et économique brésiliens. En effet, on estime qu'il emploie aujourd'hui environ 1,7 millions de Brésiliens (soit 1,8 % du marché du travail⁴⁰⁸) et qu'il concerne 20 millions de volontaires plus ou moins réguliers. Le secteur volontaire contribuerait par ailleurs, d'après la Fondation Getúlio Vargas et le ministère du Travail, à environ 1,4% du produit intérieur brut du géant sud-américain, soit 32 milliards de *reais* (14 milliards d'euros). Ce qui reste malgré tout bien en dessous de la part du secteur volontaire dans les économies du Nord, que ce soit dans l'Union Européenne (5% du PIB en moyenne), aux États-Unis (5,4% du PIB, 10% des emplois) ou au Canada (7,1% du PIB,

⁴⁰⁶ IBOPE Inteligência & Rede Brasil Voluntario. *Projeto Voluntariado Brasil 2011*, op.cit., p. 29.

⁴⁰⁷ Voir l'enquête référence « FASFIL » de l'IBGE en 2002, p.29 et FRANCO, Augusto. *Terceiro Setor. A nova sociedade civil e seu papel estratégico para o desenvolvimento*, op.cit., p. 11.

⁴⁰⁸ Source : Association brésiliennes des ONGs. Un chiffre qui semble cohérent par rapport à l'enquête menée plus tôt par le John Hopkins Center for Civil Society Studies sur la période 1995-2000, qui évaluait à 1,62% la part du secteur volontaire dans le marché du travail.

11,1% des emplois)⁴⁰⁹. Des chiffres qui restent néanmoins considérables pour un pays émergent, d'autant plus qu'ils ne prennent pas en compte les économies réalisées par l'État lorsque des entités volontaires se substituent à lui dans nombre de prérogatives et services. Des économies qui dépassent sans aucun doute les quelques 14 milliards de *reais* d'exemptions d'impôts concédées chaque année au Troisième secteur⁴¹⁰.

Il est vrai que ces dernières années l'État a multiplié les gestes envers le Troisième secteur, sur lequel il semble compter chaque année davantage, comme l'indique l'augmentation presque systématique du montant de l'allocation budgétaire destinée au secteur non-lucratif. Depuis 2004 (date où ces chiffres ont commencé à être rendus publics) l'État brésilien a toujours augmenté le montant des transferts et de ses dépenses directes à destination du Troisième secteur, passant de 5,02 milliards de *reais* en 2004 à 9,9 milliards en 2010, exception faite de 2011, où comme nous l'avons vu, le décret de la présidente de la république suspendant les dotations aux ONGs a temporairement freiné cette dynamique. Notons tout de même qu'entre 2009 et 2010, en pleine période électorale, les seuls transferts au secteur non-lucratif ont progressé de 40,2%, soit une augmentation presque trois fois plus importante que celle des fonds alloués au *Bolsa Familia*, le principal programme social du Gouvernement (+15,48%).

Tableau n°6 - Montant et part des transferts de l'État vers le Troisième secteur, 2004-2011.

Année	Transferts au Troisième secteur en R\$	Transferts + Dépenses directes de l'État vers TS	% Troisième Sect. dans les Transferts
2004	1 923 784 323,61	5 019 252 561,36	1,82%
2005	2 483 893 844,79	5 721 555 364,17	2,06%
2006	2 885 399 226,56	6 341 129 800,65	1,99%
2007	3 338 964 540,86	7 337 960 547,42	2,02%
2008	3 452 959 149,01	7 849 673 565,32	1,69%
2009	3 844 950 930,95	8 725 843 984,54	1,84%
2010	5 390 872 610,35	9 950 623 192,17	2,32%
2011	4 394 470 273,54	9 207 563 640,21	1,66%

Source : Portal da Transparência do Governo Federal

Parmi les quelques 100 000 entités bénéficiaires de fonds publics en 2010 (soit un peu moins du tiers des entités formellement recensées), certaines ERAS touchent même des sommes

⁴⁰⁹ Sources : Urban Institute : <http://www.urban.org> et Association Imagine Canada : <http://www.imaginecanada.ca/>

⁴¹⁰ Entretien avec Carolina Gabas, du Serétariat national d'Assistance sociale au ministère du Développement social et de la lutte contre la Faim, Brasilia, 26/08/2011.

considérables, comme la Mission évangélique Caiua, mentionnée précédemment (36,5 millions de *reais* en 2010), les Facultés catholiques (19 millions de *reais*), la Société évangélique de Curitiba (4,25 millions, qui ont été suspendus du fait d'une procédure judiciaire), la *Caritas* brésilienne (4,07 millions de *reais*) où la Fondation Bénédiction du Seigneur (300 millions de *reais* reçus depuis 2004). Et si la majorité des ERAS touchent généralement des sommes beaucoup plus modestes (plus proches de notre PPR-type du chapitre 3 où le montant annuel s'élevait à 284 000 *reais*), ces chiffres témoignent bel et bien de l'importance croissante accordée aux PPR par l'État brésilien.

Le Troisième secteur, dont nous avons vu que les ERAS constituent une part considérable, s'affirme donc aujourd'hui dans le paysage politique et économique brésilien. Il constitue un allié de choix pour l'État au niveau fédéral, mais peut-être encore davantage au niveau des États fédérés et des municipalités, qui restent les principaux signataires de partenariats public-religieux. Tout ceci contribue à renforcer l'idée d'un *Hollow State*, d'un État-creux brésilien.

B. État-creux, État-stratège et principe de subsidiarité

Le concept d'État-creux, développé par Milward et Provan dans années 1990, désigne la tendance chez un État au recours croissant « à des tiers, souvent à but non-lucratif, dans la dispense de services sociaux et qui agissent généralement au nom de l'État »⁴¹¹. Ce qui est précisément le cas dans les partenariats public-religieux. Un processus que l'on qualifie aussi parfois au Brésil de « tertiarisation de l'État » (*terceirização*, en rapport avec le terme *terceiro*, à ne pas confondre avec l'acception française du terme, faisant référence au « secteur tertiaire » des services). Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de caractériser la politique d'externalisation de services théoriquement dévolus à l'État, lequel se cantonne dès lors à des activités de négociation, de *monitoring*, de contrôle et d'évaluation d'une action sociale publique désormais « sous-traitée »⁴¹². La dissociation des fonctions de pilotage et de contrôle des fonctions d'exécution et d'opérationnalisation de l'action publique faisant, dans une idée similaire, de l'État brésilien ce que Philippe Bezes appelle un « État stratège »⁴¹³.

⁴¹¹ MILWARD, H. Brinton, et PROVAN, Keith G. « Governing the Hollow State », *op.cit.*, p. 359

⁴¹² ROUVILLOIS, Frédéric. *L'Externalisation ou comment recentrer l'État sur ses compétences essentielles*, Fondation pour l'innovation politique, avril 2008, disponible en ligne sur <http://www.fondapol.org>

⁴¹³ BEZES, Philippe. « Le modèle de « l'État-stratège » : genèse d'une forme organisationnelle dans l'administration française », *Sociologie du travail*, 47(4), 2005, p. 431-450[433].

Il est ici important de souligner que l'État-creux procède de la mise en œuvre du principe de subsidiarité, qui constitue l'un des quatre piliers de la doctrine sociale de l'Église, dont nous avons montré précédemment l'influence historique dans la construction Républicaine brésilienne. Terme dont l'origine latine renvoie aux *subsidiarii*, les troupes de réserve de l'armée romaine, la subsidiarité implique la recherche du niveau le plus pertinent d'action publique. Un niveau « optimal » que ce principe situe dans la plus petite entité (sous entendu la plus proche des bénéficiaires) capable de réaliser l'action de manière satisfaisante. Un principe qui est aussi au cœur et au fondement même du fédéralisme politique que l'État brésilien n'a cessé de renforcer depuis le retour à la démocratie. L'avènement d'un *Hollow State* sous-traitant toujours davantage au secteur volontaire et aux ERAS d'une part, et l'approfondissement du fédéralisme *via* la décentralisation de nombreuses prérogatives au profit des entités fédérées d'autre part, participeraient donc de cette même logique de subsidiarité dans laquelle s'engage actuellement l'État brésilien. Une logique qui fait la part belle aux partenariats public-religieux, considérant les ERAS comme des unités « de réserve » particulièrement pertinentes du fait de leur proximité et de leur connaissance des réalités locales, atouts indispensables pour une action publique efficiente.

Cet État brésilien devenu « creux » car partiellement « vidé » de ses fonctions opérationnelles et d'exécution qu'il sous-traite en partie au marché, mais également de plus en plus au Troisième secteur, interpelle de par son mode relationnel avec l'extérieur. L'avènement d'un *Hollow State* semble en effet participer d'un mouvement plus vaste de transition d'un « gouvernement » vers une « gouvernance ». Ce recours à la contractualisation permet à l'État brésilien, pour reprendre une métaphore d'Osborne et Gaebler, de « guider plutôt que de ramer » dans la barque de l'action publique⁴¹⁴.

⁴¹⁴ OSBORNE, David et GAEBLER, Ted. *Reinventing Government : How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, Reading, Mass. : Addison-Wesley, 1992.

II. Le PPR comme approfondissement de la « bonne gouvernance »

La Constitution fédérale brésilienne de 1988 et les grandes lois sociales des années 1990 ont posé deux principes fondamentaux dans la mise en œuvre des politiques sociales : d'une part la « décentralisation politico-administrative » et d'autre part la « participation » des usagers de la société civile ainsi que des acteurs du Troisième secteur, dans le processus de prise de décision. Il s'agit donc désormais de privilégier une « démocratisation » du secteur public aux dépens d'une « bureaucratisation » trop souvent décriée. Depuis une vingtaine d'année, le Brésil, notamment sur le plan local, a ainsi cherché à promouvoir des formes innovantes de démocratie participative, comme dans le cas bien connu du « budget participatif » (*orçamento participativo*) de la municipalité de Porto Alegre, dont la renommée a largement dépassé les frontières nationales⁴¹⁵. De même, sur le plan des politiques sociales, le Brésil a œuvré pour mettre en œuvre ce que la Banque mondiale qualifie de « *good governance* », et que les partenariats public-religieux nous semblent justement illustrer.

Nous détaillerons dans un premier temps les principes régissant cette nouvelle « bonne gouvernance » (*boa governança*) afin de se demander en quoi les PPR participent effectivement d'une telle dynamique. Puis, nous analyserons plus spécifiquement l'exemple de la contribution des ERAS à différents conseils décisionnaires responsables de la conception et de la mise en œuvre de politiques sociales sur le plan national.

A. Une gouvernance « bonifiée » par le religieux ?

Concept à la mode, « mot-valise », le terme « gouvernance » décrit aujourd'hui le renouvellement voire le dépassement des modes antérieurs de « gouverner » critiqués pour leur rigidité (principalement due à une forte centralisation du pouvoir) et leurs difficultés, dans un monde toujours plus complexe, à prendre en considération l'ensemble des acteurs et groupes

⁴¹⁵ Voir à ce sujet les travaux d'Adalmir MARQUETTI, « Democracia, equidade e eficiência: o caso do orçamento participativo em Porto Alegre », dans VERLE, João et BRUNET, Luciano (org.). *Construindo um Novo Mundo: Avaliação da experiência do orçamento participativo em Porto Alegre-Brasil*. Porto Alegre: Guayí, 2002 ; « Participação e redistribuição: o Orçamento Participativo em Porto Alegre », dans AVRITZER, L. et NAVARRO, Zander. *A inovação democrática no Brasil*, São Paulo: Cortez, 2003 ; ou encore de d'Ana Claudia TEIXEIRA CHAVES, « Orçamento Participativo: condições de implementação, medidas do êxito e formatos da experiência », Tiradentes : Seminário de Tiradentes, mimeo, 2000.

d'acteurs concernés par la décision politique⁴¹⁶. Dans la recherche du « bien-gouverner » et de l'efficacité de l'action publique, la gouvernance semble désigner des formes de gestion et de prise de décision innovantes, contribuant à un « décentrement » de la réflexion et de la prise de décision politique, autrefois monopole d'État, à travers l'ouverture et le dialogue avec la multiplicité des acteurs impliqués. Un décentrement de l'État tel que des auteurs comme James Rosenau et Ernest Czempiel ont pu parler de « *governance without government* »⁴¹⁷. La gouvernance induit ainsi, par essence, l'établissement de « partenariats » avec les acteurs de la société civile et se nourrit de ce type de coopération.

Différents auteurs, dont Carmen Migueles, parlent à propos du Brésil d'une « gouvernance sociale » définie comme un processus de maturation démocratique de la société conduisant à « réduire la distance avec le pouvoir ». On parle aussi au Brésil de « gestion sociale », entendue comme

« un ensemble de processus sociaux au cours desquels les mesures de gestion sont prises à travers l'action négociée et concertée des différents acteurs, perdant ainsi leur caractère bureaucratique du fait de la relation directement établie entre le processus administratif et la multiple participation sociale et politique »⁴¹⁸.

La *good governance*, comme la nomme la Banque mondiale à la fin des années 1990, repose sur trois éléments clés : une véritable *accountability* impliquant un stricte reddition de comptes et des évaluations internes aussi bien techniques, éthiques que financières ; la concertation, le dialogue et la mise en œuvre de partenariats avec le secteur privé et la société civile ; et enfin, la généralisation au sein de l'action publique du principe de mise en concurrence⁴¹⁹. Trois principes justement au cœur des partenariats établis par l'État brésilien avec les ERAS, comme nous nous sommes efforcés de le montrer dans le chapitre précédent. On peut d'ailleurs légitimement se demander s'il n'est pas délicat, dans le cas du Brésil, d'envisager une bonne gouvernance sociale sans l'implication du religieux et notamment des deux principales familles confessionnelles que constituent le catholicisme et l'évangélisme. En effet, quand un gouvernement ou un ministère brésilien souhaite mettre en avant le caractère participatif, éthique et juste de ses politiques, il est très fréquent qu'il convie à la table des discussions les représentants des principaux cultes ou ceux

⁴¹⁶ GAUDIN, Jean-Pierre. *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris : Presses de Sciences Po, coll. « La bibliothèque du citoyen », 2002, p. 9-10.

⁴¹⁷ ROSEANAU, James N. et CZEMPIEL, Ersnt-Otto. *Governance without Government : Order and Change in World Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

⁴¹⁸ TENÓRIO, Fernando G. « Gestão social: uma perspectiva conceitual », *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, Vol. 32, n°5, set./out. 1988, p. 7-23[9].

⁴¹⁹ WORLD BANK. *World Development Report 1997 : The State in a Changing World*, World Bank and Oxford University Press, 1997.

des ERAS engagées dans le domaine d'intervention en question. Rappelons-le, le rôle des entités religieuses fut déjà particulièrement important lors des débats de la Constituante à la fin des années 1980, puis lors de l'élaboration des principales lois sociales qui régissent encore l'ensemble des politiques sociales. Aujourd'hui, il est fréquent de voir les ministères, les États ou les municipalités souligner la participation des Églises et autres entités religieuses dans leurs différents programmes, comme si l'inclusion du religieux rendait plus légitime la gouvernance des instances publiques. Plusieurs travaux ont en effet montré le rôle que pouvaient jouer les *faith-based organizations* dans la construction et le maintien d'une *good governance*, notamment dans les pays africains⁴²⁰. Voyons donc à présent, à travers un cas concret, en quoi les partenariats public-religieux contribuent à la diffusion, à l'ancrage et à la crédibilité de cette nouvelle gouvernance voulue par l'État brésilien.

B. Du rôle des ERAS dans les conseils nationaux de politique sociale

Un exemple du rôle actuellement joué par les ERAS et les PPR dans l'ancrage de la *good governance* au Brésil est la participation des entités religieuses aux différents « conseils nationaux » paritaires, propres à chaque grand domaine d'action sociale et ayant compétence pour valider, contrôler et modifier les politiques sociales au niveau national. Notons d'ailleurs qu'il est légalement du ressort de ces conseils de veiller à la réalisation des objectifs de décentralisation et de participation de l'action publique⁴²¹.

Le Conseil national d'Assistance sociale, composé de façon paritaire de neuf représentants gouvernementaux, de neuf représentants de la société civile et d'autant de suppléants, compte ainsi dans ses rangs pour le mandat 2010/2012, pas moins de trois représentants d'ERAS : un délégué de l'Association de l'Église méthodiste ; un délégué de la Fédération Spirite Brésilienne ; et un représentant de la Pastorale catholique des personnes âgées. On remarquera que les trois principales

⁴²⁰ Citons notamment le cas de l'Afrique du Sud : BOTMAN, H Russel, « Good Governance – The Role of the Churches – a South African Perspective. », Communication lors de la conférence *Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE)*, Stellenbosch University, 2008 ; ou celui de la Tanzanie : WORLD CONFERENCE ON RELIGION AND PEACE – Tanzania, *The Role of Faith Based Organizations in Good Governance*. Konrad-Adenauer-Stiftung, 2010.

⁴²¹ Règlement interne du Conseil national d'Assistance Sociale, Résolution n°6 du 9 février 2011, Titre 1^{er}, article n°2, paragraphe VI.

familles religieuses agissant sur le domaine de l'assistance sociale (catholicisme, protestantisme et spiritisme) sont ici directement représentées⁴²².

Le Conseil national de Santé compte lui parmi ses 48 membres (50% d'usagers, 25% de travailleurs sociaux et 25% de gestionnaires et prestataires publics), un représentant pour chacune des Pastorales catholique de la santé, des enfants et des personnes âgées ; le président de la Confédération des *Santas Casas de Misericórdia* ; une représentante de la Confédération spirite panaméricaine et un délégué direct de la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB).

Mentionnons enfin avec le Père Agnaldo (qui, rappelons-le, travaille directement auprès du secrétariat national des Droits de l'homme en tant que coordinateur du sous-secrétariat de promotion des Droits de l'enfant et de l'adolescent), la participation décisive des acteurs religieux au sein du conseil national des Droits de l'enfant et de l'adolescent (CONANDA). En 2011, la moitié des 14 représentants de la société civile du Conseil sont ainsi liés de près aux instances sociales de l'Église catholique (CNBB, Pastorale des mineurs, Pastorale des enfants, Ordres des Salésiens, etc.). De façon intéressante, le Père Agnaldo souligne que les évangéliques pour leur part, sont davantage présents au niveau plus local des Conseils municipaux de l'Enfance⁴²³.

La présence incontestable et permanente des entités religieuses au sein de ces symboles de la « *boa governança* » que constituent les conseils nationaux et locaux (présence qui, soulignons-le, n'est en aucun cas formellement requise par la loi), nous semble confirmer l'idée selon laquelle l'établissement de partenariats entre le secteur public et les ERAS renforce, approfondit et crédibilise les efforts de l'État brésilien en faveur d'une action publique empreinte de « bonne gouvernance ». Une crédibilité qui provient aussi du fait que les PPR contribuent, à leur manière, à l'effort de « moralisation » et de plus grande transparence de l'État brésilien.

⁴²² La composition exacte de chacun de conseils ici mentionnés est consultable en annexe complémentaire n°2.

⁴²³ Entretien avec le Père Agnaldo Soares Lima. Coordinateur du sous-secrétariat de promotion des Droits de l'enfant et de l'adolescent, du secrétariat des Droits de l'homme qui dépend directement de la Présidence de la République. Siège du secrétariat, Brasilia, 02/08/2011.

III. Transparence et moralisation de l'État brésilien

« La réforme politique est une urgence absolue dans notre pays. Si elle va au-delà d'une simple réforme électorale, elle sera un chemin sûr pour limiter la corruption et son abominable impunité, qui corrompent les institutions de l'État brésilien et la vie du peuple »⁴²⁴. C'est dans ces termes que le cardinal Raymundo Damasceno Assis, archevêque d'Aparecida et président de la CNBB, débute sa lettre du 27 octobre 2011 intitulée *Réforme politique : une urgence absolue*, véritable manifeste contre la corruption d'État, comme la plus haute instance du catholicisme brésilien en diffuse régulièrement depuis quelques années maintenant.

Héritage des années de la dictature durant lesquelles l'« Église des pauvres » s'était progressivement faite porte-parole du respect des droits de l'homme puis du retour à la démocratie, l'Église catholique, et certains mouvements évangéliques qui l'accompagnent en ce sens, apparaissent aujourd'hui sur le devant de la scène brésilienne en matière de lutte contre la corruption et de « moralisation » d'un État dont on estime que les pertes pour raisons frauduleuses s'élèveraient chaque année à près de 70 milliards de *reais*, soit 2,3% du PIB⁴²⁵. Si beaucoup de Brésiliens considèrent, comme l'affirmait dans les années 1990 le journaliste Roberto Pompeu de Toledo, qu'« aujourd'hui, la corruption fait partie de [leur] système de pouvoir comme le riz et les haricots de [leurs] plats quotidiens »⁴²⁶, il n'en reste pas moins que les manifestations populaires, telles les « Marches contre la corruption », se sont significativement multipliées ces derniers temps, rendant de moins en moins tolérables ces pratiques frauduleuses dont le théologien Leonardo Boff aime à rappeler que les Brésiliens les ont longtemps plus « admirées » que « condamnées »⁴²⁷.

En jouant les rôles, présentés dans notre typologie, de « gardiens de valeurs » et de « sentinelle sociale » les entités religieuses, et tout particulièrement les partenaires de l'État – qui nous l'avons vu sont les premières affectées par les conséquences de la corruption (suspension des subventions publiques, complications administratives) –, contribuent indiscutablement à un mouvement de fond qui est déjà parvenu à faire voter un certain nombre de lois et de réformes

⁴²⁴ CNBB. *Reforma política : urgente e inadiável*, Lettre du Conseil Permanent datée du 27/10/2011, Brasilia, consultable en ligne sur le site officiel de la CNBB : <http://www.cnbb.org.br> et en annexe n°5.

⁴²⁵ Fédération des industries de l'État de São Paulo. *Relatório Corrupção: custos econômicos e propostas de combate*, coll. « Questões para discussão », mars 2010, disponible sur le site de la Fédération : <http://www.fiesp.com.br/>

⁴²⁶ Cité par Leonardo Boff dans un billet intitulé « Corrupção, crime contra a sociedade », publié le 17 avril 2012 sur son blog, consulté le 07/06/2012, <http://leonardoboff.wordpress.com>. Roberto Pompeu de Toledo aurait fait cette déclaration dans un numéro de la revue *Veja* en 1994.

⁴²⁷ BOFF, Leonardo. « Corrupção, crime contra a sociedade », *op.cit.*

visant à limiter la corruption politico-économique et à améliorer la transparence des institutions et de l'action publique.

Nous verrons donc ici comment les ERAS partenaires de l'État sont aujourd'hui au cœur des mouvements et des actions revendiquant cette « réforme urgente » d'un État plus transparent, plus juste et plus moral. Il s'agira de comprendre comment ces entités religieuses usent de leur influence et de leurs rapports privilégiés avec l'État pour obtenir des avancées notamment sur le plan législatif et pénal. Comment, enfin, ces ERAS influentes et à forte capacité de mobilisation, parviennent aujourd'hui à accélérer le renouvellement d'institutions archaïques parfois rongées par la corruption et ainsi à renforcer la jeune démocratie brésilienne.

A. La « croisade morale » de la Conférence nationale des évêques du Brésil

Si la confiance envers les institutions publiques et notamment politiques est aussi faible au Brésil, c'est en grande partie dû à la forte perception de corruption du système public, ressentie par la population. En effet, en 2010, l'ONG *Transparency International* révélait que l'indice de perception de la corruption du Brésil était de 3,7 sur 10 (la perception étant d'autant plus élevée que la note est faible), plaçant le Brésil à un triste 69^{ème} rang mondial⁴²⁸. Lors de l'accession au pouvoir de Lula en 2002, beaucoup espéraient que ce « président du peuple », ancien ouvrier métallurgiste et chef syndicaliste « anti-establishment », mettrait fin à la série de scandales ayant jalonné la vie politique brésilienne des années 1990 et qui aboutirent même à l'*impeachment* du président Collor de Melo en 1992. Des espoirs rapidement déçus alors qu'éclatait en 2005 le scandale du *mensalão*, une vaste affaire d'achat de votes parlementaires impliquant directement une quarantaine de membres du parti présidentiel, le PT. Si Lula parvint à en sortir indemne, ce nouveau scandale de taille décrédibilisa encore un peu plus l'appareil étatique aux yeux de la population. En effet, d'après le baromètre de la corruption de *Transparency International*, 64% des Brésiliens considèrent qu'entre 2007 et 2010 la corruption a augmenté dans le pays⁴²⁹. En prenant la succession de Lula en janvier 2011, Dilma Rousseff n'avait ainsi d'autre choix que de promettre aux Brésiliens :

⁴²⁸ Transparency International. *Indice de perception de la corruption 2010*, Transparency International, 2010, p. 1. Consultable en ligne sur : <http://www.transparency.org/cpi/>

⁴²⁹ Transparency International. *Baromètre mondial de la corruption 2010*, Transparency International, 2010, p. 32. Consultable en ligne sur : <http://www.transparence-france.org/>

« Je serai ferme dans la défense de l'intérêt public. Il n'y aura aucun compromis avec la déviance et les malfaiteurs. La corruption sera combattue de façon permanente et les organes de contrôles et d'investigation obtiendront tout mon soutien pour agir avec fermeté et autonomie »⁴³⁰.

Si, quelques mois plus tard, personne ne peut nier que la première femme à présider le pays a effectivement fait preuve de « fermeté » en demandant en l'espace de six mois (lors de ce que l'on a appelé la *faxina*, « le grand ménage ») à six de ses ministres impliqués dans des affaires de détournement de fonds ou de trafic d'influence de démissionner, un certain climat d'exaspération s'est bel et bien installé dans le pays du *jeitinho*⁴³¹. Un sentiment d'intolérance croissant envers les comportements malhonnêtes des acteurs publics que de nombreuses entités religieuses brésiliennes contribuent aujourd'hui pleinement à alimenter.

La Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB), principale institution représentative d'un clergé responsable des quelques 123 millions de catholiques que compte le pays, entourée de dizaines d'organisations, de commissions et de pastorales qui lui sont liées, est aujourd'hui l'un des principaux promoteur de cette « moralisation » de l'État, comme le souligne la lettre du cardinal Damasceno Assis :

« Le Conseil permanent de la CNBB [...] manifeste sa perplexité et son indignation, en accord avec la clameur provenant des récentes « Marches contre la corruption », et invite à exiger des parlementaires de véritables efforts dans la réalisation d'une ample réforme politique incluant la participation populaire ».

S'appuyant sur les réseaux sociaux, ces « Marches contre la corruption » se sont multipliées ces dernières années, le plus souvent sous la houlette de l'Église catholique, dans l'ensemble des grandes capitales régionales du pays, notamment le 7 septembre, jour de la fête nationale. Au delà du travail historique de « conscientisation » assumé depuis les années 1960, la CNBB est parvenue à constituer un réseau composé d'un ensemble d'entités religieuses et séculières (Ordre des avocats du Brésil (OAB), ONGs, médias) influentes, capables de mobiliser les masses et de faire adopter par initiative populaire⁴³² de nouvelles mesures juridiques pour lutter contre la corruption de l'État.

⁴³⁰ Discours d'investiture à la Présidence de la République donné par Dilma Rousseff à Brasilia le 01/01/2011.

⁴³¹ Un terme populaire brésilien qui désigne de façon large, la « manière de vivre » à la brésilienne. Dans son acception négative, toutefois, le *jeitinho* renvoie à la façon culturellement admise au sein d'une société profondément inégalitaire, de « s'en sortir », en contournant ou même en violant les lois, les règles et conventions sociales. Influence de connaissances, dessous de table et autres « petits » larcins, constituent quelques exemples de cette pratique souvent mentionnée comme étant culturellement à l'origine de l'ampleur de la corruption au Brésil.

⁴³² En accord avec l'article 61 paragraphe 2 de la Constitution fédérale de 1988, il est possible de proposer un projet de loi par « initiative populaire », lorsqu'au minimum 1% du corps électoral national, distribué dans au moins cinq États (avec dans chacun au minimum 0,3% du corps électoral), souscrit au projet en question.

En 1999, la CNBB et sa « Commission brésilienne de Justice et Paix » (CBJP), dont nous avons précédemment mentionné le rôle envers les victimes du régime civil-militaire, menèrent ainsi une large campagne nationale obtenant, grâce au soutien des évêques de tout le pays, la collecte de plus d'un million de signatures afin de faire adopter la loi n°9.840/99. Un texte pénalisant l'achat de vote et l'instrumentalisation de l'administration publique à des fins électorales et qui reste, jusqu'à aujourd'hui, l'une des rares mesures véritablement efficaces de lutte contre la corruption des élites politiques.

Mais le plus grand acquis législatif obtenu grâce à l'influence et l'action de la CNBB et d'autres acteurs religieux évangéliques, reste très certainement le vote en 2010 (une fois encore par voie d'initiative populaire) de la loi dite de « *Ficha Limpa* » (littéralement de la « fiche propre »)⁴³³, laquelle rend inéligible, pour une période de huit ans, tout citoyen ayant fait l'objet d'une condamnation judiciaire ou actuellement jugé pour abus de pouvoir. L'aboutissement d'un projet lancé entre 1996 et 1997 par la CNBB lors des « Campagnes de la Fraternité » et qui rassembla 1,6 millions de signatures. Après de nombreux rebondissements juridiques, le texte sera finalement bien appliqué dès les élections municipales de 2012.

Mais la CNBB ne compte pas s'arrêter là et milite actuellement, comme le rappelle son président, pour une réforme en profondeur de l'État et du système politique brésiliens. Élargissement des conditions de la *Ficha Limpa* aux nominations de l'exécutif et du Parlement, « moralisation » du financement des campagnes, création de mécanismes de révocation pour tous les mandats et promotion de la démocratie directe (plébiscites, référendums, lois d'initiatives populaires), constituent les principaux axes de cette « croisade morale » dans laquelle la CNBB est aujourd'hui pleinement engagée.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette capacité et cette légitimité des instances religieuses, et tout particulièrement de la CNBB, à porter ainsi l'étendard de la lutte contre la corruption d'État. Le facteur historique est bien évidemment déterminant. La CNBB ayant été « la voix de ceux qui n'avaient plus de voix » et peut-être l'opposant le plus clairement affiché aux injustices et aux exactions du régime civil-militaire, celle-ci garde jusqu'à aujourd'hui et aux yeux de nombreux Brésiliens ce statut de « porte-parole » des opprimés et des victimes de l'injustice du pouvoir. Et bien que l'hégémonie religieuse du catholicisme s'érode depuis maintenant plusieurs décennies, l'Église catholique brésilienne – qui contrairement à de nombreuses régions du monde, a

⁴³³ Officiellement « Lei complementar n°135 de 4 de junho de 2010 ».

été relativement épargnée⁴³⁴ par les scandales – garde un certain prestige et une forte crédibilité politique auprès de l'ensemble de la population. C'est beaucoup moins le cas des Églises évangéliques et notamment néopentecôtistes, souvent empêtrées dans de nombreuses affaires judiciaires et qui sont, de ce fait, souvent moins enclines à s'engager dans la lutte anti-corruption⁴³⁵.

Mais n'oublions pas que la CNBB est également aujourd'hui le premier « collaborateur » religieux de l'État fédéral et que la conférence des évêques brésiliens et ses entités sociales sont impliquées dans des dizaines de « partenariats public-religieux », avec les ministères fédéraux et locaux de la Santé, de l'Éducation, du Travail, de l'Assistance sociale, de la Justice ou encore de l'Environnement. L'action des congrégations, des pastorales sociales et autres institutions catholiques liées à l'épiscopat brésilien auprès du Gouvernement est, comme nous l'avons vu, considérable et place la CNBB dans une position ambivalente. On pourrait penser qu'alliée de la sorte à l'État, elle serait au contraire encline à jouer « profil bas » et à éviter d'ébruiter les faiblesses de son partenaire. En réalité, les ERAS catholiques, se sachant « indispensables » aux yeux de l'État, sont en position de force et ont, pour la plupart et notamment pour la CNBB, choisi d'user de leur influence afin de se positionner en tête de pont dans la promotion d'un État et d'un service public plus transparent, intègre et moral.

B. Une « voix prophétique » pour une réforme en profondeur de l'État

Il est parallèlement intéressant de noter que les hommes politiques que l'on pourrait qualifier de « religieux », à savoir les élus se constituant au niveau fédéral ou local en fronts parlementaires catholiques, évangéliques⁴³⁶ ou spiritistes, sont eux en revanche souvent décriés pour leur silence, leur manque de courage et leur relative inaction dans la lutte contre la corruption de l'appareil étatique. Nombre d'entre eux étant, comme nous le mentionnions précédemment, plus ou moins mêlés à

⁴³⁴ Notons toutefois qu'en 2010 une affaire de pédophilie impliquant un père catholique de l'État d'Alagoas, ainsi que l'arrestation de Monseigneur Da Nova, responsable des finances de l'archidiocèse de Rio, soupçonné de détournement de fonds, ont fait grand bruit. Faits d'individus isolés, ces affaires restent néanmoins assez rares et ne semblent pas véritablement entacher l'image de l'institution ecclésiale.

⁴³⁵ En 2007, Estevam et Sonia Hernandes, le couple fondateur de l'Église néopentecôtiste *Renascer em Cristo*, est arrêté à Miami et accusé de contrebande d'espèces. Par la suite, ils furent accusés par la justice brésilienne de blanchiment d'argent. Même si le couple a depuis été innocenté, l'Église Renascer a encore aujourd'hui beaucoup de mal à surmonter la crise qui la frappa à ce moment. De façon assez similaire, l'évêque Edir Macedo, fondateur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, fut lui aussi accusé à de nombreuses reprises, notamment en 2009, de blanchiment d'argent, sans jamais toutefois être condamné.

⁴³⁶ Le détail des 75 parlementaires membres de la *Bancada evangélica* fédérale, la seule qui maintienne à jour une liste de ses participants, est consultable, en ce qui concerne la mandature 2011-2014 en annexe n°3 .

plusieurs de ces scandales⁴³⁷. Un pasteur anglican exprimait récemment sa « déception complète envers l'action de ces hommes politiques qui affichent leur appartenance à une Église, mais qui, au sein des gouvernements, approuvent quotidiennement et sans broncher des initiatives malhonnêtes » perdant l'occasion de faire usage de leur « voix prophétique évangélique ». À bien des égards, il semblerait que l'engagement des ERAS et des instances religieuses partenaires de l'État dans cette « croisade morale » contre la corruption soit d'autant plus grand que les espoirs placés dans la « voix prophétique » de la classe politique confessionnelle ont été déçus.

Présent lors d'une « Marche contre la corruption » en novembre 2011, l'archevêque d'Olinda et Recife, D. Fernando Saburido confirme :

« L'Église a un accès privilégié aux mouvements sociaux et aux personnes, grâce à ses pastorales, mais aussi grâce aux célébrations dominicales. [...] Elle a une mission prophétique et, pour cela, nous dénonçons et nous nous engageons politiquement, indépendamment de tout parti »⁴³⁸.

Dans une initiative originale et toute symbolique, l'archevêque Saburido explique qu'au sein de son diocèse, l'Église catholique participera directement au contrôle et à la surveillance des élections municipales de l'automne 2012, comme elle l'a fait durant les élections générales de 2010. En effet, dans le cadre de la loi 9.840/99, un « Comité contre le crime électoral » sera mis en place dans les locaux de l'Université catholique du Pernambouc, lequel sera ouvert pour recevoir les plaintes et les dénonciations d'irrégularités et de fraudes électorales. L'archevêque déclare :

« Nous envoyons une lettre à toutes les paroisses de l'archidiocèse, expliquant le fonctionnement du Comité. Cette lettre sera lue aux fidèles afin qu'ils sachent comment se rendre au Comité. Ce n'est que l'application de la loi contre la corruption électorale, initiée par l'Église et l'OAB, puis de la *Ficha Limpa* et des autres projets populaires auxquels l'Église a activement participé. Les gens ont le droit de dénoncer tout ce qui pourrait les incommoder. Et nous, en tant que chrétiens, nous devons promouvoir ce processus »⁴³⁹

considérant que l'Église participe ainsi directement à « la légitimation du processus démocratique dans le pays ». De pareils comités avaient déjà été mis en place dès les élections de 2004, toujours par des ERAS catholiques (archidiocèse, *Cáritas* et le Centre Loyola Foi et Culture) dans la région de Rio de Janeiro et semblent se multiplier à chaque élection sur l'ensemble du territoire⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Et notamment le scandale des *sanguessugas* qui mit en cause environ le tiers des députés de la *Bancada evangélica*. Voir note de bas de page n°386 du chapitre 3.

⁴³⁸ Extraits du billet « Na Marcha contra a corrupção, D.Fernando Saburido diz que a Igreja fiscalizará eleições 2012 », tiré du *Blog do Jamildo*, consulté le 08/06/2012 : <http://jc3.uol.com.br/blogs/blogjamildo/>

⁴³⁹ « Comitê contra a corrupção eleitoral é inaugurado nesta quinta-feira », article en ligne sur le site d'information régional pe360graus.com, publié le 12/08/2010, consultable en ligne sur : <http://pe360graus.globo.com/>, consulté le 11/06/2012.

⁴⁴⁰ On a également recensé des CCCE à Natal, dans l'État de Rio Grande do Norte, ainsi que dans les État nordestinos du Piauí ou du Caerá (Sobral).

Tout récemment, une autre expérience est venue confirmer la volonté des entités catholiques de promouvoir plus de transparence et d'éthique dans le fonctionnement de l'État, notamment à l'échelle locale. Le 24 mai 2012, le clergé catholique de la ville de Londrina a publié et largement diffusé un communiqué intitulé *l'Heure de Vérité*, visant à faire pression sur les élus locaux dans de nouvelles affaires de corruption touchant cette ville du sud du pays :

« Face à la situation politique à laquelle fait aujourd'hui face notre municipalité, le clergé de la ville de Londrina, réuni ce jour, adresse à tous les fidèles et à toutes les personnes de bonne volonté la présente note. [...]

Les piliers de la politique sont : la vérité, la justice, le bien et la liberté. Un idéal encore lointain pour nous, car depuis de nombreuses années, se succèdent les scandales, les enquêtes, et les incarcérations dans le cadre de la politique londrinienne.

L'Heure de Vérité est arrivée. Nous demandons aux conseillers municipaux membres de la commission d'être guidés par l'éthique, le droit et la vérité. Qu'ils enquêtent avec sérieux sur les faits, non dans l'intérêt de leurs partis, mais dans le but de donner de vraies réponses à la société. [...] Si la vérité est le fondement de la politique, le mensonge est celui de la corruption.

Les autorités méritent notre considération, mais elles ont le devoir et l'obligation de respecter le peuple et ses institutions. [...] Ces nouveaux soupçons d'irrégularités renforcent le discrédit, le désintérêt et l'éloignement du peuple des affaires politiques pourtant essentielles à notre société.

[...] Nous ne pouvons nous défilier, car nous sommes tous citoyens et avons le droit de participer à la construction d'une société nouvelle et meilleure. Pour cela nous devons nous mobiliser. [...] L'éthique en politique est le devoir de tous. »⁴⁴¹

En luttant contre la corruption et pour une réforme en profondeur des institutions et des pratiques politiques, les entités religieuses et leurs représentants se présentent non pas comme des opposants à un État « pervers » dont il faudrait se débarrasser, mais bien davantage comme une force positive capable de régénérer une démocratie et des institutions loin d'avoir satisfait aux attentes placées en elles au lendemain de la dictature.

Et si en ce sens les partenariats public-religieux nous semblent effectivement avoir une influence certaine sur la nature et le devenir d'un État se voulant plus transparent⁴⁴² (la transparence étant devenue l'un des grands slogans du Gouvernement de Dilma Rousseff) et plus éthique, les collaborateurs religieux de l'État œuvrent aussi pour un État plus juste, ne tolérant plus l'impunité. Dans cette « réforme politique urgente » qu'il appelle de ses vœux et pour laquelle militent aujourd'hui tant d'ERAS, le président de la CNBB rappelle en effet le rôle primordial d'une justice efficace et équitable « qui innocente celui qui doit être innocenté afin qu'il retrouve sa dignité devant la société » mais qui « punisse celui dont le crime a été légitimement prouvé »,

⁴⁴¹ Source : Note officielle signée par des évêques, des pères et des diacres catholique de Londrina, 24 mai 2012, consultable en ligne sur : <http://www.cnbb.org.br/site/regionais/sul-2/9414-nota-publica-do-clero-de-londrina-sobre-a-situacao-politica-na-regiao> , consulté le 11/06/2012.

⁴⁴² Marty, Trosa et Voisin considèrent justement à cet égard que la logique même de partenariat implique aujourd'hui ce surcroît de transparence. Voir MARTY, Frédéric, TROSA, Sylvie et VOISIN, Arnaud. *Les Partenariats Public-Privé*, Éditions La Découverte, 2006, p. 3.

l'impunité d'une justice dysfonctionnante ne faisant qu' « engendrer encore davantage de corruption »⁴⁴³.

Mais à tant lutter pour un État renouvelé, à tant pointer du doigt ses vices et ses lacunes, et surtout, à tant se substituer à lui dans des prérogatives sociales et sociétales qui lui revenaient pourtant initialement de droit, les ERAS et leurs partenariats public-religieux n'en viennent-elles pas à fragiliser la légitimité de cet État brésilien aux dimensions colossales mais aux moyens limités ? C'est à cette délicate question qu'il nous faudra maintenant chercher à répondre pour conclure ce chapitre sur les effets de l'action sociale religieuse et des PPR sur l'État et les institutions publiques brésiliennes.

IV. La légitimité de l'État en péril ?

Dans son ouvrage classique *Le savant et le politique*, Max Weber pose trois fondements à la légitimité de la domination politique : l'autorité de l' « éternel hier »⁴⁴⁴, fondée sur la tradition et qui était exercée « par le patriarche ou le seigneur terrien d'autrefois » ; l'autorité « charismatique », fondée sur la « grâce personnelle et extraordinaire d'un individu », exercée par le prophète, le souverain plébiscité ou le chef de guerre élu ; et enfin l'autorité légale-rationnelle qui, nous dit Weber, repose sur

« la croyance en la validité d'un statut légal et d'une compétence positive fondée sur des règles établies rationnellement, en d'autres termes l'autorité fondée sur l'obéissance qui s'acquitte de ses obligations conformes au statut établi »⁴⁴⁵.

Dit autrement, si l'État moderne tire effectivement sa légitimité du droit et de la légalité, il la tire aussi et peut être même surtout, de sa « compétence » à s'acquitter des « obligations » qu'il a contracté envers ceux sur qui sa domination s'exerce. Une idée également chère à Hobbes dont le « Léviathan » devait en définitive sa légitimité souveraine à sa capacité d'assurer la sécurité et la survie de ses sujets sortis d'un état de nature où « l'homme était un loup pour l'homme »⁴⁴⁶.

Cette acception utilitariste de la légitimité de l'État semble particulièrement appropriée au cas du Brésil, comme le souligne Enrique Saravia :

⁴⁴³ CNBB. *Reforma política : urgente e inadiável*, op.cit., consultable en annexe n°5.

⁴⁴⁴ WEBER, Max. *Le savant et le politique*, édition de l'Union Générale d'Éditions, coll. « Le Monde en 10-18 », 1963, p.102.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ « *homo homini lupus est* ». Cité par Hobbes dans son *De Cive* (1642-1647).

« À d'autres époques, la légitimité de l'État provenait d'autres sources comme le respect envers la dynastie royale, ou le fait que l'autorité soit exercée par les fondateurs de la nation, ou bien encore parce que l'on considérait l'État comme le garant des traditions historiques et du patrimoine national. [...] Mais dans le Brésil d'aujourd'hui, l'État ne saurait être bien considéré que s'il satisfait aux nécessités légitimes de sa population, conformément à ce que la Constitution et les lois déterminent, mais plus encore, conformément à ce que la population exige afin d'exercer pleinement sa citoyenneté »⁴⁴⁷.

S'il peut être réducteur de circonscrire la légitimité de l'État à sa seule « effectivité », il n'en reste pas moins que cette capacité à satisfaire les demandes de sa population et notamment des couches populaires, constitue sans doute aujourd'hui dans un pays émergent comme le Brésil, la principale raison d'être de l'État aux yeux de ses citoyens. Il nous apparaît donc pertinent, alors que nous avons montré en quoi l'action sociale des entités religieuses et la multiplication des partenariats public-religieux participaient d'une certaine réappropriation du social par le religieux aux dépens de l'État, de nous interroger sur l'impact de ces évolutions sur la légitimité de l'État brésilien.

Il s'agira ici de voir dans un premier temps en quoi l'ASR et les PPR peuvent contribuer à décrédibiliser l'État dans son rôle de premier fournisseur d'aide et de services sociaux à la population, ayant ainsi un impact potentiellement négatif sur sa légitimité. Avant de voir au contraire, comment l'État, en cherchant à encadrer l'ASR par ces « partenariats public-religieux », cherche en fait à s'assurer la « paternité » d'une action sociale qu'il délègue certes, mais dont il reste responsable, tirant ainsi profit d'une action sociale religieuse considérée dès lors comme « publique », ce qui serait, au contraire, de nature à renforcer sa légitimité auprès de la population.

A. Transfert de compétences et transfert de légitimité

En ce début de XXI^e siècle, il semble que le Brésil, comme la majorité de ses voisins du Nord et du monde émergent, fassent mentir la fameuse loi de Wagner, cette « *loi de l'extension croissante de l'activité publique ou d'État chez les peuples civilisés qui progressent* »⁴⁴⁸ que l'on qualifie aussi de « social-étatisme ». Si l'on ne peut nier le rôle de l'action gouvernementale brésilienne, notamment autour de programmes phares tels *Bolsa Familia*, *Minha Casa Minha Vida*, *Brasil Alfabetizado*, ou le programme gouvernemental de bourses universitaires *ProUni*, le double mouvement de décentralisation et de délégation de l'action publique à des tiers à but ou non lucratif

⁴⁴⁷ SARAVIA, Enrique. « Governança social no Brasil contemporâneo », Archives du site *Academia.edu*, Décembre 2009 – Mars 2010, consulté le 11/06/2012 en ligne sur : <http://ufrj.academia.edu/>

⁴⁴⁸ WAGNER, Adolph. *Les fondements de l'économie politique*, 5 vol., Paris : Ed. V. Giard & E. Brière, 1904-1914.

remet incontestablement en cause, depuis maintenant deux décennies, les prophéties de l'économiste allemand. Craignant de fait pour sa légitimité, il est d'ailleurs intéressant de noter que l'État brésilien cherche toujours à donner l'illusion de son omniprésence et de son omnipotence, évitant consciencieusement de parler des « privatisations » et autres « délégations de service public » qu'il continue de réaliser chaque année. Ainsi, en 2007, alors que le PT – le parti présidentiel – manifestait publiquement contre la « vague de privatisations » provoquée par la droite à São Paulo, le Président Lula octroyait au même moment la concession de 2 600 kilomètres d'autoroutes au secteur privé, affirmant de façon subtile et juridiquement exacte qu'une « concession » n'est pas une « privatisation ». Toujours est-il que symboliquement le message est sensiblement le même, l'État brésilien, pressé par les contraintes budgétaires, affecté par un contexte économique international difficile et victime d'une décélération de sa croissance, se désengage d'un nombre croissant de domaines économiques et sociaux au profit du secteur privé lucratif ou volontaire. Et si la plupart des privatisations du secteur énergétique et minier, des infrastructures de transport ou encore de gestion de l'eau, ont été réalisées durant les années 1990 (pour un montant d'environ 45 milliards de dollars d'après la Banque Mondiale⁴⁴⁹), elles se poursuivent au XXI^e siècle (28 milliards en 2000 et 2008) atteignant de nouveaux secteurs comme la finance, les télécommunications ou encore la sécurité⁴⁵⁰, pourtant considérée (par Hobbes notamment) comme la compétence régaliennne par excellence.

Car au-delà de la privatisation des secteurs « durs » de l'économie, c'est la détermination avec laquelle de l'État brésilien délègue actuellement des services de nature sociale qui retient ici tout particulièrement notre attention. Ces services censés assurer le bien-être, le développement et la sécurité physique, mentale, économique et familiale de la population et qui constituent le cœur de cette « obligation » wébérienne de l'État envers ses citoyens, source de sa légitimité rationnelle. Pourtant, reconnaissant son incapacité à satisfaire la demande toujours croissante des besoins, l'État brésilien a adopté une stratégie de « *terceirização* » au sein de laquelle les partenariats public-religieux jouent aujourd'hui les premiers rôles. En effet, ce n'est plus tellement l'État mais bien le Troisième secteur et notamment sa composante religieuse qui assure la majorité des soins aux populations démunies et difficiles d'accès *via* les *Santas Casas* ou les missions humanitaires religieuses ; qui se charge de la réinsertion des anciens détenus ou de la désintoxication des

⁴⁴⁹ WORLD BANK. *Privatization Data 1988-2008*, World Bank, 2009, données consultables en ligne sur le site officiel : <http://web.worldbank.org/>

⁴⁵⁰ HUGGINS, Martha Knisely. « Violência urbana e privatização do policiamento no Brasil: uma mistura invisível », *Caderno CRH*, vol. 23(60), 2010, p. 541–558.

toxicomanes ; qui prend soin des sans-abri et des orphelins ; et qui assure bien d'autres « obligations » sociales incombant pourtant « légalement » à l'État.

En se substituant de la sorte à l'administration publique, les ERAS n'en deviennent-elles pas plus légitimes que l'État quand, aux yeux de la population, ce sont elles qui satisfont bon nombre des « nécessités légitimes » des citoyens ? Nous touchons là à un élément essentiel de ce qui constitue aujourd'hui pour beaucoup la « crise de légitimité » d'un État brésilien, perçu par une large proportion de la population comme étant « une structure pesante, exagérément chère et qui remplit très médiocrement ses fonctions », ne constituant pour beaucoup aucune « garantie » véritable⁴⁵¹. Un responsable adventiste nous confiait, non sans ironie, que si les Brésiliens paient aujourd'hui « autant d'impôt qu'en Finlande », ils n'ont paradoxalement accès qu'à un service public « du niveau d'Haïti »⁴⁵².

Un sentiment très amplement diffusé et souvent relayé de façon abusive par la presse, les Brésiliens étant ainsi convaincus d'être « victimes » d'une charge fiscale parmi les plus élevées du globe. En réalité, le Brésil reste en 2010, avec une charge fiscale aux particuliers et aux entreprises correspondant à 33,56% du PIB⁴⁵³, autour de la moyenne des pays de l'OCDE (33,9%). Mais ce sentiment provient d'une part de la comparaison avec les autres pays de la région comme le Chili (18,4%) ou le Mexique (17,4%)⁴⁵⁴ où les recettes fiscales sont sensiblement moins élevées, et d'autre part, du fait de l'augmentation assez constante et régulière de ce taux entre 1993 et 2004, durant ce qui a constitué la phase de « stabilisation » de l'économie brésilienne.

⁴⁵¹ SARAVIA, Enrique. « Governança social no Brasil contemporâneo », *op.cit.*, p. 3.

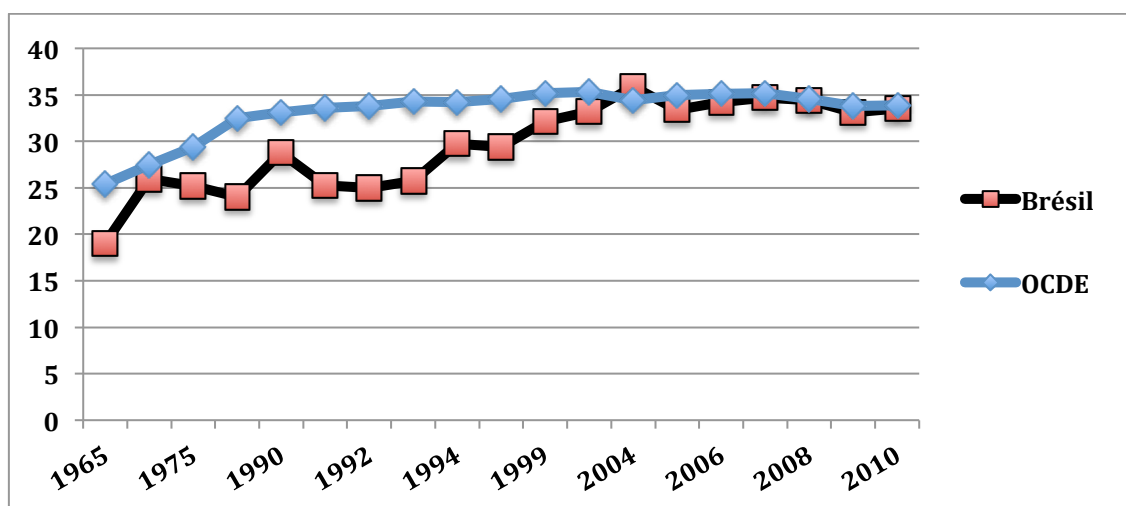
⁴⁵² Entretien avec le pasteur Vagner Araujo, responsable régional de l'ADRA adventiste et responsable communication publiques/relation presse de l'Église adventiste à São Paulo. São Paulo, 11/08/2010.

⁴⁵³ MINISTERIO DA FAZENDA. *Carga tributária no Brasil 2010 : análise por tributos e base de incidência, Receita Federal*, Septembre 2011, p. 1.

⁴⁵⁴ Source : OCDE, site officiel consulté le 12/06/2012 :

http://www.oecd.org/document/27/0,3746,fr_21571361_44315115_49102299_1_1_1_1,00.html

Graphique n°6 - Charge fiscale en % du P.I.B – Comparaison Brésil et moyenne OCDE.



Sources : OCDE et Receita Federal do Ministerio da Fazenda.

Cette « déconnexion » perçue entre l'importance des recettes de l'État et la qualité des services publics offerts par ce dernier est vécue comme une frustration par la population⁴⁵⁵ et contribue certainement à délégitimer en partie la présence et l'action de l'État au Brésil, bien que le succès récent de certains programmes sociaux comme *Bolsa familia* permette de relativiser ce constat. En revanche, les ERAS se trouvent, elles, aux yeux des Brésiliens, dans une situation exactement inverse puisqu'elles parviennent avec très peu de ressources à réaliser un travail social considérable et perçu comme étant de qualité. On comprend donc ainsi mieux pourquoi le financement public de l'action sociale des entités religieuses – en d'autres termes, des partenariats public-religieux –, ne suscite pas au Brésil de véritables critiques ou d'opposition. Les PPR apparaissant au contraire comme un meilleur investissement des deniers publics. Il n'est donc pas absurde de considérer que les « partenariats public-religieux » procèdent à certains égards d'un transfert de légitimité de l'État vers le secteur volontaire.

⁴⁵⁵ Sur la question de la qualité des services publics brésiliens on se référera à la thèse d'Isabel BALLOUSSIÉ CERCHIARO. *Qualidade de serviços no setor público brasileiro: uma abordagem feminista*, Thèse de doctorat en administration publique soutenue en 2006 à la Fondation Getúlio Vargas de Rio de Janeiro, où l'auteur distingue la qualité « objective » de la qualité « subjective » des services. La première, privilégiée par les fournisseurs de services, se fonde sur les rapports d'activités chiffrés et sur un ensemble de critères objectifs. La seconde, adoptée par la population bénéficiaire, est en revanche une qualité « perçue », construite à partir des croyances subjectives et des imaginaires collectifs des bénéficiaires.

B. Les PPR comme outils de re-légitimation de l'État

Mais il est également possible de prendre les choses par l'autre bout en considérant à l'inverse que l'établissement de partenariat public-religieux procède en fait d'une stratégie des pouvoirs publics visant à renforcer la légitimité de l'État et de l'action publique, et ce, pour plusieurs raisons.

Nous l'avons dit, dans un contexte comme celui du Brésil, l'évaluation du bien fondé de l'action publique dépend en grande partie de ses « performances », de ses résultats et de leur perception par la population. Si l'on a pu considérer dans un premier temps qu'avec les PPR, l'action sociale « échappait » en quelque sorte à l'État, il est intéressant de constater que les agents et les responsables du service public ne voient pas nécessairement les choses ainsi. En effet, l'établissement des partenariats avec les ERAS suppose non pas, aux yeux de l'État, une délégation pleine et entière des services contractualisés, mais davantage une coopération avec un réel partage des risques et des responsabilités. En fait, l'État est même *residual claimant*, c'est-à-dire responsable en « dernier ressort » de l'action menée par les entités tiers⁴⁵⁶. Une position assumée, délicate et risquée certes, mais avantageuse à plus d'un titre puisqu'elle permet à l'État de bénéficier des retombées positives d'un service plébiscité, celui-ci ayant généralement contribué financièrement et techniquement à sa réalisation. En d'autres termes et on le constate clairement dans les faits, l'État assimile systématiquement les réalisations sociales des ERAS partenaires à ses propres résultats, lesquels s'en trouvent largement améliorés. C'est le cas pour l'œuvre réalisée par les *Santas Casas* (qui assurent à un coût extrêmement avantageux pour l'État jusqu'à 40% des hospitalisations du pays), qui permet au SUS – le Système Unique de Santé publique – de subsister ; le cas des abris et des orphelinats confessionnels (qui constituent plus des deux tiers des structures publiques), sans lesquels la situation de ces catégories vulnérables serait ô combien plus préoccupante qu'elle ne l'est déjà ; c'est le cas de ces centaines de crèches gérées par des ERAS et contractualisées par les municipalités, lesquelles affichent ensuite fièrement les chiffres flatteurs du nombre de places créées en crèches « publiques ». Et c'est encore le cas de nombreuses autres missions sociales publiques à l'enjeu politique certain. En améliorant ainsi substantiellement les performances de l'action sociale publique fédérale ou locale, on comprend mieux en quoi les partenariats public-religieux peuvent effectivement contribuer à re-légitimer l'État brésilien et son action auprès de sa population.

⁴⁵⁶ MARTY, Frédéric, et al. *Les partenariats public-privé, op.cit.*, p. 32.

Mais l'État brésilien bénéficie également d'un surcroît de légitimité grâce à la récupération qu'il fait de nombreuses innovations réalisées par des ERAS dans le cadre des PPR. En allant puiser auprès de ses partenaires religieux des projets ayant déjà fait leurs preuves sur le plan local, comme dans le cas emblématique des « citernes » du Nordeste, puis en les élargissant au plan régional ou national, l'État s'assure des « succès » sociaux le légitimant aux yeux des populations concernées, voire de la communauté internationale.

En faisant en quelque sorte des ERAS partenaires des « agents de service public », l'État peut même donner l'impression qu'il intègre les atouts et qualités des entités religieuses locales tels que la proximité, la souplesse, la « chaleur » du service ou la capacité d'adaptation rapide. Des caractéristiques que les services publics n'ont pas véritablement la réputation de posséder en temps normal, mais qui grâce aux PPR, peuvent leur être attribués indirectement, renforçant là encore leur légitimité. On peut également penser qu'en s'associant de la sorte aux ERAS, qui font généralement partie de réseaux confessionnels beaucoup plus vastes, la réputation de l'État auprès de ces communautés s'en trouvera renforcée, du moins dans l'hypothèse où l'État remplit bien sa part du contrat.

Une autre série de raisons liées à l'« engagement civique », notamment théorisé par Robert Putnam, peut nous amener à penser que l'ASR et les PPR contribuent effectivement à re-légitimer l'État brésilien et son action publique. Dans un ouvrage devenu classique⁴⁵⁷, Putnam met en rapport, dans le cas spécifique de l'Italie, l'efficacité, les résultats et la fiabilité des institutions gouvernantes – ce qu'il nomme la « performance institutionnelle » –, et la nature de la « communauté civique ». D'après lui, l'efficacité d'un État et par conséquent sa légitimité sont très explicitement liées à la qualité de l'engagement civique et associatif des citoyens. En effet, en s'impliquant de la sorte dans la vie de la cité et en y développant des rapports de solidarité, les citoyens contribuent à la « poursuite régulière du bien public, aux dépens de fins purement individuelles et privées »⁴⁵⁸. On est ici également proche des idées de Tocqueville pour qui, dans le cas nord-américain

« les associations civiles contribuent à l'efficacité et à la stabilité du gouvernement démocratique, à cause de leurs effets internes sur les membres individuels et de leurs effets externes sur le régime politique dans son ensemble. »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ PUTNAM, Robert D. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1993.

⁴⁵⁸ THIÉBAULT, Jean-Louis. « Les travaux de Robert D. Putnam sur la confiance, le capital social, l'engagement civique et la politique comparée », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 10(3), 2003, p. 341–355[343].

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 344.

En se reposant comme il le fait actuellement sur l'œuvre des ERAS et en contribuant financièrement, à travers les PPR, au développement de l'engagement associatif au sein du Troisième secteur confessionnel, l'État brésilien favoriserait, si l'on suit ce raisonnement, le développement de la coopération, de la solidarité et de l'esprit public au sein de sa population⁴⁶⁰. Une *praxis* qui s'ancre dans la croyance, résumée par Timothy L. Hall, selon laquelle les organisations religieuses contribuent généralement à la formation de « la vertu civique » (*civic virtue*) d'une population⁴⁶¹. En s'appuyant de la sorte sur les ERAS pour renforcer la responsabilité et le lien civique de ses citoyens et en favorisant le tissu associatif de coopération et de solidarité, l'État brésilien ne s'en trouverait que plus légitime aux yeux de tous.

Nous avons donc cherché dans ce chapitre à montrer en quoi le développement de l'action sociale religieuse et la multiplication des « partenariats public-religieux » participent à l'incontestable dynamique de transformation à laquelle sont actuellement confrontés l'État brésilien et son secteur public. En contribuant à renforcer le rôle du Troisième secteur auquel l'État confie de plus en plus de prérogatives, en participant pleinement aux initiatives de « bonne gouvernance » mises en œuvres dans le secteur public, ou en militant pour un État plus transparent et moins corrompu, les partenariats des instances publiques avec les ERAS sont au cœur des réformes d'un État qui, bien que monumental, n'en reste pas moins fragile. De fait, il nous semble même que les PPR et l'œuvre sociale considérable des entités religieuses brésiliennes, en venant « combler » de la sorte les lacunes notamment sociales d'un pays encore très inégalitaire, jouent sans aucun doute un rôle d'« amortisseurs » ou de « filet de sécurité », permettant à l'État et au secteur public de rester crédibles et par conséquent préserver leur légitimité.

Mais si l'impact des partenariats public-religieux sur les transformations de l'État a été démontré, on peut aisément supposer que ses collaboratrices, les ERAS, ne sortent pas non plus indemnes de ce genre de coopération. Quelles sont donc les conséquences de leur contractualisation par l'État sur la nature, le fonctionnement et la mission de ces entités religieuses d'action sociale et sur l'ensemble de la sphère religieuse brésilienne dont elles sont partie intégrante ? C'est ce que nous tenterons maintenant de déterminer dans un cinquième chapitre.

⁴⁶⁰ PUTNAM, Robert D. *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro : Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2002.

⁴⁶¹ HALL, Timothy L. « Religion and Civic Virtue : a Justification of Free Exercise », *Tulane Law Review*, vol. 67, 1992-1993, p. 87-135.

Chapitre V : PPR et mutations du champ religieux brésilien

Un partenariat est un rapport complémentaire et équitable qui, par définition, implique toujours au minimum deux parties, lesquelles sont directement affectées par la nature contraignante et les fruits de cette relation. Ainsi, les PPR, qui établissent un rapport de coopération entre l'État et les ERAS, contribuent effectivement à transformer l'État et l'action publique brésilienne, mais sont également à l'origine de réelles mutations pour les entités de ce champ religieux brésilien dont la diversité et le dynamisme sont particulièrement manifestes. Ce chapitre a donc vocation à évaluer les effets du développement de l'action sociale religieuse, et plus particulièrement des partenariats public-religieux, sur ces entités religieuses collaboratrices de l'État et sur les structures confessionnelles qui les soutiennent.

Nos observations sur le terrain nous ont permis de constater plusieurs séries de mutations importantes qui constitueront les grands axes de ce chapitre. Il semblerait d'une part que l'établissement de PPR soit de nature à réajuster les équilibres d'un « marché religieux » brésilien particulièrement dense et concurrentiel. En effet, l'obtention d'un PPR par l'ERAS d'une confession donnée nous semble octroyer à cette dernière un « avantage compétitif » décisif par rapport à ses « concurrentes », dont il nous faudra préciser la nature. En revanche, en cas de suspension ou d'absence de PPR avec les pouvoirs publics, les ERAS de confessions différentes auraient tendance à « s'associer », favorisant une sorte d'« œcuménisme social » de nature à « apaiser » le marché religieux brésilien. Une seconde série de mutations a trait à la nature, au fonctionnement et à l'identité même des ERAS partenaires. Nous verrons notamment en quoi la dimension religieuse des ERAS signataires de PPR peut être affectée par la professionnalisation requise par ces derniers. Puis, de façon peut être plus générale, nous nous interrogerons sur l'impact des PPR sur les principes fondamentaux que constituent au Brésil l'égalité et la liberté religieuses.

I. Le marché religieux : concurrence et coopération

Nous avons jusqu'ici régulièrement utilisé le concept de « marché » pour caractériser l'univers religieux brésilien, suivant en cela l'usage de la majorité des chercheurs brésiliens travaillant sur le fait religieux⁴⁶². Une terminologie qui fait référence à une école de pensée bien spécifique de la sociologie religieuse, l'« économie religieuse » (*economics of religion* ou *economic study of religion*), sur laquelle il nous faut nous arrêter quelques instants.

Ces deux dernières décennies, de nombreux sociologues du religieux, notamment nord-américains, ont puisé dans la théorie économique classique afin d'expliquer des phénomènes tels que l'émergence et le déclin d'organisations religieuses, la conversion et l'engagement religieux des fidèles, ou encore la désaffiliation confessionnelle. Principal contributeur de ce courant aux côtés des sociologues⁴⁶³ Rodney Stark, Roger Finke ou encore William Bainbridge, l'économiste américain Laurence Iannaccone décline trois axes de recherche possibles dans l'approche économique du fait religieux. Il peut s'agir de l'analyse des comportements religieux à partir d'une perspective économique, notamment à l'aune des théories de la micro-économie. Un second axe consiste à analyser les conséquences économiques du fait religieux, qu'il soit considéré dans sa dimension individuelle ou organisationnelle. Enfin, une dernière ligne de recherche consiste à analyser et critiquer la théorie économique du point de vue de la théologie.

Les principaux outils⁴⁶⁴ importés de la théorie économique et appliqués par ce courant à l'analyse du fait religieux sont sans aucun doute la « théorie du choix rationnel » et l'analogie du marché, avec ses notions sous-jacentes d'offre, de demande et de concurrence.

⁴⁶² PRANDI, Reginaldo. « O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. », *Estudos Avançados*, vol. 18(52), 2004, p. 223–238 ; REFKALEFKSY, Eduardo et al. « Comunicação e o mercado religioso brasileiro: tradição e pós-modernidade », XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Santos, du 29 août au 2 septembre 2007, p. 1–7 ; MARIANO, Ricardo. « Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. », *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 3(1), 2003, p. 111–125.

⁴⁶³ Dont on trouvera ici quelques uns des principaux travaux sur le sujet : STARK, Rodney et BAINBRIDGE, William. *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley : University of California Press, 1985 ; IANNACCONI, Laurence R., FINKE, Roger Finke et STARK, Rodney. « Deregulating Religion: The Economics of Church and State », *Economic Inquiry*, vol. 35(2), 1997, p. 350–364 ; FINKE, Roger et STARK, Rodney. « Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906 », *American Sociological Review*, vol. 53(1), 1988, p. 41–49 ; IANNACCONI, Laurence R. « Introduction to the Economics of Religion. », *Journal of Economic Literature*, vol. 36(3), 1998, p. 1465–1495.

⁴⁶⁴ MILLER, Kent D. « Competitive Strategies of Religious Organizations », *Strategic Management Journal*, vol. 23(5), 2002, p. 435–456 [436].

L'application de la *rational choice theory* au fait religieux part d'un postulat relativement simple : tout individu agit dans une logique utilitariste visant à maximiser la récompense de ses choix en effectuant une analyse des coûts et des bénéfices potentiels du choix en question, et c'est ce même procédé rationnel qui préside au choix de sa croyance, de son affiliation et de sa pratique religieuse⁴⁶⁵. C'est également la logique suivie par les dirigeants ecclésiastiques que Laurence Iannaccone appelle les « producteurs religieux » (*religious producers*) qui cherchent eux aussi à maximiser les ressources (humaines, financières, sociales, politiques, etc.) de leur institution. D'ailleurs, si l'application de la théorie du choix rationnel vaut pour les choix religieux des individus, elle s'applique également aux stratégies des organisations religieuses, qui elles aussi constituent de ce point de vue des entités « rationnelles » cherchant à maximiser leurs bénéfices et à se maintenir dans un « marché religieux » parfois hautement concurrentiel.

L'idée d'un « marché religieux » où interagiraient une multitude d'offres de « biens de salut » proposées par différentes institutions religieuses et de demandes formulées par les fidèles (actuels ou potentiels), n'est pas nouvelle. Adam Smith, père des sciences économiques modernes, y faisait déjà référence dans *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* en 1776, alors qu'il observait la concurrence féroce que se livraient les « sectes » méthodistes du *Christian Revival*, dans la Grande Bretagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle⁴⁶⁶. Mais c'est beaucoup plus récemment, et notamment à partir des travaux de Stark et Bainbridge, que la notion, d'abord appliquée à la scène religieuse étasunienne, s'est répandue jusqu'à imprégner les analyses d'autres régions à fort pluralisme religieux comme l'Amérique latine et tout particulièrement le Brésil.

A. Marché religieux et biens de salut au Brésil

Plusieurs facteurs conduisent depuis quelque temps les sociologues à parler d'un « marché religieux » au Brésil. Cette approche suppose en effet à la fois une « demande religieuse » relativement constante – s'opposant en cela à certains aspects des théories de la sécularisation décrits précédemment –, ainsi que la compétition d'une pluralité de groupes religieux désireux d'accueillir de nouveaux fidèles et proposant dès lors différentes offres de « biens de salut ». Une situation qui sied particulièrement bien au Brésil depuis un demi-siècle maintenant, alors que la

⁴⁶⁵ IANNACCONI, Laurence R. « Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 34(1), 1995, p. 76–88 [77].

⁴⁶⁶ Référence citée par STARK, Rodney. « Economics of Religion », dans *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, éd. Robert A. Segal, Victoria : Black Publishing, 2006, p. 47-68.

pratique religieuse ne faiblit guère et que le nombre d'Églises prosélytes ne cesse d'augmenter d'années en années.

Cette « marchandisation » du religieux s'explique aussi par le caractère entrepreneurial qu'adoptent de plus en plus d'Églises brésiliennes, notamment pentecôtistes, fonctionnant dès lors comme de véritables firmes, employant du personnel, cherchant à maximiser leurs bénéfices et développant des stratégies de croissance et de marketing similaires aux grands groupes industriels ou commerciaux.

Relativement peu régulé, le marché religieux brésilien est d'autant plus actif et concurrentiel que les « consommateurs religieux » brésiliens ne se limitent bien souvent pas à la consommation d'un seul et unique « bien de salut » au cours de leur vie. La dynamique de conversions est particulièrement forte au Brésil où l'on estime que près d'un quart des Brésiliens (23,4%) sont des « convertis »⁴⁶⁷. De plus beaucoup n'hésitent pas à fréquenter ou à s'affilier à plusieurs Églises, considérant les biens de salut respectifs offerts comme complémentaires. Un « butinage religieux », comme le caractérise Edio Soares⁴⁶⁸, qui concernerait au moins 17% des Brésiliens⁴⁶⁹.

Dans un « marché du croire » aussi concurrentiel que celui du Brésil, la survie des groupes religieux dépend grandement de leur capacité à fidéliser leur « clientèle » et à attirer de nouveaux fidèles⁴⁷⁰. En considérant que ces individus font avant tout un choix rationnel, fruit d'une analyse coûts-bénéfices, les organisations confessionnelles peuvent être tentées d'adopter différentes stratégies visant à maximiser leur utilité aux yeux des consommateurs potentiels. Elles peuvent opter pour une baisse de leur « coût » perçu, en réduisant par exemple les contraintes induites par l'affiliation (obligation de s'acquitter de la dîme, sexualité encadrée, exigences en matière de tenue vestimentaire, assistance régulière aux cultes requise, etc.), ou bien chercher à maximiser les bénéfices reçus (assurance du salut dans l'au-delà, réponses à des questionnements existentiels, soutien matériel et affectif, socialisation et promotion sociale, etc.). Des stratégies potentiellement cumulables, mais risquées dans la mesure où un excès de changements visant à attirer une nouvelle clientèle potentielle pourrait être mal perçu par les fidèles en présence.

⁴⁶⁷ ALVES FERNANDES, Sílvia Regina (org.). *Mudança de religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações*, Rio de Janeiro : Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, coll. CERIS, 2004, p. 13-15.

⁴⁶⁸ SOARES, Edio. *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris : Karthala, 2009, p. 25-26.

⁴⁶⁹ DATAFOLHA. *As religiões dos brasileiros*, enquête réalisée auprès de 5 700 Brésiliens de 16 ans et plus, dans 236 municipalités entre le 19 et le 20 mars. Consultable en ligne sur : <http://datafolha.folha.uol.com.br/>

⁴⁷⁰ MILLER, Kent D. « Competitive Strategies of Religious Organizations », *op.cit.*, p. 438.

Ceci étant, comment une telle approche « économique » du phénomène religieux peut-elle nous aider à cerner l'impact et les conséquences des partenariats public-religieux sur les ERAS et leurs univers confessionnels ? Il s'agira en réalité ici de s'interroger sur l'« avantage compétitif » (ou concurrentiel) que les PPR peuvent potentiellement octroyer, sur le marché religieux, aux groupes religieux qui les contractent.

B. Les PPR, un avantage compétitif ?

Un avantage compétitif ou concurrentiel se définit pour une entité marchande comme un élément distinctif permettant l'acquisition d'une position de force sur un marché, position susceptible de démarquer favorablement cette entité du reste de ses concurrentes⁴⁷¹. Est-il donc possible que l'établissement de partenariats public-religieux entre l'État et certaines ERAS puisse accorder aux organisations confessionnelles dont ces dernières dépendent, un « avantage compétitif » par rapport à leurs « concurrentes » sur le marché religieux brésilien ? Plusieurs constats nous permettent d'abonder effectivement en ce sens. Nous avons ainsi pu constater sur le terrain que des congrégations engagées – à travers leurs ERAS – dans l'action sociale publique, voyaient leur notoriété et leur « image » publique considérablement améliorées. En effet, les congrégations relativement récentes (en d'autres termes qui ne sont ni issues du catholicisme, ni du protestantisme historique) sont souvent stigmatisées comme « sectes » (*seitas*⁴⁷²), une étiquette particulièrement négative qui les désavantage considérablement sur le marché religieux. Mais en œuvrant aux côtés de l'État pour le bien-être social de la population, ces congrégations parviennent à se défaire de ce label péjoratif, pour endosser le costume bien plus flatteur d'organisation d'« utilité publique ». En devenant plus ou moins directement partenaires de l'État, le niveau de confiance qui leur est accordé s'en trouve considérablement amélioré et ces congrégations apparaissent dès lors comme beaucoup plus attractives pour les personnes en quête de biens de salut. Dans la même idée, la « présence sociale » des congrégations sur une zone donnée – que les

⁴⁷¹ PORTER, Michael E. *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance*, New York: Free Press, 1985.

⁴⁷² Emerson Giumbelli qui étudia la notion de « secte » dans une comparaison entre la situation française et le cas du Brésil, remarque dans les deux cas que la notion « possède une indéniable connotation péjorative », conduisant à considérer les organisations ainsi labélisées par l'extérieur comme « un problème », un « danger » voire un « fléau ». Il explique que le terme renvoie à une organisation à laquelle on nie le statut de « religion » ou d'« église » en raison de sa tendance à « s'attaquer à la fois au bien-être de l'esprit et à celui de l'État ». Voir GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo: Attar/PRONEX, 2002, p. 65-66.

ressources des PPR contribuent à accroître et à sécuriser – vient incontestablement renforcer leur « visibilité » et fait parfois office de publicité pour les congrégations affiliées. Il n'est pas exclu que cette présence sociale des entités confessionnelles légitimée par l'État constitue également un accès facilité à la « clientèle religieuse » potentielle, même si comme nous le verrons, la question du prosélytisme pose problème dans le cadre des PPR.

Il semble également qu'une fois impliquée dans des PPR, la congrégation concernée voit l'engagement interne de ses fidèles s'accroître autour de cette nouvelle cause sociale commune. Un engagement renforcé de nature à assurer la pérennité, la stabilité et donc l'attractivité de l'entité religieuse. Les PPR peuvent enfin constituer un avantage compétitif pour les congrégations dans le sens où la mise en relation des ERAS avec les pouvoirs publics, *via* les PPR, peut par la suite contribuer à faciliter – politiquement et administrativement – le développement de la congrégation, notamment lorsqu'il s'agit d'obtenir des autorisations administratives pour la construction ou l'agrandissement de lieux de culte.

Tous ces éléments nous amènent à penser que les PPR, en constituant un facteur de différenciation décisif, octroient bien aux congrégations liées aux ERAS partenaires des avantages compétitifs sur le marché du religieux et contribuent donc quelque part à leur survie, voire peut-être indirectement à leur développement.

Il convient toutefois de nuancer ces constats. En effet, il arrive également que des PPR ne se déroulent pas de façon aussi harmonieuse et finissent même par constituer un « désavantage compétitif »⁴⁷³ pour les congrégations. On peut ainsi imaginer qu'une congrégation s'étant fortement appuyée sur des PPR avec des administrateurs publics, par la suite condamnés pour des pratiques frauduleuses, pourrait être négativement affectée en interne ou quant à sa « réputation » sur le marché. C'est d'ailleurs précisément ce qui s'est produit en 2010 lorsque le député fédéral et pasteur de l'Église de l'Évangile quadrangulaire, Mario de Oliveira, fut mis en examen dans plusieurs affaires de corruption et même pour le meurtre d'un opposant politique. Mario de Oliveira avait contribué à la mise en place d'un PPR entre la municipalité de Contagem et l'ERAS évangélique « Escola Jeová Jiré » visant à prendre en charge des toxicomanes. Un partenariat rapidement suspendu alors que la justice décelait de nombreuses irrégularités liées aux activités frauduleuses du député. Cette affaire, très médiatisée, eut ainsi des retombées particulièrement négatives pour la notoriété de l'Église de l'Évangile quadrangulaire dans la région.

⁴⁷³ DURAND, Rodolphe. « Competitive Advantages Exist: a Critique of Powell », *Strategic Management Journal*, vol. 23(9), 2002, p. 867–872 [868-869].

Mais ces cas négatifs pour les congrégations restent malgré tout assez rares et dans la majorité des situations, les PPR semblent bien constituer un avantage compétitif, relatif certes, mais néanmoins essentiel pour des entités religieuses dont la survie dépend incontestablement de leur capacité à rester attractives sur le marché du croire.

C. Rivalité ou œcuménisme social ?

L'extrême concurrence qui caractérise le marché religieux au Brésil n'est pas sans engendrer certaines formes de rivalités entre les acteurs. Une rivalité qui atteint parfois des degrés de violence préoccupant, comme lors de ces attaques régulièrement organisées par des groupes néopentecôtistes sur des *terreiros* de candomblé qualifiés de « démoniaques », à Bahia ou à Rio, et qui conduisent parfois ces groupes fanatiques à aller jusqu'à s'allier aux trafiquants de drogue⁴⁷⁴. N'oublions pas que les cultes afro-brésiliens et le néopentecôtisme interviennent majoritairement auprès de la même « clientèle religieuse », celle des classes défavorisées en périphérie des métropoles, qui représentent un enjeu stratégique majeur pour ces minorités religieuses. Une situation de nature à mettre en péril la liberté religieuse, thème que nous aborderons en détails plus loin dans ce chapitre.

Rappelons-le, certaines formes de PPR font l'objet d'appels d'offres qui mettent en concurrence différents projets. Si comme nous l'avons vu, les PPR peuvent contribuer à renforcer la place des congrégations sur le marché religieux, on peut logiquement concevoir qu'il y ait parfois une certaine rivalité entre ERAS de différentes confessions, dans l'obtention de ces précieux partenariats. À certains égards, la recherche de PPR pourrait exacerber encore un peu plus la concurrence entre entités au sein du marché religieux brésilien.

Mais la concurrence ne se traduit pas nécessairement par de la violence et peut au contraire s'avérer être source d'innovation, comme l'affirme Friedrich Hayek⁴⁷⁵. Ainsi, la multiplication des PPR et l'intérêt grandissant des congrégations pour ceux-ci peuvent parfois se traduire par un *aggiornamento* de certains groupes religieux (qu'il soit de nature doctrinale, organisationnelle ou matérielle) visant à se conformer aux exigences de l'État. Un point sur lequel nous reviendrons dans quelques instants.

⁴⁷⁴ L'anthropologue brésilien Ordep Serra de l'Universidade Federal da Bahia mène depuis 2011 un projet de recherche sur ces thématiques intitulé « Intolerância, discriminação e violência: novas vicissitudes do candomblé da Bahia », dans lequel il analyse notamment plusieurs de ces attaques « fanatiques » dans la région de Salvador.

⁴⁷⁵ HAYEK, Friedrich. « The Meaning of Competition », *American Economic Review*, vol. 35, septembre 1946, p. 519-530

De fait, la plus intéressante des innovations engendrées par certains PPR demeure l'émergence d'un phénomène que nous qualifions d'« œcuménisme social ». En effet, si l'œcuménisme « se décline au pluriel »⁴⁷⁶ désignant de façon large l'établissement d'un dialogue et d'une collaboration interconfessionnels, l'œcuménisme social lui, fait explicitement référence à la coopération et au partage d'expériences d'ERAS de confessions distinctes dans des projets de nature humanitaire ou sociale. Un phénomène que les PPR établis par l'État brésilien semblent aujourd'hui accentuer. Il n'est pas rare, en effet, que les pouvoirs publics sollicitent l'aide de plusieurs ERAS distinctes dans la réalisation de certains projets d'ampleur, notamment dans les PPR de type « collaboration informelle » ou « alliance de circonstance », relativement peu contraignants juridiquement et où l'État cherche à mobiliser le plus grand nombre d'acteurs possible.

Le programme du ministère de l'Éducation, « Mobilização Social pela Educação », mentionné précédemment, compte ainsi sur la participation d'une douzaine d'organismes et de congrégations religieuses différentes, parmi lesquelles la CNBB, le Conseil national des Églises chrétiennes du Brésil (CONIC), le Conseil latino-américain des Églises, les Églises presbytérienne, méthodistes, baptistes, anglicanes, l'Église de l'Évangile quadrangulaire, mais aussi la Fédération Israélite et plusieurs congrégations de « matrice africaine ». Des entités « concurrentes » sur le marché religieux, mais qui sont ici amenées à collaborer, dialoguer, échanger et agir ensemble dans la réalisation des objectifs fixés par le ministère. Il en va de même pour les programmes d'alphabétisation, pour les établissements de santé confessionnels partenaires de l'État, ou encore lorsque de nombreuses Églises se portent volontaires pour des interventions humanitaires lors de catastrophes naturelles, comme lors des glissements de terrains meurtriers de Nova Friburgo et Teresopolis (État de Rio) en 2011, ou des inondations dans les États du *Nordeste* en 2010.

On observe d'ailleurs que si l'œcuménisme social est favorisé par certains PPR, il tend à dépasser ce cadre à mesure que de plus en plus d'entités religieuses s'allient de façon spontanée dans la réalisation de buts sociaux communs, à l'image de ce que promeut le Conseil œcuménique des Églises dans certaines régions d'Afrique, notamment sur les questions de santé publique et de sexualité⁴⁷⁷.

Que ce soit en accentuant les rivalités ou au contraire, en tissant des liens de coopération entre les acteurs, les partenariats public-religieux ne sont donc pas sans conséquences pour le marché religieux brésilien. Les PPR ne sont pas non plus sans conséquences pour les ERAS qui y

⁴⁷⁶ WILLAIME, Jean-Paul. « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 89(2), 2001, p. 177–204 [177].

⁴⁷⁷ Consulter à ce propos le site officiel du Conseil œcuménique des Églises : <http://www.oikoumene.org/>

participent, tant ces accords peuvent contribuer à transformer la nature, la structure et les missions mêmes de ces entités.

II. La professionnalisation des ERAS : un processus inéluctable ?

L'une des transformations les plus visibles induite par l'établissement de partenariats public-religieux est assurément le degré plus ou moins élevé de « professionnalisation » que ces contrats requièrent des ERAS partenaires. Car si le Troisième secteur se caractérise avant tout par son recours au volontariat-bénévolat (rappelons qu'au Brésil ces deux notions ne sont pas dissociées et sont traduites par le terme *voluntariado*, lequel comprend toute forme de service volontaire non-rémunéré), il n'en reste pas moins que, soumis à des exigences techniques et juridiques toujours plus complexes et faisant face à une culture du résultat de plus en plus pressante, celui-ci se voit progressivement contraint de faire appel à un nombre croissant d'agents professionnels assermentés et salariés. De fait, si de nombreuses entités volontaires et notamment des ERAS, n'ont aujourd'hui au Brésil pas les moyens de se « professionnaliser » et poursuivent leurs activités de façon entièrement bénévole, parfois à la limite de la légalité, les entités partenaires de l'État n'ont-elles pas d'autre choix que de se plier à ce qui apparaît comme étant un inéluctable processus de professionnalisation du Troisième secteur brésilien. La question se pose alors de savoir comment concilier la nécessaire professionnalisation des ERAS engagées dans des PPR avec l'État, et son apparente contradiction avec ce qui constitue l'essence et l'identité même du Troisième secteur, à savoir le volontariat. D'autant que comme nous le verrons, en ces temps de restrictions budgétaires et de manque de financements, les volontaires-bénévoles restent des éléments vitaux et indispensables à la survie de ces entités.

A. Facteurs endogènes et exogènes du processus de professionnalisation

En conditionnant la réalisation des PPR à la conformation des ERAS aux exigences de l'action sociale publique, qu'elles soient de nature juridique ou technique, l'État brésilien favorise

et encourage aujourd'hui très clairement un processus de professionnalisation chez ses partenaires religieux du Troisième secteur. Soulignons toutefois que si les PPR contribuent actuellement à une certaine amplification du phénomène, les ERAS brésiliennes ont pratiquement toujours compté sur la participation plus ou moins régulière de professionnels et autres techniciens dans différentes tâches et fonctions spécifiques des organisations. Les *Santas Casas* salarient ainsi depuis fort longtemps la majorité de leurs médecins ; les abris confessionnels embauchent des agents d'entretien pour les tâches ménagères fastidieuses afin de consacrer l'effort bénévole aux objectifs éducatifs de leurs structures ; et les crèches confessionnelles sont certes dirigées par des administrateurs bénévoles, mais sont de plus en plus constituées d'éducateurs formés, assermentés par l'État et salariés. Comme le rappelle Jean-Louis Laille, « la coexistence du travail bénévole et salarié est l'un des faits saillants de la vie associative »⁴⁷⁸.

Il convient néanmoins de différencier la « professionnalisation du secteur » qui désigne le recrutement et la participation de techniciens salariés à l'activité sociale non-lucrative des entités, de la « professionnalisation des bénévoles » et notamment des dirigeants, lesquels sont aujourd'hui encouragés à renforcer leurs connaissances et leurs compétences techniques. Une distinction également opérée par Jean Freyss quand celui-ci parle de « professionnalisation *dans* les ONGs et *des* ONGs »⁴⁷⁹.

Revenons donc brièvement sur les principales raisons qui expliquent ce lien de cause à effet entre les PPR et ce double processus de professionnalisation des ERAS. Nous distinguons ici deux catégories de raisons, des raisons exogènes « imposées » aux entités, généralement par la législation et les normes techniques de l'État ou des services spécialisés ; et des raisons endogènes ou stratégiques, « perçues » comme nécessaires par l'entité elle-même.

Concernant les facteurs exogènes, trois semblent exercer une influence particulièrement prégnante sur les ERAS que nous avons observées. Tout d'abord la multiplication récente des normes juridiques et techniques imposées par l'État à toutes les entités désireuses d'agir sur le champ social – et tout particulièrement à celles qui aspirent à signer des partenariats –, dont l'ignorance peut coûter cher aux ERAS. Compréhension d'un cadre législatif changeant et relativement confus, application de normes sanitaires toujours plus exigeantes, assimilation des directives techniques des ministères ou maîtrise du droit du travail sont autant de défis auxquels le

⁴⁷⁸ LAVILLE, Jean-Louis. « La pluralité des ressources humaines dans les associations », dans Allouche J. (coord.), *Encyclopédie des Ressources Humaines*, Paris : Vuibert, 2003, p. 83-91.

⁴⁷⁹ FREYSS, Jean. « La solidarité internationale, une profession? Ambivalence et ambiguïtés de la professionnalisation », *Revue Tiers Monde*, vol. 45(180), 2004, p. 735–772 [736].

personnel bénévole des ERAS n'est pas toujours en mesure de faire face. L'intégration de professionnels et de techniciens compétents pour comprendre et mettre en œuvre cet attirail juridique peut s'avérer très utile et même indispensable pour une ERAS partenaire de l'État, compte-tenu du fait que celle-ci fera encore plus régulièrement que les autres l'objet d'audits et de contrôles poussés⁴⁸⁰.

Dans le même ordre d'idée, l'État impose aux ERAS une certaine forme de professionnalisation en exigeant de celles-ci, selon le type d'activité réalisée, qu'elles salarient des professionnels assermentés pour épauler les bénévoles. Ainsi, une crèche ou un orphelinat confessionnels partenaires de l'État sont tenus par contrat d'avoir en leur sein un certain nombre d'assistantes sociales ou d'éducateurs assermentés et salariés par enfants ou jeunes accueillis, sans quoi les subventions publiques peuvent être suspendues.

Enfin, nous l'avons vu, les PPR imposent aux ERAS une obligation de « résultats », d'efficience et d'efficacité dans leur action, qui suppose une excellente gestion des ressources à la fois humaines et matérielles que des *managers* bénévoles ne sont pas toujours en mesure d'assurer. On constate ainsi qu'un nombre croissant d'ERAS partenaires de l'État mettent en place des départements de ressources humaines professionnalisés, font appel à des comptables et créent même parfois des services juridiques propres, assurés par des juristes assermentés⁴⁸¹. Bien qu'il s'agisse surtout ici de professionnalisation « humaine », notons tout de même que les ERAS sont également de plus en plus amenées à procéder à une professionnalisation « matérielle » de leurs structures, en informatisant par exemple leurs services.

Concernant les raisons endogènes ou stratégiques, on peut se référer aux travaux de la sociologue brésilienne Aline Gumz Eberspächer⁴⁸², pour qui trois raisons principales justifient cette évolution au sein des entités. La première tient au caractère hautement concurrentiel du marché social brésilien et à l'indispensable recherche de financements. Ainsi, plus les entités disposeraient

⁴⁸⁰ De nombreuses ERAS disposent par exemple de leur propre service juridique. Celui de l'Église mormone, visité durant l'été 2010 à São Paulo, emploie trois juristes à plein temps qui assurent la gestion des litiges et servent également de conseillers juridiques pour l'ensemble des entités culturelles et sociales du mouvement. Source : Entretien avec Eduardo Pires, directeur du département des affaires juridiques de l'Église mormone pour la région Brésil/Argentine, Paraguay, Uruguay, Siège administratif de l'Église mormone, Morumbi, São Paulo, le 12 juillet 2010.

⁴⁸¹ GONÇALVES LIMA, Flora Borges. *Profissionalização no Terceiro setor : estudo comparativo sob a perspectiva dos processos de recursos humanos*, Mémoire de Maestrado, Fortaleza : Faculdade Sete de Setembro, 2011.

⁴⁸² GUMZ EBERSPÄCHER, Aline Mara. *Solidarité et charité dans la question sociale : les associations en France et les ONG au Brésil*, Thèse de doctorat en sociologie, dirigée par Jean-Michel Plane, Université Paul Valéry – Montpellier III, 2010, p. 136-137.

de ressources humaines et organisationnelles compétentes et efficaces, plus elles seraient à même de tirer leur épingle du jeu. Nous venons de voir combien les ERAS peuvent effectivement être mises en concurrence dans l'obtention de PPR et la nécessité pour elles de disposer d'« avantages compétitifs », ce que peuvent éventuellement offrir les processus de professionnalisation. De fait, une ERAS disposant d'un important corpus de professionnels reconnus en son sein sera très certainement avantagée lors du processus d'appel d'offres inhérent aux PPR de type « délégation de service public ».

La professionnalisation d'une ERAS peut également se trouver justifiée par sa stratégie d'expansion, que ce soit en matière de taille et d'ampleur ou dans l'étendue de ses domaines d'intervention. En effet, le nombre de bénévoles étant limité, lorsqu'une ERAS cherchera à étendre géographiquement ses activités ou lorsqu'elle désirera investir de nouvelles « niches », il lui faudra se doter de forces supplémentaires et donc, pour ce faire, engager des professionnels salariés.

Une troisième raison « endogène » est enfin évoquée par Aline Gumz Eberspächer et mérite d'être soulignée. D'après elle, « il serait incohérent et compromettant pour une organisation de rechercher une transformation sociale sans créer ces conditions de transformation pour ses propres salariés »⁴⁸³. En promouvant sur le terrain le changement social et des conditions de vie décentes pour les familles et les travailleurs, les ERAS peuvent donc être amenées à participer directement à cet effort en offrant des opportunités professionnelles au sein de leur structure, qui à elles seules contribueront à l'ascension économique et sociale des populations ciblées. Il n'est ainsi par rare de voir des ERAS proposer des emplois salariés à d'anciens toxicomanes libérés de leur dépendance, ou à d'anciens pensionnaires d'abris confessionnels, possédant une certaine expertise puisqu'étant eux-mêmes « passés par là », ce qui peut également contribuer à la professionnalisation de ces entités.

B. Professionnalisation « dans » les ERAS, du Bénévole-militant au Volontaire-gestionnaire

Contrairement au reste du Troisième secteur et du monde associatif, l'œuvre sociale des entités religieuses n'est pas historiquement une œuvre d'« amateurs ». Les moines, pères et religieuses catholiques qui composaient le cœur des premières ERAS étaient au contraire considérés comme les meilleurs professionnels de la santé, de l'éducation ou de l'assistance sociale

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 137.

dont disposait le Brésil colonial. Ce n'est que récemment, avec la baisse des vocations et l'implication de plus en plus forte des laïcs, que les ERAS, comme le reste du secteur volontaire brésilien, ont constitué une offre sociale très populaire certes, mais généralement perçue comme « artisanale, amateur, confiée à de bonnes volontés mais peu formées »⁴⁸⁴. Un descriptif qui sied bien à une organisation privée à but non-lucratif indépendante et de moindre portée, mais qui convient beaucoup moins à une entité prestataire d'un service public dont l'État reste responsable. Ainsi, les ERAS partenaires de l'État, soumises aux exigences d'efficacité et d'efficience, et souvent désireuses d'augmenter leur « volume » d'activité, vont être amenées, parallèlement à l'intégration de professionnels extérieurs, à former leur corps de bénévoles pour qu'eux aussi acquièrent cette précieuse « technicité » requise par l'État.

Plusieurs ERAS détentrices de PPR avec l'État que nous avons observées durant nos séjours nous ont ainsi fait part des diverses formations à la comptabilité, aux règles d'hygiène et au premiers secours, aux outils informatiques, aux rudiments du droit ou de la psychologie, qu'elles ont mis en place pour leurs bénévoles, parfois à leur initiative, mais le plus souvent parce que le PPR ou les instances publiques partenaires le leur imposaient.

Si cette professionnalisation « en interne » peut là encore constituer une chance pour des bénévoles en quête de formation et de promotion sociale, elle peut également venir mettre à mal la fonction originelle du bénévole « au point d'émousser sa motivation, de réduire sa satisfaction et d'anéantir sur le long terme ses intentions futures de projet, d'implication, d'extension de son bénévolat, etc. » souligne Cécile Chanut-Guieu⁴⁸⁵.

Une enquête⁴⁸⁶ réalisée dans le monde associatif français, lequel est actuellement confronté à la même problématique, montre ainsi que la professionnalisation de la fonction de bénévole est de nature à affecter négativement la satisfaction des bénévoles vis-à-vis de leur situation et de leur engagement. La recherche toujours plus pressante de résultats, de performances techniques et d'efficacité combinée à la responsabilisation juridique croissante des décideurs volontaires s'assimilant assez mal à la nature de l'implication volontaire et humaniste de l'engagement bénévole. Le risque étant, comme l'affirme cette enquête dans sa conclusion que

« si la professionnalisation devient la norme du travail bénévole, les analyses des déterminants de la satisfaction des bénévoles se rapprocheront inévitablement des éléments constitutifs de la motivation au travail des salariés ».

⁴⁸⁴ COMBES, Marie-Christine et UGHETTO, Pascal. « La professionnalisation des associations: une entrée par le travail. », communication donnée à l'occasion du *3e Congrès de l'Association Française de Sociologie*, Paris, 14-17 avril 2009, p.3.

⁴⁸⁵ CHANUT-GUIEU, Cécile. « La professionnalisation de la fonction de bénévole : quand l'État impulse le changement », *Management & Avenir*, vol. 27(7), 2009, p. 13-30[29].

⁴⁸⁶ *Ibid.*

Ce rapprochement entre le bénévolat et le salariat est également le fruit de l'évolution d'un bénévolat « militant » qui a vu le jour au Brésil dans les années 1970-1980, vers un bénévolat « gestionnaire », comme le qualifie Danièle Demoustier⁴⁸⁷ et dont le « statut du volontaire » brésilien symbolise à certains égards l'avènement.

Créé au Brésil en février 1998 par la loi fédérale n°9.608/98 (la France fera plus tard relativement de même en 2006), le statut du volontaire marque le véritable point de départ de cette professionnalisation interne du Troisième secteur. L'établissement d'un statut du volontaire venait pallier deux problématiques de plus en plus gênantes pour les entités de l'époque. D'une part, l'organisation ne pouvait rien exiger de ces bénévoles sans statut (ponctualité, compétence, responsabilité) craignant que, ce faisant, un lien de subordination puisse être établi et dès lors considéré par la justice comme constituant une « relation de travail » (ce qui pouvait conduire les volontaires à réclamer des droits en conséquence). D'autre part, avant la « loi du volontariat », les entités du Troisième secteur étaient réticentes à octroyer tout type d'aide financière ou de remboursement de frais à leurs volontaires, de peur que ceux-ci, en prétextant l'existence d'une « rémunération », exigent là encore des entités l'établissement d'une relation et d'un contrat de travail. Avec la loi n°9.608/98, un véritable statut légal est instauré pour les volontaires, avec l'obligation pour ces derniers et les entités de signer un « contrat d'adhésion du volontaire » (*termo de adesão de voluntario*), ce qui permet de sortir du flou et d'assurer la sécurité juridique de chacun des contractants⁴⁸⁸. Sans avoir à établir une relation ou un contrat de travail, l'organisation peut verser des aides financières pour le transport et l'alimentation de ses volontaires et exiger de ceux-ci un certain nombre d'engagements qui s'apparentent effectivement à des engagements professionnels, notamment en terme d'assiduité et d'honnêteté. En clarifiant les choses sur le plan juridique, le statut du volontaire a clairement préparé la voie à l'accélération des processus de professionnalisation interne et externe des organisations du Troisième secteur dont nous venons de rendre compte ici. Une évolution professionnalisante qui pose bel et bien la question d'une « dérive utilitariste » d'un engagement originellement pensé et conçu comme étant à la fois désintéressé et gratuit, et ce, tout particulièrement au sein des entités religieuses.

Mais cette tendance à la professionnalisation du Troisième secteur, dont nous avons vu qu'elle affectait tout particulièrement les ERAS liées à l'État par un partenariat public-religieux,

⁴⁸⁷ DEMOUSTIER, Danièle. « Le bénévolat, du militantisme au volontariat », *Revue Française des Affaires sociales*, vol. 4(4), 2002, p. 97–116 [109]

⁴⁸⁸ BARBOSA, Maria Nazaré L. et FELIPPE, Carolina de Oliveira. *Manual de ONGs: guia prático de orientação jurídica*, 5^{ème} édition, FGV Editora, 2001, p. 47-49.

doit toutefois être nuancée. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'aux États-Unis, les PPR promus par les *faith-based initiatives* du Gouvernement Bush au début des années 2000, étaient au contraire présentés comme un moyen de « déprofessionnaliser » l'action sociale en utilisant les entités religieuses volontaires locales afin

« de promouvoir un système alternatif en redirigeant les ressources des services sociaux professionnels (publics, privés et même parfois religieux) vers les congrégations et autres organisations religieuses et communautaires, dont les programmes à la fois personnels et holistiques représentaient une alternative sensée au système classique, ce qui constituait pour le Gouvernement un changement profond dans la manière d'agir sur le plan social »⁴⁸⁹.

Si au Brésil la situation des ERAS est bien sûr très différente (on peut notamment considérer que les ERAS nord-américaines sont globalement plus « professionnelles » et techniquement mieux formées à la base), on remarque que la professionnalisation des entités religieuses partenaires de l'État sud-américain est loin d'être aussi systématique que cela. En effet, si la professionnalisation des agents et du personnel administratif suit bien son cours, les directions (*diretorias*) des ERAS et de la majorité des structures du Troisième secteur brésilien restent elles composées de bénévoles, lesquels détiennent de fait le pouvoir décisionnaire au sein des entités. On se retrouve dès lors en présence de ce que Jean-Pierre Benazet qualifie d'entités « bicéphales »⁴⁹⁰, partagées entre des acteurs et des décideurs bénévoles garants de l'esprit fondateur et des missions originelles de la structure, et des agents professionnels souvent animés par des logiques et des intérêts bien différents. Une situation qui n'est pas sans provoquer parfois une certaine « schizophrénie institutionnelle » et parfois même des conflits au sein des organisations, notamment lorsque les idées et principes fondateurs sont très prégnants dans la vie de l'entité, comme c'est le cas dans nombre d'ERAS.

On constate par ailleurs que le contexte économique actuel, relativement terne et où l'ensemble des acteurs (publics comme privés) cherchent à faire des économies, limite très substantiellement les moyens mis en œuvre pour la professionnalisation d'un Troisième secteur pour qui le bénévolat classique reste la plus économique des solutions. C'est tout particulièrement vrai pour les ERAS qui, rappelons-le, concentrent la moitié (49%) des volontaires du pays⁴⁹¹ et

⁴⁸⁹ CHAVES, Mark, et WINEBURG, Robert J. « Did the Faith-Based Initiative Change Congregations? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 39(2), 2010, p. 343–355.

⁴⁹⁰ BENAZET, Jean-Pierre, CARLES Joseph, IGALENS Jacques et PEYRE Alain. *Gestion des entreprises sociales, associations et établissements sociaux*, Paris : La lettre du cadre territorial, coll. « Dossiers d'experts », 1999.

⁴⁹¹ IBOPE & Rede Brasil Voluntário. *Projeto Voluntariado Brasil 2011*, enquête menée conjointement par Rede Brasil Voluntário et l'Institut Brésilien d'Opinion Publique et de Statistique (IBOPE), à l'occasion de la fin de la « décennie du volontariat », en décembre 2011, p. 29.

58,7% des heures de service volontaire réalisées⁴⁹². La motivation « religieuse » du volontaire brésilien demeure en effet l'un des principaux motifs d'engagement bénévole.

On comprendra alors aisément que nombre d'entités religieuses d'action sociale craignent qu'un excès de professionnalisation ne finisse pas réduire à une peau de chagrin ce qui fait pourtant toute leur singularité et même leur attractivité, à savoir leur « dimension religieuse », et refusent de plus en plus clairement l'imposition de ce genre d'évolution. Certaines, comme la *Casa do Migrante* de São Paulo ou la *VIVER* de Cidade Estrutural n'hésitant plus, comme nous l'avons vu précédemment, à mettre un terme aux partenariats public-religieux pour rester libres de leurs orientations et pour éviter le risque d'un processus bien plus grave encore à leurs yeux, celui de la sécularisation ou de la « déconfessionnalisation » de leurs entités.

III. Vers une « déconfessionnalisation » du secteur volontaire religieux ?

Et si effectivement, en se fondant de plus en plus sur la « compétence », les ERAS brésiliennes en finissaient par se baser de moins en moins sur les valeurs fondatrices de leur « foi » ? Si finalement à la quête chrétienne du bien-être et du salut des âmes se substituait celle de l'atteinte efficace et plus « terre à terre » des objectifs chiffrés fixés par les politiques publiques sociales ? La professionnalisation induite par les PPR et par une législation sociale de plus en plus stricte et technique nous amène à nous interroger sur la pertinence et la persistance du caractère religieux des ERAS brésiliennes en ce début de XXI^e siècle. En d'autres termes, les PPR sont-ils de nature à déconfessionnaliser les « *faith-based partners* » de l'État ? Cette question apparaît déterminante pour la suite de nos développements.

Afin d'évaluer l'impact potentiellement déconfessionnalisant ou sécularisant des PPR sur les ERAS, il apparaît utile de mobiliser à nouveau la distinction des types de religiosité des *faith-based organizations* opérée par Ebaugh, Chafetz et Pipes⁴⁹³. Ces auteurs distinguent, rappelons-le, trois formes de religiosité : la religiosité du personnel impliqué (*staff religiosity*) ; celle des services proposés (*service religiosity*) ; et enfin la religiosité institutionnelle (*formal organizational*

⁴⁹² LANDIN, Leilah et SCALON, Maria Celi. *Doações e trabalho voluntário no Brasil - uma pesquisa*, Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

⁴⁹³ EBAUGH, Helen Rose, CHAFETZ, Janet S. et PIPES, Paula. « Where's the Faith in Faith-based Organizations ? Measures and Correlates of Religiosity in Faith-based Social Service Coalitions », *Social forces*, vol. 84(4), 2006, p. 2259–2272

religiosity) pouvant être différemment affectées par les effets juridico-techniques et la professionnalisation induits par les PPR. Il s'agira donc ici d'analyser de manière successive les effets potentiels des PPR sur chacune des dimensions de la religiosité des ERAS, tout en montrant combien ces dernières adoptent aujourd'hui des stratégies leur permettant soit de contourner, soit de concilier les exigences de l'État avec leur identité et leurs missions religieuses originelles.

A. Staff religiosity et la persistance d'un « favoritisme confessionnel »

Aux yeux d'une majorité d'acteurs confessionnels, la professionnalisation induite par les PPR et la législation en vigueur est synonyme de « déshumanisation » et de perte de valeurs pour les entités et l'œuvre réalisée. On retrouve ici la dichotomie vocation-carrière opposant bénévoles et fonctionnaires, élargie aux agents professionnels intégrés au secteur volontaire. Comme l'affirme Salvador Juan,

« la perte des idéaux de départ, signifiant la perte du ressort du bénévolat, la bureaucratisation, signifiant la perte des enthousiasmes et d'une part de démocratie, sont les principaux périls qui guettent la vie associative »⁴⁹⁴.

Un constat qui nous apparaît particulièrement pertinent dans le cas des ERAS et de leurs bénévoles, pour qui ces « idéaux de départ » – le plus souvent religieusement fondés et très clairement liés à leur foi – constituent un élément déterminant de leur engagement et de leur identité de volontaire⁴⁹⁵. En imposant aux ERAS d'intégrer des techniciens extérieurs de plus en plus nombreux, la professionnalisation induite par les partenariats public-religieux est donc potentiellement de nature à « diluer » l'identité confessionnelle des entités. Le noyau dur de l'ERAS, généralement formé par un groupe de fondateurs coreligionnaires – qui au-delà de leur service volontaire pratiquent leur foi sur les bancs de la même église – étant ainsi possiblement concurrencé par un noyau de professionnels, que l'on imagine plus « techniquement compétents » que religieusement ou idéologiquement motivés. D'autant que, comme l'affirme Jacques Ion, il semble de plus en plus difficile de « transmettre » les valeurs fondatrices d'une association (qu'elles soient religieuses ou non) aux nouveaux venus, moins enclins à « s'affilier », à

⁴⁹⁴ JUAN, Salvador. « L'utilité sociale de l'activité associative face à la professionnalisation et à la marchandisation », *Sociologie du travail*, vol. 41(2), 1999, p. 195-207[195].

⁴⁹⁵ COHEN, Martine. « Associations laïques et confessionnelles : convergences de valeurs et recompositions identitaires », *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*. Martine Cohen (dir.), Paris : L'Harmattan, coll. Débats Jeunesses, 2006, p. 9-18.

« adhérer » à des idéologies communes. L'engagement associatif devenant, de l'avis de cet auteur, plus pragmatique qu'idéologique⁴⁹⁶.

À terme, des ERAS majoritairement professionnalisées pourraient progressivement perdre leurs référents confessionnels et religieux ne devenant alors « plus que » des organisations volontaires et citoyennes séculières classiques.

Pourtant, dans la pratique, les choses semblent plus complexes car peu d'ERAS brésiliennes semblent prêtes à se résigner à cet avenir sécularisé. Bien au contraire, la plupart d'entre elles mettent même en œuvre des stratégies visant à prévenir ce genre de mutation en leur sein. On remarque ainsi que beaucoup d'ERAS désireuses ou contraintes d'intégrer du personnel professionnel à leurs structures, font en réalité tout pour recruter un maximum de ces agents au sein même de la congrégation, ou dans des milieux confessionnellement proches de leur « noyau dur ». Ceci étant justifié par la nécessité d'assurer une certaine cohérence et une harmonie dans la dispense des services. Une *Casa de recuperação* évangélique œuvrant pour le traitement et la réintégration des toxicomanes cherchera ainsi, par exemple, à se doter de médecins et de psychologues de confession évangélique, lesquels ne s'opposeront pas à l'intégration dans les traitements de lectures de la Bible, de chant *gospel* ou de séances d'exorcisme.

Au cours de nos multiples entretiens et observations participantes, nous avons clairement identifié cette tendance au recrutement de professionnels en « interne » et ce pour l'ensemble des familles confessionnelles dont sont issues les ERAS. Toutefois, la proportion de coreligionnaires au sein des ERAS nous a semblé moins importante dans les entités affiliées au catholicisme et aux protestantismes historiques (luthérien, presbytériens anglicans ou méthodistes) que dans les ERAS liées aux autres minorités religieuses (pentecôtistes, spirites, adventistes, mormones ou afro-brésiliennes), où la forte socialisation et la solidarité des fidèles entre eux, couplées au sentiment commun de « marginalisation » voire de « persécution », expliquent probablement ce recours à un « favoritisme confessionnel »⁴⁹⁷.

Cela dit, il faut admettre que recruter un professionnel coreligionnaire n'est pas toujours possible, d'autant que de telles pratiques peuvent être considérées comme discriminatoires et potentiellement incompatibles avec l'établissement d'un partenariat public-religieux. Le

⁴⁹⁶ ION, Jacques. « Valeurs, identités et associations », *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*. Martine Cohen (dir.), Paris : L'Harmattan, coll. Débats Jeunesses, 2006, p. 177-184.

⁴⁹⁷ DEBOOS, Salomé. « Quelle place pour l'anthropologie dans la compréhension des enjeux des instances d'arbitrages dans une communauté pluriconfessionnelle », XVIII^e congrès de l'AISLF, communication donnée au sein du groupe de travail n°15 « Analyse quantitative interdisciplinaire et socio-anthropologie », Istanbul, 7-11 juillet 2008.

recrutement de professionnels mais aussi l'intégration de bénévoles formés, extérieurs à l'environnement confessionnel de l'ERAS peuvent alors effectivement affecter plus ou moins fortement la nature, les habitudes et les orientations de l'entité religieuse. La nature bicéphale des ERAS sera ainsi d'autant plus forte qu'à la distinction bénévoles-professionnels pourra se superposer la distinction coreligionnaires-profanes.

C'est d'ailleurs la situation que nous avons pu observer avec l'ERAS évangélique *VIVER* dans la banlieue de Brasilia à l'été 2011, où l'« équipe technique » composée d'étudiants universitaires bénévoles et de professionnels moins liés à l'Église Presbytérienne de Cruzeiro en charge du projet, refusa d'accepter les méthodes et les orientations explicitement confessionnelles (et même prosélytes dans ce cas) de la direction installée par l'Église. Le « sit-in » et les manifestations organisées par l'équipe technique, puis sa consécutive dissolution décidée par la direction de l'ERAS, nous semblent bien symboliser le type de polarisation que peut potentiellement engendrer la professionnalisation promue par les PPR au sein des ERAS, bien que ce type de conflit semble actuellement encore relativement exceptionnel.

Ainsi, contrairement à la situation des entités confessionnelles françaises, décrite par Jacques Ion, la « mise en suspens de références idéologiques » semble beaucoup moins évidente dans le cas brésilien où il ne semble pas y avoir d'abandon massif et généralisé des « héritages religieux »⁴⁹⁸ de la part des ERAS. Au contraire, certaines d'entre elles insistent même sur cet héritage confessionnel afin de gagner en attractivité auprès des volontaires, qui au Brésil, rappelons-le, choisissent majoritairement d'œuvrer dans des entités qu'ils reconnaissent comme étant explicitement « religieuses ». Comme toutes les enquêtes présentées précédemment l'affirment sans équivoque, les convictions religieuses demeurent en effet l'un des principaux motifs de l'engagement des volontaires-bénévoles brésiliens. Il n'y a pas au Brésil de déconfessionnalisation des motifs de l'engagement, comme on peut actuellement l'observer dans le monde associatif catholique français par exemple⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ ION, Jacques. « Valeurs, identités et associations », *op.cit.*, p. 180.

⁴⁹⁹ LABÉY-GUIMARD, Guénolé. « L'engagement caritatif des bénévoles catholiques : croyance en l'homme ou croyance en Dieu ? », Présentation donnée à l'occasion d'une *Journée d'Étude de l'Atelier Doctorant du CEIFR*, Paris, EHESS, le 09/02/2011.

B. Vers une sécularisation de l'offre de services des ERAS ?

Lorsqu'Ebaugh, Chafetz et Pipes parlent de la religiosité des services proposés (*service religiosity*), elles expliquent faire explicitement référence à la présence de matériel, de littérature ou de symboles religieux, à la réalisation de prières ou même de cérémonies cultuelles, ainsi qu'aux enseignements religieux éventuellement dispensés lors de l'octroi aux bénéficiaires de services et de biens sociaux.

Au Brésil, la religiosité des services varie bien évidemment d'une ERAS à l'autre et selon les traditions confessionnelles. Des centres sociaux spirites lient ainsi explicitement la résolution des problèmes matériels, sanitaires ou émotionnels à l'initiation et à la cure spirituelle des personnes affligées ayant recours à leurs services, tandis que certaines institutions historiques comme le *Banco da Providência* (cet établissement de microcrédit créé dans les années 1950 par Dom Hélder Câmara à Rio) n'ont plus de religieux que la référence historique à leurs fondateurs⁵⁰⁰.

Mais la question que nous devons nous poser ici est de savoir dans quelle mesure l'établissement des PPR peut contribuer à « séculariser » les pratiques, les habitudes et les méthodes d'ERAS auparavant explicitement religieuses. Un élément évidemment difficile à évaluer précisément sur un laps de temps aussi court que celui de notre recherche, mais sur lequel certaines de nos observations ont néanmoins fourni quelques pistes de réflexion intéressantes.

Une comparaison avec la situation nord-américaine peut, ici encore, s'avérer pertinente et féconde. En effet, à la fin des années 1990, les différents textes qui constituent le *Charitable choice* aux États-Unis stipulent très précisément que les fonds alloués à des organisations religieuses dans le cadre de leurs partenariats avec l'État ne pourront en aucun cas être utilisés à des fins cultuelles, d'enseignement religieux ou de prosélytisme. Les *faith-based organizations* doivent ainsi disposer d'un compte bancaire spécifiquement réservé aux subventions publiques, indépendant de leurs ressources propres. Toutefois, contrairement aux PPR brésiliens de type « délégation de service public », le *Charitable choice* n'impose pas aux Églises et autres congrégations de créer des entités juridiques distinctes pour répondre aux appels d'offres. Même si elles sont peu nombreuses (entre 3 et 4%), des Églises elles-mêmes peuvent donc établir des PPR impliquant des transferts de fonds publics avec l'État, ce qui pose très concrètement la délicate question de la « religiosité des services », tout comme celle de la « religiosité institutionnelle » que nous aborderons plus loin. Le législateur américain a choisi de faire prédominer une interprétation de la séparation de l'État et des

⁵⁰⁰ Comme on peut aisément s'en rendre compte en consultant le site officiel de l'institution : <http://www.providencia.org.br/>

Églises en faveur de la liberté religieuse de ces dernières et des autres ERAS. Les instances publiques étasuniennes ont ainsi interdiction de réclamer à l'entité religieuse partenaire qu'elle retire les signes religieux de ses édifices ou qu'elle ne consacre ceux-ci qu'à la mission sociale qui leur est confiée par l'État. Elles sont également tenues, pour revenir sur le point précédent, de laisser les entités religieuses recruter et renvoyer qui elles souhaitent, même sur une base purement confessionnelle. Il n'y a donc pas de sécularisation des services ou du personnel imposée lors des PPR nord-américains. En revanche, le *Charitable choice* stipule que l'État doit être en mesure de proposer un service social « séculier » équivalent à tout bénéficiaire qui en manifesterait le désir.

Dans le cas brésilien nous l'avons vu, la législation concernant le PPR est beaucoup moins spécifique à cet égard. La Constitution fédérale elle-même entretient le flou en interdisant à l'État, dans son dix-neuvième article, d'établir des partenariats avec « les cultes », sauf en cas de « collaboration d'intérêt public ». Dans la pratique, nous l'avons vu, les congrégations religieuses brésiliennes désirant s'investir durablement dans le social et souhaitant bénéficier d'éventuelles subventions publiques créent des entités à la personnalité juridique propre afin de faciliter les démarches. Mais bien souvent, et dans l'esprit des bénévoles, l'ERAS forme en réalité le bras social de leur Église, la distinction juridique n'étant qu'un artefact rapidement masqué, dans les faits, par la collusion des missions et des objectifs des deux entités. Une collusion qui explique le degré relativement élevé de religiosité des services que nous avons pu observer dans un grand nombre d'ERAS brésiliennes.

Dans les faits, il semble qu'il n'y ait jamais eu de suspension de PPR par les services publics qui aurait eu pour motif la trop grande religiosité des services proposés. Même dans le cas conflictuel de la VIVER à Cidade Estrutural, le comité technique, fonda sa plainte sur « l'impossibilité de mettre en place un projet pédagogique moderne » et non pas sur le tournant évangéliste et prosélyte de l'association, qu'il dénonçait pourtant en privé⁵⁰¹. Au final, cette réponse de Cristovam Buarque, sénateur du District Fédéral (considéré comme laïc et non explicitement affilié religieusement), à notre question de savoir si les PPR ne pouvaient pas *in fine* en venir à financer le prosélytisme des Églises, semble bien refléter la perception de la situation par une majorité de Brésiliens :

« Lorsque nous payons ces entités pour qu'elles alphabétisent des adultes, il arrive effectivement qu'elles utilisent l'argent public à d'autres fins, pour faire du prosélytisme par exemple. Mais je considère personnellement que ce n'est pas un problème tant que la personne apprend effectivement à lire, dès lors que cette personne est adulte et libre de ses choix. C'est le résultat qui compte et si au

⁵⁰¹ Entretiens avec Coracy Coelho, ancien président de la VIVER ; Caroline Soares, ancienne chef de projet au sein de la VIVER ; Tiago Rocha do Santos et Gustavo Belisário, étudiants à l'Université de Brasilia, anciens volontaires à la VIVER, Cidade Estrutural, District Fédéral, le 05/08/2011.

final elle sort effectivement de l'analphabétisme, alors c'est une victoire. Oui l'entité utilise l'argent de l'État, mais l'État utilise bien en échange les ressources et le potentiel de l'entité religieuse »⁵⁰².

Les PPR brésiliens, tout comme leurs équivalents nord-américains (et au contraire du cas français sur lequel nous reviendrons plus loin), ne semblent pas engendrer de véritable sécularisation des services imprégnés d'une dimension religieuse. Il est vrai que certaines ERAS auront tendance, notamment lors du processus d'appel d'offres, à « gommer » quelque peu ce qui pourrait laisser penser que l'entité puisse instrumentaliser le PPR à des fins prosélytes, mais dans l'ensemble, il s'avère qu'une majorité des Brésiliens ne conçoit pas la réalisation d'un service public dans un environnement explicitement religieux ou confessionnel comme incompatible. À titre d'exemple, depuis le 1^{er} juillet 2012, la très populaire Pastorale de l'Enfant, qui constitue l'un des principaux bénéficiaires religieux des subventions de l'État, propose désormais un cours d'« approfondissement de la spiritualité » dans ses locaux, à destination des volontaires et des bénéficiaires des programmes de l'entité.

C. La religiosité institutionnelle des ERAS : atouts et contraintes

Le possible impact sécularisant des PPR sur ce qu'Ebaugh, Chafetz et Pipes nomment la « *formal organization religiosity* »⁵⁰³, et que nous traduirons ici par « religiosité institutionnelle », doit enfin retenir notre attention. Rappelons brièvement que par « religiosité institutionnelle », ces auteurs entendent désigner l'identité, l'histoire et le caractère explicitement religieux d'une organisation, que ce soit *via* son image et sa réputation publiques, ou encore dans ses missions et objectifs affichés. La présence, ou non, de dirigeants confessionnels ou de laïcs connus pour leur zèle religieux au sein des instances décisionnaires de l'ERAS constitue également un critère important de cette dernière forme de religiosité.

Commençons d'ailleurs par ce dernier point. Si la signature d'un PPR impose effectivement la présence de professionnels et de techniciens au sein du personnel chargé de la mise en œuvre des programmes, rien à notre connaissance n'impose aux ERAS partenaires de modifier la composition

⁵⁰² Entretien avec Cristovam Buarque, sénateur fédéral pour le District fédéral (Parti démocrate travailliste, PDT), ancien gouverneur du District fédéral et ministre de l'Éducation du Gouvernement Lula, Congrès national, Brasilia, le 28/07/2011.

⁵⁰³ EBAUGH, Helen Rose, CHAFETZ, Janet S. et PIPES, Paula. « Where's the Faith in Faith-based Organizations ? Measures and Correlates of Religiosity in Faith-based Social Service Coalitions », *op.cit.*, p. 2263-2264.

de leur comité de direction (*diretoria*) qui, dans le cas des ERAS brésiliennes, est le plus souvent composé de fidèles pratiquants de la congrégation affiliée. Les cas où des dirigeants ecclésiastiques président eux-mêmes le comité de direction d'une entité restent toutefois relativement rares, à l'exception non négligeable des pastorales sociales catholiques, qui sont généralement présidées par des religieux (le plus souvent un archevêque ou un évêque) désignés par la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB). Dans tous les cas de figure, les PPR ne semblent pas affecter la composition religieuse des comités de direction de leurs partenaires.

En réalité, cette religiosité institutionnelle se confond le plus souvent avec un « historique » religieux, caractérisé par la prégnance d'un récit fondateur et d'héritages matériels et conceptuels imprégnés de religiosité et dont une ERAS aura beaucoup de difficulté à se départir sans porter atteinte à son identité propre. Or, sur un terrain comme le Brésil où les fondations, ONGs et autres associations à vocation sociale sont légion et où le scepticisme quant à leur profusion est croissant, le fait de pouvoir revendiquer une histoire et une identité propre constitue un atout trop important pour que l'on se risque à le modifier. Dans une majorité de cas, les ERAS brésiliennes mettront ainsi en avant leur ancienneté et leur héritage confessionnel comme des éléments légitimant leur présence et leur action au sein de la multitude d'acteurs du Troisième secteur. On serait alors porté à croire, dans un pays comme le Brésil où les institutions religieuses bénéficient d'une confiance et d'une popularité particulièrement élevées, que la « religiosité institutionnelle » d'une ERAS constitue pour celle-ci une sorte de « garantie » à laquelle il serait risqué de porter atteinte.

Pourtant, si l'ascendance religieuse catholique ou spirite d'une entité peut effectivement constituer un facteur de crédibilité et donc un avantage compétitif potentiel, notamment lors des appels d'offre de PPR, l'héritage confessionnel d'une entité issue d'une minorité religieuse moins connue ou « plus controversée », comme c'est le cas des néopentecôtistes ou des rites afro-brésiliens, peut elle, au contraire, s'avérer être un « poids » difficile à assumer. Ainsi, le responsable de l'ADRA (*Adventist Development and Relief Agency*) adventiste à São Paulo expliquait toute la difficulté qu'il avait à présenter son ERAS comme un organe « juridiquement autonome et indépendant » de l'Église adventiste, estimant que cette confusion opérée par le grand public et les fonctionnaires compliquait très clairement les perspectives de partenariats de l'entité⁵⁰⁴.

De ces observations, nous postulons que dans la recherche de PPR et dans sa mise en conformité avec la législation sociale, la religiosité institutionnelle d'une ERAS sera différemment

⁵⁰⁴ Entretien avec Vagner Araujo, directeur de l'ADRA et responsable communication-presse de l'Église adventiste du Septième jour à São Paulo, São Paulo, 11/08/2010.

affectée selon sa famille confessionnelle d'origine. Si les entités issues du catholicisme, du spiritisme et du protestantisme historique – qui bénéficient en matière religieuse et sociale d'un fort degré d'« acceptabilité » – voient généralement leur religiosité institutionnelle confortée par l'établissement de PPR, des ERAS issues des autres minorités religieuses auront tendance (de façon plus ou moins forte selon les confessions et les régions) à « camoufler » leur ascendance religieuse et parfois même à réécrire leur histoire indépendamment de toute référence religieuse, considérant cette religiosité institutionnelle comme potentiellement « défavorisante ».

La recherche et l'établissement de partenariats public-religieux ont donc des conséquences indubitables sur la nature, le fonctionnement et l'identité des ERAS et plus largement sur l'ensemble du marché religieux brésilien. Mais ces effets semblent avoir un impact relativement modéré sur le degré de religiosité de ces entités qui, bien que partenaires d'un État laïque, ne semblent pas s'engager pour autant dans un processus qui ferait à terme de ces entités clairement religieuses, des entités sécularisées. Certes, les ERAS partenaires de l'État ou tout simplement soucieuses de se conformer aux récentes législations sociales sont tenues d'intégrer davantage de professionnels « extérieurs », de limiter les « excès » de religiosité dans les services offerts, ou même parfois (notamment quand elles sont issues de confessions minoritaires et marginalisées) de « camoufler » leur héritage et leur identité religieuse, mais dans l'ensemble et pour une majorité de ces entités la dimension religieuse reste un atout, une force et même une fierté que les PPR n'ont d'autre choix que d'intégrer. Une situation qui s'apparente à nos yeux davantage au modèle nord-américain des *faith-based initiatives*, privilégiant l'atteinte des résultats et où il ne semble pas y avoir d'incompatibilité flagrante entre le religieux et l'action publique, qu'au modèle républicain français qui « coupe artificiellement le lien entre ce qui relève de la pratique religieuse et d'autres aspects « sociaux » de la religion », pour reprendre un constat de Corinne Valasik⁵⁰⁵. Un modèle français, sur lequel nous reviendrons plus loin, où l'impact sécularisant pour les ERAS semble bien plus élevé car particulièrement soucieux, sur le plan théorique du moins, de garantir la liberté religieuse des bénéficiaires et l'égalité des confessions devant la loi. Deux thèmes majeurs, mais particulièrement ambivalents au Brésil, sur lesquels il nous faudra maintenant nous pencher.

⁵⁰⁵ VALASIK, Corinne. « Le social et l'éthique comme réponses de la religion face au pluralisme religieux », *Social Compass*, vol. 57(2), 2010, p. 1-12[3].

IV. L'Égalité et la liberté religieuses à l'épreuve des PPR

L'objectif de ces développements est d'appréhender les conséquences des partenariats public-religieux, non seulement sur les ERAS, mais plus largement sur la sphère religieuse brésilienne. Il nous faut ainsi nous interroger maintenant sur l'impact de ces évolutions sur les principes fondamentaux que constituent la liberté religieuse et son corollaire, l'égalité religieuse ou égalité des cultes devant la loi. Une liberté religieuse qui comprend une dimension « privée », la liberté de conscience, ainsi qu'une dimension « publique », la liberté de culte, toutes deux indispensables à son plein exercice⁵⁰⁶. En d'autres termes, la liberté religieuse est un droit fondé sur la dignité de la personne humaine qui

« signifie que les hommes sont protégés contre toute coercition de la part de autres hommes ou de tout pouvoir humain, d'abord relativement à leur conviction de conscience en matière religieuse, et ensuite dans le libre exercice de la religion »⁵⁰⁷.

L'égalité religieuse, sous-tend pour sa part l'absence de religion d'État ou de tout culte bénéficiant d'un statut particulier, avantageux par rapport aux confessions minoritaires. Elle suppose l'isonomie, c'est-à-dire l'égalité de statut et de traitement juridique pour l'ensemble des confessions religieuses en présence sur le territoire. Comme l'affirme Danielle Delmaire, « la liberté de conscience exige l'égalité des cultes qui apporte la fraternité entre les citoyens »⁵⁰⁸.

Si ces principes constituent bien au Brésil des droits fondamentaux, garantis par la Constitution fédérale⁵⁰⁹, leur application en pratique est pour le moins sujette à controverse. Ainsi, durant la présidence de Lula par exemple, s'il est indéniable que plusieurs mesures gouvernementales ont été prises pour lutter contre les discriminations envers certaines minorités religieuses comme les cultes de matrice africaine, le chef de l'État a, dans le même temps, signé fin 2009 un accord officiel avec le Vatican que beaucoup ont qualifié de « Nouveau Concordat »⁵¹⁰ tant il souligne le statut

⁵⁰⁶ ERRERA, Roger. « Liberté religieuse et laïcité. Pour une politique de paix civile. », *Études*, Tome n°403(11), 2005, p. 475-486.

⁵⁰⁷ COTTIER, Georges. « La liberté religieuse. Thème majeur de Vatican II », *Études*, Tome n°322(4), 1965, p. 443-459.

⁵⁰⁸ DELMARIE, Danielle. « L'intégration par la liberté des consciences et l'égalité des cultes », *Archives Juives*, vol. 35(1), 2002, p. 44-59.

⁵⁰⁹ La Constitution Fédérale de 1988 précise dans son Titre II, Art.5, paragraphe VI : « Est inviolable la liberté de conscience et de croyance, étant assuré le libre exercice des cultes religieux et garanti, par la loi, la protection des lieux de cultes et leur liturgie ».

⁵¹⁰ Dont le texte intégral est consultable en annexe n°4.

« spécifique » de l'Église catholique apostolique romaine au Brésil. Une ambivalence qui s'incarne aujourd'hui dans une multitude d'autres situations et que les partenariats public-religieux nous semblent tout particulièrement refléter, pour au moins deux séries de raisons. D'une part, les PPR, pourtant censés donner leur chance à tous *via* le processus d'appel d'offres, semblent aujourd'hui très clairement bénéficier davantage aux ERAS de certaines confessions, perpétuant en cela une inégalité religieuse de fait que la démocratie brésilienne peine à résorber. D'autre part, nous postulons ici que les PPR sont également de nature à affecter la liberté religieuse, dans sa dimension privée (lorsque les ERAS conditionnent l'octroi de biens sociaux à la réception ou l'acceptation d'un contenu religieux non désiré), tout comme dans sa dimension publique (notamment lorsque les contraintes imposées par l'État aux ERAS, par exemple en terme de transparence, en viennent à perturber le fonctionnement et la vie des cultes associés).

A. Les PPR, révélateurs d'une inégalité religieuse persistante

1. Les « oubliés » des partenariats public-religieux

Le Brésil est aujourd'hui encore l'un des pays les plus inégalitaires au monde⁵¹¹. Si c'est surtout la dimension économique (notamment les inégalités de revenus) qui est particulièrement soulignée, les inégalités socio-culturelles, ethniques et religieuses sont autant de défis pour un État brésilien malgré tout soucieux de maintenir l'illusion d'une société homogène et harmonieuse, poétiquement idéalisée par Zweig :

« Semblables aux cailloux roulés par le torrent qui sont d'autant plus lisses qu'ils se sont plus longtemps frottés les un aux autres, ces millions d'hommes ont vu, par le mélange permanent et la vie commune, s'effacer jusqu'à devenir invisible l'arête aiguë de leur particularisme originaire, en même temps que grandissait ce qui leur est commun et semblable »⁵¹².

Loin de l'idéalisme de l'auteur autrichien, le Gouvernement brésilien, bien conscient de la prégnance de multiples inégalités et de discriminations sur ses terres, a toutefois le mérite ces

⁵¹¹ En 2012, la base de données « Factbook » de la CIA place ainsi le Brésil à la 17^{ème} place des pays les plus inégalitaires du globe avec un indice GINI (qui mesure l'éloignement d'une économie de la répartition parfaitement égalitaire des revenus entre individus ou ménages) de 51,9 (le Lesotho, pays le plus inégalitaire au monde ayant un GINI de 63,2, tandis que l'indice de la Suède, pays le moins inégalitaire dans ce classement, se situe à 23,0). Il faut toutefois noter, toujours d'après le Factbook de la CIA, que l'indice GINI du Brésil était de 60,7 en 1998.

⁵¹² ZWEIG, Stefan. *Le Brésil, terre d'avenir*, *op.cit.*, p. 160.

dernières années de chercher à légiférer en ce sens, comme le montrent les trois Programmes nationaux des droits de l'homme (PNDH) adoptés en 1996, 2002 et 2010, et tout spécifiquement les deux derniers qui traitent, entre autres, des discriminations de nature religieuse et confessionnelle (on parle aussi au Brésil d'« intolérance religieuse »). Le second programme prévoit ainsi de

« Garantir le droit à la liberté de croyance et de culte à tous les citoyens brésiliens.

Prévenir et combattre l'intolérance religieuse, en particulier à l'égard des minorités religieuses et des cultes afro-brésiliens.

Mettre en place les dispositifs de la Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la croyance, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 25 novembre 1981. [...]

Promouvoir le dialogue inter-religieux dans le but de bâtir une société pluraliste basée sur la reconnaissance et le respect des différences de croyances et de culte »⁵¹³.

Plus récemment, en 2010, le troisième programme se donnait pour sa part comme sixième objectif « le respect des différentes croyances, de la liberté de culte et la garantie de la laïcité de l'État », instaurant dans ce but un certain nombre de mesures visant à garantir l'égalité des cultes, tout en réalisant des campagnes de promotion de la diversité religieuse afin de prévenir les discriminations.

Pourtant, ces intentions louables de la part de l'État semblent rester lettre morte au moment d'établir les partenariats public-religieux et de sélectionner ses partenaires religieux. L'observation du terrain montre en effet une propension certaine de l'État à contractualiser des entités d'origine catholiques, spiritistes et protestantes historiques, lesquelles constituent le « noyau historique » des partenaires religieux de l'État depuis environ un siècle, au détriment de familles confessionnelles plus récentes tels les pentecôtistes, les autres minorités chrétiennes (adventistes, mormons) ou orientales (islam, bouddhisme, hindouisme) et surtout des cultes afro-brésiliens (*candomblé*, *umbanda*), qui semblent clairement délaissés par les PPR. Un état de fait très certainement dû à l'absence d'un véritable cadre législatif encadrant l'attribution des PPR aux entités religieuses et que notre enquête de terrain à São Paulo confirme statistiquement parlant.

En effet, en analysant les rapports produits par le secrétariat des Finances du Gouvernement de l'État de São Paulo concernant les « *convênios* » réalisés par l'État paulista entre 2008 et 2011 dans les domaines de l'assistance sociale et de la santé, nous sommes parvenus à reconstituer le profil confessionnel des ERAS partenaires du plus peuplé des États brésiliens.

⁵¹³ *Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH II – Décret Présidentiel n° 4.229 du 13 mai 2002, Art.109-111, 113.*

Concernant dans un premier temps l'assistance sociale, on remarque qu'une large majorité d'ERAS bénéficiant de PPR sont d'obédience catholique (de 62,2% à 71,7% entre 2008 et 2010). Un chiffre qui correspond *grosso modo* à la place du catholicisme dans le paysage religieux brésilien (64,99%) et qui s'explique également par la présence historique d'ERAS parfois en activité depuis plusieurs décennies dans cette région. La place des ERAS de confession évangélique, entre 10,8% et 16,06% apparaît elle bien en deçà de leur proportion dans la société (22%). De plus il faut préciser que ce sont principalement des entités affiliées au protestantisme « historique » (luthériens, presbytériens, méthodistes, anglicans) qui sont ici concernées, les entités pentecôtistes et néopentecôtistes – bien que représentant environ 60% de l'évangélisme au Brésil – ne constituant qu'une faible minorité des partenaires religieux de l'État. Mais ce qui surprend le plus, c'est la forte présence des ERAS spirites-kardécistes qui forment le deuxième groupe confessionnel partenaire de l'État (entre 17,4 et 22,7% des PPR à São Paulo), alors que cette confession ne concerne que 2% de la population totale (3,3% dans l'État de São Paulo qui concentre le tiers des adeptes du pays). Un constat qui, là encore, tient en partie à la présence et à la notoriété d'entités historiques, mais qui s'explique aussi très certainement par le fort niveau d'instruction et de capital socio-économique des fidèles du mouvement spirite. En effet, sur les 3,8 millions de Brésiliens pratiquant ce culte, un million sont diplômés de l'enseignement supérieur, ce qui en fait proportionnellement le groupe confessionnel le mieux formé du pays. Ils sont également surreprésentés dans les classes moyennes et aisées, ce qui serait de nature à renforcer la confiance des autorités dans la qualité et le professionnalisme de l'action sociale des ERAS spirites.

Tableau n°7 - Part des principaux groupes confessionnels dans les PPR signé par l'État de São Paulo dans le domaine de l'assistance sociale entre 2008 et 2010

	2008		2009		2010	
	Nb PPR	% ERAS	Nb PPR	% ERAS	Nb PPR	% ERAS
ERAS – Catholique	250	62,34%	66	71,74%	292	62,53%
ERAS – Evangéliques	52	12,97%	10	10,87%	75	16,06%
ERAS – Spirites	90	22,67%	16	17,39%	86	18,34%
ERAS – Oeucum.	4	1,01%	0	0,00%	10	2,14%
ERAS – Adventistes	2	0,50%	0	0,00%	5	1,07%
ERAS – Juive	1	0,25%	0	0,00%	1	0,21%
ERAS – AfroBres	0	0,00%	0	0,0%	0	0,0%
ERAS – Autres	1	0,25%	0	0,00%	1	0,21%
Total	400	100,00%	92	100,00%	469	100,00%

Source : Secretaria da Fazenda do Governo do Estado de São Paulo - <http://www.fazenda.sp.gov.br/contas/convenios.shtm>

Les ERAS issues d'autres confessions ne sont ainsi que très faiblement sollicitées, quand bien même leur importance numérique ou culturelle serait avérée et reconnue. À titre d'exemple, les adventistes du Septième jour qui comptent, d'après le recensement national de 2010, environ 1,5 millions de fidèles (0,83% de la population) et qui sont tout autant portés vers le social que leurs confrères spirites-kardécistes, ne bénéficient pas de la même attention de la part des pouvoirs publics, avec au maximum 1% des PPR de l'État paulista en 2010.

Autre exemple manifeste, les ERAS affiliées aux cultes afro-brésiliens (dont le recensement national sous-évalue très certainement le nombre de fidèles à 588 000 adeptes soit 0,3% de la population) n'ont, à notre connaissance, récemment bénéficié d'aucun PPR officiel avec l'État paulista en matière d'assistance sociale. Des collaborations avec les ERAS afro-brésiliennes sont certes régulièrement entreprises par les municipalités dans le cadre de célébrations culturelles ou de projets touristiques (comme lors de la célèbre fête de *Lemanjá* le 31 décembre sur la plage de Copacabana à Rio de Janeiro), lesquelles peuvent présenter une dimension sociale ou humanitaire. Mais il est évident que globalement, l'État brésilien ne considère généralement pas les ERAS issues du *candomblé* ou de l'*umbanda* comme des partenaires sérieux⁵¹⁴. Ce que nous confirmèrent dans deux entretiens le Pai Toninho⁵¹⁵, responsable religieux d'un *terreiro* de *candomblé* à São Paulo, ou encore une volontaire⁵¹⁶ en charge des programmes sociaux d'un grand centre de *candomblé* au sein de la capitale paulista, nous décrivant tous deux les nombreux refus essuyés alors qu'ils tentaient d'obtenir l'appui de l'administration publique.

Il faut toutefois noter qu'en période électorale (élections municipales en 2008, élections générales en 2010), années d'inflation du nombre de PPR, la répartition entre les ERAS des différentes confessions apparaît légèrement plus équitable, ceci dans un souci clientéliste dont nous reparlerons dans le prochain chapitre.

En matière de santé publique, l'inégalité confessionnelle induite par les PPR est encore plus manifeste. En effet, entre 2009 et 2011, les ERAS catholiques ont concentré entre 91% et 97,4% des partenariats avec l'État de São Paulo, constituant un quasi-monopole que ni les ERAS spirites

⁵¹⁴ A notre connaissance, seul l'État de Rio de Janeiro a établi un véritable PPR avec une ERAS afro-brésilienne, l'Union umbandista des cultes afro-brésiliens, en 2005, dans le cadre du programme de transfert monétaire « Cheque Cidadã » que nous traiterons dans le chapitre suivant.

⁵¹⁵ Entretien avec le Pai Toninho lors de la fête de l'Obaluaiê, terreiro « Ilê do Pai Toninho de Oxun » dans le secteur Horto Florestal, São Paulo, 30/08/2010.

⁵¹⁶ Entretien avec Amanda, responsable du projet social « Projeto Curumim » du terreiro umbandista « Aldeia da Mata », à destination des enfants de la favela voisine. Secteur Santa Isabel, São Paulo, 08/09/2010.

(de 2% à 7,6% des PPR), ni les protestants historiques (de 0,5% à 3,8%) ne sont parvenus à concurrencer, et ce, même en année électorale.

Tableau n°8 - Part des principaux groupes confessionnels dans les PPR signé par l'État de São Paulo dans le domaine de la santé entre 2009 et 2011

	2009		2010		2011	
	Nb PPR	% ERAS	Nb PPR	% ERAS	Nb PPR	% ERAS
ERAS – Catholiques	96	91,43%	191	97,45%	72	91,14%
ERAS – Evangéliques	1	0,95%	1	0,51%	3	3,80%
ERAS – Spirités	8	7,62%	4	2,04%	4	5,06%
ERAS – Oeucum.	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%
ERAS – Adventistes	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%
ERAS – Juives	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%
ERAS – AfroBres.	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%
ERAS – Autres	0	0,00%	0	0,00%	0	0,00%
Total	105	100,00%	196	100,00%	79	100,00%

Source : Secretaria da Fazenda do Governo do Estado de São Paulo - <http://www.fazenda.sp.gov.br/contas/convenios.shtm>

On constate ici que l'immense majorité de ces partenaires catholiques de l'État sont des *Santas Casas de Misericórdia*, dont nous avons dit qu'elles bénéficiaient au Brésil d'une popularité et d'une notoriété conséquentes. Ces résultats s'expliquent aussi par la difficulté et la complexité à mettre sur pied de nouvelles ERAS dans le domaine de la santé. Que ce soit en terme d'infrastructures, de quantité ou de qualification du personnel requis, la création d'une ERAS de santé s'avèrera généralement être un investissement beaucoup plus important – et pas forcément plus « rentable » – que la mise en place d'une crèche de quartier, d'un foyer pour jeunes ou d'un centre de formation professionnel. C'est probablement la raison pour laquelle les *Santas Casas de Misericórdia*, généralement en place depuis plusieurs décennies, monopolisent ainsi les PPR en matière de santé publique.

Il nous faut enfin rappeler un chiffre d'échelle nationale cette fois, celui de la répartition confessionnelle des abris et orphelinats du système public. Un système au sein duquel les établissements religieux (qui représentent 67% du total des abris publics) sont répartis de la sorte : 62,1% d'obédience catholique, 22,5% d'origine évangélique et 12,6% issus de la mouvance spirite-kardéciste. Si dans le cas des abris-orphelinats la répartition semble un peu plus équilibrée, il n'en reste pas moins qu'elle ne concerne là encore que certaines familles confessionnelles.

Les PPR au Brésil n'impliquent encore que relativement peu la multitude de minorités religieuses pourtant très actives dans l'œuvre sociale et souvent demandeuses d'une collaboration plus étroite avec les pouvoirs publics. Si certaines minorités, comme les Témoins de Jéhovah (1,4 millions de membres au Brésil), refusent par principe doctrinal tout lien avec le Gouvernement, les communautés adventistes, néopentecôtistes (telles l'IURD ou l'Église *Renascer em Cristo*), mormones, *candomblistas*, chamanistes indigènes, musulmanes ou *umbandistas* – dont le travail social est pourtant incontestable – ont encore aujourd'hui des difficultés à se voir considérées par l'administration publique comme de véritables partenaires potentiels, à l'égal des entités catholiques, protestantes historiques ou spirites-kardécistes. En cela, nous postulons que les PPR, tels que nous les avons observés au Brésil, peuvent contribuer à perpétuer certaines inégalités de traitements de l'État envers les différentes confessions religieuses. Une situation inégalitaire que de plus en plus de voix, notamment au sein de l'univers évangélique-pentecôtiste, déplorent toutefois et cherchent à faire émerger sur l'agenda politique, d'autant qu'une telle inégalité de traitement repose en partie sur un cadre législatif contesté.

2. Les PPR et le « Nouveau Concordat »

Le 13 novembre 2008, le Président Luiz Inácio Lula da Silva est reçu par le pape Benoît XVI au Vatican. À la surprise générale un accord d'une vingtaine d'articles est signé entre la République fédérative du Brésil et le Saint-Siège, « autorité suprême de l'Église catholique »⁵¹⁷. Bien plus qu'un simple accord diplomatique, ce texte garantit un statut juridique et une reconnaissance privilégiée de la part du Gouvernement à l'Église et aux organisations catholiques sur le sol brésilien. Bien que réaffirmant la validité du fameux décret n°119-A de 1890 instituant la séparation de l'État et des Églises, ce texte, qui sera ensuite approuvé par le Parlement puis promulgué *via* le décret présidentiel n°7.107 du 11 février 2010, est néanmoins très vite qualifié de « Nouveau Concordat » par une partie de la classe politique et par la nébuleuse évangélique. Si dans le détail le texte confirme juridiquement certains privilèges mineurs (statut spécifique du clergé dans le code du travail, reconnaissance des lieux de cultes catholiques comme « patrimoine culturel » bénéficiant d'un régime de protection spécial), ce sont surtout les passages ayant trait à la fonction sociale de l'Église romaine et à la nécessité de « promouvoir et de fortifier les coopérations existantes » avec l'État, qui doivent ici retenir notre attention.

⁵¹⁷ L'accord est formellement signé par le ministre des affaires étrangères brésilien, Celso Amorim, et le secrétaire des affaires étrangères du Saint-Siège, Dominique Mamberti.

En effet, le texte comporte un certain nombre de clauses de nature à laisser penser que l'État brésilien continuera à l'avenir à privilégier les partenariats avec des ERAS d'origine catholique. Dès son préambule, l'accord souligne les « relations historiques entre l'Église catholique et le Brésil » et leur communes « responsabilités au service de la société et pour le bien-être intégral de la personne humaine ». Le texte poursuit en affirmant que bien qu'autonomes et indépendantes, les parties contractantes se doivent de « coopérer pour la construction d'une société plus juste, plus pacifique et fraternelle ». L'article n°5 va ensuite plus loin en permettant aux

« personnes juridiques ecclésiastiques [catholiques] [...] qui poursuivent en plus de leurs fins religieuses, des fins d'assistance et de solidarité sociale [...] de jouir de tous les droits, immunités, exceptions et bénéfices attribués aux entités aux fins similaires reconnues par l'ordre juridique brésilien »⁵¹⁸.

Très concrètement cela signifie qu'une ERAS affiliée à l'Église catholique verra la reconnaissance de son statut et de ses droits juridiques très clairement facilitée. Ce que confirme un peu plus loin le paragraphe premier de l'article n°15 :

« Concernant l'impôt, les personnes juridiques de l'Église catholique qui exercent une activité sociale ou éducative à but non-lucratif recevront les mêmes traitements et bénéfices octroyés aux entités philanthropiques reconnues par l'ordre juridique brésilien »

Des garanties de nature à simplifier sensiblement la création puis le fonctionnement des ERAS catholiques, tandis que pour la majorité des entités provenant d'autres groupes confessionnels, les choses sont généralement à la fois plus longues et plus laborieuses.

L'article n°8 garantit par ailleurs explicitement aux entités catholiques le droit d'assurer une « assistance spirituelle » (sans que celle-ci soit clairement délimitée) au sein des établissements publics de santé, d'assistance sociale ou d'éducation, légitimant ainsi la présence et l'action des ERAS catholiques dans ces lieux publics (rien n'est dit concernant la présence des autres groupes, qui est certes admise dans les faits, mais sans fondement juridique clair). L'article n°9 reconnaît enfin la validité, dans le système public, des diplômes des établissements d'enseignement catholique, ce qui là encore, est clairement de nature à favoriser la place dans l'éducation et la formation professionnelle des entités catholiques, aux dépens des ERAS d'autres confessions qui ne bénéficient elles pas de ce type de passerelles.

Considérant que l'égalité et l'isonomie religieuses étaient menacées par un tel accord avec le Saint-Siège, les parlementaires évangéliques ont donc, dans la foulée, formulé une proposition de loi intitulée « *Lei Geral das Religiões* » (Projet de loi n°5.598/2009) présentée en juillet 2009 par le

⁵¹⁸ Presidência da República – Casa Civil. *Decreto n°7.107, de 11 de fevereiro de 2010*, Art. n°5, Brasília, 2010. Texte intégral consultable à l'annexe n°4.

député George Hilton, pasteur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu. Un texte fondé sur « le principe d'égalité constitutionnelle des religions [...], par lequel toutes les confessions, indépendamment de la quantité de leurs membres, de leur pouvoir économique et patrimonial, doivent être également considérées devant la loi » et dont le but affiché est de « donner les mêmes opportunités [que celles concédées à l'Église romaine] aux autres religions, qu'elles soient de matrice africaine, islamique, protestante, évangélique, bouddhiste ou hindouiste ». Le projet rappelle qu'au-delà de leur mission spirituelle, « beaucoup de ces institutions religieuses réalisent une œuvre efficace et reconnue dans les domaines de l'éducation, de l'assistance sociale ou du traitement des toxicomanes et plus largement de la santé »⁵¹⁹.

En plus d'élargir, *via* ce texte, les « privilèges » de l'Église romaine à l'ensemble des confessions du pays, les députés évangéliques, qui perçurent très clairement que l'accord avec le Saint-Siège était de nature à favoriser l'obtention de PPR par les entités catholiques, proposèrent à l'article 17 du projet de loi que « les organes du Gouvernement brésilien [...] et les Institutions religieuses [puissent] célébrer des partenariats [...] visant la collaboration d'intérêt public ». L'idée étant de garantir l'isonomie de l'ensemble des ERAS, indépendamment de leur affiliation religieuse, au moment de la réalisation de PPR.

Toutefois, bien que voté par la Chambre des députés, ce projet de loi n'avait toujours pas, en 2013, été adopté par le Sénat⁵²⁰. Ainsi, l'Église catholique et ses ERAS continuent à bénéficier d'un « traitement différencié » qui nous conforte dans l'idée que les PPR mettent en lumière et accentuent même, à certains égards, les lacunes et limites des principes d'isonomie et d'égalité religieuses au Brésil.

B. Une liberté religieuse fragilisée ?

Si les partenariats public-religieux aujourd'hui établis entre les organes publics brésiliens et les entités religieuses d'action sociale peuvent poser problème en matière d'égalité religieuse, ils peuvent également conduire à des situations délicates du point de vue de la liberté religieuse, que

⁵¹⁹ Câmara dos Deputados da Republica Federativa do Brasil, *Projeto de Lei nº5598-2009*, présenté par le député George HILTON (PRB/MG), en juillet 2009, paragraphes de « justification », Sala das Sessões, Congrès national, Brasília.

⁵²⁰ A la demande du sénateur Eduardo Suplicy (PT/SP) datée du 15/05/2012, deux audiences publiques doivent encore être réalisées pour s'assurer, entre autres, « que le projet de loi ne viole pas le principe de laïcité de l'État ; et que toutes les minorités religieuses impliquées s'accordent sur les termes du textes » ou pour chercher à savoir « si le texte doit créer un statut général des religions ou au contraire un statut spécifique pour chacun des groupes confessionnels ». En avril 2013, aucune date n'avait encore été fixée pour ces audiences.

ce soit dans sa dimension privée (liberté de conscience) comme dans sa dimension publique (liberté de culte).

1. De possibles atteintes à la liberté de conscience

Des critiques sont parfois formulées à l'encontre de l'action des ERAS quant à la dimension privée, individuelle de cette liberté religieuse, constitutionnellement garantie. Héritières et porteuses d'une dimension religieuse, ces entités sociales ne se limitent généralement pas, il est vrai, à la simple fourniture d'un bien ou d'un service social dénué de tout contenu spirituel ou normatif. Nous l'avons vu, la majorité des ERAS intègrent à leur offre de service une quantité plus ou moins importante d'éléments de nature religieuse, tels les prières, cantiques, sermons et autres conversations métaphysiques, qui viennent « donner du sens » et de la « légitimité » à leur action. Bien souvent les acteurs des ERAS considèrent ces dernières comme une simple extension sociale de leur congrégation religieuse et ne dissocient pas toujours, dans la pratique, les missions des deux entités juridiques. Pourtant, on aurait tort de penser que les ERAS brésiliennes ne constituent qu'une sorte de « cheval de Troie » destinées à faciliter le prosélytisme de groupes confessionnels peu respectueux de la liberté de conscience des bénéficiaires. Nos observations sur le terrain nous ont plutôt amené à constater que l'inclusion d'éléments religieux ou spirituels dans la dispense de services sociaux visait davantage à « pérenniser » l'aide sociale en l'inscrivant dans un changement individuel plus profond de comportement ou de trajectoire de vie, qu'à remplir les bancs des églises. Une capacité à faire plus qu'aider ponctuellement les personnes et les familles dans le besoin, reconnue à ces « armées de compassion », et qui aux États-Unis apparaît au cœur même des programmes issus du *Charitable choice*. Ce que montre bien ce passage du discours de George W. Bush instituant le programme des *faith-based initiatives* en janvier 2001 :

« Le Gouvernement peut rallier une armée, mais il ne peut pas mettre de l'espoir dans les cœurs et un sens, un but dans nos vies. [...] L'Amérique est richement bénie par la diversité et la vigueur de ses guérisseurs de proximité que sont les groupes civiques, sociaux, les organisations de charité et les groupes religieux. Ces héros silencieux améliorent la vie des gens d'une façon qui dépasse le savoir-faire du Gouvernement, par ailleurs soumis aux restrictions budgétaires, et ils guérissent les maux de notre nation, un cœur et un acte de gentillesse à la fois »⁵²¹.

⁵²¹ BUSH, George Walker. « Rallying the Armies of Compassion », discours programmatique prononcé le 31/01/2001, puis édité par la Maison Blanche sous le titre : *Message from the President of the United States transmitting A Report to support the Heroic Works of Faith-Based and Community Groups Across America*, Washington, DC: The White House, January 2001, Forword p.i.

Mais la question des possibles atteintes à la liberté religieuse des individus n'en reste pas moins une problématique sérieuse, d'ailleurs soulignée avec instance par les milieux académiques⁵²². Le principal « danger » décrit par la sociologue nord-américaine Rebecca Sager demeure le conditionnement de l'accès à l'offre sociale à des exigences de participation à des rituels ou à des événements de nature religieuse⁵²³. Il n'est en effet pas rare au Brésil de voir débiter une soupe populaire protestante par une prière, une séance de formation professionnelle catholique-charismatique par un sermon ou encore de conclure une kermesse de quartier par la célébration, dans le *terreiro* organisateur, d'un culte aux *orixás*, les divinités du *candomblé*. Des événements que l'on retrouve au sein même des ERAS partenaires de l'État, et auxquels le bénéficiaire, indépendamment de ses propres convictions religieuses, sera souvent implicitement tenu de participer sous peine de se voir refuser l'accès à des services pourtant considérés comme « publics ». Un prix que des familles en pleine détresse n'auront toutefois que peu de scrupules à payer, d'autant que le « butinage religieux » devient une réalité de plus en plus socialement admise au Brésil⁵²⁴. Ainsi, aux yeux des plus démunis, la neutralité religieuse et le respect de leur liberté de conscience ne semblent pas toujours peser bien lourd face à la nécessité de surmonter la pauvreté et la faim.

2. Le difficile démêlage du social et du spirituel : le cas des crèches spirites de Belo Horizonte

Par ailleurs, il arrive également que les partenariats public-religieux puissent être source de situations conflictuelles en matière de liberté de culte. En effet, en cherchant à démêler les dimensions sociales et religieuses au sein des ERAS partenaires, les instances publiques en viennent parfois à « déborder » du cadre de leurs prérogatives, allant jusqu'à limiter la liberté de culte des participants, sous couvert de laïcité de l'action publique. Le cas de certaines crèches spirites partenaires de la municipalité de Belo Horizonte dans l'État de Minas Gerais est de ce point de vue emblématique.

⁵²² JEAUVONS, Thomas H. *When the Bottom Line is Faithfulness: Management of Christian Service Organizations*, Bloomington: Indiana University Press, 1994 ; OLASKY, Marvin. *Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes*, New York: Free Press, 1997 ; QUEEN, Edward L. (éd.). *Serving Those in Need: A Handbook for Managing Faith-based Human Services Organizations*, San Francisco: Jossey-Bass, 2000.

⁵²³ SAGER, Rebecca. « Serving Up Sermons: Clients' Reactions to Religious Elements at Congregation-Run Feeding Establishments », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 34(3), 2005, p. 297–315 [303].

⁵²⁴ SOARES, Edio. *Le butinage religieux : pratiques et pratiquants au Brésil, op.cit.*

En 2008, Jäder Sampaio, un blogueur populaire au sein de la communauté spirite-kardéciste de cet État, décrivait en ces mots une situation qu'il jugeait critique :

« Nous avons observé que la Préfecture, une fois les partenariats célébrés avec les institutions spirites, commençait à exiger d'elles qu'elles abandonnent les pratiques spirites offertes à la communautés. Dans l'une d'entre elles, on a ainsi essayé d'interdire l'application du *passé*⁵²⁵ aux enfants, en argumentant qu'il s'agissait d'une pratique religieuse et que cela était contraire au principe de laïcité de l'enseignement.

« L'organe public a raison, lorsqu'il affirme qu'une pratique religieuse ne peut être imposée à un enfant ou une famille qui la refuse, qui plus est dans un espace public ouvert à l'ensemble de la population. Néanmoins, je ne crois pas qu'il ait le pouvoir d'interdire la pratique du *passé* à ceux qui désirent la recevoir dans une institution, certes tenue par un partenariat d'offrir un service social, mais qui n'en reste pas moins une institution spirite. »⁵²⁶.

Une situation également rencontrée par des ERAS protestantes soucieuses de commencer leurs activités par une prière, ou encore par des organisations catholiques refusant, de par leurs convictions religieuses, de distribuer des préservatifs dans le cadre d'une campagne publique de lutte contre le sida.

Dissocier l'aspect social et religieux de l'œuvre des ERAS apparaît dès lors comme une entreprise risquée pour l'État, aussi difficile que de « séparer le bon grain de l'ivraie », pour reprendre une métaphore biblique souvent utilisée par les acteurs. La proximité des ERAS partenaires avec leurs congrégations étant un fait indéniable, il semble compliqué pour les pouvoirs publics d'assurer la neutralité religieuse de ses services délégués sans affecter d'une façon ou d'une autre la liberté de culte des acteurs et bénéficiaires. Une situation qui pose plus largement la question de l'intromission de l'État dans les affaires religieuses et qui trouvera un écho fort dans notre chapitre 7, lequel cherchera à expliciter et à caractériser la laïcité brésilienne.

Ce chapitre s'était donné pour objectif de montrer l'impact des partenariats public-religieux sur les ERAS et leur univers religieux. Nous avons ainsi montré combien les PPR étaient de nature à reconfigurer l'équilibre des forces sur un marché religieux brésilien particulièrement concurrentiel, en octroyant notamment aux entités bénéficiaires des avantages concurrentiels substantiels, mais également en engendrant de nouvelles pratiques de coopération

⁵²⁵ Le *passé* est un rite de passage individuel ou collectif, pratiqué à l'entrée de la plupart des centres spirites et obligatoire pour tous les visiteurs afin de les purifier des « mauvaises influences » qu'ils pourraient apporter de l'extérieur. Cela consiste généralement en une simple prière ou une incantation, lors de laquelle l'officiant passe ses mains à proximité de certaines parties du corps du « receveur » censées être des « points d'énergie ».

⁵²⁶ SAMPAIO, Jäder. « Convênios de creches espíritas com o Poder público », billet du Blog *Espiritismo Comentado*, consulté le 10/07/2012, disponible en ligne à l'adresse : <http://espiritismocomentado.blogspot.fr/2008/09/convnios-de-creches-espritas-com-o.html>

interconfessionnelles. Nous avons également montré l'impact mais aussi les limites des processus de professionnalisation au sein des ERAS, en montrant qu'ils n'étaient pas en définitive de nature à provoquer une déconfessionnalisation massive de ces entités particulièrement attachées à leur identité religieuse. Enfin, nous avons cherché à montrer en quoi les PPR et les processus qu'ils induisent peuvent contribuer à conforter, voire à renforcer les inégalités religieuses et à limiter la liberté religieuse, quand bien même ces principes sont inscrits dans la Constitution comme des libertés fondamentales.

La multiplication des partenariats public-religieux bien que ne concernant pas, le plus souvent, « directement » les congrégations religieuses elles-mêmes, n'en affecte pas moins l'ensemble de la sphère religieuse brésilienne. En effet, la connivence des ERAS et de leurs congrégations d'origine donne aux PPR une portée qui dépasse aujourd'hui très largement le seul cadre du socio-politique. Un « effet domino » dont l'État ne semble pas toujours mesurer pleinement les implications, notamment quant à l'évolution de ses rapports avec le Religieux.

Mais après avoir ainsi décrit les conséquences respectives des PPR sur l'État et le Religieux, on ne peut s'empêcher de penser qu'au-delà des difficultés et des contraintes qu'ils peuvent engendrer, chacun des participants semble bel et bien trouver son compte dans ces partenariats. En instrumentalisant les PPR à leurs fins respectives, l'État et les entités religieuses créent une apparente relation de type « gagnant-gagnant » dont il nous faudra maintenant dire quelques mots afin de conclure cette seconde partie.

Chapitre VI : Les PPR, un modèle « gagnant-gagnant » ?

La Banque Mondiale, alors qu'elle faisait en 2002 la promotion des partenariats public-privés, expliquait que

« la coopération entre le monde de l'entreprise, la société civile et le Gouvernement ne peut produire qu'une situation « gagnant-gagnant » pour chacun, en octroyant à la fois des bénéfices à long-terme pour les entreprises et en permettant d'atteindre les objectifs sociaux de la société civile et de l'État, grâce à la création d'un environnement socialement et financièrement stable »⁵²⁷.

Une situation « gagnant-gagnant », ou son équivalent anglo-saxon, *a win-win situation*, désigne une relation de coopération entre deux ou plusieurs entités dans laquelle chacune des parties engagées profite de la situation pour maximiser ses gains et ses intérêts, sans affecter négativement ceux de son partenaire. C'est une situation où les échanges sont favorables à l'ensemble des protagonistes impliqués. Ainsi, aux yeux de la Banque Mondiale, les PPP constituent un modèle « sans perdants », un cercle vertueux que les États devraient chercher à promouvoir toujours plus activement.

L'enjeu de ce chapitre sera de déterminer si oui ou non, les PPR constituent aujourd'hui un modèle gagnant-gagnant pour l'État et les entités religieuses brésiliennes. Il s'agira dans un premier temps de voir en quoi l'État, et plus particulièrement les acteurs politiques et administratifs qui le composent, tirent profit de cette relation pour accéder ou se maintenir au pouvoir. Puis, il nous faudra appréhender la façon dont les entités religieuses et leurs congrégations d'attache cherchent, elles aussi, à s'accaparer les retombées des PPR pour améliorer leur notoriété et leur image publiques afin d'assurer, *in fine*, leur développement et leur croissance interne.

Nous verrons ainsi comment les PPR font l'objet d'une « instrumentalisation » par les parties respectives, permettant de superposer – et parfois même de substituer – l'atteinte de fins privées aux objectifs publics initiaux posés par les partenariats, ce qui, là encore, questionnera la pertinence du cadre législatif actuel des PPR, dont nous soulignerons une fois de plus le caractère flou et hautement interprétable.

⁵²⁷ Source : Discours de James BOND, Directeur du département minier à la Banque Mondiale, prononcé lors du World Ministries Forum, à Toronto (Canada) le 14 mars 2002.

Plusieurs cas et situations d'instrumentalisation récentes des PPR seront ici mobilisés dans le but de décrire cette *win-win situation* qui semble aujourd'hui autant bénéficier aux acteurs politiques que religieux, mais dont nous verrons qu'elle a malgré tout ses risques et limites.

I. L'instrumentalisation politique des PPR : action sociale religieuse et quête du pouvoir

Au Brésil, le pouvoir politique peut difficilement faire abstraction du religieux, tant sur le plan de sa conquête que de sa légitimation. La majorité des femmes et des hommes politiques brésiliens ont assimilé de longue date cette donnée essentielle de la vie politique, et tous ceux qui ont cru pouvoir s'affranchir de l'emprise du religieux ont souvent mis leur carrière politique en péril. En 1985, au lendemain de la dictature, Fernando Henrique Cardoso, futur président de la République alors candidat à la mairie de São Paulo, l'apprit à ses dépens lorsqu'il perdit les élections dont il était pourtant le favori, après avoir hésité, lors d'un débat télévisé, à répondre à la question de savoir s'il croyait ou non en Dieu⁵²⁸. Depuis, il ne se passe pas au Brésil une élection d'enjeu politique majeur sans que la question religieuse soit soulevée à un moment ou à un autre. Ainsi, le profil de « croyant craignant Dieu » (*temente a Deus*) qu'adopta le candidat Collor de Melo fut déterminant lors du second tour de la présidentielle de 1989, qu'il remporta, notamment grâce au soutien de plusieurs Églises pentecôtistes, face à un Lula régulièrement qualifié de « communiste athée »⁵²⁹ mais qui reçut pourtant l'appui de secteurs chrétiens plus progressistes du catholicisme et du protestantisme historique⁵³⁰. Une situation qui se reproduisit lors des deux élections suivantes qui opposèrent Lula à Fernando Henrique Cardoso, au cours desquelles l'argumentaire anti-Lula des milieux pentecôtistes et notamment de l'influente Église Universelle du Royaume du Dieu qui, fustigeant à la fois sa trop grande proximité avec le catholicisme

⁵²⁸ Au lendemain du débat, des tracts intitulés « Les chrétiens votent pour Jânio », furent distribués dans toute la ville par de nombreuses associations chrétiennes. Un enchaînement d'événement qui conduisit à l'élection à la mairie de São Paulo de l'ex-président Jânio Quadros, alors que celui-ci n'était pas favori des sondages. Pour plus de détails, consulter cet article de presse : LIMA, João Gabriel, « Nós somos ateus », *Veja*, n°1754, 5 juin 2002, consultable en ligne sur : http://veja.abril.com.br/050602/p_084.html

⁵²⁹ ORO, Ari Pedro. « Religião e política no Brasil », *Cahiers des Amériques latines*, n°48-49 « Brésil/Brésils », 2005, p. 205–222 [213].

⁵³⁰ MARIANO, Ricardo et PIERUCCI, Antônio Flavio. « O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor », *Novos Estudos-CEBRAP*, n° 34, novembre 1994.

progressiste et son affection pour les rites afro-brésiliens, contribua là encore à empêcher l'élection du chef syndicaliste. Fernando Henrique Cardoso, ayant lui retenu la « leçon » de 1985 s'employa largement à s'attirer les faveurs d'un vote chrétien particulièrement hétérogène.

Plus récemment, lors de la campagne présidentielle de Dilma Rousseff en 2010, la question religieuse fit à nouveau trembler la gauche brésilienne alors que sa favorite, déjà connue pour être agnostique, laissa planer le doute quant à sa position sur une éventuelle réforme de la législation sur l'avortement, qui n'est aujourd'hui autorisé au Brésil que dans certains cas exceptionnels⁵³¹. En quelques jours, des militants chrétiens conservateurs du mouvement « pro-vie » lancèrent une virulente campagne contre la dauphine de Lula qui fit craindre le pire au PT, lequel pressa Dilma de signer une lettre au peuple brésilien promettant qu'elle ne toucherait pas à l'avortement durant son mandat.

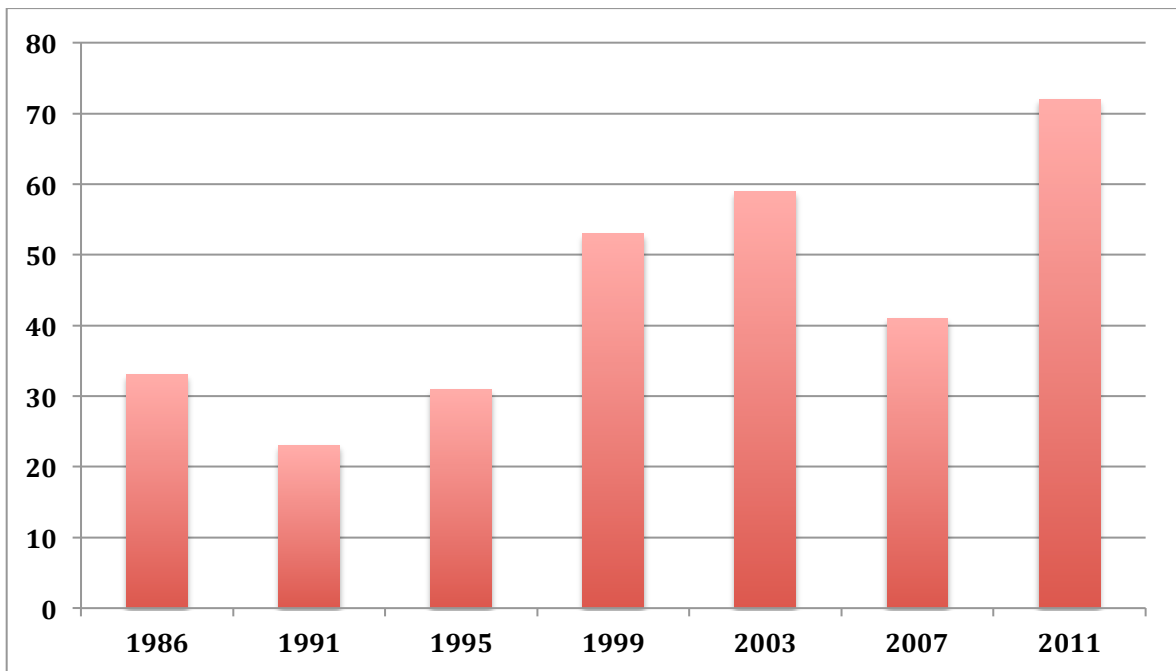
La nécessaire prise en compte du facteur religieux par les acteurs politiques brésiliens s'est aussi très certainement accentuée ces dernières années avec l'avènement, puis l'enracinement du Front parlementaire évangélique, plus connu sous le nom de *Bancada evangélica*. Un groupe parlementaire formé au congrès depuis la Constituante de 1986 et qui comptait déjà alors 33 députés fédéraux explicitement affiliés à des Églises évangéliques telles que l'Assemblée de Dieu, l'Église baptiste ou l'Église Universelle du Royaume de Dieu. Tout au long des années 1990 la *Bancada evangélica* continua sa marche en avant tant sur le plan national qu'au niveau des législatures étatiques, au sein desquelles se formèrent des groupes parlementaires évangéliques de plus en plus influents. En 1999, on dénombrait pas moins de 53 députés fédéraux évangéliques liés à une douzaine d'Églises différentes, un chiffre qui atteindrait même les 60 après les élections de 2002, les députés évangéliques totalisant plus de 5,1 millions de votes⁵³². Au Sénat, qui compte au Brésil 81 membres (trois par État fédéré), les évangéliques sont alors au nombre de quatre (Marina Silva – missionnaire de l'Assemblée de Dieu, future candidate du parti vert aux présidentielles de 2010 et qui recueillera près de 20% des suffrages au premier tour ; Magno Malta ; Paulo Otavio et

⁵³¹ En effet, si l'avortement peut être puni de trois ans de prison (pour la femme qui en fait l'objet et jusqu'à 10 ans pour la personne qui le réalise), l'article 128 du Code Civil brésilien autorise néanmoins la pratique légale de l'avortement dans trois cas précis : 1/ S'il n'y a pas d'autre moyen de sauver la vie de la mère, 2/ Si la grossesse est la conséquence d'une infraction à la liberté sexuelle de la femme (viol, reproduction assistée non consentie), 3/ Si le corps médical juge élevée la probabilité que le fœtus présente des anomalies physiques ou mentales graves et irréversibles. Comme nous le verrons dans le chapitre 7, une décision de la Cour Suprême de 2012 a élargi le troisième cas de figure aux diagnostics d'anencéphalie du fœtus. En 2005, la quasi-totalité des 1 054 000 avortements que l'on estime avoir été pratiqués dans le pays l'aurait été de façon clandestine (source : Étude conjointement menée par l'Université Fédérale de Rio de Janeiro et par l'Université de Brasilia, intitulée *Aborto e Saúde Pública : 20 anos de pesquisas no Brasil*, 2008).

⁵³² ORO, Ari Pedro. « Organização eclesial eficácia política. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus », *Civitas*, vol. 3(1), 2003, p. 97–109.

Marcelo Crivella – neveu du *Bispo* Macedo, fondateur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, récemment nommé ministre de la Pêche par Dilma Rousseff). En 2010-2011, la présence des parlementaires évangéliques au congrès s'est encore accrue, avec 72 députés (sur un total de 513, soit 14% de la Chambre) et 3 sénateurs fédéraux élus.

Graphique n°7 : Nombre de députés fédéraux évangéliques élus à la Chambre des députés depuis 1986



Sources : Freston (2004), Oro (2007), Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar.

La *Bancada evangélica*, malgré son hétérogénéité confessionnelle et partisane⁵³³, frappe d'ailleurs par sa capacité de mobilisation, notamment sur des enjeux éthiques et moraux, que ce soit la législation sur l'avortement, l'homoparentalité, la recherche sur les cellules souches ou encore la lutte contre la pornographie. En 2010, les parlementaires évangéliques, soutenus par un grand nombre de pasteurs populaires, parvinrent à réunir en l'espace de quelques jours des centaines de

⁵³³ En 2010, les 72 députés fédéraux du Front parlementaire Évangélique sont issus de 17 églises différentes, principalement de l'Assemblée de Dieu (23 députés), de l'Église baptiste (14), de l'Église Presbytérienne (8) ou encore de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (7). Ils sont également affiliés à 17 partis politiques différents, parmi lesquels le Parti de la République (PR, 11 députés), le Parti social-chrétien (PSC, 10), le Parti républicain brésilien (PRB, 8), le Parti du mouvement démocratique brésilien (PMDB, 7), principal allié du parti présidentiel, mais aussi de l'actuel principal parti d'opposition, le Parti de la démocratie sociale brésilienne (PSDB, 7). Pour plus de détails, consulter l'annexe n°3 « Composition de la *Bancada evangélica* au Congrès national – 2011-2014 ».

milliers de signatures obligeant Dilma Rousseff à ordonner l'arrêt de la diffusion dans les écoles du « *kit gay* », du matériel pédagogique visant à prévenir les discriminations envers les homosexuels.

Les choses sont plus ambiguës concernant les parlementaires catholiques, car si une majorité des membres des deux chambres professent bien la foi catholique, seule une minorité d'entre eux s'y réfèrent explicitement dans leurs orientations et leurs réalisations politiques. Toutefois, une trentaine de parlementaires – notamment des prêtres issus du catholicisme social⁵³⁴ ou des figures populaires du mouvement charismatique⁵³⁵ – se joignent régulièrement aux revendications de la *Bancada evangélica*, constituant de fait une « *Bancada católica* » moins formelle, mais elle aussi très influente de par sa proximité avec la hiérarchie et les réseaux religieux.

Ces observations quant à la prégnance du facteur religieux dans les jeux de pouvoirs soulignent l'existence, certes diffuse, mais non moins considérée, d'un « vote chrétien » capable au Brésil, selon l'expression consacrée, de « faire et défaire les rois ». Un vote qui, nous le verrons, est particulièrement sensible à l'importance accordée à l'œuvre sociale des entités religieuses et à l'intégration de ces ERAS dans la réalisation des objectifs sociaux du pays. Nous verrons ainsi comment les décideurs politiques peuvent être amenés à réaliser des PPR à des fins clientélistes, afin de s'assurer le soutien décisif de ce vote chrétien. Puis, nous montrerons ensuite combien certains acteurs politiques chrétiens font aujourd'hui de la promotion de l'action sociale religieuse et des PPR le fondement de leur action politique, trouvant là une niche susceptible de les différencier favorablement sur la scène politique brésilienne. Le tout afin de montrer en quoi les PPR peuvent aujourd'hui être instrumentalisés comme un moyen de conquête et de préservation du pouvoir politique.

⁵³⁴ Citons notamment le Père José Linhares, député du Parti progressiste de l'État du Ceará que nous avons interviewé le 23/08/11, ou encore les Pères Luiz Couto (PT/PB), João (PT/MG) et Ton (PT-RO), tous les trois membres du parti présidentiel, le Parti des travailleurs.

⁵³⁵ Comme le sont Eros Biondini (PTB/MG) et Givaldo Carimbão (PSB/AL) tous deux particulièrement actifs dans la promotion des ERAS dans la lutte contre la toxicomanie et dont nous avons déjà mentionné les entretiens réalisés en 2011 dans le cadre de ce travail. On peut également mentionner le député Salvador Zimbaldi (PDT/SP), l'une des principales figures de la lutte contre le mariage homosexuel et la légalisation de l'avortement au congrès.

A. PPR et enjeux électoraux : clientélisme et capture des votes chrétiens

Parler de « vote chrétien » est évidemment délicat tant l'acte du vote, comme l'ont montré Michelat et Simon, est généralement le résultat de la juxtaposition d'un ensemble de facteurs et de « systèmes symboliques » – définis comme des ensembles « organisés de représentations, d'attitude, de normes, affectivement valorisés »⁵³⁶ – dont la religion ne constitue qu'une composante parmi d'autres (famille, classe sociale, patrimoines économiques ou culturels, etc.). L'hétérogénéité du christianisme brésilien est également telle qu'il serait certainement plus juste de parler de « votes chrétiens », tant les disparités ne serait-ce qu'entre catholiques, protestants-historiques et pentecôtistes peuvent s'avérer conséquentes sur le plan politique.

Pourtant, au Brésil, cette notion nous semble revêtir une véritable valeur heuristique tant il apparaît que l'acte du vote peut être religieusement fondé, et surtout, « influencé » par des dirigeants ecclésiastiques chrétiens qui, traditionnellement au Brésil, n'ont jamais hésité à faire usage de leur influence pour recommander tel ou tel candidat. De fait, on observe que de plus en plus d'Églises évangéliques et notamment pentecôtistes n'hésitent plus à donner des consignes de votes et même à présenter leurs propres candidats⁵³⁷ lors des diverses échéances électorales qui rythment la vie du pays tous les deux ans.

Ces votes chrétiens, au-delà de leur seule dimension citoyenne, se caractérisent également par une référence commune à un « ordre spirituel » ou « divin » que la pratique du vote serait censée contribuer à maintenir ici bas. Concrètement parlant, les votes chrétiens ont en commun de viser à « rejeter toute complaisance pour les doctrines politiques hostiles [aux Églises] en ne votant que pour des candidats dont la profession de foi s'engage à défendre les intérêts » communs à la majorité des Églises chrétiennes⁵³⁸. Et si le vote chrétien se cristallise au Brésil autour d'enjeux de société tels que la légalisation de l'avortement, le mariage homosexuel ou la liberté des cultes, il peut, le cas échéant, également se rapporter à l'œuvre sociale des entités religieuses et constituer

⁵³⁶ MICHELAT, Guy, et SIMON, Michel. « Chapitre 11. Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral: l'importance de la dimension symbolique. », dans GAXIE, Daniel (dir). *Explication du vote. Un bilan des études électorales en France*, Paris : Presses de Science-po, 1989, p. 291–322[291].

⁵³⁷ ORO, Ari Pedro. « Religião e política no Brasil », *op.cit.*, notamment p. 207, 210 ; ORO, Ari Pedro. « Organização eclesial eficácia política. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus », *op.cit.*, notamment p.98.

⁵³⁸ DELOYE, Yves. « Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des « catéchismes augmentées » (19e-20e siècles). », *Revue française de science politique* vol. 52(2), 2002, p. 179–199[192].

aux yeux des citoyens et des acteurs politiques, une sorte de « monnaie d'échange » pour assurer le maintien et le développement de ces services au sein de leur voisinage.

1. Garotinho et le « Cheque Cidadã »

Le cas le plus explicite d'usage clientéliste des PPR reste très certainement au Brésil le programme controversé du *Cheque Cidadã* (CC), littéralement « Chèque Citoyen », mis en œuvre par l'un des tous premiers gouverneurs évangéliques du pays, Anthony Garotinho, dans l'État de Rio de Janeiro entre 1999 et 2002, puis poursuivi par son épouse et successeur Rosinha Garotinho (2003-2006), laquelle accepta de nous accorder un entretien en août 2011 dont la retranscription est consultable à l'annexe n°9.

Anthony Garotinho, présentateur radio d'origine modeste et maire de Campos, une importante ville des environs de Rio, se convertit à l'Église presbytérienne en 1995 à la suite d'un grave accident de voiture qui l'avait empêché de remporter les élections de 1994. Quatre ans plus tard, il brigua à nouveau le mandat de gouverneur de l'État et fit campagne aux côtés d'une autre grande figure de la *Bancada evangélica*, Benedita da Silva, surnommée la « Madone des favelas »⁵³⁹. Il décida alors de jouer la carte religieuse pour compenser son manque de visibilité dans le paysage politique carioca mais, malgré son affiliation évangélique (que certains remirent d'ailleurs alors en question), il ne parvint pas à obtenir l'appui des principaux dirigeants protestants de la région. Pourtant, son franc-parler, son programme ambitieux et ses multiples interventions dans des radios chrétiennes de Rio lui permirent de remporter haut la main l'élection, grâce au soutien massif des électeurs évangéliques. Une victoire qu'il s'empressa de dédier à Dieu, ne manquant jamais l'occasion de faire usage de passages et de métaphores bibliques, notamment lors de son programme radio quotidien « La Paix du Seigneur, Gouverneur » (*A Paz do Senhor, Governador*). Cette stratégie, il la poursuivit tout au long de son mandat afin d'assurer une certaine proximité avec son électorat chrétien, notamment en vue de sa candidature à la Présidence de la République en 2002.

Mais c'est surtout la mise en œuvre par Garotinho d'un vaste programme de transfert monétaire conditionnel, dénommé *Cheque Cidadã*, visant à assurer la sécurité alimentaire des familles démunies de l'État et impliquant directement les Églises et autres ERAS, qui doit ici

⁵³⁹ Benedita da Silva est également la première femme noire à avoir été nommée ministre au Brésil (au ministère du Développement social précisément). Elle constitue en cela l'une des figures les plus populaires et les plus appréciées du PT. Entretien avec Benedita da Silva, député fédéral de l'État de Rio, Congrès national, 18/08/2011.

retenir notre attention. Ce programme, qui n'a pas manqué de susciter de vives polémiques, a été soigneusement décrypté par Lilian Teixeira Ribeiro dont nous mobiliserons ici les travaux⁵⁴⁰. Initié sous la double impulsion du couple Garotinho en novembre 1999 par le décret n°25.681, le programme, implanté dans 84 des 92 municipalités de l'État, permit la distribution de chèques alimentaires mensuels d'une valeur de 100 *reais* (45 euros) à un maximum de 94 500 familles lors de l'année 2005⁵⁴¹. Des familles qui, pour bénéficier du *Cheque Cidadã*, devaient remplir quatre conditions : 1/ avoir un revenu inférieur ou égal au tiers du salaire minimum ; 2/ avoir des enfants en âge d'être scolarisés et assidus ; 3/ s'assurer que les enfants aient leurs vaccins à jour ; 4/ et enfin, ce qui en fait tout l'originalité, s'inscrire au programme auprès d'institutions religieuses à qui l'État déléguait pleinement la mise en œuvre, la distribution des chèques alimentaires et le suivi des familles bénéficiaires.

Soucieux de s'attirer les bonnes grâces du segment évangélique notamment, Garotinho décide en effet que les Églises et autres ERAS constitueront le centre névralgique du programme, raison pour laquelle il nomme comme sous-secrétaire d'État en charge du *Cheque Cidadã*, le pasteur Everaldo Dias Pereira de l'Assemblée de Dieu, par ailleurs l'une des principales figures du Parti social-chrétien⁵⁴².

Reconnaissant la proximité des institutions religieuses avec les familles démunies, l'importance et la densité de leurs infrastructures matérielles, ainsi que la gratuité de leurs moyens humains, l'État de Rio établit des PPR avec plusieurs centaines d'ERAS. Ainsi en 2005, dans la seule municipalité de Rio de Janeiro (qui concentrait tout de même la moitié des chèques distribués par l'État), on dénombre pas moins de 741 entités religieuses partenaires⁵⁴³. Chaque institution se voyant confiée un nombre de familles en fonction de sa taille et de sa capacité d'action, allant de 30 à 100 familles pour les plus importantes. Pour avoir une idée plus fine encore de la nature des ERAS partenaires du *Cheque Cidadã*, Teixeira Ribeiro scrute les 54 entités religieuses participant au programme dans la ville périphérique de Campo Grande. Il en ressort qu'une très large proportion de ces ERAS partenaires, 45 d'entre elles (83%), sont alors d'affiliation évangélique, avec une forte présence d'entités pentecôtistes (34, contre 11 issues du protestantisme historique). On dénombre aussi quatre entités catholiques, une spirite-kardéciste, deux adventistes et deux

⁵⁴⁰ TEIXEIRA RIBEIRO, Lilian. *Tensão entre direito e filantropia na política de Assistência Social : um estudo sobre o Programa Cheque Cidadão*, Mémoire de Master en Service Social dirigé par Prof. Myrtes de Aguiar Macedo, Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, décembre 2005.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁴² Entretien avec Daniel Lemos, Conseiller parlementaire de la direction du Parti social-chrétien (PSC) depuis 2006, Congrès national, 22/08/2011.

⁵⁴³ TEIXEIRA RIBEIRO, Lilian. *Tensão entre direito e filantropia na política de Assistência Social: um estudo sobre o Programa Cheque Cidadão*, *op.cit.*, p. 91.

entités afro-brésiliennes⁵⁴⁴. Un effort de diversification confessionnelle des partenaires souligné par Rosinha Garotinho lors de notre entretien, mais dont les limites sont ainsi expliquées :

« Les critiques venaient principalement des médias qui trouvaient que nous mélangions le social et la religion – notamment parce que nous sommes nous-mêmes évangéliques –, mais je n’ai pas travaillé qu’avec l’Église évangélique. Nous collaborions avec les catholiques, les spirites, avec tout le monde ! Maintenant, il est vrai que lorsque vous allez auprès des communautés les plus démunies, qui se trouve déjà sur place ? l’Assemblée de Dieu ! Qui n’est d’ailleurs pas ma dénomination puisque je suis presbytérienne. L’Assemblée de Dieu est ainsi faite, si un groupe envahit un terrain, l’Assemblée de Dieu sera là dans la foulée ! Comme on a coutume de dire, cette Église « pousse » près des communauté pauvres, vous comprenez ? »⁵⁴⁵.

Il faut ici préciser qu’il existait deux voies de sélection des institutions partenaires : soit elles étaient directement invitées à participer au programme par l’administration publique, notamment en raison de leur localisation à proximité des quartiers ciblés ; soit les ERAS postulaient elles-mêmes auprès du gouvernement de l’État, lequel après quelques vérifications intégrait généralement, sans faire trop de détails, ces entités « pleines de bonne volonté ».

L’État confiait alors aux volontaires des institutions religieuses à la fois l’inscription des familles candidates, la distribution des chèques et le suivi des familles dans le temps⁵⁴⁶. Lors de notre entretien, Rosinha Garotinho, nous confia que jusqu’à 6 000 volontaires issus des Églises furent ainsi mobilisés, un record pour un programme social étatique⁵⁴⁷.

Mais ce qui étonna nombre d’observateurs fut de voir que le choix des familles bénéficiaires était entièrement confié aux entités religieuses, lesquelles, en dehors des critères de revenu familial, d’assiduité scolaire et de responsabilité sanitaire imposés par le décret, étaient laissées libres de définir qui bénéficierait ou non du programme public. Rosinha Garotinho affirme qu’une directive était donnée aux ERAS stipulant qu’elles se devaient de prendre en charge au moins une moitié de familles non-affiliées à leur congrégation, afin d’éviter ce que nous qualifions plus haut de « favoritisme confessionnel ». Sur le terrain, cette directive – dont nous n’avons trouvé aucune trace juridique – fut souvent négligée comme le souligne Teixeira Ribeiro, qui pointe du doigt les nombreuses situations observées au cours desquelles les familles membres des Églises partenaires se voyaient clairement avantagées lors de la sélection des bénéficiaires, ou encore ces cas où les

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 84. Source : secrétariat d’Assistance sociale de l’État de Rio de Janeiro (juillet 2005).

⁵⁴⁵ Entretien avec Rosinha Garotinho, réalisé dans le cabinet de son époux à la Chambre des députés de Brasília, le 17/08/2011. Elle était alors maire de Campos, RJ. Rappelons par ailleurs qu’avant de succéder à son mari, Rosinha fut Secrétaire des affaires sociales de son mari et donc pleinement engagée dans la mise en œuvre du *Cheque Cidadã*. Transcription de l’entretien complet consultable à l’annexe n°9.

⁵⁴⁶ TEIXEIRA RIBEIRO, Lilian. *Tensão entre direito e filantropia na política de Assistência Social: um estudo sobre o Programa Cheque Cidadão*. *op.cit.*, p. 110.

⁵⁴⁷ Entretien avec Rosinha Garotinho, *op.cit.*

volontaires des ERAS requerraient des bénéficiaires qu'ils assistent au culte de l'Église avant de se voir remettre le chèque.⁵⁴⁸

Si personne ne peut nier la popularité du programme et son bilan chiffré pour le moins flatteur (avec, nous le disions plus haut, jusqu'à 95 000 familles bénéficiaires chaque année entre 1999 et 2006), il n'en reste pas moins que le *Cheque Cidadã* constituait une porte grande ouverte aux pratiques clientélistes que les critiques ne manquèrent pas de dénoncer⁵⁴⁹.

La notion de « clientélisme », si prégnante dans la société et la vie politique brésilienne, mérite d'ailleurs ici quelques développements. Qu'il renvoie à un type de rapport social (définition socio-anthropologique) ou à une caractéristique d'un système de gouvernement (définition politique)⁵⁵⁰, le clientélisme s'entend communément comme une relation

« entre des individus de statuts économiques et sociaux inégaux (le « patron » et ses « clients »), reposant sur des échanges réciproques de biens et de services et s'établissant sur la base d'un lien personnel habituellement perçu dans les termes de l'obligation morale »⁵⁵¹.

Dans sa dimension spécifiquement politique, le clientélisme implique l'octroi de faveurs par le décideur politique en contrepartie du soutien politique (vote, militance) des bénéficiaires envers leur bienfaiteur. Pour le politologue brésilien Eli Diniz, c'est une situation où

« les critères universalistes sont affaiblis, voire totalement niés, au profit de considérations particulières. Ce que la citoyenneté définit comme un droit est alors concédé comme un cadeau venant de ceux qui se trouvent en possession du pouvoir. Le cheminement d'une demande qui, dans une logique universaliste, devrait être l'expression citoyenne d'un droit à exiger l'aide des pouvoirs publics, se transforme en la recherche d'obtention d'une faveur, renforçant à la fois la logique de déférence et d'influence personnelle, ainsi que les principes d'inégalités de l'ordre institutionnel »⁵⁵².

En mobilisant de la sorte les Églises et autres ERAS chrétiennes et en créant un système suffisamment souple pour laisser à ces dernières la capacité de tirer un bénéfice privé de la délivrance d'un service public – dès lors assimilé comme une « faveur » provenant de ces groupes

⁵⁴⁸ TEIXEIRA RIBEIRO, Lilian. *Tensão entre direito e filantropia na política de Assistência Social: um estudo sobre o Programa Cheque Cidadão*, op.cit., p. 104.

⁵⁴⁹ Comme le rappelle avec une certaine lassitude Rosinha Garotinho lors de l'entretien (annexe n°9), expliquant même qu'aujourd'hui encore des reproches leur sont régulièrement faits à cet égard. En réalité, les Garotinho firent même l'objet d'une procédure judiciaire quelques années plus tard, qui sera finalement classée sans suite.

⁵⁵⁰ BRIQUET, Jean-Louis, et SAWICKI, Frédéric. *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris : Presses universitaires de France, 1998, p. 18.

⁵⁵¹ BRIQUET, Jean-Louis. « Clientélisme », dans *Encyclopædia Universalis*, version en ligne consultée sur www.universalis.fr le 16/07/2012.

⁵⁵² DINIZ, Eli. *Voto e máquina política, patronagem e clientelismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 43.

confessionnels –, le *Cheque Cidadã* s’inscrit pleinement dans cette logique clientéliste. Une logique en fait doublement clientéliste, puisqu’elle « vassalise » d’une part les bénéficiaires envers les institutions religieuses partenaires, mais aussi ces dernières vis-à-vis du pouvoir en place, et en l’occurrence du gouverneur Garotinho, qui créera la surprise en recueillant plus de 15 millions de voix (17,8%) lors du premier tour de la présidentielle de 2002.

L’exemple du *Cheque Cidadã* et d’Anthony Garotinho offre ainsi un cas tout à fait symbolique d’instrumentalisation politique de l’action sociale religieuse et des partenariats public-religieux, dont les implications électorales notamment, ne peuvent être négligées au Brésil⁵⁵³.

2. De l’inflation des PPR en période électorale

Ce dernier point semble également confirmé par la tendance des gouvernements sortants à multiplier de façon considérable le nombre de partenariats public-religieux à la veille des échéances électorales. Dans l’État de São Paulo, par exemple, le constat est sans appel sur la période 2008-2011. Ainsi, on observe un très net différentiel entre le nombre de PPR conclus par l’État paulista en 2008 et 2010 – où se tinrent respectivement les élections municipales puis générales (élection du Président de la République, des chambres législatives fédérales et locales, ainsi que des gouverneurs d’État) – et les années sans scrutin (2009 et 2011).

Tableau n°9 : Partenariats et PPR de l’État de São Paulo dans le domaine de l’assistance sociale – 2008-2011.

Assistance sociale				
	2008	2009	2010	2011
Total Partenariats	1130	327	1470	117
Montant Total en R\$	46 680 857,08	16 845 884,90	72 718 244,80	4 520 640,00
Total des PPR avec ERAS	392	92	467	36
Montant PPR en R\$	15 957 754,65	4 279 905,68	21 253 410,75	1 478 000,00
% PPR / Total Partenariats	34,69%	28,13%	31,77%	30,77%
% PPR / Montant Total	34,18%	25,41%	29,23%	32,69%

Source : Secrétariat de l’Économie du Gouvernement de l’État de São Paulo.
<http://www.fazenda.sp.gov.br/contas/convenios.shtm>

⁵⁵³ MACHADO, Maria das Dores Campos et MARIZ, Cecília Loreto. « Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. », *Ciências Sociais e Religião*, Ano 6, n°6, p. 31-49[32].

Dans le domaine de l'assistance sociale par exemple, 392 PPR furent réalisés en 2008 et 467 en 2010 (soit 34,7% et 31,8% de l'ensemble des partenariats de l'État), contre 92 en 2009 et seulement 36 en 2011. Il est par ailleurs intéressant de noter que la part des PPR dans l'ensemble des partenariats du Gouvernement paulista est également plus faible lors de ces années électorales, ce qui laisse à penser que les PPR font légèrement plus l'objet d'une instrumentalisation électorale que le reste des partenariats avec des entités séculières.

Tableau n°10 : Partenariats et PPR de l'État de São Paulo dans le domaine de la santé – 2009-2011.

Santé			
	2009	2010	2011
Total Partenariats	376	768	382
Montant Total en R\$	41 845 410,00	91 583 991,70	50 850 807,00
Total des PPR avec ERAS	105	196	182
Montant PPR en R\$	13 926 710,00	26 105 480,00	24 947 000,00
% PPR / Total Partenariats	27,93%	25,52%	47,64%
% PPR / Montant Total	33,28%	28,50%	49,06%

Source : Secrétariat de l'Économie du Gouvernement de l'État de São Paulo.
<http://www.fazenda.sp.gov.br/contas/convenios.shtm>

Concernant la santé publique, le constat est relativement semblable avec une progression des PPR de 87% entre 2009 et 2010. Notons néanmoins qu'en 2011 leur nombre est ici resté assez stable allant jusqu'à représenter près de la moitié (48%) des partenariats du Gouvernement. En effet, contrairement à l'assistance sociale, les ERAS de santé et notamment les *Santas Casas* (qui représentent près de 90% d'entre elles) sont, il faut le rappeler, déjà liées à l'État par le Système Unique de Santé, ce qui rend leurs rapports avec les pouvoirs publics moins dépendants des aléas politiques et autres échéances électorales.

Toujours est-il que cette inflation quantitative des PPR en période électorale, qui varie certes d'une région et d'un domaine d'action à l'autre, témoigne pourtant bien de cette tendance à l'instrumentalisation des PPR par les acteurs publics en vue de se maintenir au pouvoir. Populaires, considérés comme efficaces par les familles démunies et permettant de donner l'illusion d'une certaine proximité avec les milieux religieux, le fait pour un décideur politique de promouvoir les PPR s'avère souvent être une stratégie payante. Une stratégie toutefois non sans risque tant elle peut apparaître pour certains comme une entrave au principe de séparation de l'État et des Églises, comme ce fût le cas pour l'administration Garotinho. De plus, elle ne sera véritablement

« payante » que lorsque le décideur politique parviendra à reporter sur sa personne et sur son administration, la popularité et le fruit des partenariats avec les entités religieuses. Alors seulement, les PPR constitueront pour cet acteur un véritable « filon » politique à exploiter.

B. La promotion des PPR comme filon politique : le rôle des policy entrepreneurs

Dans l'analyse des politiques publiques, un courant en particulier – qualifié d'approche « cognitive » – met l'accent sur le rôle de certains acteurs individuels dans la mise sur agenda, puis la réalisation de nouvelles *policies*. Le politologue John Kingdon qualifie ces acteurs intermédiaires de « *policy entrepreneurs* »⁵⁵⁴, leur attribuant d'une part une fonction de plaidoyer, de défense des propositions (*policy advocacy*), et d'autre part, une fonction de négociation (*policy broking*). Le travail de ces intermédiaires consiste à « produire des représentations acceptables pour les différentes coalitions » favorisant ainsi l'apparition de « fenêtres d'opportunité politique » susceptibles de « permettre la mise sur agenda d'une proposition de changement »⁵⁵⁵.

Aujourd'hui au Brésil, les PPR constituent à bien des égards et dans de nombreux domaines, une « proposition de changement » en terme de politique publique, pour laquelle militent un certain nombre de *policy entrepreneurs* que nous avons pu observer lors de notre terrain d'étude au Congrès brésilien en 2011. Des parlementaires, religieux ou non d'ailleurs, qui ont progressivement réussi à faire émerger sur l'agenda politique des problématiques telles que l'aggravation des problèmes de toxicomanie, l'inefficacité du système pénitentiaire ou encore l'inadéquation du système de financement de la santé publique, et qui profitent aujourd'hui de l'ouverture de ces « fenêtres d'opportunité » pour promouvoir le développement des PPR dans ces domaines. Se positionner de la sorte sur ces « créneaux » politiques, constitue ainsi pour ces acteurs intermédiaires un moyen de différenciation susceptible de leur apporter un avantage politique non négligeable. Nous mentionnerons ici l'exemple de trois « *policy entrepreneurs* » connus au Brésil pour leur action en faveur des ERAS et des partenariats public-religieux : le député Givaldo Carimbão, défenseur des communautés thérapeutiques (*comunidades terapeúticas*) catholiques et évangéliques pour le traitement et la réinsertion des toxicomanes ; le député Eros Biondini,

⁵⁵⁴ KINGDON, John W. *Agendas, Alternatives and Public Policies*, 2ème éd., Boston : Little Brown and Company, 2003 [1984].

⁵⁵⁵ GENIEYS, William et HASSENTEUFEL, Patrick. « Qui gouverne les politiques publiques? », *Gouvernement et action publique*, vol. 2(2), 2012, p. 89–115[94].

promoteur du rôle des ERAS dans les milieux pénitentiaires et dans la réintégration des détenus ; et enfin, le député Antônio Brito, président du Front parlementaire d'appui aux *Santas Casas* et autres hôpitaux philanthropiques.

1. Givaldo Carimbão et les communautés thérapeutiques chrétiennes

Il convient ici de rappeler que l'on qualifie au Brésil de « communautés thérapeutiques » (de l'anglais « *therapeutic communities* ») (CT) des établissements généralement à but non-lucratif, à destination des toxicomanes et autres individus victimes de dépendances, mobilisant des approches de traitement distinctes du milieu psycho-médical, fondées sur l'établissement d'une « communauté de pairs » (*peer community*) et intégrant toute une gamme de services allant du soutien aux familles à la réinsertion socio-professionnelle des individus⁵⁵⁶. Des CT qui au Brésil sont presque intégralement le fait d'ERAS catholiques ou évangéliques, et dont Givaldo Carimbão, député de l'État *nordestino* de l'Alagoas et prédicateur charismatique, défend l'efficacité auprès du Gouvernement depuis une quinzaine d'années maintenant. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la résolution n°101 de l'Agence nationale de vigilance sanitaire brésilienne – qui régleme le fonctionnement des CT –, si elle rappelle que ces établissements ne peuvent conditionner l'admission d'individus à la nature de leur croyance religieuse, reconnaît toutefois bien à ces services « le droit de mettre en œuvre des activités relatives à la spiritualité » des bénéficiaires⁵⁵⁷. Pour le député Carimbão, c'est précisément cette capacité à intégrer une dimension spirituelle et religieuse au traitement des dépendances, couplée à leur faible coût de fonctionnement, qui rend ces communautés volontaires si efficaces et en fait ainsi d'excellentes partenaires pour un État qui, dans les mots du député, est aujourd'hui « débordé par un fléau dont il n'a longtemps pas mesuré l'ampleur »⁵⁵⁸. Givaldo Carimbão n'a pourtant eu de cesse, ces dernières années, d'alerter la classe politique sur ce qui est aujourd'hui devenu à ses yeux « une épidémie de la toxicomanie qui pourrait concerner près de deux millions de Brésiliens »⁵⁵⁹. Mais il l'avoue lui-même, le Brésil

⁵⁵⁶ DE LEON, George. *The Therapeutic Community. Theory, Model and Methor.* New York : Springer Publishing Company, 2000, p. 3-4.

⁵⁵⁷ Agência Nacional de Vigilância Sanitária, *Resolução RDC n°101, de 30 de maio de 2001*, Anexo 4.1.

⁵⁵⁸ Entretien avec le député fédéral Givaldo Carimbão de l'État de l'Alagoas (PSB), rapporteur national de la commission spéciale des politiques publiques de lutte contre les drogues créée début 2011 et Co-Président du Front parlementaire d'appui aux communautés thérapeutiques et APACS. Entretien réalisé le 23/08/2011 à la Chambre des députés de Brasília.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

connait actuellement un « moment de transition ». Devant l'ampleur et la médiatisation du phénomène – notamment depuis l'arrivée du « crack », une drogue très accessible, bon marché et hautement addictive⁵⁶⁰ – et alors que le monde entier aura bientôt les yeux rivés sur le pays avec la tenue consécutive de la Coupe du Monde de Football 2014, puis des Jeux Olympiques de Rio 2016, une « fenêtre d'opportunité politique » est actuellement en train de s'ouvrir. L'État a globalement reconnu l'échec de ses tentatives et programmes précédents, ce qui aux yeux du député laisse le champ libre à une nouvelle alternative : la promotion des PPR entre l'État et les CT confessionnelles. La stratégie de cet « entrepreneur » de politiques publiques est d'ailleurs des plus intéressantes puisqu'elle se fonde sur une approche de type « bottom-up ». Lors de notre entretien, Givaldo Carimbão nous expliqua en effet avoir d'abord tout mis en œuvre pour que son propre État, l'État d'Alagoas, devienne en quelque sorte une vitrine de l'efficacité des PPR en matière de traitement de la toxicomanie. En l'espace de quelques années et en usant de son influence à la fois politique (il est député fédéral depuis 1999) et religieuse (c'est un prédicateur catholique charismatique extrêmement populaire dans la région), il est parvenu à convaincre le Gouvernement et l'administration publique de son État de mettre sur pied 31 PPR avec des CT catholiques et évangéliques :

« En 2010, le Gouvernement avait mis en place 15 partenariats avec des communautés thérapeutiques. Un chiffre qui, grâce à mon travail, est aujourd'hui, en 2011, de 31. Mais nous n'allons pas nous arrêter là, nous espérons que le Gouvernement en aura établi 50 l'an prochain et 100 d'ici 2013. Toutefois l'État d'Alagoas n'est pas le seul à faire face à ce problème dans le pays ! C'est pourquoi je travaille d'arrache-pied à convaincre les 26 autres gouverneurs de ce pays. C'est plus une affaire de conviction que de législation. C'est la seule façon de remédier à ce fléau ».

Fort de son succès dans l'État d'Alagoas et de celui de son homologue Eros Biondini dans l'État de Minas Gerais où les PPR avec les CT se multiplient également, le député Givaldo Carimbão a constitué un vaste réseau de lobbying s'étendant à l'ensemble des États du pays. « S'ils ne se laissent pas convaincre, ils finiront par comprendre, mais dans la douleur », résume ce prédicateur qui chaque fin de semaine parcourt le Nordeste brésilien à bord de son camion-église, offrant à des groupes d'anciens toxicomanes guéris et convertis l'occasion de se produire sur scène.

En mars 2012, Givaldo Carimbão a envoyé une requête officielle à la Présidente Dilma Rousseff, considérant « que les politiques gouvernementales se sont avérées insuffisantes pour faire face à ce qui est devenu un problème de santé publique, détruisant à la fois les familles et la société brésilienne », afin de solliciter la création d'une « sous-commission permanente de discussion de

⁵⁶⁰ Cette médiatisation s'est notamment faite autour de la tristement célèbre « Crackolândia » de São Paulo. Une rue où s'amoncellent en toute illégalité des dizaines d'individus – dont des enfants – consommateurs de crack et qui est devenue le symbole d'une situation hors de contrôle.

l'aggravation du problème des drogues au Brésil »⁵⁶¹. L'objectif du député étant de renforcer l'influence et la visibilité de cette « coalition de cause » (*Advocacy Coalition Framework*)⁵⁶² qu'il a largement contribué à mettre sur pied ces dernières années.

Une attitude et une action qui permettent au député de l'Alagoas d'apparaître aujourd'hui comme une figure d'avant-garde de la lutte contre la toxicomanie et dont la capacité à promouvoir les PPR contribuera peut-être à sa réélection en 2014. Ce serait sa quatrième consécutive.

2. Eros Biondini et les APACs

La front parlementaire que codirige Givaldo Carimbão avec le député Eros Biondini de l'État de Minas Gerais soutient certes les communautés thérapeutiques, mais également les « APACs », les Associations de Protection et d'Assistance aux Condamnés. En effet, les deux domaines sont intimement liés au Brésil puisque l'on estime que 80% à 90% des détenus le sont pour des raisons liées à la consommation et au trafic de stupéfiants⁵⁶³. Créée en 1972 à São José dos Campos, dans la périphérie de São Paulo, par un groupe de chrétiens désireux de mêler évangélisation et réinsertion sociale des détenus, la première APAC (dont le sigle signifiait à l'époque « en Aimant ton Prochain tu aimeras Christ ») apparaît comme une initiative particulièrement novatrice en pleine dictature militaire. Liées à la Pastorale carcérale catholique dès 1974, les APACs vont se constituer juridiquement en entité à but non-lucratif et adopter un nouveau sigle, sans pour autant perdre leur essence chrétienne. La méthodologie mise en œuvre par les APACs fait en effet une place de choix à la dimension religieuse et spirituelle des individus, et si elle convient que la religion seule n'est pas suffisante pour garantir la réinsertion sociale des détenus, elle n'en proclame pas moins « la nécessité impérieuse pour tout détenu de faire

⁵⁶¹ Source : *Requerimento n°116-2012*, adressé par le député Givaldo Carimbão à la Présidente de la République. Mars 2012.

⁵⁶² Définie par Paul Sabatier comme « un ensemble composé d'acteurs issus d'organisations administratives et privées variées, qui, dans le même temps partagent un ensemble de croyances normatives et causales et participent, à un degré non-négligeable, à une activité coordonnée dans le temps » (cité dans GRANGE, Aline. *L'Europe des drogues : l'apprentissage de la réduction des risques aux Pays-Bas, en France et en Italie*. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 57), « chacune [des coalitions] cherchant à faire transcrire ses préférences et à réaliser ses principes d'action inhérents à son propre système de croyances [*belief system*] notamment dans les normes juridiques et par l'imputation de charges et de ressources à telle ou telle organisation », (BERGERON, Henri, SUREL, Yves et VALLUY, Jérôme. « L'Advocacy Coalition Framework. Une contribution au renouvellement des études de politiques publiques ? », *Politix*, vol. 11(41), 1998, p. 195–223 [208]). Voir notamment : SABATIER, Paul A., et JENKINS-SMITH, Hank C. *Policy Change and Learning : An Advocacy Coalition Approach*, San Francisco : Westview Press, 1993 ; SABATIER, Paul A. « The Advocacy Coalition Network : Revisions and Relevance for Europe », *Journal of European Public Policy*, vol. 5(1), 1998, p. 98-130

⁵⁶³ Chiffre annoncé par le député Givaldo Carimbão, Entretien, *op.cit.*

l'expérience de Dieu »⁵⁶⁴. En effet, pour Júlio Mirabete, il est impossible d'« ignorer l'importance de la religion comme l'un des facteurs clé de l'éducation intégrale des personnes internées dans un établissement pénitentiaire »⁵⁶⁵.

Porté par des figures emblématiques de la lutte pour les droits de l'homme au Brésil, tel Franz de Castro Holzwarth⁵⁶⁶, le mouvement des APACs va progressivement se diffuser sur l'ensemble du territoire. En 2012, la Fraternité brésilienne d'assistance aux condamnés – qui a pour mission la diffusion de la méthode APAC, dénombre ainsi 147 entités juridiquement constituées, réparties dans 17 États. Le député Eros Biondini, chanteur chrétien à succès et considéré comme l'un des évangélistes les plus populaires du mouvement catholique charismatique *Canção Nova* (dont il était le candidat désigné), déplore cependant que l'État fédéral persiste à ignorer l'œuvre et l'efficacité des APACs et de leurs méthodes⁵⁶⁷. Comme Givaldo Carimbão, il regrette « l'échec et la faillite d'un système pénitentiaire et pénal public, où le taux de récidive des anciens détenus s'élève jusqu'à 85%⁵⁶⁸, et où 70% commettent, une fois sortis de prison, des délits encore plus graves qu'auparavant ».

Pour lui, la méthode des APACs qui se fonde sur le concept de « justice réparatrice » (*restorative justice*)⁵⁶⁹, l'auto-responsabilisation, la formation professionnelle et la dimension spirituelle de la réinsertion, a fait ses preuves. Les APACs brésiliennes sont d'ailleurs pour la plupart affiliées à l'ONG chrétienne *Prison Fellowship International*, « consultante spéciale » auprès du Conseil ECOSOC des Nations Unies, lequel a salué le travail de ces entités.

⁵⁶⁴ *Méthode APAC – A Religião*, Site internet de la Fraternité Brésilienne d'Assistance aux Condamnés, www.fbac.org.br

⁵⁶⁵ MIRABETE, Júlio Fabbrini. *Execução penal : comentários à Lei n°7.210, de 11-7-1984*, São Paulo : Atlas, 2004, p. 84.

⁵⁶⁶ Jeune avocat de São José dos Campos, Franz de Castro Holzawrth devient diacre au Couvent Sagrado Coração de Jesus en 1967. Il est alors envoyé évangéliser les détenus et rejoindra l'APAC en 1973. Huit ans plus tard, en 1981, il est assassiné par balle lors d'une révolte de prisonniers dans le pénitencier de Jacareí où il servait, devenant ainsi un martyr et une icône de la lutte pour les droits des détenus.

⁵⁶⁷ Entretien avec le député fédéral Eros Biondini, du PTB représentant l'État de Minas Gerais. Il est le cofondateur et actuel président du Front parlementaire mixte de défense des communautés thérapeutiques, d'accueil et des APACs. Congrès national, 24/08/2011.

⁵⁶⁸ Un chiffre confirmé par le Département pénitentiaire national (Source : COSTA, Lucas, et PARREIRAS, Arthur. « APAC: alternativa na execução penal », Pontificia Universidade Catolica de Minas Gerais, 2007, p. 1–13).

⁵⁶⁹ BRAITHWAITE, John. *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford University Press, 2002.

Le député Biondini, s'appuyant sur un certain nombre d'études universitaires⁵⁷⁰, explique que si le système pénitentiaire actuel incarcère les détenus pour une durée moyenne de 4 à 5 ans, pour un coût mensuel par individu de 1 500 à 2 500 réais, sans parvenir à réduire le taux de récidive, les APACs, elles, permettent de réintégrer les détenus plus rapidement, à un coût bien moindre (de 500 à 800 *reais* mensuels) et surtout avec un taux de 80 à 90% de réussite (c'est-à-dire sans récidive constatée), en leur assurant notamment un emploi dès leur sortie de prison. Pourtant, hormis quelques accords ponctuels avec des tribunaux locaux, le Gouvernement semble aujourd'hui encore peu enclin à travailler aux côtés des APACs.

Et si de son côté il consacre une bonne partie de ses 7 millions de *reais* annuels d'*emendas parlamentares* à financer des APACS et des CT dans son État de Minas Gerais, Eros Biondini rappelle que seul le pouvoir exécutif est véritablement en mesure d'opérer un changement significatif de politiques publiques en la matière, en intégrant de façon massive et durable ces ERAS volontaires aux programmes publics. L'objectif de la « coalition de cause » portée par Biondini et d'autres est donc d'attirer l'attention de la classe politique et des médias sur ces sujets (notamment à travers la réalisation de conférences du Front parlementaire au Congrès ou de rencontres avec différents acteurs de l'exécutif⁵⁷¹), puis d'exercer une pression sur eux dans le but de faire évoluer les « systèmes de croyance »⁵⁷². Une entreprise délicate car, comme le soulignent d'un commun accord les députés Biondini et Carimbão, d'autres coalitions de cause, telle la « mafia de santé mentale » comme ils se plaisent à la nommer, militent à l'inverse pour restreindre l'activité des ERAS dans ces domaines et s'opposent vigoureusement à ce genre de PPR. Une confrontation qui permet au député Biondini de s'afficher à la fois comme défenseur des initiatives locales et communautaires, et comme opposant aux « corporations et aux intérêts des élites ». De ce rôle et de cette position, le jeune député tire une popularité certaine et un véritable soutien électoral des localités où il défend et promeut l'œuvre des APACs.

⁵⁷⁰ OTTOBONI, Mário, et FERREIRA, Valdeci Antônio. *Parceiros da ressurreição : jornada de libertação com Cristo e curso intensivo de conhecimento e aperfeiçoamento do Método APAC, especialmente para presos*, São Paulo : Paulinas, 2004 ; OTTOBONI, Mário. *Ninguém é irrecuperável: APAC: a revolução do sistema penitenciário*, São Paulo: Cidade Nova, 2001 ; SILVEIRA, Valdir João. « A realidade dos presídios na visão da Pastoral Carcerária », *Estudos Avançados*, vol. 21(61), 2007, p. 209–220.

⁵⁷¹ Deux mois avant notre entretien, Eros Biondini expliqua ainsi avoir organisé une rencontre entre la Présidente Dilma Rousseff et les principales fédérations d'APACs et de communautés thérapeutiques du pays. Rencontre qui selon ses propos « sensibilisa la présidente sur ces enjeux majeurs ».

⁵⁷² BERGERON, Henri, SUREL, Yves et VALLUY, Jérôme. « L'Advocacy Coalition Framework. Une contribution au renouvellement des études de politiques publiques ? », *op.cit.*, p. 202.

3. Antônio Brito, les *Santas Casas* et autres hôpitaux philanthropiques.

Un troisième *policy entrepreneur* doit ici être mentionné en la personne du député fédéral Antônio Brito, président du Front parlementaire d'appui aux *Santas Casas* et aux hôpitaux philanthropiques. Ce nouvel exemple de constitution d'une coalition de cause et d'instrumentalisation politique des PPR prend ici des proportions telles qu'il ne peut être négligé dans notre analyse. Il convient ainsi de rappeler que les *Santas Casas de Misericórdia* et les hôpitaux philanthropiques sont aujourd'hui plus de 2 600 dans le pays et qu'ils représentent environ 30% de la capacité nationale d'accueil hospitalier et plus du tiers des soins médicaux du pays. Ces établissements emploieraient directement aujourd'hui environ 480 000 personnes⁵⁷³. Il nous faut également souligner que contrairement aux deux cas précédents, ces institutions de santé (pour la grande majorité d'entre elles, confessionnelles) bénéficient d'ores et déjà de PPR institutionnalisés *via* le Système Unique de Santé publique, pour lequel elles sont tenues, par la loi, de réaliser au minimum 60% de leur activité. L'enjeu principal de la « coalition de cause » ici présidée par Antônio Brito, ne vise donc pas à établir, mais plutôt à renforcer et à perfectionner un système de partenariats fragile et défaillant, en militant notamment pour une augmentation des ressources allouées aux *Santas Casas*, pour lesquelles ces PPR se sont avérés être intenablement économiquement parlant. Les acteurs de la santé philanthropique brésilienne revendiquent ainsi depuis des années une augmentation conséquente du budget fédéral de la santé (pour atteindre 10% du PIB) et de la dotation de l'État à leur égard. Ils militent également pour une réévaluation de la table des remboursements des prestations effectuées par les *Santas Casas* en tant que service public et pour une simplification des démarches administratives dans la réalisation des partenariats avec l'État.

Ce secteur de la santé philanthropique, apprécié des Brésiliens⁵⁷⁴ pour son accessibilité, numériquement et géographiquement important et donc influent, souffrait néanmoins jusqu'à récemment de son incapacité à se fédérer pour faire entendre ses revendications au plus haut niveau. D'où la démarche d'Antônio Brito qui, en constituant le 22 février 2011 et avec le soutien de 253 députés et 5 sénateurs fédéraux le « Front parlementaire de soutien aux *Santas Casas*, aux hôpitaux et entités philanthropiques », est parvenu à rassembler autour de lui la majorité des principaux acteurs du secteur, formant ainsi une coalition de cause plus homogène, plus visible et

⁵⁷³ Source : Confédération des *Santas Casas de Misericórdia, Hospitais e Entidades Filantrópicas* – CMB, site officiel : <http://www.cmb.org.br>

⁵⁷⁴ Ce dont témoigne par exemple le fait que l'on célèbre au Brésil, tous les 15 août, la « journée nationale des *Santas Casas de Misericórdia* », depuis un décret n°96.500 de 1999.

plus à même de faire entendre ses demandes à Brasilia. D'ailleurs, force est de constater qu'en l'espace d'un an et demi, Antônio Brito et ses collaborateurs ont vu leur lobbying récompensé par quelques succès chaleureusement accueillis par le secteur philanthropique, comme l'obtention pour les *Santas Casas*, en mars 2012, d'une réduction des taux d'emprunt à la Banque nationale du Développement facilitant ainsi leur accès au crédit ; ou la négociation, le 7 juillet 2012 d'une rallonge budgétaire de 200 millions de réais de l'État à destination des *Santas Casas*, dans le cadre du Système Unique de Santé. Des bouffées d'oxygène pour ces établissements parfois très lourdement endettés et qui viennent clairement augmenter le crédit politique du député Antônio Brito sur les scènes locale, nationale et même internationale⁵⁷⁵. Présent à tous les événements où se discutent les intérêts du secteur, le député de l'État de Bahia est ainsi devenu le principal intermédiaire entre le secteur et les pouvoirs publics, au point d'apparaître comme le « défenseur numéro un » des *Santas Casas* dans le pays. Un titre précieux, politiquement parlant, quand on sait que les *Santas Casas* sont synonymes d'accès aux soins gratuits et de qualité pour la majorité des classes populaires et une partie des classes moyennes brésiliennes.

La constitution de cette coalition de cause et la défense et la promotion des PPR apparaissent donc comme une excellente « opération politique » pour les ambitions et la carrière politique de ce *policy entrepreneur*.

Sur ce concept, Kingdon précise qu'un entrepreneur de politiques publiques doit impérativement réunir trois atouts ou qualités majeures. Il doit d'abord disposer d'importantes ressources qu'elles soient politiques ou techniques, afin d'apparaître comme crédible auprès des interlocuteurs. Il doit ensuite faire preuve de persévérance, de ténacité, inscrivant la défense de tel domaine ou de tel intérêt dans la durée afin d'éviter de paraître trop « opportuniste ». Le *policy entrepreneur* doit enfin détenir et développer des compétences relationnelles et notamment de négociation, afin d'être en mesure de constituer un réseau capable d'influencer les décideurs politiques⁵⁷⁶.

Dans les cas que nous venons de présenter, les trois acteurs disposaient d'une bonne connaissance technique et d'une forte proximité vis-à-vis du secteur (Brito avait été au préalable président de la Confédération nationale des *Santas Casas* ; Biondini et Carimbão, ont fait preuve de leur implication de longue date dans le travail des CT et des APACs au sein de leurs régions

⁵⁷⁵ Antônio Brito a en effet annoncé qu'il serait nommé, le 22 septembre 2012, président de la Confédération Internationales des Miséricordes, une organisme mondial créé en 1979 pour promouvoir l'œuvre des *Santas Casas* dans le monde (et notamment dans le monde lusophone).

⁵⁷⁶ KINGDON, John. *Agendas, Alternatives and Public Policies*, op.cit., p. 181.

respectives), ainsi que d'une capacité de mobilisation et de mise sur agenda certaines, du fait de leur mandat de député fédéral et, à plus forte raison, de leur statut de président de « fronts parlementaires » au Congrès. Leur engagement et leur ténacité dans la défense des ERAS et dans la promotion des PPR apparaissaient évidents et les résultats obtenus traduisent un pouvoir d'influence et de négociation certain. En endossant ainsi le rôle d'entrepreneur de politiques publiques au profit des secteurs de l'action sociale religieuse, ces « courtiers » politiques se positionnent stratégiquement sur une niche politique susceptible de leur attirer les faveurs des acteurs religieux du social et de la multitude de leurs bénéficiaires, qui constituent une part non négligeable de l'électorat. Si les ERAS pour lesquelles militent ces acteurs peuvent, comme dans le cas des Santos Casas, tirer des bénéfices très concrets du lobbying de tels intermédiaires, ces derniers obtiendront bien souvent un retour sur investissement au moment de se présenter devant les urnes. Un constat qui témoigne bien de l'existence consciente, mais pas toujours assumée, d'un rapport de type « gagnant-gagnant » entre les acteurs des partenariats public-religieux

II. L'instrumentalisation religieuse des PPR : popularité, médiatisation et rapport au pouvoir des entités religieuses

Pour constituer un rapport gagnant-gagnant, les partenariats public-religieux doivent être favorables à l'ensemble des protagonistes impliqués. De ce fait, il faut nécessairement que les PPR soient également source de bénéfices pour les entités religieuses participantes.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, les PPR ont une incidence sur le marché religieux brésilien et peuvent favoriser (ou plus rarement défavoriser) le développement de certains groupes confessionnels au sein de cet univers particulièrement concurrentiel. Parallèlement à la manipulation politique des PPR dont nous venons de rendre compte et dont le but est de permettre aux acteurs politiques engagés d'accéder ou de se maintenir au pouvoir, nos observations nous conduisent à postuler la tendance symétrique de certaines ERAS à instrumentaliser les PPR à des fins religieuses. Par « instrumentalisation à des fins religieuses », nous entendons le fait de tirer avantage et profit de ce mode de rapport privilégié avec les instances publiques dans le but de

renforcer la crédibilité, la visibilité et la légitimité d'un groupe confessionnel donné, et de façon plus ou moins directe, de contribuer à son développement sur le marché religieux.

Nous verrons dans un premier temps en quoi la réalisation de PPR se traduit bien souvent pour les ERAS et leurs congrégations d'origine, par un changement informel et généralement favorable de statut ou d'image publique, lié d'une part à un accroissement de leur visibilité médiatique et d'autre part à l'obtention d'un surcroît de crédibilité et de respectabilité lié au nouveau statut de « partenaire de l'État ». Nous analyserons ensuite comment les PPR semblent agir comme un catalyseur, de nature à fluidifier les rapports entre le groupe confessionnel concerné et l'administration publique, éliminant de fait un certain nombre d'obstacles de nature juridique, administrative et politique qui sont, en temps normal, autant de freins au développement des minorités religieuses notamment. Toutes ces évolutions étant, comme nous le verrons, de nature à favoriser, en fin de compte, le développement et la croissance des groupes confessionnels.

A. PPR et « image building » : enjeux médiatiques et visibilité du religieux

Dans son étude sur la place des mouvements sociaux dans la sphère publique au Brésil, le politologue John A. Guidry souligne ce qu'il nomme « *the struggle to be seen* », c'est-à-dire la difficulté et les efforts considérables que sont tenus de mettre en œuvre les acteurs sociaux, afin de gagner en « visibilité publique » et ainsi espérer voir leur revendications locales et particulières entendues au plus haut niveau du pouvoir⁵⁷⁷. Le même constat vaut très certainement pour les entités religieuses pour qui la visibilité et la reconnaissance publiques constituent un enjeu déterminant dans leur développement potentiel. Au Brésil, bien que le pluralisme religieux constitue une donnée culturelle et sociologique assez largement intégrée, les groupes confessionnels minoritaires (c'est-à-dire situés en dehors du giron de l'Église catholique apostolique romaine) souffrent encore pour la plupart d'entre eux de la persistance d'une stigmatisation, symbolisée par le recours au label péjoratif de « secte » (*seita*). Plusieurs raisons expliquent que ce label soit tant redouté par ces congrégations (soupçon d'illégalité, méthodes d'endoctrinement peu scrupuleuses, extorsion de fonds, manipulations mentales), mais c'est surtout l'acceptation de la notion de « secte » comme entité fermée, repliée sur elle-même et récusant tout

⁵⁷⁷ GUIDRY, John A. « The Struggle to Be Seen: Social Movements and the Public Sphere in Brazil », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 16(4), 2003, p. 493–524.

compromis avec le « monde » qui porte le plus préjudice à ces minorités confessionnelles⁵⁷⁸, en limitant à la fois la portée de leur effort prosélyte et leur capacité à obtenir de l'État la reconnaissance et les autorisations légales indispensables à leur croissance.

C'est donc en grande partie pour se prémunir contre cet étiquetage défavorable que nombre de ces groupes minoritaires mettent en œuvre une véritable stratégie d'*image building*, similaire à celles opérées par les départements marketing du monde de l'entreprise, dans laquelle la recherche, la réalisation et la médiatisation des partenariats public-religieux sont, comme nous le verrons maintenant, déterminantes.

L'« image » d'une organisation est une notion complexe qui renvoie à un ensemble hétérogène de perceptions individuelles et collectives quant à sa nature, ses valeurs, son fonctionnement ou encore son action⁵⁷⁹. Des perceptions dont les économistes et les spécialistes en marketing ont, de longue date, compris et mis en avant l'impact crucial sur le bien-être et l'avenir des organisations⁵⁸⁰. On distingue généralement l'image « réelle », immédiate, concrète et visible de l'image « symbolique », moins apparente, plus diffuse, éthique et conceptuelle. L'interaction des deux notions formant l'image « globale » ou « institutionnelle » d'une organisation. Pourtant si l'importance de l'image institutionnelle dans le monde de l'entreprise ou dans l'enseignement supérieur⁵⁸¹ a été souvent soulignée, très peu de travaux semblent s'intéresser à son assimilation par les milieux religieux, pourtant particulièrement soucieux de cet enjeu majeur à leurs yeux. Un état de fait confirmé au Brésil par la présence, dans la quasi-totalité des groupes confessionnels observés durant nos séjours, de services de « relations publiques » ou de « communication », particulièrement actifs et généralement dirigés par des fidèles professionnels bien formés⁵⁸².

De fait, nous avons observé que lorsque ces groupes bénéficiaient, *via* leur ERAS, de partenariats public-religieux avec l'État, ces PPR étaient presque systématiquement intégrés à la

⁵⁷⁸ CHAMPION, Françoise. « Sectes, entre guillemets », *Actualité des religions*, n° 6, juin 1999, p. 40-43; et CHAMPION, Françoise (dir.) et COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocratie*, Paris : Seuil, 1999.

⁵⁷⁹ TERKLA, Dawn G., et PAGANO, Marian F. « Understanding Institutional Image », *Research in Higher Education*, vol. 34(1), 1993, p. 11-22.

⁵⁸⁰ TOPOR, Robert S. *Institutional Image : How to Define, Improve, Market It*. Washington D.C. : Council for the Advancement and Support of Education, 1986 ; BOLGER, John F. Jr. « How to Evaluate Your Company Image », *The Journal of Marketing*, vol. 24(2), 1959, p. 7-10 ; FOMBRUN, Charles, J. *Reputation : Realizing Value from the Corporate Image*, Harvard Business School Press, 1996.

⁵⁸¹ SEVIER, Robert A. « Image Is Everything - Strategies for Measuring, Changing, and Maintaining Your Institution », *College and University*, vol. 69(2), 1994, p. 60-75.

⁵⁸² Une part non-négligeable de nos entretiens auprès des congrégations a ainsi été réalisée auprès de responsables de ces services (ce fut le cas pour l'Église catholique (CNBB), l'Église adventiste du Septième jour, l'Église baptiste, l'Église mormone, la Fédération d'*umbanda*, la Fédération spirite, etc.). Notons aussi que l'Église catholique dispose même d'une « Pastorale de la communication ».

stratégie d'*image building* de ces groupes et en devenaient même l'une des principales composantes. En effet, l'établissement d'un PPR offre aux yeux de ces groupes une opportunité unique de prouver à la société leur bien-fondé, leur respectabilité et de légitimer leur présence aussi bien au sein du marché religieux que de la sphère publique. Il est donc crucial pour les services de relations publiques de ces mouvements d'exploiter au mieux les PPR en terme d'image, notamment à travers l'utilisation des médias. Un art dans lequel nombre de groupes confessionnels sont, au Brésil, passés maîtres, comme le montrent les quelques exemples décrits ci-après.

De nombreux chercheurs ont souligné l'étroitesse des rapports entretenus de longue date au Brésil, entre les acteurs religieux et l'univers médiatique⁵⁸³. Depuis la première émission radiophonique catholique diffusée en 1941 dans la région de Salvador de Bahia, un nombre de plus en plus significatif de mouvements religieux a accompagné le développement des moyens de communication dans le pays. En 1961, ce sont les adventistes du Septième jour qui lancèrent le premier programme évangélique télévisé, avant d'être rapidement rejoints par la plupart des principales congrégations pentecôtistes de la nation. Nombreux sont d'ailleurs ceux qui voient dans cette capacité de mobilisation des médias de masse l'une des principales raisons de l'expansion évangélique dans le pays depuis un demi-siècle⁵⁸⁴.

Certains de ces mouvements, comme l'Église Universelle du Royaume de Dieu (IURD) sont même parvenus en quelques années à édifier de véritables empires médiatiques, dont le rôle est aujourd'hui prépondérant dans leur stratégie de développement. Si la législation brésilienne ne permet pas aux Églises d'être directement propriétaires de chaînes, l'Église Universelle par exemple, à travers une série d'intermédiaires (et notamment son fondateur, Edir Macedo) est aujourd'hui à la tête du groupe *Record*, le deuxième réseau médiatique du pays derrière le groupe

⁵⁸³ FONSECA, Alexandre B. *Evangélicos e mídia no Brasil*, Editora Universitária São Francisco, 2003 ; « Igreja Universal do Reino de Deus : um império midiático » in ORO, Ari Pedro, CORTEN, André et DOZON, Jean-Pierre (éds.). *Igreja Universal do Reino de Deus : do Rio para o mundo*, São Paulo : Editora Paulinas, p. 259-280 ; PIERUCCI, Antônio Flavio, et PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das Religiões no Brasil*. São Paulo : Editora Husitec, 1996 ; FONTELES, Heinrich. « A ascensão da mídia evangélico : pelo uso do tripé político, econômico e tecnológico », *Voos Revista Polidisciplinar Eletrônica da Faculdade Guairacá*, vol. 2(1), 2010, p. 3-16 ; BUDKE, Sidnei. « Mídia e religião : das peregrinações ao universo das telecomunicações », *Revista Eletronica do Nucleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo*, n°08, 2005, p. 43-56 ; ANDRADE SANTANA, Luther King. « Religião e mercado: a mídia empresarial-religiosa », *Revista de Estudos da Religião* n°1, 2005, p. 54-67.

⁵⁸⁴ CORTEN, André. « Pentecôtisme et 'néo-pentecôtisme' au Brésil », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105, 1999, p. 163-183 ; ORO, Ari Pedro. « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, n°51, 2004, p. 155-170 ; MARIANO, Ricardo. « Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal », *Estudos Avançados*, vol. 18(52), 2004, p. 121-138.

Globo, soit en 2010, 23 chaînes de télévision et une quarantaine de chaînes de radio. L'IURD détient également l'un des principaux hebdomadaires nationaux, la *Folha Universal*, tiré à plus de 2,5 millions d'exemplaires chaque semaine et dispose, enfin, d'une solide plateforme de sites et services sur Internet intitulée « *Arca Universal* ».

Pourtant, malgré cette importante visibilité médiatique, l'Église Universelle peine elle aussi à se défaire de l'étiquette de « secte » ou d'Église minée par la corruption – notamment du fait des multiples inculpations et incarcérations de son fondateur – et doit, elle aussi, mettre en œuvre des stratégies d'*image building* susceptibles d'améliorer sa notoriété auprès de la population et des institutions brésiliennes. C'est précisément dans ce but que les énormes moyens médiatiques de l'IURD sont régulièrement mobilisés pour mettre en avant l'œuvre sociale et les PPR que les ERAS de cette Église parviennent occasionnellement à obtenir de la part de l'État. Les programmes volontaires d'assistance sociale de l'IURD, exécutés par l'intermédiaire de l'ERAS « *A Gente da Comunidade* » et qui, en partenariat avec de nombreuses municipalités, offrent aux quatre coins du pays des paniers alimentaires, des services sanitaires de base gratuits ou encore des cours d'alphabétisation pour adultes, font ainsi l'objet de campagnes publicitaires massives, lesquelles mettent en avant à la fois l'utilité de l'organisation et sa capacité à travailler avec les instances publiques⁵⁸⁵.



*Journée d'action de l'ERAS « A Gente da Comunidade » avec « l'appui de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », le 19 février 2010, quartier Nova Descuberta, Recife, Pernambuco
(Photo provenant du blog <http://www.grupocalebepe.com.br/>)*

⁵⁸⁵ CORTEN, André. « Pentecôtisme et 'néo-pentecôtisme' au Brésil », *op.cit.*, p. 175.

Tous les groupes confessionnels ne sont toutefois pas détenteurs de moyens de diffusion d'une telle ampleur. Il leur faudra alors user de leurs réseaux pour, malgré tout, arriver à leurs fins. C'est le cas de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (les mormons), qui chaque année organise un événement intitulé « Samedi solidaire national – *Mãos que ajudam* » où tous les citoyens (membres ou non de cette Église) sont invités à participer à des projets communautaires divers (rénovation d'écoles publiques, nettoyage de places ou de plages publiques, campagne de don du sang ou de prévention contre l'épidémie de dengue, etc.), lesquels sont généralement sponsorisés et cofinancés par l'Église et par les municipalités partenaires. Depuis 2009, le département des affaires publiques de l'Église mormone est parvenu à obtenir de la puissante chaîne *Globo*, ainsi que d'une dizaine de chaînes régionales, qu'elles diffusent gratuitement chaque année en « prime-time » un bref spot publicitaire de promotion de l'événement durant la semaine précédant sa tenue⁵⁸⁶. Tous les ans, des millions de Brésiliens sont ainsi informés, plusieurs jours durant et *via* la première chaîne de télévision du pays, du fait que l'Église mormone œuvre sur le plan humanitaire et social aux côtés de l'État. Une opération qui, aux yeux des responsables du département des affaires publiques de cette Église,

« est clairement de nature à améliorer la visibilité et l'image institutionnelle de l'Église aux yeux des Brésiliens et pourrait, même si ce n'est pas le but ici recherché, contribuer indirectement à son développement »⁵⁸⁷.



En partenariat avec la municipalité de São Paulo, les volontaires du programme « Mãos que ajudam » de l'Église mormone, rénovent une école publique, le 24 juillet 2010, quartier Rio Pequeno, São Paulo (Photo prise par l'auteur)

⁵⁸⁶ Entretiens avec Nei Garcia et Fabio Nascimento, directeur et assistant responsables du département des « affaires publiques » (*assuntos públicos*) de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours pour le Brésil – Siège Administratif de l'Église, São Paulo, 08/07/2010 et 24/08/2010.

⁵⁸⁷ *Ibid.* (Nei Garcia).

Plus généralement, on constate que toutes les ERAS partenaires de l'État affichent systématiquement sur leurs blogs et sites internet, et souvent sur celui de leur congrégation, les noms et logos des différentes instances publiques avec lesquelles elles œuvrent, dans une section « Partenaires » (*parceiros*) toujours bien mise en valeur. Les PPR, considérés comme de véritables « vitrines » par les groupes religieux, participent alors pleinement de ce processus d'*image building*.

Il est toutefois intéressant de noter que les groupes confessionnels historiques (catholiques, protestants-historiques, spirites-kardécistes), qui bénéficient déjà d'une certaine reconnaissance publique de la part de la population et des institutions, auront tendance à rester plus discrets concernant leurs PPR, sauf en période de crise d'image publique – comme cela est ponctuellement le cas lors de mise en examen de prêtres pédophiles par exemple – où ce type de levier pourra alors être activé⁵⁸⁸.

B. Le PPR comme catalyseur des rapports État-Églises

Si les ERAS et leurs congrégations parviennent à instrumentaliser les PPR dans l'optique de la promotion de leur image publique, elles semblent également tirer de ces partenariats des avantages stratégiques, liées à leur statut d'interlocutrices « officielles » de l'administration publique. En effet, nous l'avons entrevu plus haut, les partenariats public-religieux impliquent une mise en relation étroite des ERAS et des instances publiques responsables des projets. Dans son souci de transparence (particulièrement fort depuis l'arrivée au pouvoir de Dilma Rousseff), l'administration publique brésilienne ne se contente plus, comme c'était parfois le cas dans le passé, de donner à ses partenaires tiers des grandes directives et d'assurer un suivi occasionnel et plutôt lointain des activités. Bien au contraire, l'administration publique cherche désormais à « coopérer », au sens premier du terme, avec ses partenaires, notamment afin de s'assurer que les programmes mis en œuvre dans le cadre des PPR soient bien conformes à la législation et aux directives des ministères. Une façon de faire souvent jugée par les ERAS comme excessivement

⁵⁸⁸ L'Église catholique, en réaction à l'activisme médiatique du pentecôtisme et sous l'impulsion du courant de la « Rénovation charismatique catholique », a d'ailleurs beaucoup investi dans les médias ces deux dernières décennies et possède elle aussi aujourd'hui plusieurs groupes de chaînes télévisées et une multitude de chaînes de radio et de plateforme internet. Citons notamment les chaînes TV : Rede Canção Nova créée en 1989, Rede Vida (1995), TV Horizonte (1999), TV Século 21 (2000), TV Nazaré (2002), TV Educar (2003), TV Imaculada Conceição (2004), TV Aparecida (2005). Source : MARIANO, Ricardo, « Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública », *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 11(2), 2011, p. 238–258[249].

intrusive et contraignante. Toujours est-il que cela a pour conséquence l'établissement de liens relativement étroits entre les responsables des ERAS (lesquels rappelons-le sont généralement proches de la direction de la congrégation affiliée) et les responsables administratifs municipaux ou étatiques, contribuant ainsi à la constitution d'un précieux réseau de contacts pour les groupes religieux concernés. Ce réseau pourra, le cas échéant, être mobilisé lorsque la congrégation sera amenée à s'engager dans des procédures administratives souvent fastidieuses, pour demander l'autorisation de célébrer une fête religieuse de grande ampleur ou lors d'une demande de permis de construire pour un nouveau lieu de culte, par exemple⁵⁸⁹. Car malgré l'apparent climat de tolérance religieuse, l'obtention de ce type d'autorisation de la part des pouvoirs publics constitue souvent pour les minorités religieuses un obstacle de taille dans leur développement. En effet, la concession par une administration municipale d'un permis de construire à une minorité religieuse peut parfois présenter un « risque politique » que les décideurs politiques seront parfois peu enclins à prendre. Non pas tant pour des raisons « religieuses » que pour des questions d'urbanisme, de voisinage et notamment de nuisances sonores⁵⁹⁰. Les départements de relations publiques des Églises adventiste et mormone nous confiaient ainsi qu'il était généralement plus aisé d'obtenir l'autorisation d'édifier une chapelle dans un État ou une municipalité où des PPR avaient, au préalable, été réalisés et avaient fait l'objet d'un minimum de médiatisation. Ces groupes n'y étaient en effet dès lors plus considérés comme « sectes », un label dont ils parvenaient ainsi à s'affranchir, mais de façon bien plus recommandable, comme « institutions religieuses » ou comme « Églises ».

Il convient d'ailleurs de s'arrêter sur l'œuvre des départements de relations publiques de ces congrégations, dans lesquels nombre de ces dernières investissent aujourd'hui des moyens

⁵⁸⁹ Lors de notre entretien avec Eduardo Pires, directeur du département des affaires juridiques de l'Église mormone, celui-ci nous expliqua que la réalisation de différents programmes d'aide sociale et humanitaire par l'Église dans l'État du Ceará, en partenariat avec des instances publiques, avait permis d'apaiser les relations parfois difficiles avec certaines municipalités (notamment en matière d'imposition). Les liens ainsi tissés avaient ensuite facilité l'obtention des permis de construire pour l'édification de temples mormons dans la région et contribué à une meilleure reconnaissance du statut de l'Église par les administrateurs publics, reconnaissance indispensable pour que soit garantie son immunité fiscale. Entretien mené au siège administratif de l'Église mormone, Morumbi, São Paulo, le 12 juillet 2010.

⁵⁹⁰ Les nuisances sonores des percussions des cultes de *candomblé* ou des grands événements évangéliques qui rassemblent parfois des milliers de personnes sur un site, font ainsi régulièrement l'objet de plaintes, difficiles à gérer pour les municipalités. En janvier 2012, quelques jours après son inauguration, le maire de l'importante ville de Guarulhos (où se situe l'aéroport de São Paulo) a par exemple suspendu l'autorisation de fonctionnement l'Église Mondiale du Pouvoir de Dieu de Cumbica au motif que la tenue des réunions – qui rassemblent jusqu'à 150 000 fidèles dans une « méga-église » de 240 000 mètres carrés – entraînait un engorgement trop important des axes routiers environnants. Une décision qui lui attira les foudres de la communauté évangélique.

financiers et humains considérables. Ceux de l'Église mormone et de l'Église adventiste, qui nous ont ouvert leurs portes à l'été 2010, offrent deux cas très représentatifs du rôle prépondérant de la « communication publique » et de l'établissement des PPR, dans les stratégies de construction d'image et de développement des minorités religieuses brésiliennes.

Ces départements, dirigés par des fidèles professionnels salariés, diplômés en communication ou en marketing, sont structurés de manière à agir à tous les niveaux de pouvoir (quartier/paroisse, municipalité/diocèse, étatique et national). Si les niveaux étatique et national sont généralement réservés à ces dirigeants professionnels, le niveau local s'appuie sur la structure ecclésiale préexistante (paroisses, diocèses) et donc sur des fidèles bénévoles qui suivent généralement une formation spécialisée. Dans l'un des manuels de formation délivré aux volontaires de l'Église mormone, le principal objectif du service de relations publiques est ainsi édicté :

« Bien que l'action de la Communication s'adresse aux personnes n'appartenant pas à notre foi, la conversion n'est pas son objectif principal. La Communication vise principalement à aider les dirigeants de [l'Église] à établir des relations positives avec les personnes influentes. Ces personnes, communément appelées « leaders d'opinion », sont celles qui peuvent affecter la réputation de l'Église, l'aider ou l'entraver dans l'accomplissement de sa mission. La Communication aide aussi l'Église à transmettre son message par l'intermédiaire de relations positives avec les médias. »⁵⁹¹.

Au Brésil, les Églises mormone et adventiste fondent leur stratégie de communication sur la réalisation et la promotion de programmes d'entraide sociale et humanitaire, lesquels sont extrêmement populaires et mobilisent bien davantage que le seul contingent de leurs membres respectifs. Présents dans tous les États du pays, les services de ces deux congrégations travaillent d'arrache-pied pour convier les préfets et leurs épouses, les députés locaux ou fédéraux, les gouverneurs, les responsables de groupes de médias et toutes autres personnes influentes à différents événements lors desquels ceux-ci sont systématiquement informés des programmes sociaux et humanitaires mis en œuvre par les Églises et leurs ERAS. Dans ses bureaux nationaux à São Paulo, le département de relations publiques mormon a ainsi reçu en 2006 la visite de l'actuel gouverneur de l'État et ancien candidat à la présidentielle, Geraldo Alckmin. Il organisa également en 2008 une rencontre entre le vice-président de la République d'alors, José Alencar, et le président mondial et « prophète » de l'Église mormone, Thomas Spencer Monson. Grâce à l'élection de deux de ses membres à la Chambre des députés de Brasilia⁵⁹², l'Église mormone œuvre également de plus en plus en ce sens à Brasilia même, où des Sénateurs des États du Tocantins et de l'Amapá ont

⁵⁹¹ Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours. *Guide de formation de la Communication*, traduction du *Public Affairs Training Guide*, Salt Lake City, 2011, p. 4-5. Consultable en ligne sur <http://publicaffairs.lds.org>

⁵⁹² Moroni Torgan, député fédéral de l'État du Ceará durant deux mandats de 1991 à 1994 puis de 1998 à 2001, et Romanna Remor de l'État de Santa Catarina, élue en 2011.

récemment reçu les représentants nationaux de l'Église. Chaque année, certains de ces « leaders d'opinion » se voient même offrir, par le département de relations publiques de l'Église mormone, un voyage aux États-Unis, à Salt Lake City dans l'État d'Utah où se trouve le siège mondial de cette Église, au cours duquel ils prennent connaissance du fonctionnement de l'institution et tout particulièrement de ses programmes et réalisations humanitaires. Un moyen particulièrement efficace de s'assurer le soutien d'un élu ou d'une personne influente.

La méthodologie mise en œuvre par ces départements de relations publiques, inculquée à tous les participants, se décline en trois étapes : 1/ définir les besoins de l'organisation dans une région donnée ; 2/ identifier les « leaders d'opinion » et les personnalités susceptibles d'améliorer ou d'entraver les rapports avec les institutions et la société ; 3/ mettre en œuvre un plan et organiser des événements permettant d'établir un contact avec ces personnalités et de leur fournir une première batterie d'informations, puis assurer un suivi régulier.

Au Brésil, cette troisième étape est presque systématiquement liée aux programmes sociaux-humanitaires réalisés par ces groupes. Lors de chaque rencontre avec un leader d'opinion, les responsables mormons ne manqueront ainsi jamais de présenter leur programme social phare, « *Mãos que ajudam* », au moyen de dépliants et de DVD offerts aux personnalités. Une démarche identique est adoptée par l'Église adventiste avec les programmes socio-humanitaires de son ONG, ADRA. Il est en effet plus aisé pour ces organisations de s'afficher auprès des autorités et des médias en tant qu'agents humanitaires et sociaux qu'en tant que minorité confessionnelle.

Une telle démarche présente deux avantages certains pour ces groupes. Premièrement, en recevant l'appui des principaux leaders d'opinion de la région (qui tirent eux aussi un profit social et politique substantiel de ces programmes bénévoles), les retombées de ces programmes sur l'image des Églises sont multipliées. Ce fut par exemple clairement le cas lors de l'édition 2011 du programme *Mãos que ajudam* de l'Église mormone dans la ville de Macapá, capitale de l'État d'Amapá, lorsque le sénateur fédéral Ranolfê Rodrigues déclara publiquement, après une visite au centre local de relations publiques, qu'il « admirait l'œuvre sociale de l'Église » et qu'il enfilerait lui aussi la chasuble de volontaire pour participer aux différents projets de service communautaire de l'événement⁵⁹³. Dans cet État, comme dans quelques autres à travers le pays, ces efforts se sont

⁵⁹³ Correspondance avec Fabio Nascimento, vice-directeur du Département national de relations publiques de l'Église mormone. Courrier électronique daté du 30/06/2011.

également traduits par la réalisation de sessions solennelles d'hommage public des députés étatiques envers l'Église mormone et ses programmes⁵⁹⁴.

Cette démarche a également pour effet de tisser un réseau et des liens susceptibles de multiplier le nombre et la fréquence des PPR entre ces Églises et les institutions publiques. Bien souvent, ce sont les départements de relations publiques eux-mêmes qui parviennent, grâce à leurs contacts, à établir de nouveaux PPR. Lors de notre séjour à São Paulo, nous avons par exemple suivi le travail de Jô Ribes, bénévole responsable du département mormon dans la région de São Paulo, qui en prenant contact avec un responsable du secrétariat de l'Éducation de l'État parvint à monter un vaste partenariat en 2010, qui permit la rénovation d'une centaine d'écoles publiques par les volontaires de *Mãos que ajudam*, le matériel étant financé par l'État⁵⁹⁵. Une situation que résuma finalement assez bien le gouverneur du puissant État du Rio Grande do Sul, Tarso Genro, qui lors d'une conférence inter-religieuse qu'il organisa le 27 juin 2012 (et où furent justement conviés des représentants des départements de relations publiques mormons et adventistes) déclara qu'il était

« nécessaire que nous promouvions un rapprochement entre le travail pastoral, permanent, spirituel et social de l'Église et les fonctions publiques de l'État »⁵⁹⁶.

Que ce soit en promouvant l'action sociale et les PPR de leur congrégation auprès des décideurs politiques et des médias, ou en œuvrant pour accroître le nombre et la fréquence de ces partenariats, les départements de relations publiques des Églises et des ERAS contribuent eux aussi pleinement à cette instrumentalisation des PPR à des fins religieuses, dont nous avons ici cherché à rendre compte.

En conclusion, il apparaît assez clairement qu'au-delà de leur mission publique commune, acteurs politiques et religieux tirent un certain nombre d'avantages et bénéfiques particuliers de l'établissement des partenariats public-religieux. Que ce soit dans l'obtention et la conservation du pouvoir comme dans le gain de visibilité, de popularité et de contacts avec l'État, les intérêts

⁵⁹⁴ A cette occasion les députés de l'État d'Amapá ont même décrété à l'unanimité le 6 avril comme journée officielle pour célébrer l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers jours et le 30 juillet comme journée officielle du programme « *Mãos que ajudam* ». Le député Valdeco Vieira avait alors déclaré : « Cette Maison de Lois se doit de valoriser les actions de cette Église qui bénéficient tant à notre population ». Correspondance avec Fabio Nascimento. Courrier électronique daté du 02/06/2011.

⁵⁹⁵ Entretien avec Jô Ribes, directrice des affaires publiques de l'Église mormone dans la région Métropolitaine de São Paulo (pour 35 diocèses) et responsable du projet « *Mãos que ajudam* » à São Paulo. São Paulo, 31/08/2010.

⁵⁹⁶ Correspondance avec Fabio Nascimento. Courrier électronique daté du 16 juillet 2012.

particuliers sont satisfaits, sans pour autant négliger l'intérêt général qui tire assurément profit des retombées sociales des PPR.

On ne pourra certes pas nier que certaines expériences – mentionnées dans les chapitres précédents – aient pu être source de conflit, s'assimilant ainsi davantage à une alternance de rapports qu'on pourrait qualifier de « gagnant-perdant » / « perdant-gagnant », voire dans de rares cas de « perdant-perdant », qu'à une harmonieuse situation « gagnant-gagnant ». Mais force est de constater que les partenariats public-religieux semblent, en règle générale, satisfaire l'ensemble des protagonistes engagés, de telle sorte que malgré les risques encourus, on peut légitimement imaginer qu'ils continueront à se multiplier au Brésil dans un avenir proche. Ce faisant, ils continueront également à transformer leurs protagonistes et rebattre les cartes de l'action publique brésilienne.

Plus largement, en contribuant de la sorte à accentuer l'étroitesse des liens entre État, ERAS et Églises – et plus globalement entre politique et religieux –, les PPR remettent aujourd'hui incontestablement en question cette « séparation » des plans, pourtant revendiquée et constitutionnellement ancrée. Loin d'être figée dans le marbre, la relation entre politique et religion apparaît au Brésil en constante évolution et appelle à un renouvellement des concepts scientifiques la caractérisant.

En fin de compte, par leur diversité, leur complexité et leur évolutivité, les partenariats public-religieux constituent un élément catalyseur, influençant pleinement une relation qui n'a cessé d'évoluer depuis la naissance du pays. Mais ils sont aussi un laboratoire, au sein duquel se dessine actuellement une laïcité « à la brésilienne », dont la dernière partie de ce travail cherchera maintenant à décrire les contours, le tout dans une perspective comparatiste.

TROISIEME PARTIE : PPR ET RECONFIGURATION DU RAPPORT ETAT-EGLISES : AUTONOMIES, LEGITIMITES ET PERSPECTIVES COMPAREES

Nous rappelions en introduction l'idée de Pierre Rosanvallon selon laquelle l'État-providence constituerait le « dernier mot de l'État laïque », achevant son processus de sécularisation en s'accaparant la totalité des prérogatives sociales, éducatives, économiques et juridiques précédemment détenues par l'Église, dont il s'émanciperait par la même occasion⁵⁹⁷. Que penser alors de cette « crise de l'État-providence » dont nous avons montré la portée dans le cas de l'État social brésilien, notamment à travers la multiplication des partenariats public-religieux ? Ne se traduit-elle pas, à l'inverse, par un infléchissement de la dimension laïque de l'État ? Car si l'État-providence a pu dans certains cas signifier l'avènement d'un État laïque et largement sécularisé, sa remise en question n'est certainement pas sans conséquences sur la nature et l'évolution de la laïcité d'État. C'est là que réside précisément tout l'enjeu de cette troisième et dernière partie. En nous appuyant sur l'observation et l'analyse des partenariats public-religieux et de leurs incidences, réalisées dans les deux premières parties, nous tenterons à présent de comprendre en quoi cette nouvelle modalité d'action publique participe aujourd'hui d'une redéfinition des rapports entre État et Églises, ou dit autrement, du modèle de laïcité brésilien. Une laïcité dont les particularismes locaux ne peuvent être appréhendés par une simple transposition des notions occidentales et qui requiert un effort de conceptualisation propre. Car comme le souligne très justement le sociologue brésilien Ricardo Mariano, chaque régime de laïcité est le fruit d'une histoire institutionnelle, politico-juridique et culturelle, parcourue par des confrontations axiologiques et d'intérêts entre des positions religieuses et « laïcistes », propres à chacun des États dans lequel il s'est progressivement imposé⁵⁹⁸. Chaque « processus historique de laïcisation », pour reprendre le terme de Jean Baubérot, doit donc être appréhendé dans toute sa spécificité⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ ROSANVALLON, Pierre. *La crise de l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1992 [1981], p. 28.

⁵⁹⁸ MARIANO, Ricardo. « Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. », *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 11(2), 2011, p. 238-258[243]

⁵⁹⁹ BAUBÉROT, Jean. « Laïcisation et sécularisation, mode d'emploi à la française », Communication présentée au Centro di Alti Studi in Scienze Religiose, le 4 novembre 2004, p. 1. Consultable en ligne sur : http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/02/19/secularisation_et_laicisation.html

Le septième chapitre se donnera donc pour but de conceptualiser cette laïcité brésilienne, qui au cours de l'histoire, a toujours oscillé entre contrôle, séparation, reconnaissance et coopération des sphères. Il s'agira ici de montrer en quoi les PPR remettent à certains égards en cause la séparation constitutionnelle et l'autonomie respective de l'État et de la sphère religieuse, en participant à l'affirmation d'un modèle de laïcité dont il nous faudra dresser les contours. Le huitième et dernier chapitre nous permettra ensuite d'adopter, avec plus de détails, une perspective comparée afin de montrer la pertinence de l'approche en terme de « partenariats public-religieux » dans une analyse plus globale des rapports entre politique et religion, confrontant ainsi le modèle de laïcité brésilien avec celui d'autres nations du globe. Une approche comparatiste permettant une certaine montée en généralité de la question des PPR et qui renforce l'idée que ce travail est porteur d'une ambition qui, tout en restant modeste, dépasse de loin le seul champ du latino-américanisme.

Chapitre VII : Une laïcité à la brésilienne ?

Nous avons cherché, tout au long de ce travail, à rendre compte de la multiplication et de la diversification des formes de collaboration entre l'État et les entités religieuses au Brésil, et ce, dans des domaines d'action aussi variés que l'assistance sociale, l'éducation, la formation professionnelle, la santé publique ou encore la lutte pour les droits de l'homme. Des « partenariats public-religieux » dont l'impact et les répercussions sur les sphères politique et religieuse ont été soulignés, mais qui interrogent plus largement la nature de leurs rapports et l'autonomie de ces deux univers que la Constitution républicaine brésilienne s'est pourtant donnée pour but de garantir. « Coopération », « partenariats », « collaboration », « action commune » sont autant de termes qui semblent aujourd'hui bien mieux désigner les rapports de l'État et du religieux que celui de « séparation » auquel renvoie pourtant, par définition, l'« État laïque ». Car aux yeux d'une très large majorité de Brésiliens, qu'ils soient politiciens, universitaires, hommes d'Église ou simples citoyens, le Brésil est et demeure aujourd'hui un État laïque⁶⁰⁰. Mais qu'entendent-ils par là ? C'est précisément ce que nous chercherons ici à mieux cerner.

Il semblerait en effet que, dans l'acception brésilienne du concept de laïcité, séparation et collaboration des sphères soient parfaitement conciliables, une idée qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, imprègne en réalité aujourd'hui un grand nombre de nations, à rebours, une fois encore, de la « stricte séparation » avancée par les théories de la sécularisation. Soulignons que dans notre approche politologique nous privilégierons ici le recours à la notion de « laïcité », plus spécifiquement rattachée aux rapports entre État et Églises, plutôt qu'à celle de « sécularisation »⁶⁰¹, qui englobe de façon plus large l'ensemble des phénomènes participant de la perte d'influence du religieux sur les sociétés. En effet, comme l'explique Jean Baubérot :

« la laïcité [...] concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations sociales de ce champ en relation avec l'État et le politique »⁶⁰².

Si au Brésil le débat autour de la laïcité est régulièrement soulevé autour de questions comme la légalisation de l'avortement ou de l'usage des drogues, l'union civile, la criminalisation de l'homophobie, la recherche sur les cellules souches ou encore la présence de symboles religieux

⁶⁰⁰ VIANNA, Túlio. « Efetivar o Estado laico », *Revista Forum*, n°92, novembre 2010 (version en ligne)

⁶⁰¹ Une dissociation effective en français et en portugais (*laicidade*), mais beaucoup moins en anglais où le terme *secularization* est employé dans les différents sens du concept.

⁶⁰² BAUBÉROT, Jean. « Laïcisation et sécularisation, mode d'emploi à la française », *op.cit.*, p. 2.

dans les établissements publics, plus rares sont les analyses qui abordent la question du point de vue de « la place et du rôle social de la religion ». C'est pourtant bien cette dimension de l'action sociale – entendue au sens large – du religieux qui nous semble apporter les éclairages les plus riches quant à l'évolution actuelle de la notion de laïcité. Une dimension dont nous avons rendu compte jusqu'ici et qui constitue le cœur de notre approche de cette « laïcité à la brésilienne »⁶⁰³ que nous chercherons ici à conceptualiser.

En prenant pour fil conducteur les effets des partenariats public-religieux à la fois sur l'autonomie respective des sphères politique et religieuse et sur la pertinence du principe de séparation – qui loin, nous semble-t-il, de constituer un *wall of separation* tel qu'imaginé par Jefferson, peut être qualifié de séparation « souple » –, nous proposerons ici trois dimensions de la laïcité qui, au vu de notre travail, nous semblent particulièrement bien refléter la spécificité, l'ambivalence et l'intérêt analytique du cas brésilien.

Nous verrons ainsi dans un premier mouvement en quoi les PPR participent d'une laïcité caractérisée par la persistance d'une forme d'« échange croisé de légitimité »⁶⁰⁴, entre l'État et ces organisations religieuses partenaires, ce qui serait de nature à faire de la laïcité brésilienne ce que Jean-Paul Willaime qualifie de « laïcité de reconnaissance et de dialogue »⁶⁰⁵. Un aspect de la laïcité brésilienne qui, entre autres, intègre pleinement le pluralisme religieux, dont nous avons vu qu'il constituait une donnée aujourd'hui incontournable de la sphère religieuse brésilienne. Nous montrerons ensuite en quoi les PPR reflètent également, à certains égards, la persistance du modèle colonial et impérial de « laïcité de contrôle » où l'État institue une relation de nature à lui assurer une certaine mainmise sur un univers religieux de plus en plus hétérogène, et sur lequel il n'aurait autrement que peu d'emprise. Toutefois, nous montrerons aussi que, réciproquement, l'État brésilien peut lui aussi faire l'objet d'une certaine forme de contrôle de la part des acteurs religieux. Un double aspect qui questionne tout particulièrement les notions fondamentales d'autonomie et de séparation des sphères. Enfin, nous développerons l'idée selon laquelle la laïcité brésilienne peut être assimilée à un rapport de « coopération » entre État et Églises, où s'articulent et s'équilibrent des phases de compétition et des phases de coopération. Nous montrerons toutefois qu'un « paradigme coopératif », dont les PPR constituent la principale manifestation, tend aujourd'hui à

⁶⁰³ MARIANO, Ricardo. « Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. », *op.cit.*, p. 238.

⁶⁰⁴ COMPAGNON, Olivier. « Maritain et l'Amérique du Sud. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005, paragraphe n°11, mis en ligne le 14/02/2005, consulté le 03/08/2012 à l'adresse : <http://nuevomundo.revues.org/604>

⁶⁰⁵ WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon : Éditions Olivétan, 2008.

s'imposer, reflétant ainsi toute la « souplesse » du principe de séparation des sphères dans la laïcité brésilienne de ce début de XXI^e siècle.

I. Une laïcité de « reconnaissance et de dialogue » : entre pluralisme religieux et échange croisé de légitimité

Les développements précédents ont longuement insisté sur la capacité des partenariats public-religieux à créer du lien social entre les acteurs religieux du social et les agents et décideurs publics. Parfois conflictuelles certes, ces « collaborations d'intérêt public » sont néanmoins le plus souvent l'occasion d'un échange bénéfique, « gagnant-gagnant », entre le monde de l'action publique d'État et l'univers volontaire confessionnel, qui établissent ainsi un dialogue, partagent des méthodes et des expériences et finissent même par contribuer à légitimer leur présence et leur action au sein de la sphère publique. La laïcité brésilienne a en effet toujours laissé entrouverts des espaces de dialogue entre le politique et le religieux et semble même reposer sur un fondement original, celui de la « reconnaissance mutuelle des acteurs », qui bien qu'imparfaite, n'en constitue pas moins une caractéristique frappante des rapports entre État et religions au Brésil. Une particularité d'autant plus saisissante qu'elle s'adapte aujourd'hui à un pluralisme religieux exacerbé, qui multiplie dans des proportions gigantesques le nombre d'interlocuteurs et les possibilités de coopération. Se posera dès lors la question de cet « échange croisé de légitimité » entre acteurs étatiques et confessionnels, et compte-tenu d'un tel pluralisme, des éventuelles limites en terme d'efficacité et d'étendue de ce « pouvoir légitimant » ici codétenu par les deux sphères.

A. Reconnaissance et dialogue : la laïcité à l'épreuve du pluralisme

1. Les PPR comme manifestation d'une laïcité de reconnaissance et de dialogue

Dans son ouvrage *Le retour du religieux dans la sphère publique*, le sociologue Jean-Paul Willaime cherche à repenser le concept de laïcité en France et en Europe à l'aune des multiples mutations du politique et du religieux qui semblent s'accroître en ce début de XXI^e siècle. Car comme l'a montré Grace Davie, si l'Europe semble bel et bien faire figure d'exception mondiale en terme de rapports entre politique et religion⁶⁰⁶, il n'en reste pas moins qu'elle n'est pas hermétique, loin de là, à ces mutations dont nous verrons dans le dernier chapitre qu'elles apparaissent aujourd'hui comme « globales ». Willaime s'arrête notamment sur deux de ces mutations, lesquelles font particulièrement écho à la situation brésilienne : l'accroissement et l'enracinement du pluralisme confessionnel et le rôle social des organisations religieuses. Un constat qui impose selon lui la nécessité de penser une « une pratique de la laïcité ouverte aux apports des religions dans la vie sociale » et qu'il choisit de nommer « laïcité de reconnaissance et de dialogue »⁶⁰⁷ :

« Une telle laïcité de reconnaissance et de dialogue implique que l'on cesse d'ostraciser socialement les réalités religieuses en les réduisant à leurs dimensions privées et individuelles. Parler de « laïcité de reconnaissance » ne signifie pas en soi plaider pour un régime de « cultes reconnus », mais plutôt pour une reconnaissance des associations religieuses comme des réalités sociales spécifiques, des composantes de la société civile dont les dimensions convictionnelles et culturelles ne devraient pas empêcher leur prise en compte publique dans le respect du principe de séparation. Il s'agit d'une reconnaissance *sociale* des organisations et cultures religieuses qui soit adaptée à ce que ces organisations et ces cultures représentent sociologiquement : des groupements et mouvements associatifs qui apportent énormément à la vie collective, des cultures qui permettent à des gens de dire le sens de leur condition, de leur malheur comme de leur bonheur, de leur solidarité et de leur espérance, des cultures qui constituent donc des ressources convictionnelles et militantes précieuses en démocratie »⁶⁰⁸.

Cette laïcité que Willaime appelle de ses vœux dans le cas français et plus largement européen, nous semble renvoyer, sous de nombreux aspects, à la situation brésilienne où cette « reconnaissance sociale » des organisations religieuses est clairement de mise actuellement. De

⁶⁰⁶ DAVIE, Grace. *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Orbis Books, London, 2002.

⁶⁰⁷ WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, op.cit., p. 125

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 125-126.

fait, l'avènement « anticipé » de ce type de laïcité sur le sol brésilien doit certainement beaucoup à la « souplesse » du principe de séparation. Une souplesse qui, comme nous l'expliquions dans notre premier chapitre, constitue une caractéristique historique et culturelle de la société brésilienne, fortement liée à la constante importance de l'action sociale religieuse dans cette région. Aujourd'hui, les partenariats public-religieux mis en œuvre au Brésil constituent à nos yeux la principale manifestation de cette reconnaissance mutuelle des sphères et l'espace privilégié du dialogue État-entités religieuses. De plus, comme nous avons pu le voir tout au long de notre étude, si les PPR n'impliquaient autrefois pratiquement que des organisations catholiques (et très occasionnellement protestantes ou spirites-kardécistes), cette forme de collaboration prend aujourd'hui acte de la diversification croissante du champ religieux et s'adresse progressivement à un univers toujours plus vaste d'entités issues de confessions diverses. Par certains aspects, la diversification des partenaires religieux des pouvoirs publics constitue la forme la plus concrète de « reconnaissance » du pluralisme confessionnel par l'État. De même, le fait qu'un nombre grandissant d'entités religieuses accepte ce type de relations contractuelles avec l'État pousse ces dernières à reconnaître la pertinence de l'État et à lui accorder une place dans leur interprétation du monde.

Il reste bien évidemment au Brésil des entités religieuses « oubliées », « négligées » par l'État et, inversement, des groupes confessionnels parfois qualifiés de « sectaires », qui nient complètement le rôle et la place de l'État, mais ces situations restent exceptionnelles. Au contraire, nos travaux nous ont permis d'observer un inéluctable mouvement de reconnaissance mutuelle entre l'État et les acteurs religieux. Un mouvement qui, de plus, est progressivement en train de s'institutionnaliser à mesure que les manifestations de reconnaissance – toujours plus officielles – gagnent en visibilité et se traduisent par des actes législatifs (sessions parlementaires spéciales, réception officielle d'autorités ecclésiastiques, décret de journées officielles consacrées à tel ou tel mouvement religieux, législation locale favorable aux PPR, etc.).

2. Des effets du pluralisme sur la laïcité brésilienne

La question du pluralisme religieux s'est souvent posée aux penseurs de la laïcité et de la sécularisation. Pour certains, la présence d'un fort pluralisme confessionnel est de nature à affaiblir l'influence du religieux sur la société et à accentuer la séparation entre État et Églises⁶⁰⁹. En instaurant un « marché religieux », le pluralisme confessionnel contribuerait à standardiser les

⁶⁰⁹ BRUCE, Steve. *Religion in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1996

pratiques et à bureaucratiser des institutions religieuses toujours plus rationnelles qui, devenues de simples « entreprises du croire », verraient leurs différences avec le reste des organisations s'estomper, tout comme leur relation privilégiée avec les instances publiques⁶¹⁰. Un penseur comme Steve Bruce estime ainsi que la plausibilité des organisations religieuses est fonction décroissante de leur diversité et de leur densité sur une zone donnée, considérant quelque part que « trop de choix tue le choix »⁶¹¹.

D'autres⁶¹² estiment au contraire que le pluralisme reflète la vitalité du religieux « en offrant aux individus mille façons de satisfaire leurs aspirations socioreligieuses »⁶¹³ et qu'il renforce sa visibilité et sa pertinence dans la sphère publique. En accroissant la concurrence religieuse, le pluralisme contraindrait les entités religieuses à gagner en dynamisme et en compétitivité et pour ce faire, à exiger de leurs fidèles davantage d'engagement ainsi qu'une attitude plus prosélyte de leur part, contribuant ainsi à accroître l'effervescence religieuse dans le secteur. En effet, comme le résume le sociologue brésilien Ricardo Mariano,

« le contexte pluraliste, du fait de la stimulation à la compétition et à la diversification de l'offre de bien et services des concurrents religieux qu'il engendre, augmente la probabilité que les intérêts matériels et idéels des groupes sociaux les plus divers soient envisagés et satisfaits. Au contraire, dans une situation de monopole, la multiplication et la différenciation des biens et services religieux est généralement plus limitée [...] ne permettant pas de satisfaire concomitamment l'hétérogénéité des intérêts et préférences des groupes sociaux les plus divers »⁶¹⁴.

Pour Jean-Paul Willaime, la corrélation entre le pluralisme, l'effervescence religieuse et une éventuelle atténuation de la séparation des sphères n'est valable que si le pluralisme est « ancien et socialement structurant ». Si la question de l'ancienneté du pluralisme confessionnel brésilien fait débat, celle de son ancrage structurel dans la culture et la vie sociétale brésilienne ne fait elle aucun doute. D'ailleurs, le cas du Brésil – et plus largement de l'Amérique latine – est, de ce point de vue, tout à fait intéressant puisque c'est justement le premier mouvement de laïcisation de l'État à la fin du XIX^e siècle, concrétisé au Brésil par l'inscription constitutionnelle de la séparation de l'État et des Églises en 1890-1891, qui fut à l'origine de la pluralisation religieuse du siècle suivant. Comme le résume Roberto Blancarte,

⁶¹⁰ BERGER, Peter L. *Facing Up to Modernity*, Hammondsport: Penguin, 1979, p.213 ; BERGER, Peter L. *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Ed. du Centurion, 1971, p.214-233. Cité par WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*, Paris : Presses universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », 4^{ème} édition, 2010, p. 103.

⁶¹¹ BRUCE, Steve. *Religion in the Modern World, op.cit.*, p. 170.

⁶¹² Notamment les tenants nord-américains de l'économie religieuse cités précédemment tels Rodney Stark, William Bainbridge, Paul Iannaccone ou encore Roger Finke.

⁶¹³ WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions, op.cit.*, p. 103.

⁶¹⁴ *Ibid.*

« tandis qu'en Europe, l'État laïque surgit d'une nécessité de tolérance après les guerres de religion, les Églises et les différentes confessions religieuses n'ont pu s'implanter en Amérique latine qu'une fois les lois de liberté de culte décrétées, plusieurs décennies après [leurs] indépendances »⁶¹⁵.

Un constat également partagé dans le cas brésilien par Ricardo Mariano :

« La laïcisation de l'État brésilien rendit possible l'avènement du pluralisme religieux, avec l'arrivée, la création et l'expansion de nouvelles religions, donnant lieu à une libre concurrence entre les différents acteurs et institutions religieux. En engendrant la liberté, la diversification et la compétition religieuses, la séparation de l'État et de l'Église catholique permit l'introduction et la formation de nouveaux groupes religieux, et accorda la pleine liberté de culte à la majorité des associations religieuses. De fait, elle ne permit pas seulement la constitution d'un véritable marché religieux national, mais ouvrit également la voie pour que, dans une certaine mesure, l'hégémonie catholique soit progressivement remise en question du fait de l'efficacité du prosélytisme de ses nouvelles concurrentes »⁶¹⁶.

C'est donc bien cette laïcisation de l'État brésilien, entendue comme l'affirmation juridique et institutionnelle de la neutralité confessionnelle de l'État ; la concession et la garantie d'une liberté religieuse et de culte ; et l'exigence pour l'État d'isonomie et d'égalité de traitement envers toutes les religions, qui posa les conditions nécessaires à la démonopolisation de la sphère religieuse et à l'avènement futur du pluralisme confessionnel, symbolisé au Brésil par l'expansion pentecôtiste de la seconde moitié du XX^e siècle.

Il convient toutefois de relativiser cette « neutralité » de l'État brésilien tant nous avons vu, au cours de l'histoire et jusqu'à tout récemment avec la signature par le Président Lula d'un accord avec le Saint-Siège, combien l'Église catholique continue jusqu'à aujourd'hui à bénéficier – sans aller jusqu'à parler de « privilèges » – d'un traitement de faveur particulier. Pourtant, avec le retour de la démocratie au milieu des années 1980, l'État brésilien s'est efforcé de reconnaître la présence et l'importance historique d'un nombre toujours plus large de groupes confessionnels, cherchant, notamment sur le plan local, à établir un dialogue avec cette multitude d'acteurs. Des initiatives comme celles du gouverneur Tarso Genro de la ville de Porto Alegre, qui convie chaque année à un banquet des centaines de représentants de diverses confessions présentes dans le secteur, se sont multipliées ces dernières années dans le pays et témoignent de la dimension de dialogue et de reconnaissance de cette laïcité brésilienne.

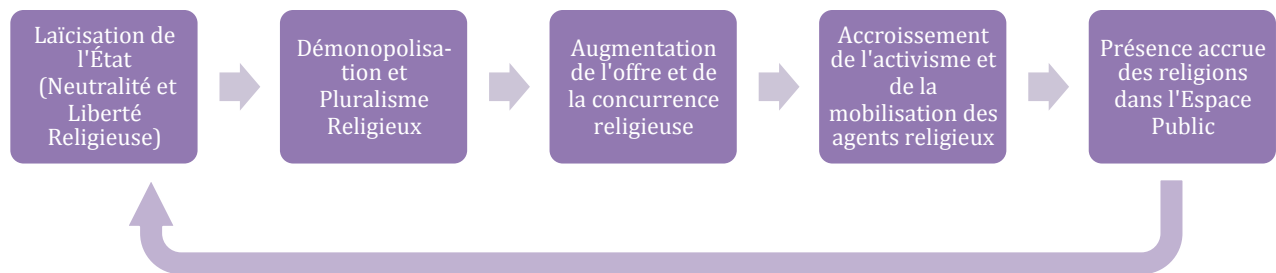
Mariano y voit là l'aboutissement d'un processus linéaire qu'il résume en ces termes :

⁶¹⁵ BLANCARTE, Roberto. « Laïcité au Mexique et en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 2(146), 2009, p. 17-40[39]

⁶¹⁶ MARIANO, Ricardo. « Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso », présentation donnée lors du *3er Congresso Nacional de Antropologia e Archeologia*, octobre 2002, consultée en ligne le 21/08/2012 sur http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm.

« En somme, la dérégulation étatique de l'économie religieuse engendre la démonopolisation religieuse, la liberté et le pluralisme religieux. De la liberté et du pluralisme religieux dérivent le fleurissement et la recrudescence de la concurrence religieuse, l'accroissement de l'activisme des agents religieux et de l'offre de nouveaux produits et services religieux et *in fine*, une plus grande mobilisation religieuse de la part de la population. »⁶¹⁷.

Diagramme n°4 : Processus de laïcisation et avènement du pluralisme religieux au Brésil



Un processus historique dont le schéma ci-dessus retrace les principales étapes, et qui pourrait s'apparenter à un « cycle » dès lors que l'on cherche à appréhender l'impact rétroactif du pluralisme et de la présence accrue des religions dans l'espace public, sur la nature de la laïcité d'État. Une question finalement assez peu soulevée dans le débat académique brésilien.

Nous postulons ici qu'afin de prendre en compte une telle diversité confessionnelle – et notamment la multiplicité des minorités que la Constitution de 1988 met au centre du jeu politique⁶¹⁸ –, l'État brésilien mène à tous les niveaux une politique de dialogue et de reconnaissance envers ces groupes (et notamment de leur rôle social, comme le montre la multiplication des PPR), qui conduit à repenser la dimension « séparatrice » de la laïcité originelle de la fin du XIX^e siècle. C'est d'une part parce qu'il s'est fait garant de la liberté religieuse et de la défense des minorités, et d'autre part parce qu'il perçoit clairement l'immense potentiel de l'action sociale religieuse que l'État démocratique brésilien cherche à construire une laïcité de « reconnaissance et de dialogue », mieux à même de faire de ces groupes non plus des adversaires,

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ En effet, l'un des grands objectifs de la Constitution de 1988 est à la fois de rendre effective la participation des minorités au processus démocratique et de leur garantir un certain nombre de droits pour rendre cette participation libre et égalitaire. Un objectif qui n'est pas sans rappeler la maxime d'Albert Camus selon laquelle la démocratie ne serait pas la loi de la majorité, mais davantage la protection de la minorité. Voir à ce propos : OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. « Minorias e Democracia no Brasil. », *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1(4), 2005, p. 307-322 ; FRANCA, Mhardoqueu G. Lima. « A efetivação do princípio da igualdade como condição para a participação efetiva das minorias no processo democrático », *Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI*, 2010, p. 742-757.

mais des alliés de circonstance. L'exemple le plus saisissant à ce niveau étant certainement celui des cultes afro-brésiliens (*candomblé, umbanda, macumba, tambor de Minas*, etc.) qui, accusés de sorcellerie, d'exercice illégal de la médecine ou de maltraitance animale et persécutés par les pouvoirs publics durant toute la première moitié du XX^e siècle⁶¹⁹, deviennent peu à peu aujourd'hui de véritables partenaires de l'État, à mesure que celui-ci reconnaît leur apport culturel, social et spirituel dans la vie des Brésiliens et les considère comme des interlocuteurs légitimes⁶²⁰.

Il est enfin intéressant de mentionner un épisode juridique récent dont le dénouement est venu renforcer encore un peu plus le poids du principe de « reconnaissance » dans la laïcité brésilienne. En 2003, une profonde réforme du code civil brésilien (loi n°10.406 du 10 janvier 2002) fut adoptée après plus de quinze ans d'intenses débats parlementaires, la première de cette ampleur depuis 1916. Elle imposait, entre autres, aux entités religieuses d'adopter le statut commun d'« association » perdant ainsi tout caractère différencié sur le plan juridique⁶²¹. La levée de bouclier que cette clause provoqua dans les milieux confessionnels et notamment au sein du puissant lobby des parlementaires évangéliques conduisit très rapidement à sa remise en cause, puis à l'établissement, dès l'année suivante, d'un nouveau statut juridique spécifique, celui d'« organisation religieuse », instauré par la loi n°10.825 du 22 décembre 2003. Un texte qui garantit libre « la création, l'organisation, la structuration interne et le fonctionnement des organisations religieuses » et qui affirme de façon tout à fait intéressante qu'il est « interdit au pouvoir public de leur refuser la *reconnaissance* et l'enregistrement des actes constitutifs nécessaires à leur fonctionnement »⁶²² (italiques ajoutés). Une preuve supplémentaire que l'État maintient aujourd'hui encore avec l'univers religieux une relation particulière, dans une laïcité qui « reconnaît » la multitude des entités religieuses en tant qu'interlocutrices et partenaires différenciés et privilégiés.

⁶¹⁹ ORO, Ari Pedro et BEM, Daniel F. « A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje », *Ciências e Letras*, n°44, 2008, p. 301–381 ; GIUMBELLI, Emerson. « A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil », *Religião & Sociedade*, vol. 28(2), 2008, p. 80–101.

⁶²⁰ SILVA, Vagner Gonçalves da. « Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil », dans SILVA, V. G. da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 9-27.

⁶²¹ Un statut d'association qui plus est modifié de façon à octroyer à l'État plus de capacité de contrôle et d'audit à leur égard. Voir : GIUMBELLI, Emerson, « A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil », *op.cit.*, p.91.

⁶²² *Loi n°10.825 du 22 décembre 2003*, Présidence de la République, Brasilia, Article 2, Paragraphe 1^{er}.

Ainsi, force est de constater que l'hypothèse de Steve Bruce sur les effets sécularisants du pluralisme ne semble guère s'appliquer au cas du Brésil, et ce, tout particulièrement depuis le retour de la démocratie. L'avènement du pluralisme religieux – conforme aux aspirations démocratiques de la nouvelle République brésilienne –, en démultipliant les interlocuteurs potentiels de l'État, a poussé celui-ci à accroître les espaces de dialogues et d'interaction avec le religieux. Une situation de nature à réhabiliter aujourd'hui un principe ancien des rapports entre politique et religion – sur lequel reposait assez largement le système de patronage colonial –, à savoir l'« échange croisé de légitimité ».

B. Au cœur de la laïcité brésilienne : l'échange croisé de légitimité

Pour la sphère politique comme pour la sphère religieuse, la question de la légitimité – entendue comme « la reconnaissance du droit de gouverner »⁶²³ ou la justification acceptée et considérée comme « bien fondée » de l'exercice d'un pouvoir sur un univers donné⁶²⁴ – a toujours été cruciale. Et si la modernité politique a principalement consisté à substituer à la légitimation « divine » du pouvoir, des formes « rationnelles » et « légales » de justification de l'autorité politique, elle n'a pas mis fin, loin de là, à la persistance d'un « lien légitimant »⁶²⁵ entre le politique et le religieux. Le *patronato* qui s'exerçait au Brésil entre la couronne portugaise, puis le nouvel Empire indépendant, et l'Église catholique apostolique romaine incarnait une forme idéal-typique d'« échange croisé de légitimité » où le trône et l'autel s'associaient dans le but de pérenniser un système qui leur garantissait une situation monopolistique au sein de leurs sphères respectives. L'un des enseignements de notre recherche est que la construction de la laïcité brésilienne n'a pas fait table rase de cette tradition de légitimation mutuelle et que les rapports actuels entre l'État brésilien et le religieux maintiennent et réactualisent aujourd'hui cet héritage, reflet d'une société où les légitimités « religieuse » et « spirituelle » restent indispensables à l'exercice du pouvoir dans la cité, et où l'extrême densité et la diversité des offres de biens de salut imposent aux organisations religieuses la recherche constante d'une légitimité sociale et citoyenne.

⁶²³ COICAUD, Jean-Marc. *Légitimité et politique – Contribution à l'étude du droit et de la responsabilité politique*, Paris : Presses universitaires de France, 1997, p. 13.

⁶²⁴RODET, Jacques. « Pouvoir et légitimité », article en ligne, publié en ligne le 26/11/2002 sur <http://rmparis12.free.fr/pouvoir.pdf>, consulté le 24/08/2012.

⁶²⁵ Le « legitimizing link » auquel Ralph Buultjens fait référence dans son article sur le cas indien : BUULTJENS, Ralph. « India : Religion, Political Legitimacy and the Secular State », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483(1), 1986, p. 93-109[93].

1. Légitimités « religieuse » et « spirituelle » du pouvoir politique

Dans de précédents travaux, nous avons proposé une distinction entre légitimité « religieuse » et légitimité « spirituelle », qui nous semble, ici aussi, heuristiquement pertinente dans la compréhension de cet échange croisé de légitimité. Nous entendons par « légitimité religieuse » la reconnaissance officielle et publique, de la part d'une ou plusieurs autorités religieuses, du droit à gouverner, commander ou régner d'un gouvernant ou d'un gouvernement sur un groupe ou une région donnés. Cette légitimité religieuse est le plus souvent conférée *via* la publication par des autorités ecclésiastiques de déclarations officielles, lors de cérémonies religieuses ou d'événements politiques médiatiques, et généralement à des moments décisifs dans le processus de construction de légitimité (élections à venir, prise de pouvoir, crise gouvernementale). Cette légitimité religieuse a été au cours des siècles, et reste encore aujourd'hui, indispensable aux dirigeants de pays où la conscience et la pratique religieuses sont particulièrement prégnantes, car elle permet d'assurer au sein d'une population majoritairement croyante, la validité de la valeur chrétienne de soumission et d'obéissance aux autorités du monde⁶²⁶. Ce type de légitimité est certes très présent dans le cas d'une domination wébérienne de type traditionnel – le sacre du Roi par le Pape en étant peut-être le symbole le plus emblématique –, mais on retrouve également des manifestations de ce mode de légitimation dans de nombreux cas de dominations de type « charismatique » ou « légale-rationnelle », comme l'a montré à de multiples reprises l'histoire politique brésilienne et plus largement latino-américaine⁶²⁷. Il est ainsi fréquent de voir au Brésil les principales congrégations religieuses manifester publiquement leur approbation et parfois même leur soutien envers les dirigeants nouvellement élus, que ce soit par des déclarations médiatiques, des prières ou dans les sermons suivant les résultats des élections. Il est également fréquent qu'un élu brésilien, dans la foulée de sa prise de fonction, convie les principaux dirigeants ecclésiastiques de sa circonscription à son bureau, donnant ainsi l'impression

⁶²⁶ Cette valeur morale chrétienne de soumission aux autorités terrestres trouve son origine théologique dans de nombreux passages de la sainte Bible, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, citons à ce titre (version Louis Second) : Ecclésiaste 10, verset 20 : « Ne maudis pas le roi, même dans ta pensée », le très célèbre Matthieu 22 verset 21 à propos de l'impôt : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » ou encore 1 Pierre chapitre 2, versets 13 et 14 : « *Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute autorité établie parmi les hommes, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et pour approuver les gens de bien* ».

⁶²⁷ On citera notamment, outre Getúlio Vargas, les exemples emblématiques de Juan Domingo Perón en Argentine, du général Pinochet au Chili, du général Ríos Montt (par ailleurs pasteur évangélique de l'*Iglesia del Verbo*) au Guatemala, et plus récemment Hugo Chávez et son successeur, Nicolas Maduro, au Venezuela, tous fervents adeptes du messianisme politique.

de s'assurer soutien et légitimation de leur part. Dilma Rousseff, l'actuelle présidente, réalisa par exemple ce type de rencontres durant sa campagne (dans le but de contrer les attaques de ses opposants qui l'accusaient d'être athée et en faveur de l'avortement) et dans les jours qui suivirent sa prise de fonction, promettant notamment une « collaboration plus étroite » avec les entités religieuses⁶²⁸.

Nous distinguons cette légitimité religieuse, officielle, protocolaire, confiée (ou refusée) par les instances religieuses au pouvoir politique, d'une « légitimité spirituelle » dont il nous faut également préciser la nature. Nous entendons ainsi par « légitimité spirituelle » l'ensemble des procédés idéologiques, cognitifs, des formes de discours et des pratiques symboliques, visant à justifier dans les esprits, d'un point de vue spirituel ou transcendantal, un nouvel ordre établi. Très souvent, cette légitimité spirituelle se matérialise par la « messianisation »⁶²⁹ du pouvoir et de ses dirigeants, qui se voient dotés d'un titre de « sauveur », d'une « mission » à caractère messianique de renouvellement ou de régénération de la Nation. Un « mythe populaire du messianisme »⁶³⁰ dont la principale manifestation se perçoit dans le discours des acteurs politiques. Au Brésil, l'exemple de Getúlio Vargas dans les années 1930 et 1940, se présentant comme le « sauveur » d'un Brésil en perdition tant sur les plans politiques et économiques que sur celui des valeurs (en ayant notamment recours à la diabolisation du communisme et à la déification de la Nation) constitue un cas emblématique de messianisme politique et de recherche de légitimité spirituelle. Une tradition que l'on retrouve durant le Gouvernement socialiste de João Goulart, au début des années 1960, qui pour légitimer sa réforme agraire déclara lors d'un célèbre discours prononcé quelques jours avant le coup d'État qui le destituerait :

« C'est l'inoubliable pape Jean XXIII qui nous a enseigné que la dignité de la personne humaine exige, en tant que fondement naturel de la vie, le droit et l'usage des biens de la terre, ce qui induit l'obligation fondamentale de concéder à tous une propriété [...] Le christianisme n'a jamais été un bouclier pour les privilégiés [...] Les rosaires de la foi ne peuvent être brandis contre le peuple, lequel a foi dans la justice sociale »⁶³¹.

⁶²⁸ Réunion mentionnée à la fois par le Père José Ernane Pinheiro de la CNBB et par Daniel Lemos du Parti social-chrétien, lors de nos entretiens précités. Notons également qu'une réunion est organisée chaque mois entre les dirigeants de la CNBB et une quarantaine de parlementaires. Le siège de la CNBB ne se situe d'ailleurs qu'à quelques centaines de mètres du Parlement.

⁶²⁹ ATTIAS, Jean-Christophe GISEL, Pierre et KAENNEL, Lucie (éds.). *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève : Labor et Fides, coll. « Religions en perspectives », 2000.

⁶³⁰ TAVARES, Olga. *Fernando Collor, o discurso messianico o clamor ao sagrado*, Annablume, 1998, p. 13.

⁶³¹ GOULART, João Belchior Marques. *Discours du Comício da Central du 13 mars 1964*, consulté en ligne sur : <http://www.institutojoaogoulart.org.br/conteudo.php?id=29> le 27/08/2012.

Puis lors de la dictature du maréchal Castelo Branco, lequel affirma devant l'assemblée alors qu'il prenait le pouvoir, qu'il n'exagérerait pas en déclarant qu'il mènerait « avec l'aide de Dieu » une véritable « croisade » pour le pays « contre les maléfices de l'extrême-gauche »⁶³². L'usage d'un tel champ lexical et la mobilisation des référents et de la symbolique religieuse visant à légitimer leurs actions seront également le fait de l'un de ses successeurs, le général protestant Ernesto Geisel.

Mais si la recherche de légitimité spirituelle est chose courante dans les régimes autoritaires qui cherchent ainsi à combler le manque de légitimité démocratique de leur gouvernement, il est tout à fait intéressant de noter que la nouvelle démocratie brésilienne usera elle aussi de ce type de légitimation. La *vox populi* considéra ainsi le premier président de l'ère post-dictature, Tancredo Neves, comme le « sauveur de la patrie », construisant ainsi un « mythe messianique »⁶³³ pourtant frustré par la mort précipitée de celui-ci, à peine plus d'un mois après sa prise de fonction. Quatre ans plus tard, le candidat Fernando Collor de Melo profitera de cette « attente populaire » d'un sauveur politique pour s'afficher comme une sorte de messie, dont la mission serait de débarrasser la Nation de sa corruption. Une stratégie discursive et d'image de « croyant craignant Dieu » (*crente temente a Deus*), notamment soutenue et alimentée par les milieux évangéliques, qui rendit légitime aux yeux des Brésiliens cet outsider qui remporta par la suite les élections. De façon moins flagrante peut-être, mais tout aussi certaine, les mandataires suivants chercheront eux aussi à obtenir l'adoubement du pouvoir religieux.

Ainsi, l'État brésilien, tout en se considérant comme laïque, reste bel et bien attaché et « dépendant » à certains égards de ces formes de légitimité provenant du religieux. D'ailleurs, nous avons montré tout au long de ce travail que l'établissement des partenariats public-religieux participait pleinement de cette idée en contribuant à rendre l'action sociale publique plus « efficace », plus « humaine » et surtout plus légitime aux yeux de la société. De Getúlio Vargas à Garotinho, en passant par Fernando Henrique Cardoso, tous les hommes politiques qui ont à un moment donné cherché à promouvoir les partenariats sociaux entre leurs administrations et les entités religieuses en ont généralement tiré un surcroît de légitimité. Une légitimité souvent justement de nature à la fois religieuse et spirituelle.

⁶³² CASTELO BRANCO, Humberto de Alencar. *Discurso de posse na Presidência da República em 15 de abril 1964*, p. 1, cité par ANDRADE, Auro Moura. *Um Congresso contra o arbítrio: diários e memória*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

⁶³³ TAVARES, Olga. *Fernando Collor, o discurso messianico o clamor ao sagrado, op.cit.*, p. 21-24.

2. De la légitimation politique du religieux

Mais ce qui fait toute la spécificité de cette laïcité brésilienne de « reconnaissance », c'est que ce processus de légitimation n'est pas à sens unique. Il fait au contraire l'objet d'une réciprocité tout à fait intéressante dans laquelle s'inscrivent pleinement les partenariats public-religieux, et que le politologue américain Anthony Gill résume dans ces termes :

« Il n'y a rien d'étrange à ce que la coopération Église-État soit si courante. Les autorités religieuses peuvent octroyer à l'État la légitimité dont il a besoin pour s'assurer la docilité des citoyens, tandis que les politiciens peuvent en retour fournir aux organisations religieuses l'aide matérielle et le soutien légal dont elles ont besoin pour servir leurs membres »⁶³⁴.

En effet, si le pouvoir politique se voit conférer un surcroît de légitimité par la sphère religieuse, certains acteurs confessionnels reçoivent eux aussi de l'État et des autorités publiques diverses manifestations de reconnaissance officielle, de nature à renforcer leur légitimité dans la sphère publique. Cette légitimation du religieux par les autorités publiques trouve, il faut le souligner, le plus souvent sa justification dans l'action sociale des entités religieuses. Le cas historique du spiritisme apparaissant comme représentatif de cet état de fait au Brésil, nous nous y arrêtons maintenant quelques instants.

Dans son étude historique sur le mouvement spirite-kardéciste brésilien, Emerson Giumbelli décrit la stratégie de légitimation de cette minorité, qui visait à ses débuts à qualifier l'ensemble de ses pratiques confessionnelles et ésotériques (souvent appréhendées de façon négative par les instances publiques qui n'hésitaient pas à ordonner la fermeture des premiers centres spirites) comme étant de la simple « charité » :

« Pour les porte-paroles spirites et en réponse aux différentes attaques dont le mouvement faisait l'objet, l'usage de la catégorie « charité » fut cruciale. Les guérisons réalisées par les médiums, argumentaient-ils, que venaient rechercher librement les individus les plus divers, avaient pour moyen et pour fin la charité. Aucune contrepartie matérielle n'était attendue en retour, ces services n'étant que l'application de ce principe inhérent à leur religion »⁶³⁵.

Le terme « charité » (*caridade*) étant immédiatement assimilé de façon positive au Brésil à celui d'assistance humanitaire et sociale, les choses évoluèrent pour le mouvement spirite à mesure que l'État tolérait progressivement la réalisation de ces « thérapies spirituelles » dans la sphère publique :

⁶³⁴ GILL, Anthony James. *Rendering unto Caesar, The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago Press, 1998, p. 188.

⁶³⁵ GIUMBELLI, Emerson. « A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil », *Religião & Sociedade*, vol. 28(2), 2008, p. 80–101[83-85].

« Cette légitimation d'une la dimension thérapeutique encadrée s'accompagna d'un rapprochement entre les institutions spiritistes et l'État *via* l'assistance sociale, sur le modèle de ce qui avait cours – dans des proportions certes bien plus importantes – avec l'Église catholique et correspondait [...] à l'application de la « collaboration » consacrée par la Constitution de 1934, puis confirmée par les suivantes »⁶³⁶.

Ricardo Mariano parvient à la même conclusion en expliquant que c'est à travers ses réalisations en terme de « charité spirituelle et assistancielle » que le mouvement spiritiste est parvenu à se faire reconnaître en tant que culte légitime⁶³⁷ par les autorités publiques et par l'ensemble de la société. Un processus relativement similaire est en cours depuis la seconde moitié du XX^e siècle concernant les rites afro-brésiliens, dont le rôle culturel et social fait l'objet, nous l'avons vu, de davantage d'attention de la part de l'État, ce qui contribue à faciliter leur fonctionnement (notamment sur le plan légal et administratif). Là encore, la mise en œuvre de PPR et l'octroi par l'État de titres d'utilité publique aux ERAS de ces mouvements contribuent clairement à légitimer leur présence sur la scène religieuse brésilienne.

Giumbelli nous rappelle néanmoins qu'au cours de l'histoire tous les groupes confessionnels n'ont pas été considérés et traités de manière identique et que les processus de légitimation politique du religieux sont encore aujourd'hui très disparates selon les organisations considérées. Giumbelli distingue ainsi deux grandes modalités de reconnaissance publique, une reconnaissance fondée sur un argument « généraliste » et une seconde construite sur un mode « différencialiste »⁶³⁸. La première vise à homogénéiser les relations avec l'univers religieux en éliminant les différences de traitement, de statuts. Elle se fonde sur l'octroi indifférencié de labels légitimants tel celui d'« organisation religieuse » et sur la promotion publique de valeurs communes à l'ensemble des groupes confessionnels (spiritualité, charité, ancrage dans la culture brésilienne). Pour Giumbelli, le spiritisme-kardéciste a par exemple clairement bénéficié de ce type de reconnaissance pour s'imposer comme « religion » à part entière. Les mouvements protestants historiques ou de « mission » (presbytériens, méthodistes, luthériens et baptistes) ainsi que les premières églises pentecôtistes implantées au Brésil, telles l'Assemblée de Dieu ou la *Congregação Cristã no Brasil* ont également, à des degrés divers, profité de cet argument généraliste pour légitimer leur présence dans l'univers religieux et au sein de la sphère publique brésilienne.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁶³⁷ MARIANO, Ricardo. « Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública », *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 11(2), 2011, p. 238–258[246]. Voir également MONTERO, Paula. « Religião, pluralismo e esfera pública », *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n°74, 2006, p. 47-65[52].

⁶³⁸ GIUMBELLI, Emerson. « A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil », *Religião & Sociedade*, vol. 28(2), 2008, p. 80–101[88-89].

La reconnaissance de type « différentialiste » cherche pour sa part à mettre en avant les spécificités des différents groupes, leur histoire, leur culture interne et à faire de leurs différences des éléments constitutifs d'une identité propre qui doit être mise en valeur. Un argumentaire qui a gagné en force au sein des instances publiques depuis le retour de la démocratie, dans l'esprit de la Constitution fédérale. C'est typiquement le cas des rites afro-brésiliens qui font, depuis deux décennies, l'objet d'un important travail de réhabilitation historique et culturelle de la part des pouvoirs publics, qui introduisent leur histoire dans les manuels scolaires, ouvrent des musées consacrés à la culture afro-brésilienne et multiplient les festivals et célébrations « afros » dans tout le pays, contribuant ainsi à légitimer l'existence des cultes issus de ces traditions, aussi bien sur le plan culturel que religieux.

Ainsi, dans ce contexte de pluralisme religieux exacerbé, les minorités religieuses – qu'elles soient publiquement reconnues pour leurs caractéristiques religieuses communes ou pour leurs différences et leurs identités propres – voient aujourd'hui leur développement et leur pérennité très explicitement liés à la légitimation politique, sociale et culturelle que peuvent ou non leur octroyer les autorités publiques. Comme l'affirme Paul A. Peters dans son étude sur les ONG confessionnelles éducatives en Amérique latine :

« Les organisations confessionnelles qui incorporent des éléments rationnels de légitimation sociale dans leurs structures, maximisent leur légitimité de fait et accroissent leurs ressources et leurs capacités de survie »⁶³⁹.

Héritière du modèle de patronage colonial, la laïcité brésilienne – qui tient compte aujourd'hui de l'avènement d'un pluralisme politique et confessionnel – constitue bien à nos yeux une laïcité de « reconnaissance et de dialogue », dont les partenariats public-religieux décrits dans ce travail offrent la manifestation la plus emblématique. Un modèle qui permet et favorise un véritable échange croisé de légitimité entre des sphères politique et religieuse qui ont, semble-t-il dans le cas brésilien, tout à gagner à s'accorder cette reconnaissance mutuelle, à dialoguer et à collaborer, contribuant ainsi à forger une laïcité qui, loin de se borner à assurer la seule séparation des sphères, cherche aussi à encadrer et à favoriser leurs interactions.

⁶³⁹ PETERS, Paul A. « Faith-Related Education NGOs in Latin America : The case of Fe y Alergría in Peru », dans HEFFERAN, Tara, ADKINS, Julie et OCCHINPINTI, Laurie (ed.), *Bridging the Gaps. Faith-based organizationsn Neoliberalism, and Development in Latin America and the Caribbean*. Lexington Books, 2009, p. 165-180[175].

II. L'hypothèse d'une « laïcité de contrôle » : la séparation et l'autonomie des sphères en question

Mais si l'établissement d'un tel modèle de mise en relation des pouvoirs politiques et religieux, fondé sur la reconnaissance, l'échange et la coopération peut effectivement contribuer à asseoir la légitimité des deux sphères, l'observation des PPR nous montre que la laïcité brésilienne qui se dessine en ce début de XXI^e siècle peut également s'avérer problématique, tant elle semble parfois remettre en question les principes républicains de la séparation et de l'autonomie respective des sphères.

En effet, à de nombreuses reprises, les partenariats publics-religieux établis entre l'État et les entités religieuses nous sont apparus comme un moyen pour les pouvoirs publics d'« encadrer », de « surveiller », voire de « réorienter » l'action des ERAS de façon à ce que ces dernières s'inscrivent dans les *modus operandi* de l'État et cessent d'agir selon leur bon vouloir et leur conception propre de l'action sociale. Réciproquement, la participation croissante des organisations religieuses à l'effort social national *via* le recours de plus en plus fréquent aux PPR contribuerait à légitimer une certaine « confessionnalisation » de la sphère politique brésilienne. En effet, la présence accrue des acteurs religieux – affirmant être les portes paroles des ERAS et plus largement du monde chrétien – au sein des institutions politiques permet à ces acteurs « politico-religieux » de peser et d'orienter significativement à leur tour les processus décisionnels en matière de politiques sociales, et au-delà, l'ensemble des entreprises politiques affectant de près ou de loin la morale et la sensibilité chrétiennes.

Notre hypothèse est ici qu'en bien des aspects, les PPR participent d'une sorte de « laïcité de contrôle », où chacune des sphères, bien que juridiquement distincte et autonome, serait – dans les faits – en mesure d'encadrer, d'orienter, et parfois même de « neutraliser » l'action de l'autre, de manière à préserver ses intérêts propres. Parler de laïcité de contrôle pourrait sembler contradictoire puisqu'induisant l'absence d'indépendance et de séparation entre les sphères – principes essentiels de la notion de laïcité telle qu'appréhendée par la modernité occidentale –, mais elle nous apparaît pertinente sur le plan conceptuel pour rendre compte d'une situation brésilienne où l'État et les Églises font l'objet de ce que nous qualifions de « séparation souple »⁶⁴⁰. Souple, par opposition à

⁶⁴⁰ Là où d'autres ont préféré parler de « semi-laïcité » ou de « quasi-laïcité », voir BARBIER Maurice. *La laïcité*, Paris : L'Harmattan, 1995, p. 173-199.

l'imperméabilité stricte des sphères posée par le *wall of separation* des pères fondateurs américains ou par le laïcisme français de la fin du XIX^e siècle. Car au Brésil, que ce soit de par leur dialogue et leur collaboration, ou du fait de la capacité dévolue à chaque sphère d'influencer, d'orienter, voire de neutraliser l'action de l'autre, la frontière entre politique et religion, entre État et Églises apparaît comme particulièrement ténue et poreuse.

C'est de cet aspect de la laïcité brésilienne questionnant directement la nature de la séparation et de l'autonomie des sphères – et que nous qualifierons donc de « laïcité de contrôle » – dont nous chercherons maintenant à rendre compte. Nous nous attacherons dans un premier temps à mettre à l'épreuve l'idée, souvent mentionnée au cours de nos entretiens, selon laquelle les partenariats public-religieux constitueraient en réalité pour l'administration publique une sorte de « cheval de Troie » juridique permettant à l'État de réguler une action sociale religieuse sur laquelle il n'aurait autrement que peu d'emprise. Dans cette idée, les PPR assureraient même *in fine* aux acteurs politiques un contrôle indirect sur la sphère religieuse dans son ensemble, posant très clairement la question de l'autonomie de l'univers religieux au Brésil. Nous verrons ensuite, dans un second temps, en quoi la confessionnalisation de la sphère politique actuellement à l'œuvre au Brésil témoigne d'une laïcité où le religieux est aussi clairement en mesure d'orienter et d'influencer la décision politique. Tout ceci n'étant pas, nous le verrons, sans générer un certain nombre de tensions, voire certaines formes de conflictualité entre les sphères, à l'origine de plusieurs propositions de lois récentes émanant d'acteurs politiques laïques et religieux, lesquelles visent, chacune à leur façon, à remédier au flou juridique actuel autour de la laïcité brésilienne.

A. « Contrat ou contrôle ? » : Les PPR comme moyen de régulation étatique de la sphère religieuse

1. Le dépassement du modèle colonial

Au Brésil, le régime de laïcité s'est imposé comme un dépassement du régime colonial de patronage, censé à la fois mettre fin au monopole religieux de l'ancienne Église d'État, mais également garantir la liberté et l'autonomie du trône et de l'autel. Rui Barbosa, l'un des principaux auteurs de la Constitution républicaine de 1891, grand architecte de la laïcité brésilienne à la fin du

XIX^e siècle et rédacteur du premier décret⁶⁴¹ instituant la séparation des Églises et de l'État en 1890, mobilisa – tout comme Émile Combes ou Aristide Briand en France d'ailleurs – un argumentaire visant à convaincre les esprits réticents que l'instauration d'un régime de laïcité, tout en assurant l'indépendance du pouvoir temporel, garantirait également la liberté et l'autonomie du religieux dans son ordre. Chose qui était loin d'être le cas durant le patronage où le pouvoir politique s'immiscitait de fait constamment (et légitimement qui plus est) dans les affaires religieuses en exerçant un contrôle sur la nomination des évêques, la publication des bulles pontificales (et donc quelque part sur la doctrine diffusée auprès des ouailles) ou encore l'allocation des ressources financières de l'Église. Rui Barbosa déclarait ainsi :

« J'écris et que je prêche contre le consortium de l'Église avec l'État depuis 1876. Mais je ne l'ai jamais fait au nom de l'irréligion, toujours au nom de la liberté »⁶⁴².

Cet argumentaire d'une laïcité garante de l'indépendance du religieux et qui permettrait *in fine* à l'Église de retrouver sa liberté d'action et d'organisation est présent dans la plupart des processus de laïcisation latino-américains et finira même par être accepté par certains milieux catholiques, pour qui le régime de patronage était devenu insupportable. Ce passage d'un journal catholique du Chili voisin au début du XX^e siècle (alors que ce pays s'apprêtait lui aussi à constitutionnaliser son régime de séparation) le montre très clairement, tout en soulignant la nécessité de maintenir des liens étroits – qu'il qualifie peut-être exagérément d'« union » – entre les sphères :

« L'union peut et doit se maintenir sans la subsistance du patronage [...], car ces droits régaliens ne sont pas des liens d'union entre les pouvoirs, mais des chaînes avec lesquelles l'Église reste attachée à sa liberté.

« L'union ne consiste pas en l'exercice de ces attributions par l'État, mais consiste au contraire, à ce que l'État respecte les droits de l'Église et ne gêne pas cette dernière dans son action sur les âmes. De même que l'union conjugale ne consiste pas en l'esclavage de l'épouse, mais en un effort mutuel que prêtent les conjoints pour porter la charge matrimoniale, une union d'autant plus intime et durable qu'elle comporte le respect de l'un envers l'autre et de leurs droits respectifs, de la même manière, l'union de l'Église et de l'État ne se fonde pas sur la sujétion de l'un sur l'autre, mais sur un effort mutuel et un respect des droits respectifs.

« Et sachant que le patronage ne signifie ni soutien pour l'Église, ni respect de ses droits, il est clair qu'au lieu de contribuer à la liberté, qu'au lieu de contribuer à l'union, il est source de désordre, car ce sont des attributions qui empêchent l'indépendance naturelle du pouvoir spirituel ».

« À la différence des députés radicaux qui souhaitent la suppression du patronage pour parvenir à une séparation absolue, nous (l'Église) demandons cette suppression pour enlever les freins qui empêchent que l'union de l'Église et de l'État soit correcte, juste et durable. [...] Si pour les radicaux

⁶⁴¹ Le fameux « Decreto n° 119-A », du 07/01/1890 qui servit ensuite de fondement sur le sujet lors de la rédaction de la Constitution de 1891.

⁶⁴² Cité par MARIANO, Ricardo. « Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. », Présentation donnée lors du *3er Congresso Virtual de Antropología e Archeología*, Ciudad NAYá, octobre 2002, p. 1-48[20].

[...] l'abolition du patronage engendre la séparation définitive et immédiate de l'État et de l'Église, aux yeux de l'Église, elle engendre la consolidation de l'union et l'éloignement des obstacles qui empêchent cette union »⁶⁴³.

Cette citation reflète bien la conception d'une laïcité comme « compromis », qui loin de produire une séparation stricte des pouvoirs temporels et spirituels, se traduira effectivement dans la plupart des États latino-américains, et tout particulièrement au Brésil, par une séparation « souple » des sphères. Un régime qui tout en s'affirmant en rupture avec le modèle de sujétion du patronage ne mettra pas fin, loin de là, aux rapports, aux coopérations, ni même à certaines formes de surveillance et de contrôle des sphères les unes envers les autres.

De là à postuler que la « laïcité de contrôle » contemporaine serait une résurgence du modèle colonial de patronage, il y a toutefois un pas à ne pas franchir. En effet, si le patronage avait institutionnalisé un contrôle certain du pouvoir spirituel par le pouvoir temporel monarchique, la réciproque n'était pas vraie. Nous avons certes longuement souligné au début de ce travail l'importance décisive des acteurs religieux (et notamment des missionnaires jésuites) dans la conquête et l'édification du Brésil, mais ceux-ci ne bénéficiaient que d'un pouvoir d'influence et en aucun cas d'une capacité de contrôle des organes de pouvoirs, lesquels n'hésiteront progressivement plus à imposer leur loi, voire à persécuter les responsables ecclésiastiques notamment lors de ce que l'on a appelé la « réforme pombaline » (du Marquis de Pombal) dans la seconde moitié du XVIII^e siècle⁶⁴⁴, qui se manifesta entre autres par l'expulsion des Jésuites en 1759 et la fermeture, dans la foulée, des collèges religieux. Ce contrôle du pouvoir religieux par le pouvoir temporel sera même constitutionnalisé à partir de 1824 avec l'introduction du principe dit de *Beneplácito Régio* qui imposait la validation par le monarque de toute décision ecclésiastique d'importance et notamment de toutes les bulles papales à destination des fidèles brésiliens. Il apparaît donc clairement dans l'historiographie brésilienne qu'au cours des périodes coloniales et impériales, l'Église a progressivement été assujettie à un État de plus en plus institutionnalisé et de plus en plus jaloux de ses prérogatives. Le « contrôle » étant, jusqu'à l'avènement de la République, clairement unidirectionnel et au seul profit du pouvoir temporel.

En revanche, dans cette laïcité contemporaine dont nous chercherons ici à dresser les contours, il apparaît que cette capacité de contrôle, tout en demeurant inégale et variable, est

⁶⁴³ *El Estandarte Católico*, 1925, Archivos, Santiago, Chile.

⁶⁴⁴ Sur la réforme pombaline se référer à la compilation de travaux : AA.VV. *O Marquês de Pombal e o seu tempo*, 2 Tomos, *Revista da História das Ideias*, numero especial, segundo centenário da morte, Coimbra : Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1982-1983.

aujourd'hui partagée et que nombre d'acteurs religieux en présence apparaissent comme étant bien plus à même d'orienter et de contrôler, dans certains cas, la décision politique.

1. Les PPR : un cheval de Troie de l'État pour s'assurer le contrôle de la sphère religieuse ?

Mais commençons par voir en quoi la laïcité brésilienne contemporaine permet à l'État brésilien, notamment à travers la mise en œuvre des partenariats public-religieux, de légitimer de nouvelles formes d'intervention, voire d'intromission dans les affaires d'une sphère religieuse dont la Constitution assure pourtant, sur le papier, l'indépendance et l'autonomie.

Un bon point de départ nous semble être le texte constitutionnel. Dans son article 72, au paragraphe 3, la première constitution républicaine du Brésil de 1891 affirmait que « tous les individus et toutes les confessions religieuses peuvent exercer publiquement et librement leur culte, s'associant dans ce but et acquérant des biens, tant que sont observées les dispositions du droit commun ». Autrement dit, les libertés de la sphère religieuse sont garanties dans la mesure où elles ne viennent pas troubler l'ordre public dont l'État reste garant. C'est notamment sur cette base de conditionnalité de la liberté religieuse qu'un certain nombre de gouvernements d'États fédérés brésiliens ont récemment décidé d'encadrer le déroulement de certains cultes évangéliques ou afro-brésiliens, accusés par leurs voisinages d'empêcher la circulation des riverains ou de produire trop de nuisances sonores⁶⁴⁵. À São Paulo, Feliciano Filho, un député local chrétien a déposé en 2011 un projet de loi visant à condamner tout culte réalisant des sacrifices d'animaux (une mesure visant donc très clairement les rites afro-brésiliens) en affirmant, dans le même esprit, que « la liberté de culte venait après le crime de cruauté »⁶⁴⁶. Ces exemples soulignent combien la liberté religieuse, principe fondamental de la laïcité brésilienne⁶⁴⁷, et par extension l'autonomie de la sphère religieuse, restent malgré tout elles aussi soumises aux limites imposées par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* :

⁶⁴⁵ Voir note de bas de page n°590 du chapitre 6.

⁶⁴⁶ DOMINGOS, Roney. « Projeto de lei proíbe sacrificio de animais em rituais religiosos em São Paulo », *G1/Globo São Paulo*, 18/10/2011, en ligne sur <http://g1.globo.com>

⁶⁴⁷ Rappelons l'article 5 paragraphe VI de la Constitution actuelle qui indique de façon très explicite qu'« est inviolable la liberté de conscience et de croyance, étant assuré le libre exercice des cultes religieux et garantie, sous forme de loi, la protection des lieux de cultes et de leurs liturgies ».

« La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société, la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi. »⁶⁴⁸.

Des « bornes » juridiques posées par l'État qui témoignent de la persistance d'un pouvoir d'encadrement et de contrôle de ce dernier sur l'ordre religieux, bien que de telles prérogatives puissent apparaître aujourd'hui plus « légitimes » que sous le régime de patronage, où ce contrôle relevait plus des luttes et de jeux de pouvoir que de la recherche de l'intérêt général ou de la sauvegarde de l'ordre public. Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de souligner que cette conditionnalité de la liberté et de l'autonomie de la sphère religieuse n'apparaît plus dans le texte constitutionnel actuel qui déclare simplement qu' « est assuré le libre exercice des cultes religieux et qu'est garantie, sous forme de loi, la protection des lieux de cultes et de leurs liturgies »⁶⁴⁹. L'État brésilien cherchant à apparaître comme « protecteur » de la sphère religieuse plutôt qu'en tant que « gendarme ». Toutefois, cette sphère religieuse, aujourd'hui plurielle, fragmentée et changeante n'apparaît pas, aux yeux de l'État, en mesure de s'autoréguler. L'exemple le plus flagrant de ce constat est très certainement la recrudescence des discriminations et des violences inter-religieuses dans le pays, notamment des cultes néopentecôtistes envers les rites afro-brésiliens, lesquelles violences ont fait l'objet de dénonciations auprès des Nations Unies⁶⁵⁰. L'État laïque brésilien se doit donc d'intervenir, bien que la chose soit complexe, et s'ingère ainsi occasionnellement dans les affaires des groupes confessionnels, limitant ainsi en partie leur autonomie et leur liberté d'action.

Mais au-delà de ce contrôle de l'État sur le religieux visant à maintenir l'ordre public, notre travail a mis en avant une forme plus insidieuse de surveillance et de contrôle de la sphère religieuse, notamment à travers l'encadrement de son action sociale, que certaines formes de partenariats public-religieux permettent de mettre en lumière. L'exemple de la *Casa do Migrantes* catholique de São Paulo, brièvement mentionné précédemment, nous semble bien refléter cette possible instrumentalisation des PPR par l'État, dans le but d'encadrer voire d'orienter la participation et l'action des organismes religieux au sein de la sphère publique.

⁶⁴⁸ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Article IV, 1789, consultée en ligne le 26/10/2012 à l'adresse <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>

⁶⁴⁹ Constitution de la République fédérative du Brésil de 1988, article 5, paragraphe VI. Nous renvoyons par ailleurs ici le lecteur à l'annexe n°1 sur les dispositions constitutionnelles relatives aux rapports État-Églises.

⁶⁵⁰ FRAYSINET, Fabiana. « Religion Brazil - Anti Afro Sectarianism Denounced at UN », *Inter Press Service (IPS-GIN)*, 06/07/2009.

La *Casa dos Migrantes* (Maison des migrants), un établissement fondé et géré par la congrégation catholique des missionnaires de Saint-Charles (scalabriens)⁶⁵¹ dans le centre de São Paulo, offre un cas de figure tout à fait instructif quant à l'instrumentalisation possible des PPR par l'État et quant aux possibles implications de ces accords en matière d'autonomie des acteurs confessionnels. Cet établissement, spécialisé depuis plusieurs décennies dans l'accueil des migrants et de leurs familles, héberge chaque nuit une centaine de personnes et propose des repas, des cours de portugais et surtout une assistance sociale et juridique aux bénéficiaires. Au début des années 2000, faisant face à une recrudescence sans précédent du nombre de demandes, la *Casa dos Migrantes* a conclu un partenariat avec la municipalité de São Paulo censé lui permettre d'accroître sa capacité d'accueil. Le PPR engageait la ville à contribuer financièrement à hauteur de 40% des frais de fonctionnement de l'établissement. Toutefois, en contrepartie, la *Casa dos Migrantes* s'est progressivement vue imposer par l'administration municipale l'obligation de recevoir chaque soir trois individus sans abris, alcoolisés ou drogués, que la police avait interpellés dans la soirée. En effet, aux yeux de l'administration locale, l'établissement, une fois le PPR établi, était dès lors considéré comme un établissement public d'assistance sociale et devait par conséquent se conformer aux règles et procédures imposées par la législation en vigueur, laquelle impose notamment aux établissements de donner la priorité aux actions d'assistance d'« urgence », qui concernent tout spécifiquement les enfants, les adolescents et les sans domicile fixe⁶⁵².

Lors de notre visite⁶⁵³, le père Lirio, l'un des gestionnaires de l'établissement, expliqua combien l'accueil de ces individus s'était avéré préjudiciable pour l'ensemble des bénéficiaires et pour le projet pédagogique du centre, personne n'y étant formé pour prendre en charge ce profil d'individus. C'est ainsi qu'en 2006, les scalabriens décidèrent de mettre un terme au partenariat, préférant « réduire la voilure » et fonctionner sur leurs fonds propres, plutôt que de se retrouver ainsi à la merci de décisions administratives lointaines et peu cohérentes. Car pour le père Lirio, si le partenariat avait pu constituer une solution à leur recherche d'équilibre budgétaire, il constituait dès lors clairement une sorte d'asservissement vis-à-vis de l'administration publique. Une administration publique qui s'est donnée pour mission d'harmoniser à tout prix l'assistance sociale dans le pays, quand bien même sa démarche irait à l'encontre des projets fondateurs des établissements partenaires, comme dans le cas de la *Casa dos Migrantes*.

⁶⁵¹ Voir note de bas de page n°261 du chapitre 2.

⁶⁵² *Lei Orgânica da Assistência Social* » (LOAS), n°8.742 du 07/12/1993, Art.15, paragraphe 4 ; Art. 23, paragraphe 2.

⁶⁵³ Visite de la *Casa do Migrante* de São Paulo, quartier de la cathédrale da Sé et au cours de laquelle nous avons réalisé une série d'entretiens avec deux gestionnaires (le père Lirio et Noeli) et deux bénéficiaires (l'un venant du nord du Brésil, l'autre du Mozambique), 03/09/2010.

Pour cette institution, comme pour d'autres, les PPR ne sont en réalité qu'une sorte de « piège » visant à contraindre les ERAS à se conformer au modèle gouvernemental de la pratique du social. En faisant miroiter la possibilité pour ces entités indépendantes d'obtenir des fonds supplémentaires, ainsi qu'une certaine légitimité, les partenariats public-religieux mis en place par les administrations publiques permettraient ainsi à ces dernières de s'assurer un droit de regard, de supervision et quelque part de contrôle sur l'organisation et les modalités d'action des entités religieuses d'action sociale. Certains vont même jusqu'à penser qu'en contrôlant de la sorte les ERAS, l'administration publique s'assure une certaine capacité de régulation sur la sphère religieuse elle-même. Emerson Giumbelli donne l'exemple de l'institutionnalisation de l'enseignement religieux, qui au Brésil peut, selon lui, être considérée comme une « série d'instruments légaux assurant une régulation du champ religieux et de sa relation avec l'État, en définissant et en encadrant précisément la place spécifique du religieux dans la sphère publique »⁶⁵⁴.

Il nous faut également revenir sur la notion de transparence de l'action publique, particulièrement mise en avant depuis 2010 par le Gouvernement de Dilma Rousseff. Une politique de transparence qui a d'importantes conséquences sur la réalisation et la gestion des partenariats public-religieux. En effet, en exigeant de tous ses collaborateurs (et donc des ERAS partenaires) davantage de lisibilité dans leur gestion, de rigueur dans la transmission régulière des rapports d'activités et augmentant très sensiblement les prérogatives et le champ d'action des institutions publiques (*Controladoria Geral da União, Ministerio Público*) chargées de surveiller l'intégrité des partenariats, l'État brésilien renforce là encore sa capacité de contrôle envers les entités religieuses d'action sociale. De plus, et comme nous l'avons montré précédemment, dans certains cas de corruption soupçonné (celui de l'évêque Edir Macedo de l'IURD) ou avéré et jugé (comme celui de Mario Oliveira de l'Église de l'Évangile quadrangulaire avec son ERAS évangélique fantôme « Escola Jeová Jiré »), les enquêtes conduites par ces organes de contrôle sont souvent amenées à aller au-delà des seules ERAS partenaires de l'État pour remonter jusqu'aux institutions religieuses qui en sont à l'origine. Ce qui, là encore, peut conduire à penser que les PPR peuvent permettre à l'État, au-delà du seul contrôle des ERAS partenaires, d'exercer un contrôle plus large sur certains pans de la sphère religieuse.

⁶⁵⁴ GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da religião: controvérsias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa" no Brasil e na França*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000, p. 156, cité par DICKIE, Maria Amelia Schmidt. « O ensino religioso no Brasil. » présenté lors du *Seminário Ensino Religioso, Gênero e Sexualidade* à l'Instituto Estadual de Educação à Florianópolis les 15 et 16 août 2008, p. 3.

Mais il faut néanmoins nuancer un tel constat, car s'il est indéniable que l'État souverain a aujourd'hui à cœur de mieux encadrer l'action sociale religieuse, on ne peut raisonnablement pas affirmer comme le fait Zakaria Taha, dans un contexte bien différent comme celui de la Syrie, que « la laïcité devient un moyen de contrôle de la religion »⁶⁵⁵.

La question de l'immunité fiscale⁶⁵⁶ dont les Églises (et dans une certaine mesure, leurs ERAS) font encore aujourd'hui l'objet au Brésil symbolise ainsi toute l'ambiguïté de la situation. En effet, affichée comme un garde-fou historique de la liberté et de l'autonomie des cultes, l'immunité fiscale (et la menace de sa suppression, laquelle a déjà fait l'objet d'un projet d'amendement constitutionnel⁶⁵⁷) de ces derniers peut également être considérée comme un moyen de pression de la sphère politique sur l'univers religieux. En définitive, de même que la séparation des sphères apparaît comme relativement « souple », le contrôle potentiellement exercé par l'État sur la sphère religieuse s'assimile davantage, semble-t-il, à une « surveillance », qui loin de chercher à contrôler de manière autoritaire la sphère religieuse vise davantage à garantir et maintenir l'ordre public et une certaine cohérence de l'action publique.

Cela étant, il demeure pertinent de souligner qu'*in fine*, et comme un héritage de la laïcité de contrôle de l'ère coloniale, le pouvoir politique exerce aujourd'hui encore d'une certaine manière

⁶⁵⁵ TAHA, Zakaria. *La problématique de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie*, Thèse de doctorat en Études Politiques, soutenue à l'École des Hautes études en Sciences Sociales, Paris, 2012, p. 22.

⁶⁵⁶ D'après l'article 150 de la Constitution fédérale brésilienne, il est interdit à l'État fédéral, aux États fédérés et aux municipalités d' « instaurer un impôt sur les temples de tout type de cultes », que ce soit quant à leur patrimoine, leur revenus et les services offerts, dès lors qu'ils sont explicitement liés à leur finalité essentielle (art. 150, VI, b et § 4° de la Constitution). Cette disposition permet aux cultes de ne pas avoir à s'acquitter d'impôts tels que *l'Imposto de renda* (IR - Impôt sur le revenu), *l'Imposto sobre serviços de qualquer natureza* (ISS – un impôt municipal sur les services), ou encore l' *Imposto sobre a propriedade predial e territorial urbana* (IPTU – un impôt foncier lui aussi collecté au niveau municipal). Sous certaines conditions complexes et que nous n'aborderons pas ici, les cultes peuvent également être exonérés de certaines taxes et autres contributions sociales. L'expression « temple » s'entend au sens large et comprend non seulement les Églises, mais également les loges maçonniques, les maisons de pasteur, les couvents, les centres de formation pour rabbins, les séminaires, les centres d'activité pastorale ou encore les lieux de culte « mobiles ». L'alinéa suivant du même article inclut également les « institutions d'éducation et d'assistance sociale à but non-lucratif », ce qui permet d'étendre certains bénéfices aux ERAS. Source : MOREIRA, Roberto, « Qual a abrangência da imunidade tributária aos templos de qualquer culto ? », dans *Rede de Ensino Luiz Flávio Gomes*, 29/06/2008, consultable en ligne sur : <http://lfg.jusbrasil.com.br>

⁶⁵⁷ Le projet d'amendement constitutionnel (PEC) n°176-A/1993 présenté par le député Eduardo Jorge (PT/SP) fut néanmoins rejeté par la Commission Constitution et Justice du Congrès national. Les arguments avancés par la Commission sont d'ailleurs tout à fait significatifs : 1/ la suppression de ce bénéfice violerait le principe de liberté religieuse (art.5 de la Constitution fédérale) et 2/ les convictions religieuses de certains contrôleurs fiscaux pourraient porter préjudice à certaines confessions et engendrer un défaut d'isonomie. Il est intéressant pour nous de voir qu'ils sont précisément liés aux questions de liberté, d'égalité et d'autonomie de la sphère religieuse.

« une sorte de magistère « temporel » dans la régulation des confessions [visant à] assurer sa propre stabilité »⁶⁵⁸.

B. Du contrôle religieux de la décision politique et juridique

La spécificité de cette laïcité de « contrôle » ou de « surveillance » aujourd'hui au Brésil est qu'elle fait l'objet d'une réciprocité entre l'État et les entités religieuses. Ces dernières, elles aussi, sont actuellement à même – notamment grâce à la légitimité et au poids politique que leur confère l'action sociale religieuse et les PPR – de faire pression sur le système étatique et d'orienter, voire parfois de contrôler, le processus décisionnel politico-juridique, notamment sur un certain nombre de sujets touchant aux intérêts de l'univers religieux brésilien. Ceci est clairement à mettre en rapport avec le phénomène de « confessionnalisation »⁶⁵⁹ de la sphère politique brésilienne dont ce travail a mis en lumière nombre de manifestations : influence déterminante des Églises dans les processus électoraux ; implication de membres du clergé (catholique et évangélique notamment) dans les organes de décision publique (Conseils nationaux de politique publique par exemple) ; élection d'un nombre croissant de candidats exerçant une fonction ecclésiastique parallèle (pasteurs, pères, missionnaires, etc.) et même de candidats officiels d'Églises à tous les niveaux de pouvoirs ; ou encore l'importance et l'influence grandissante des fronts parlementaires confessionnels (et notamment la *Bancada evangélica*) au Congrès national.

Ces acteurs, et tout particulièrement les membres de l'influente *Bancada evangélica*, sont aujourd'hui les porte-parole d'un mouvement qui dénonce aussi bien le contrôle exercé par l'État sur la sphère religieuse, qu'un certain nombre de décisions prises par les organes d'État et qui mettent en fin de compte en péril, selon eux, aussi bien la liberté de croyance que celle de culte, mais aussi plus largement l'héritage et l'ancrage chrétien de la société brésilienne.

Cette volonté de préserver et de garantir l'apport du christianisme à l'ordre sociétal brésilien fait très explicitement référence aux thèses d'Abraham Kuyper, ce pasteur-théologien et homme politique hollandais de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, considéré comme l'un des pères de la démocratie chrétienne. Immanquablement cité dans les formations théologiques protestantes au

⁶⁵⁸ BAUBÉROT, Jean et MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2011, p. 97.

⁶⁵⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. « Minorité religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, n°97, 1997, p. 97-114.

Brésil, Kuyper adopte une cosmovision chrétienne de l'État et de la société. Et si chaque sphère est bien souveraine dans son ordre (il prône notamment « une Église libre dans un État libre »⁶⁶⁰), le théologien hollandais rappelle que la souveraineté suprême appartient à Dieu et non à l'homme, un point régulièrement mentionné par les acteurs politico-confessionnels brésiliens. De fait, A. Kuyper en appelle à un « christianisme intégral »⁶⁶¹ censé influencer l'ensemble des composantes de la société et du pouvoir politique, et où les acteurs religieux sont appelés à jouer un rôle actif de rénovation morale (parfois qualifié de « rechristianisation »), aussi bien des individus que de la société dans son ensemble. Ces idées et cette vision des rapports entre christianisme, État et société imprègnent aujourd'hui de façon très claire la pensée et l'œuvre de ces acteurs politico-religieux brésiliens qui, au-delà de leur mandat politique, se sentent pour nombre d'entre eux investis d'une mission plus large visant à protéger le caractère chrétien de la nation brésilienne.

C'est à l'aune de ces présupposés que nous verrons dans un premier temps en quoi ces acteurs s'efforcent, dans leur cosmovision chrétienne, de s'opposer aux décisions politiques de nature à mettre en danger l'héritage chrétien de la société. Nous verrons comment ces groupes exercent une sorte de *veto* officieux et comment une récente proposition d'amendement constitutionnel (dit « PEC 99/2011 ») pourrait institutionnaliser ce contrôle des acteurs religieux sur certaines décisions politico-juridiques de premier ordre. Puis, dans un second temps, nous présenterons une autre facette de ce contrôle réciproque du religieux sur le système politique, en analysant la façon dont ces acteurs politico-confessionnels œuvrent aujourd'hui afin de garantir l'autonomie et la souveraineté de la sphère religieuse, en luttant notamment contre un certain nombre d'évolutions législatives pouvant, à leurs yeux, conduire à une restriction des libertés religieuses dans le pays.

1. Du « droit de veto » officieux des acteurs politico-confessionnels

Ces acteurs politico-religieux (ministres, maires, sénateurs, députés fédéraux ou étatiques, conseillers municipaux) sont aujourd'hui face à un dilemme qui synthétise à lui seul toute la complexité du rapport entre les deux sphères. En effet, s'ils cherchent effectivement à promouvoir

⁶⁶⁰ Cette maxime figurait en sous-titre de son journal *De Standaard*, qu'il créa en 1872.

⁶⁶¹ Un « christianisme intégral » qui doit être mis en relation avec la tradition du « catholicisme intransigeant » ou « intransigeantisme », apparue XIX^e siècle en réaction à la montée du modernisme, et dont l'influence est encore très vive au début du siècle suivant. Voir à ce sujet les travaux d'Émile Poulat ou de Laurent Frölich et notamment : POULAT, Émile. « Catholiques sans église : que reste-t-il aujourd'hui de « l'intransigeantisme » ? », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n°46, 1994, p. 45-94, 117-125 ; FRÖLICH, Laurent. *Les catholiques intransigeants en France*, Paris : L'Harmattan, 2002.

les intérêts du champ religieux et de ses agents sociaux sur la scène politique, ces acteurs ne s'en présentent par moins comme les garants l'autonomie du religieux vis-à-vis du pouvoir politique. Une autonomie mise à mal, selon eux, par un État toujours plus intrusif et dont les « offensives »⁶⁶², notamment sur les questions d'éthique, de sexualité ou concernant la nature de la cellule familiale, ont suscité de vives réactions d'opposition de la part des acteurs politico-confessionnels, renforçant ainsi la composante « surveillance et contrôle » de cette laïcité brésilienne contemporaine dont nous chercherons à dresser un portrait.

Les « offensives » de l'État, ces dernières années, se sont principalement manifestées de deux façons, appelant chacune un type de riposte spécifique de la part des acteurs politico-religieux. La première est le fait de décrets promulgués par l'exécutif, comme dans le cas très médiatisé du « kit gay » en mai 2011. À l'époque, le ministre de l'Éducation, Fernando Haddad, venait d'ordonner la distribution à tous les élèves du pays de matériel pédagogique visant à prévenir les comportements homophobes, baptisé « kit gay » par la presse. Lorsque la *Bancada evangélica*, notamment autour de son vice-président et ancien gouverneur de Rio de Janeiro, Anthony Garotinho (PR-RJ), prit connaissance de cette décision de l'exécutif, elle mobilisa en quelques jours des centaines de milliers de personnes ainsi que de nombreux médias pour dénoncer ce qui représentait pour eux « une incitation à l'homosexualité » (« *um estímulo ao homossexualismo* »). Menaçant de ne plus rien voter au Parlement, les 70 parlementaires évangéliques de l'époque obtinrent très rapidement de la présidente Dilma Rousseff qu'elle annule la décision de son ministre, qualifiant elle-même le matériel d'« inadapté » et d'« inapproprié ». Certains observateurs y virent là la manifestation d'un « droit de veto » officieux dévolu aux acteurs politico-religieux, confirmant en cela qu'à bien des égards, l'État brésilien reste « asservi à la normativité religieuse »⁶⁶³.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que, depuis quelques années maintenant, la *Bancada evangélica* a mis au point un système complexe de « veille parlementaire » lui permettant d'alerter ses membres dès qu'un projet de loi, susceptible de mettre en péril les intérêts du groupe ou d'aller à l'encontre de sa cosmovision chrétienne de la société, commence à émerger. Ceci, au niveau fédéral bien entendu, mais également de plus en plus au niveau décentralisé (municipalités, États fédérés) où de nombreuses décisions de ce type sont prises. En mobilisant leurs réseaux politiques et confessionnels, des chefs de cabinets de différents parlementaires évangéliques sont ainsi parvenus à constituer une importante base de données de projets de loi « à suivre de près ». L'une

⁶⁶² *Projet de loi n°2756/2011*, Chambre des Députés fédéraux de la République fédérative du Brésil, présenté le 23/11/2011 conjointement par les députés Eros Biondini et João Campos, « Justificação », paragraphe n°6.

⁶⁶³ BAUBEROT, Jean et MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*, op.cit., p. 93.

d'entre eux, Damares Alves (par ailleurs responsable d'une ONG évangélique au service des orphelins indigènes à Brasilia) nous présenta ainsi, lors d'un entretien en 2011, la base de donnée en question en expliquant que pour nombre de ces « textes dangereux » des mesures diverses visant à freiner leur cheminement législatif étaient en cours ou sur le point d'être mises en œuvre⁶⁶⁴.

L'autre manifestation de ces offensives de l'État, perçues par ces acteurs, est le fait de jugements de la Cour suprême fédérale (*Supremo Tribunal Federal* (STF)) sur des questions ayant trait à l'éthique, au droit à la vie, à la sexualité ou à la nature de la famille⁶⁶⁵. Trois jugements récents, concernant l'avortement, l'union civile stable pour les couples homosexuels et la recherche sur les cellules souches, ont récemment mis en lumière les mécanismes de surveillance et d'influence utilisés par les acteurs politico-religieux pour peser sur ces instances pourtant indépendantes. En effet, après la décision historique le 11 avril 2012 du STF, par 8 voix contre 2, de ne pas pénaliser les interruptions de grossesse réalisées en cas d'anencéphalie du fœtus⁶⁶⁶, les membres des fronts parlementaires évangélique et catholique – appuyés par l'influent mouvement « pro-vie » – se sont massivement mobilisés pour dénoncer un pouvoir judiciaire qui à leur yeux « outrepassait ses fonctions »⁶⁶⁷. Un argumentaire qui fut également mobilisé lorsque le STF se prononça en faveur d'une extension du statut d'« union stable » (*união estável*) aux couples

⁶⁶⁴ Entretien avec Damares Alves, chef de cabinet du député fédéral Roberto Lucena et assesseur juridique du « Front parlementaire évangélique (*Bancada evangélica*). Elle fut également chef de cabinet de l'actuel président du Front, le député João Campos, et contribua à la rédaction de plusieurs projets de loi cités dans ce travail. Chambre des députés, Brasilia, 08/08/11.

⁶⁶⁵ La Cour Suprême Fédérale (STF) brésilienne, pensée sur le modèle de son homologue étasunienne, est l'instance suprême de la justice brésilienne. Elle est composée de 11 juges nommés à vie par le Président de la République (art. 101 de la Constitution). Elle est avant tout gardienne de la Constitution (art. 102) et joue un rôle considérable dans la garantie des droits et principes fondamentaux consacrés par le texte constitutionnel. Nos réflexions sur les rapports entre le STF et les acteurs confessionnels doivent beaucoup aux travaux de Thomas Passos Martins et notamment à sa thèse soutenue en mars 2012: PASSOS MARTINS, Thomas. *La Cour suprême du Brésil et l'« État démocratique de droit » : Contribution à une théorie sur la démocratie réflexive*, Thèse de doctorat en Droit public, Université Montpellier 1, sous la direction de Dominique Rousseau, soutenue le 30/03/2012.

⁶⁶⁶ Jusqu'à présent, la législation brésilienne pénalisait toute forme d'interruption volontaire de grossesse, à l'exception de seuls cas où la grossesse serait le produit d'un viol ou lorsque la vie de mère s'avère être en danger. Cette décision, qui fait suite à une proposition d'examen de la question datant de 2004 (connue sous le nom d'*Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n°54*) de la Confédération Nationale des Travailleurs de la Santé, rend légal l'interruption de grossesse dans un troisième cas de figure, celui où un diagnostic d'anencéphalie du fœtus a été prononcé. Le vote fut extrêmement médiatisé et fit l'objet de vifs débats, tant dans la sphère politique qu'au sein de la société civile et notamment sur Internet.

⁶⁶⁷ *Proposition d'Amendement Constitutionnel - PEC 3/2011*, Chambre des Députés fédéraux de la République fédérative du Brésil, présenté le 10/02/2011 par le député catholique Nazareno Fonteles.

homosexuels en mai 2011 (désormais considérés comme « entité familiale » à part entière)⁶⁶⁸, ou encore lorsque la Cour donna son aval pour la recherche sur les cellules souches provenant d'embryons issus de fécondation *in vitro* en mai 2008⁶⁶⁹. Il est toutefois intéressant de noter que lors de chacun de ces jugements certains acteurs confessionnels (notamment la Conférence nationale des évêques du Brésil, mais aussi lors du jugement sur l'avortement, l'Église Universelle du Royaume de Dieu ou encore l'Association médico-spirituelle du Brésil), furent conviés par la Cour (après s'être portés volontaires) aux discussions en tant qu'*amicus curiae* ou dans le cadre d'audiences publiques (*audiências públicas*). Deux modalités formelles mises à disposition du STF et qui participent d'une volonté récente de la Cour suprême de démocratiser ses débats afin d'octroyer un surcroît de légitimité sociale à ses décisions. Dans sa thèse traitant des rapports entre la Cour suprême fédérale et la démocratie brésilienne, Thomas Passos Martins explique en effet que

« l'admission de l'*amicus curiae* ainsi que la possibilité pour le rapporteur d'une affaire épineuse d'organiser une audience publique au cours de laquelle sont convoqués des membres de la société civile pour s'exprimer sur l'objet du débat, sont des dispositifs qui élargissent le dialogue à des membres de la société civile qui ne sont pourtant pas parties à la cause. Aussi, la Cour est tenue de prendre en considération les volontés formulées par la communauté des interprètes, de sorte que le débat constitutionnel devient cet espace d'échange dans lequel se crée un rapport de communication et de dialogue entre le peuple et la Cour sur les solutions du contentieux »⁶⁷⁰.

Toutefois, si le recours aux audiences publiques et à la figure de l'*amicus curiae* a pu donner l'impression que le pouvoir judiciaire « intégrant » les acteurs confessionnels dans ses réflexions sur ces enjeux majeurs à leurs yeux, le fait que dans ces trois cas le STF se soit finalement prononcé (et même à l'unanimité dans le cas de l'union homo-affective) en défaveur des arguments des acteurs confessionnels n'a, semble-t-il, fait que renforcer la défiance de ces acteurs vis-à-vis de la Cour et d'un « gouvernement des juges » contradictoire d'une souveraineté nationale qui s'incarnerait dans ses élus. Le STF n'a d'ailleurs pas manqué de rappeler, dans la foulée de la décision sur l'union stable des couples homosexuels, que « la foi et les convictions morales ne peuvent être imposées à quiconque [et que] les garanties inhérentes à la liberté religieuse et à l'État laïque doivent empêcher

⁶⁶⁸ Il est toutefois important de souligner que ce jugement, retranscrit dans l'*Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277*, fait aujourd'hui l'objet d'une traduction législative partielle, que ce soit au niveau fédéral comme au niveau des États fédérés, notamment du fait de la pression des acteurs politico-confessionnels, ce qui rend aujourd'hui encore particulièrement complexe pour les couples homosexuels l'obtention du mariage civil. Une vingtaine de mariages civils de couples homosexuels ont toutefois été vraisemblablement réalisés depuis 2011, notamment dans les États de São Paulo, d'Alagoas ou de Bahia. Voir PASSOS MARTINS, Thomas. *La Cour suprême du Brésil et l'« État démocratique de droit » : Contribution à une théorie sur la démocratie réflexive*, op.cit., p. 367-372.

⁶⁶⁹ Jugement retranscrit dans l'*Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3510* du STF.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 207.

que le traitement étatique des droits fondamentaux soit dicté par des conceptions morales et religieuses »⁶⁷¹ et d'ajouter que « l'État ne peut pas se fonder sur le discours religieux dans l'exercice de son pouvoir temporel, sous peine de violer gravement la Constitution »⁶⁷², soucieux de marquer son indépendance vis-à-vis des autres pouvoirs et des divers groupes d'intérêts en présence.

C'est dans ce contexte que des parlementaires évangéliques et catholiques ont déposé en 2011 deux propositions d'amendement à la Constitution fédérale visant pour la première (PEC n°3/2011) à renforcer le droit de regard et la capacité de contrôle du pouvoir législatif sur les décisions du pouvoir judiciaire (et tout spécialement du STF), et pour la seconde (PEC n°99/2011) et de façon assez surprenante, à permettre aux « associations religieuses de dimension nationale » de participer au contrôle de constitutionnalité des lois, en leur octroyant un droit de saisine⁶⁷³.

La première proposition fut favorablement accueillie par les milieux conservateurs soucieux de la « dérive » morale et convictionnelle de la Cour suprême brésilienne. Présentée par le député catholique Nazareno Fonteles, elle reçut tout de suite le soutien de la *Bancada evangélica* et de son président, João Campos, lequel fit la déclaration suivante devant la Chambre des députés :

« Cher président, je viens, au nom du Front parlementaire évangélique, applaudir la décision de la Commission Constitution, Justice et Citoyenneté (CCJ) ce matin d'accueillir à l'unanimité la Proposition d'amendement constitutionnel n°3 de 2011, dont l'initiative revient au député Nazareno [...] qui permet à cette Maison de débattre sur le principe de la séparation des pouvoirs, dans une conception visant à renforcer plus encore les freins et contrepoids. Il est nécessaire que le Pouvoir contrôle le pouvoir, mais il n'est pas raisonnable que la Cour Suprême Fédérale, continue, comme elle l'a fait à de nombreuses reprises, à s'approprier les compétences de cette Maison, les compétences du pouvoir législatif. C'est en ce sens que ce PEC va nous donner la possibilité de modifier l'article 49 de la Constitution et ainsi créer un mécanisme permettant de renforcer le principe de la séparation des pouvoirs. »⁶⁷⁴

On remarque ainsi combien les acteurs politico-confessionnels comme la *Bancada evangélica* s'efforcent aujourd'hui de circonscrire et de limiter les pouvoirs et prérogatives des organes exécutifs et judiciaires au sein desquels leur présence et leur influence sont négligeables, tandis qu'ils mettent tout en œuvre pour renforcer et accroître le champ d'action et les capacités des

⁶⁷¹ ADI 4277, vote du juge Marco Aurélio. Cité par PASSOS MARTINS, Thomas. *La Cour suprême du Brésil et l'« État démocratique de droit » : Contribution à une théorie sur la démocratie réflexive*, op.cit., p. 371.

⁶⁷² ADI 4277, lettre de saisine p.16. Cité par PASSOS MARTINS, Thomas. *La Cour suprême du Brésil et l'« État démocratique de droit » : Contribution à une théorie sur la démocratie réflexive*, op.cit., p. 371.

⁶⁷³ Au même titre que le Président de la République, les chambres du Parlement, les gouverneurs, le Procureur général de la République, l'Ordre National des Avocats du Brésil, les partis et les syndicats d'ampleur nationale. Voir l'article 103 paragraphes I à IX de la Constitution fédérale.

⁶⁷⁴ Intervention du député João Campos devant la Chambre des députés le 26/04/2012. Source : <http://www.fpebrasil.com.br/>

organes législatifs, sur lesquels ils exercent aujourd'hui une influence incontestable (le seul Front parlementaire évangélique représente, rappelons-le, 15% des députés fédéraux).

La deuxième Proposition d'amendement constitutionnel, connue sous le nom de PEC 99/2011 et présentée au nom d'un collectif de députés chrétiens par ce même João Campos, franchit même un pas supplémentaire relativement inédit en demandant à ce que les « associations religieuses » elles-mêmes, et non plus seulement leurs représentants élus au congrès, soient dotées d'un droit de saisine leur permettant de saisir la Cour suprême fédérale pour demander le contrôle de constitutionnalité d'un texte législatif (Constitution, loi, règlement, décret, projets de loi, etc.). Une capacité qui, depuis 1988, n'est certes plus dévolue aux seuls acteurs de l'exécutif, du législatif et du judiciaire puisque qu'elle a été octroyée à des entités de la société civile comme l'Ordre brésilien des avocats (OAB) ou les syndicats nationaux, mais qui constituerait sans aucun doute, si elle était constitutionnellement accordée à des entités religieuses, une exception des plus symboliques au principe républicain de séparation des sphères. Si les chances qu'une telle proposition aboutisse un jour sont extrêmement minces (comme beaucoup de propositions de la *Bancada evangélica*, qui apparaît davantage comme un « législateur négatif » que « positif », au sens du juriste Hans Kelsen⁶⁷⁵), les principes invoqués dans la justification du texte méritent d'être mentionnés :

« Considérant que les agents de l'État, dans l'exercice de leurs fonctions publiques, se permettent très souvent de légiférer ou d'édicter des règles sur des sujets qui interfèrent directement ou indirectement avec le système de liberté religieuse ou de culte, défini par la Constitution, il devient nécessaire de garantir à toutes les Associations Religieuses de dimension nationale le droit subjectif d'enclencher des mesures de contrôle de constitutionnalité des lois et actes normatifs, dans la défense rationnelle et tolérante des droits fondamentaux »⁶⁷⁶.

En résumé, on ne peut aujourd'hui nier que les acteurs politico-confessionnels brésiliens disposent, de par leurs réseaux et du fait du rôle indispensable que jouent les entités religieuses qu'ils représentent au sein de la société, d'un pouvoir d'influence non négligeable sur les processus décisionnels de l'État brésilien, aussi bien sur le plan législatif, qu'exécutif ou judiciaire (bien qu'elle apparaisse moindre concernant ce dernier). Une influence qui, dans certaines situations particulièrement sensibles aux yeux de ces garants d'une cosmovision chrétienne de la société brésilienne, peut se muer en « contrôle » grâce à une série de mécanismes inspirés de la doctrine

⁶⁷⁵ C'est-à-dire ne créant pas la norme, comme le fait le législateur positif, mais contrôlant sa conformité aux principes fondamentaux et la justesse de son application, et le cas échéant, cherchant à la supprimer ou à en annuler l'application. Voir KELSEN, Hans. *La garantie juridictionnelle de la constitution (la justice constitutionnelle)*, Paris : Marcel Giard, 1928.

⁶⁷⁶ *Proposition d'amendement constitutionnel n°99/2011*, Chambre des Députés fédéraux de la République fédérative du Brésil, présentée le 19/10/2011 par le député João Campos, « Justificação », avant dernier paragraphe, p. 4.

des *checks and balances*, et que ces acteurs aimeraient voir élargis dans un futur proche. Il y a toutefois là un paradoxe qu'il nous faut souligner. Il est en effet saisissant de noter la façon avec laquelle ces acteurs mobilisent et manient ici le principe fondamental de la séparation des pouvoirs. S'ils l'invoquent pour condamner les « abus de pouvoir » de la Cour – et en d'autres occasions de l'exécutif –, ils semblent le perdre de vue au moment de revendiquer un plus grand droit de regard et une meilleure capacité de contrôle pour le pouvoir législatif à l'égard des décisions du STF. Un raisonnement ambigu qui n'est pas sans faire penser à la façon dont ces acteurs considèrent une autre séparation, celle des pouvoirs politiques et religieux, laquelle est également brandie à la manière d'un étendard par ces groupes, quand bien même ils en incarnent, par la dualité de leurs fonctions et par leurs propositions, toute la souplesse. Une ambiguïté qui nous semble être au cœur même de la conception brésilienne de l'État laïque et de cette laïcité que l'on pourrait *in fine* qualifier de laïcité de « contrôles et de contrepoids ».

2. Le refus du contrôle étatique : la défense de l'autonomie du religieux comme leitmotiv

Si nos derniers développements ont mis en évidence les paradoxes qui entourent au Brésil la notion de « séparation » et en ont montré à la fois la porosité et la spécificité dans les modalités d'application, il n'en reste pas moins que la question de l'autonomie du religieux dans sa sphère reste aujourd'hui très sensible et qu'à l'initiative de ces mêmes acteurs politico-religieux, elle est actuellement en train d'émerger à nouveau dans le débat public. La principale manifestation de cette tendance est certainement le projet de loi 2756/2011, conjointement présenté, le 23 novembre 2011, par les députés João Campos (président de la *Bancada evangélica*) et Eros Biondini (l'une des figures politiques émergentes du catholicisme charismatique), tous les deux cités à plusieurs reprises dans ce travail. Un projet de loi justifié par le constat « ces derniers temps, d'un accroissement du pouvoir de l'État, violant les normes et convictions des entités civiles ». Le texte, qui vise à garantir la liberté et l'autonomie du clergé en matière de liturgie, rappelle que « le principe de séparation de l'État et de l'Église engendre l'impossibilité pour l'État d'interférer dans les normes et dogmes de l'Église », avant de recommander « l'édiction de règles limitant l'offensive de l'État, dont l'objectif serait de protéger l'exercice de la liberté religieuse »⁶⁷⁷. Le projet de loi se propose également de « libérer » l'activité sacerdotale « des interférences du

⁶⁷⁷ *Projet de loi n°2756/2011*, Chambre des Députés fédéraux de la République fédérative du Brésil, présenté le 23/11/2011 conjointement par les députés Eros Biondini et João Campos, « Justificação », paragraphes n°4, 5, 6.

pouvoir public » en garantissant qu'elle ne soit plus soumise qu'aux directives des ordres religieux correspondants. En réalité, il est clair que derrière cette recherche d'autonomie de la sphère religieuse par rapport à l'ordre politique, la question fondamentale qui se pose demeure celle des libertés religieuses, qui aux yeux des parlementaires des *Bancadas evangélica* et *católica* sont aujourd'hui mises en péril.

La façon dont ces groupes se sont mobilisés en juin 2011 contre le très médiatique « Projet de loi 122/2006 » (PL 122) qui se propose de criminaliser toutes les pratiques, discours et écrits homophobes, témoigne parfaitement de cette inquiétude dans les milieux confessionnels. Car au-delà de l'argumentaire traditionnel sur la dénociation d'une « légalisation du vice » ou d'une « perversion de la cellule familiale », l'enjeu de fond est bien celui de la liberté d'expression religieuse. En effet, lors des diverses manifestations orchestrées par ces groupes afin de s'opposer au PL 122, le pasteur pentecôtiste Silas Malafaia, télévangéliste populaire et figure de proue de l'opposition évangélique à l'avortement ou au mariage homosexuel, ne manquait jamais de rappeler que :

« critiquer une conduite est une chose, discriminer une personne en est une autre. Au Brésil, il est permis de critiquer le Président de la République, les pouvoirs judiciaire et législatif, les catholiques, les évangéliques, mais si nous critiquons la pratique de l'homosexualité, alors on nous traite d'homophobes. En réalité, le PL 122 est contraire à l'article 5 de la Constitution [sur les Droits Fondamentaux], car ce projet de loi cherche à criminaliser la liberté d'opinion ainsi que la liberté religieuse »⁶⁷⁸.

Lors de ces événements, le pasteur Malafaia critiquait notamment deux articles du projet de loi 122 : l'article 7, qui prévoit des peines de deux à cinq ans de prison pour toute mesure interdisant la libre expression d'une orientation sexuelle dans les lieux publics ou privés ouverts au public ; et l'article 8, paragraphes 4 et 5, qui condamne toute pratique et incitation à la discrimination et aux préjugés fondés sur « l'orientation sexuelle et l'identité de genre », ainsi que tout type « d'action violente, contraignante, intimidante ou vexante, d'ordre moral, éthique, philosophique ou psychologique ». Malafaia expliquait alors que si le texte était adopté, ces articles auraient d'une part pour effet l'emprisonnement de tout prêtre ou pasteur prêchant contre les pratiques homosexuelles, et d'autre part, l'interdiction dans tout le pays de la *sainte Bible*, dès lors considérée comme un texte homophobe. Largement extrapolée, cette interprétation fut néanmoins abondamment relayée dans les milieux chrétiens conservateurs et permit au pasteur Malafaia de rassembler en l'espace de quelques jours, plus d'un million de signatures sur une pétition qu'il

⁶⁷⁸ MALAFAIA, Silas. « Porque o PL-122 é inconstitucional. Comentários sobre alguns artigos deste projeto de lei », juin 2011, consultable en ligne sur le site : http://www.vitoriaemcristo.org/_gutenweb/_site/hotsite/PL-122/

présenta, conjointement avec les membres de la *Bancada evangélica*, au président du Sénat, José Sarney le 1^{er} Juin 2011. Lequel affirma dans la foulée que le Sénat fédéral prendrait « sans aucun doute en considération l'expression manifeste de plus d'un million de citoyens »⁶⁷⁹. Ce même José Sarney qui, en 1988, alors Président de la République et suite à l'adoption de la nouvelle Constitution fédérale, avait affirmé que « les évangéliques [avaient] été le fait marquant de la Constituante »⁶⁸⁰.

En résumé, on peut affirmer que si l'adoption du principe de laïcité par le Brésil a historiquement visé à mettre un terme au contrôle politique de la sphère religieuse tel qu'il avait cours durant le patronage colonial, l'appréciation de la situation actuelle montre qu'à bien des égards, la laïcité brésilienne, loin de mettre un terme à ce « contrôle », l'a plutôt intégré comme constituant l'une de ses composantes intrinsèque. Toutefois, les modalités de contrôle ont évolué au cours de l'histoire et, fait notable, une forme de réciprocité du contrôle a progressivement vu le jour à mesure que les acteurs confessionnels brésiliens (notamment à travers le mouvement évangélique) entreprenaient la conquête du pouvoir politique suite au retour de la démocratie. Dès lors, si les rapports entre politique et religion au Brésil se caractérisent certes par l'importance de la « reconnaissance mutuelle et le dialogue », ils peuvent également être qualifiés de « laïcité de contrôles et de contrepoids ».

Une dimension de la laïcité brésilienne qui, une fois encore, interroge la notion de « séparation » et sa pertinence dans la recherche d'une caractérisation des rapports entre politique et religion au Brésil. Car si les notions de « séparation », d' « autonomie » ou d' « indépendance » des sphères imprègnent effectivement les discours officiels aussi bien des acteurs politiques que des acteurs confessionnels, force est de constater que les pratiques des uns et des autres reflètent très clairement la souplesse, pour ne pas dire la porosité, du « mur de séparation » brésilien.

Si, comme l'analyse des partenariats public-religieux et des autres manifestations de rapports entre État et Églises au Brésil nous l'a montré, la grille de lecture fondée sur le paradigme de la séparation ne permet pas de rendre compte de manière satisfaisante de la nature pratique et effective de la laïcité brésilienne, il nous faut dès lors chercher à dépasser ce cadre analytique limité et adopter une grille de lecture plus appropriée et plus féconde du point de vue analytique. C'est précisément ce que nous chercherons à faire dans ce troisième et dernier point.

⁶⁷⁹ Source : <http://www.fpebrasil.com.br/>, billet daté du 01/06/2011.

⁶⁸⁰ PIERUCCI, Antonio Flávio et PRANDI, Reginaldo J. *A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política*, São Paulo : Editora Hucitec, 1996, p. 167.

III. Dépasser la « séparation » : penser la laïcité brésilienne comme une relation de « coopétition »

Si l'approche traditionnelle en terme de « séparation » des sphères nous apparaît, dans le cas brésilien, si limitée, c'est qu'elle ne rend pas suffisamment compte de l'abondance et de la multiplicité des échanges, des interactions mais également des tensions actuellement à l'œuvre entre État et Églises au Brésil. Un « espace relationnel » dont l'essor actuel des partenariats public-religieux symbolise à la fois le dynamisme et l'enjeu problématique, et dont il s'agit ici de définir, à la fois théoriquement et empiriquement, la nature. Tout au long de notre travail, nous avons vu combien l'espace relationnel des rapports entre l'État et les organisations religieuses brésiliennes était traversé par deux tendances en apparence contradictoires : d'une part la nécessité de coopérer, de collaborer en œuvrant comme partenaires dans un certains nombres de domaines prioritaires, notamment liés au développement social, sanitaire ou encore éducatif du pays ; et d'autre part, l'approfondissement d'une certaine forme de compétition, de concurrence entre l'État et des acteurs confessionnels, notamment dans la définition des orientations éthiques et morales de la société brésilienne. C'est précisément la confrontation de ces deux tendances qui nous semble façonner le cœur même de la laïcité brésilienne. Une laïcité qui, de fait, pourrait être qualifiée de façon originale de relation de « coopétition », transposant ainsi à l'analyse des rapports entre État et Églises un concept actuellement abondamment mobilisé par les sciences économiques, concept dont nous montrerons maintenant la pertinence et la richesse heuristique pour notre analyse.

A. Le paradoxe de la « coopétition »

La « coopétition », néologisme issu de la combinaison des mots coopération et compétition, est une notion proposée au milieu des années 1990 par Barry Nalebuff et Adam Brandenburger⁶⁸¹ et qui désigne, dans les études managériales, une « relation dyadique et paradoxale qui émerge quand deux entreprises coopèrent dans quelques activités, et sont en même temps en compétition

⁶⁸¹ BRANDENBURGER, Adam & NALEBUFF, Barry. *La co-opétition, une révolution dans la manière de jouer concurrence et coopération*, Paris : Village mondial, 1996 ; BRANDENBURGER, Adam & NALEBUFF, Barry. « coopetition : competitive and cooperative business strategies for the digital economy », *Strategy and Leadership*, nov-déc 1997, p. 28-35.

l'une avec l'autre sur d'autres activités »⁶⁸². Elle part du constat qu'un nombre grandissant de firmes sont aujourd'hui « contraintes de conduire des stratégies antagonistes, car elles doivent s'adapter à un univers hypercompétitif en adoptant des postures concurrentielles, mais elles doivent aussi mener des stratégies collectives [...] pour mutualiser leurs ressources et échanger du savoir »⁶⁸³. La notion de coopération s'appuie sur les dysfonctionnements des stratégies de coopération et de concurrence conduisant les entreprises d'une part, à « mettre en commun des ressources difficiles à acquérir » et d'autre part, à maintenir une relation de concurrence afin de « stimuler l'innovation et de se protéger de l'opportunisme du partenaire »⁶⁸⁴. En apportant de la sorte aux entreprises à la fois les avantages de la coopération et ceux de la compétition, les stratégies de coopération sont progressivement devenues « la stratégie relationnelle à privilégier par les dirigeants pour augmenter la performance de l'entreprise », s'érigeant ainsi en « nouvelle doctrine stratégique » de référence dans le monde de l'entreprise⁶⁸⁵. Pourtant, on le voit bien, la doctrine de la coopération est fondée sur un paradoxe, ainsi décrit par Battista, Le Roy et Yami :

« Le comportement compétitif se définit et s'entend comme excluant *a priori* la coopération. Il s'agit de chercher ensemble à atteindre un objectif ou à s'appropriier une ressource, sachant que ce que l'un obtient, l'autre ne peut l'avoir. La compétition exclut, en tout ou partie, le vaincu, et attribue les gains au vainqueur. Inversement, le comportement coopératif se définit et s'entend comme excluant *a priori* la compétition. Il s'agit de partager des efforts et des ressources afin d'atteindre un objectif commun. La répartition des gains ne se fait pas entre vainqueur et vaincu, à l'avantage du vainqueur, mais dans une entente concertée, à l'avantage de tous les partenaires. Les concepts de compétition et de coopération sont, dans leur définition, fondamentalement différents et opposés. Les intégrer dans un concept unique conduit nécessairement à s'inscrire dans une approche paradoxale et complexe (*Coincidentia Oppositorum*) »⁶⁸⁶.

On peut effectivement s'interroger sur la façon dont les entreprises parviennent à conjuguer dans la pratique ces stratégies antagonistes. Est-il possible qu'elles puissent être à la fois concurrentes et partenaires ? Ce paradoxe, ainsi décliné, n'est pas sans nous rappeler celui auquel

⁶⁸² BENGTSSON, M. et KOCK, S. « Cooperation and Competition in Relationships between Competitors in Business Networks », *Journal of Business and Industrial Marketing*, vol. 14(3), 1999, p. 178-190, cité par BATTISTA DAGNINO, Giovanni, LE ROY, Frédéric et YAMI, Saïd. « La dynamique des stratégies de coopération », *Revue française de gestion*, 2007, vol. 7(176), p. 87-98[90].

⁶⁸³ LADO, A., BOYD, N.G. et HANLON, S.C. « Competition, Cooperation, and the Search for Economic Rents: a Syncretic Model », *The Academy of Management Review*, vol. 22(1), 1997, p. 110-141, cité par FENNETEAU, Hervé & PELLEGRIN-BOUCHER, Estelle. « La management de la coopération : le cas du secteur des ERP », *Revue française de gestion*, 2007, vol. 7(176), p. 111-133[112].

⁶⁸⁴ FENNETEAU, Hervé & PELLEGRIN-BOUCHER, Estelle. « La management de la coopération : le cas du secteur des ERP », *op.cit.*, p. 112.

⁶⁸⁵ BATTISTA DAGNINO, Giovanni, LE ROY, Frédéric et YAMI, Saïd. « La dynamique des stratégies de coopération », *op.cit.*, p. 91.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 92.

sont confrontés les rapports entre État et Églises dans l'espace public brésilien, eux aussi étant à la fois partenaires et concurrents en bien des aspects.

En effet, notre étude, après en avoir retracé l'historique, a cherché à rendre compte de la diversité et de l'accroissement récent des modalités de collaboration, de partenariat entre les instances publiques et les acteurs de la sphère religieuse brésilienne. Participant à la fois des principes du *New Public Management* visant une plus grande efficacité de l'action publique ; de la volonté, propre aux *Hollow States*, de déléguer davantage de compétences sociales au secteur volontaire (qui au Brésil, rappelons-le, est très largement confessionnel) ; ou encore de la stratégie de réinvestissement social actuellement mise en œuvre par une grande diversité d'acteurs confessionnels brésiliens ; le « paradigme coopératif » semble progressivement s'imposer dans les rapports État-Églises en ce début de XXI^e siècle. Un paradigme coopératif, qui, nous l'avons vu, se manifeste également dans une volonté accrue de reconnaissance et de dialogue mutuel entre ces instances.

Pourtant, ce travail a également mis en évidence la prégnance d'un « paradigme concurrentiel », mettant l'accent sur les rivalités, les tensions et confrontations au sein de cet espace relationnel. Les dérives occasionnées par certains PPR, ou de façon plus explicite encore, les multiples oppositions des acteurs politico-religieux à de nombreuses politiques gouvernementales ou à certaines décisions de la Cour suprême fédérale témoignent en effet de la nature parfois concurrentielle des rapports entre l'État brésilien et les entités religieuses.

Le paradoxe de la coopération, né de la cohabitation des paradigmes coopératif et concurrentiel, s'appliquant empiriquement aux rapports État-Églises au Brésil, l'usage de ce concept dans l'appréhension de la laïcité brésilienne nous apparaît heuristiquement pertinent. Nous considérons donc ici la laïcité brésilienne dans sa dimension de « coopération », soulevant en cela une question de fond : peut-on considérer que cette laïcité de coopération est parvenue, comme cela est requis des firmes s'engageant dans cette voie stratégique, à gérer ce paradoxe en trouvant une sorte d'équilibre entre les deux paradigmes contradictoires qui la traversent ? Ou nos observations nous conduisent-elles à penser que l'un des deux paradigmes prédomine malgré tout sur l'autre ? C'est à cette double question essentielle que nous chercherons maintenant à répondre.

B. La recherche d'un équilibre concurrent-partenaire

De même que la capacité à gérer ces paradoxes demeure, aux yeux des économistes, l'un des principaux critères de succès des entreprises d'aujourd'hui, la capacité de l'État et des organisations religieuses brésiliennes à assurer un équilibre entre coopération et compétition constitue, nous semble-t-il, l'une des principales caractéristiques et l'un des enjeux majeurs de la laïcité brésilienne. En s'interrogeant sur la recherche d'un tel équilibre dans la stratégie de coopération des entreprises, les études managériales sont parvenues à plusieurs conclusions pouvant ici retenir notre attention. Nous mentionnerons notamment les travaux de Josserand et Perret, lesquels dressent un tableau des pratiques permettant d'atténuer les dysfonctionnements liés aux paradoxes⁶⁸⁷, afin de transposer certaines de leurs conclusions aux rapports État-Églises dans le cas du Brésil contemporain.

Josserand et Perret présentent dans un premier temps deux modalités pratiques permettant l'évitement du conflit coopération-concurrence en garantissant la bonne articulation des deux paradigmes. La première consiste à éviter le conflit par « différenciation séquentielle » ou « diachronique », autrement dit en permettant à chacun des paradigmes antagonistes de s'exprimer mais à des moments différents. La seconde, qualifiée de « compartimentage », consiste à « réserver des espaces d'expression distincts aux logiques contradictoires »⁶⁸⁸. Chacune des logiques permettant soit une résolution temporelle, soit une résolution fonctionnelle du paradoxe, et donc l'atteinte d'un certain équilibre.

Pour ce qui est de la différenciation séquentielle, elle n'apparaît pas de façon évidente dans le cas des rapports État-Églises au Brésil. Nos observations nous ont en effet montré qu'il n'est pas rare que les phases de coopération et de concurrence se chevauchent dans le temps. En revanche, l'idée d'un compartimentage apparaît, elle, beaucoup plus pertinente dans la résolution du paradoxe de la laïcité de coopération. En effet, si en matière d'action sociale le paradigme coopératif semble prévaloir, en ce qui concerne les questions morales, éthiques et sociétales, État et Églises apparaissent davantage comme des concurrents porteurs de cosmovisions différentes, voire parfois diamétralement opposées, de la société. On peut ainsi supposer que c'est en dissociant de la sorte les domaines d'action (ce qui n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes, nous l'avons

⁶⁸⁷ JOSSERAND, Emmanuel et PERRET, Véronique (dir.). « Chapitre 7 : Pratiques organisationnelles du paradoxe », dans *Le paradoxe: penser et gérer autrement les organisations*, Paris : Ellipses, 2003.

⁶⁸⁸ FENNETEAU, Hervé et PELLEGRIN-BOUCHER, Estelle. « La management de la coopération : le cas du secteur des ERP », *op.cit.*, p. 116.

vu) bien plus qu'en alternant temporellement les phases de compétition et de coopération, que le paradoxe est surmonté, ou en tout cas en partie géré.

Mais Josserand et Perret vont plus loin en proposant d'autres pratiques fondées sur ce qu'ils nomment la « logique du dialogue », qui doivent, elles, permettre d'« intégrer » le paradoxe et d'en tirer parti au lieu de simplement chercher à l'éviter. Que ce soit par l'apprentissage sur le long terme des phases de compétition et de coopération successives, qualifié de pratique de « stratification », qui conduirait à une assimilation progressive des contradictions ; ou du fait d'un processus de « construction locale », fruit d'un dialogue, d'une mise en commun des antagonismes par les acteurs, une intégration des deux dimensions *a priori* contradictoire serait possible. Les deux auteurs vont même jusqu'à postuler la possibilité d'une réconciliation entre les contraires, suite à l'introduction d'un élément nouveau dans la relation, ce qu'ils nomment le « recadrage »⁶⁸⁹.

De fait, ce qui frappe dans le paradoxe de la laïcité de coopération au Brésil, c'est qu'il est rarement perçu comme tel par les acteurs. Conscients de la coexistence des deux logiques de compétition et de coopération, les acteurs brésiliens ont dans leur majorité intégré cette ambivalence, certainement à la suite d'un double processus de stratification (intégration temporelle) et de construction locale où les réalités sociales et la nécessaire conciliation des antagonismes a pris le pas sur les incohérences théoriques. Sans aller jusqu'à parler de réconciliation, la laïcité de coopération brésilienne est, semble-t-il, parvenue au fil des années à intégrer le paradoxe des logiques contradictoires qui l'animent. Peut-être aussi grâce à l'intervention de médiateurs, d'arbitres, tel le secrétaire général de la Présidence de la République, Gilberto Carvalho, qui particulièrement proche des milieux confessionnels, fait actuellement notoirement office de « tampon » dans la confrontation des deux logiques de compétition et de coopération entre l'État et les Églises au Brésil.

Toujours est-il que les observations de ce travail et une dernière série de remarques doivent nous amener à nous interroger sur la possible prépondérance du paradigme coopératif, plus structurellement et historiquement ancré, au détriment d'un paradigme compétitif, plus conjoncturel et plus opportuniste.

⁶⁸⁹ JOSSERAND, Emmanuel et PERRET, Véronique (dir.). « Chapitre 7 : Pratiques organisationnelles du paradoxe », *op.cit.*, p. 171.

C. Vers un approfondissement du paradigme coopératif ?

L'une des grandes particularités du régime de laïcité brésilien demeure son fondement juridique, synthétisé⁶⁹⁰ dans l'article 19-I de la Constitution fédérale de 1988, lequel stipule qu'

« il est interdit à l'Union, aux États et aux Municipalités d'établir des cultes religieux ou des Églises, de les subventionner, d'en gêner le fonctionnement, ou de maintenir avec elles ou leurs représentants, des relations de dépendance ou d'alliance, sauf, sous forme de loi, dans une collaboration d'intérêt public »⁶⁹¹.

Un texte qui incarne à lui seul toute l'ambivalence de cette laïcité de coopération, partagée entre séparation, compétition et nécessaire collaboration des sphères. En effet, si le texte mentionne très explicitement la séparation des plans, il consacre également la constitutionnalité du paradigme coopératif, bien que celui-ci fasse ici, en théorie, davantage figure d'exception que de règle commune. Pourtant, rappelons que l'« exception juridique » que constitue la « collaboration d'intérêt public » était déjà présente dans la Constitution de 1934⁶⁹² et qu'elle fut également inscrite dans la Constitution militaire de 1967, laquelle précisait même son champ d'application, à savoir les secteurs de l'éducation, de l'assistance sociale et le secteur hospitalier⁶⁹³. Il y a là toutefois un flou juridique qu'aucune instance officielle ne s'est encore risquée à éclaircir, laissant le champ libre à de multiples interprétations dont les partenariats public-religieux, dans toute leur diversité, constituent la principale manifestation. La Cour suprême brésilienne, première instance juridique du pays, ne s'est ainsi jamais prononcée sur l'interprétation à donner à cette « collaboration d'intérêt public » et n'a produit aucune jurisprudence sur la question. On trouve en revanche dans le monde académique certaines tentatives d'éclaircissement intéressantes comme celle d'Ariane Fucci Wady, professeur de droit à la Fondation Getúlio Vargas :

⁶⁹⁰ Auquel il faudrait néanmoins ajouter l'encadrement de l'enseignement religieux dans les écoles publiques (art.210-1°) ; le financement public conditionné des établissements d'enseignement confessionnels (art.213) ; la reconnaissance des effets civils du mariage religieux (art.226-2°) ; les exemptions d'impôts et de charges sur les lieux de cultes et leurs activités fondamentales (art.150) ; ou encore la garantie d'une assistance religieuse au sein des forces armées et dans les établissements d'internat publics (loi 6.923/1981, loi 7.210/1984-24 ou encore 8.069/1990-124).

⁶⁹¹ Texte original : « É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público ».

⁶⁹² On y parlait alors plus spécifiquement de « collaboration réciproque d'intérêt collectif ». Texte original à l'article 17, paragraphes II et III : « É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: [...] ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo » (Constitution fédérale du 16 juillet 1934). Se référer à l'annexe n°1 sur les dispositions constitutionnelles en matière de rapport État-Églises à travers l'histoire brésilienne.

⁶⁹³ Constitution fédérale de 1967, article 9 paragraphe II, consultée sur <http://www.planalto.gov.br/>

« L'expression renvoie à la collaboration des Églises et des Cultes, ainsi que d'autres entités religieuses, dans le maintien de l'ordre public, dans l'instruction des personnes, dans la réalisation de campagnes sociales, en bref, à diverses activités cherchant à promouvoir le vivre ensemble et le bien-être social. Comme on le voit, il n'est pas permis que des personnes politiques interfèrent de quelque façon que ce soit, en aidant ou en créant des barrières, dans le fonctionnement des cultes religieux. De même, il leur est interdit de s'allier à ces derniers ou à leurs représentants et de maintenir des relations de dépendances, ce qui proscriit les partenariats Église-État. Ce qui est permis, en revanche, c'est que la loi crée des mécanismes de collaboration entre Église et État, ce qui apparaît comme salutaire. Cette collaboration ne doit toutefois pas outrepasser les limites de la neutralité d'État sous peine de voir la loi qui l'institue être déclarée inconstitutionnelle. Un exemple de collaboration entre État et Église conforme aux exigences constitutionnelles est la distribution de paniers de première nécessité aux personnes démunies ou un programme d'alphabétisation pour adultes, dont les objectifs sont d'intérêt public et ne s'identifient pas explicitement à une religion en particulier. Rappelons toutefois qu'il n'existe pas de loi spécifique régulant cette question et qu'ainsi, chaque entité peut élaborer sa norme en prévoyant une forme propre de collaboration entre État et entités religieuses »⁶⁹⁴.

D'autres auteurs partisans d'une vision plus classique de l'État laïque brésilien ont tendance à relativiser l'impact de cette figure juridique en affirmant comme le fait Paulo Roberto Lotti Vecchiatti, spécialiste en droit constitutionnel à la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, que :

« La partie finale de l'article 19 de la Constitution faisant référence à la collaboration d'intérêt public, ne permet en aucun cas de lever l'interdiction de baser des fondements juridiques sur un argumentaire religieux. Et ce, parce que la collaboration d'intérêt public ne s'applique que dans le cas où une institution religieuse développe une activité de bienfaisance utile à la société, comme dans le cas des projets d'alphabétisation ou de professionnalisation, etc. Cette collaboration ne signifie en aucun cas que l'État soit en accord, dépende ou s'allie avec une foi religieuse en particulier. Ce qui importe dans ladite collaboration, c'est que l'institution religieuse poursuive l'intérêt public en développant une activité utile à l'État et à la collectivité, sans relation aucune avec la foi professée par l'institution en question. Rien de plus »⁶⁹⁵.

Pour le chercheur Otávio Rodrigues, la rédaction de cet article n'est toutefois pas anodine et témoigne de la singularité de la laïcité brésilienne. Il constate en effet que le législateur a souhaité que le « principe de collaboration » vienne ici compenser la « rigidité » du « principe institutionnel de séparation » en posant les bases d'une « coopération légale entre État et religions afin que soient réalisés le bien commun et l'intérêt public » dans des domaines aussi divers que « les activités assistancielles, la promotion des droits de l'homme, l'éducation et la formation culturelle des

⁶⁹⁴ FUCCI WADY, Ariane. « Qual o sentido da expressão "colaboração de interesse público", prevista no artigo 19, I da Constituição Federal? », billet de blog publié le 30/06/2008 sur le site : http://www.lfg.com.br/public_html/article.php?story=20080630093541981

⁶⁹⁵ LOTTI VECCHIATTI, Paulo Roberto. « Tomemos a sério o princípio do Estado laico », article publié dans la revue en ligne *Jus Navigandi*, juin 2008, consultable en ligne sur : <http://jus.com.br/revista/texto/11457/tomemos-a-serio-o-principio-do-estado-laico>

citoyens, les campagnes éducatives et préventives en matière de santé publique, d'environnement ou de citoyenneté »⁶⁹⁶.

Mais il est intéressant de noter que la plupart de ces commentateurs déplorent ensemble l'absence d'une loi encadrant plus précisément cette « collaboration d'intérêt public », son champ d'action, ses bénéficiaires potentiels précis ou encore ses modalités d'application, laissant finalement aux décideurs locaux le soin d'interpréter la clause en pratique. Devant l'imprécision de ce cadre légal, les dérives possibles notamment en matière de transfert de fonds aux entités religieuses sont régulièrement pointées du doigt, comme l'a fait un rapport technique du Conseil du Budget et du Contrôle financier (*Consultoria do Orçamento e Fiscalização Financeira*) de la Chambre des députés en 2007. Rappelant qu'à ce jour « l'exception constitutionnelle de l'article 19 n'a fait l'objet d'aucune réglementation par voie légale ordinaire », le rapport expose un certain nombre d'arguments visant à convaincre les chambres de légiférer, d'une part pour maintenir le « caractère exceptionnel » de ces collaborations dans un État « laïcisé » depuis plus d'un siècle, mais surtout pour exclure tout type de transfert de fonds des « collaborations d'intérêt public ». Car si le Conseil reconnaît « que dans le passé, des dotations budgétaires ont bien été accordées à ces entités », il recommande vivement que ces précédents ne fassent pas jurisprudence et « que l'on ne permette plus que d'autres violations de l'article 19 soient ainsi commises »⁶⁹⁷.

En réalité, ce rapport technique fait suite à la présentation, un mois plus tôt, du premier projet de loi visant à réglementer les collaborations d'intérêt public entre l'État et les entités religieuses. Un projet de loi, dont l'initiative revient une fois encore à la *Bancada evangélica* et à son président João Campos, et dont l'objectif est clair : poser les bases d'un approfondissement inédit de la coopération entre l'État brésilien et les entités religieuses.

Le projet de loi n°2386 présenté à la Chambre des députés le 7 novembre 2007 se propose ainsi de « combler une lacune législative et de rendre effectif ce dispositif constitutionnel » que constitue la collaboration d'intérêt public entre « l'État fédéral, les États fédérés, les municipalités et les Églises »⁶⁹⁸. Soulignant le caractère indiscutable et essentiel de l'action des organisations religieuses, non seulement sur le plan spirituel, mais également « sur les fronts de la santé, de l'éducation, de la culture de la sécurité alimentaire ou de l'assistance sanitaire » et ce dans « toutes

⁶⁹⁶ RODRIGUES JUNIOR, Otávio Luiz. *Comentários a Constituição Federal de 1988*, (coord. BONAVIDES, Paulo, MIRANDA Jorge et AGRA, Walber de Moura), Rio de Janeiro : Forense, 2009, p. 103.

⁶⁹⁷ Consultoria de Orçamento e Fiscalização Financeira da Câmara dos Deputados, *Estudo Técnico n°16 de 2007*, Brasília, 04/12/2007, p. 1-4.

⁶⁹⁸ Projet de loi n°2386 du 9 novembre 2007, présenté par le député João Campos. *Justificação*, paragraphe n°2. Texte intégral consultable en annexe n°6 .

les régions du pays», le texte rappelle toutefois que d'après la Constitution, c'est à l'État qu'incombe légalement ces missions, bien que la loi fondamentale elle-même reconnaisse la nécessité d'inclure la participation d'acteurs tiers (secteur privé, secteur volontaire, société civile) pour les mener à bien. Le rapporteur explique que devant la détresse de millions de Brésiliens, les entités religieuses ont fait le choix de « ne pas rester les bras croisés et de lutter pour un monde meilleur en réduisant, autant que faire se peut, la souffrance des Brésiliens ». Devant un tel constat, le projet de loi recommande que l'Union, les États et les municipalités soient véritablement « partenaires » de ces organisations afin « qu'un plus grand nombre de personnes puissent bénéficier de ce travail social au sens large du terme ». Autrement dit, tout en soulignant l'importance déjà cruciale du paradigme coopératif pour la laïcité brésilienne, il recommande très explicitement son approfondissement et sa généralisation et ce, notamment à travers l'inscription de deux clauses particulières. La première consisterait à étendre les diverses formes de partenariats, de coopération, de contrats, en d'autres termes les « partenariats public-religieux », directement aux Églises institutionnelles, et non plus, comme c'est actuellement le cas en pratique, à des organisations à la personnalité juridique propre et distincte (institutions, fondations, ONGs, etc.). La seconde viserait à autoriser, sous un certain nombre de conditions de transparence, les transferts de fonds publics à destination des institutions religieuses dans le cadre de leurs activités sociales, sur un modèle très semblable à celui des *faith-based initiatives* du Gouvernement étasunien de George W. Bush dans les années 2000. En effet, il serait exigé des organisations religieuses, en contrepartie, qu'elles offrent des services gratuits et universels (art. 3), qui ne soient en aucun cas conditionnés par des exigences de nature religieuse (assistance ou affiliation à un culte, versement de dons, etc.) (art. 3-2), et qu'elles rendent compte de façon minutieuse et régulière de l'usage des fonds publics qui leur seraient alloués (art. 6 et 7).

Au cours d'un entretien avec le député João Campos portant sur ce projet de loi, celui-ci déplora le caractère majoritairement informel de l'action sociale religieuse au Brésil. Il nous expliqua que l'adoption de ce texte permettrait, dans sa vision, « d'institutionnaliser et de formaliser la relation de l'État et des entités religieuses, et ainsi de démultiplier le potentiel d'action et les effets de l'œuvre sociale des Églises »⁶⁹⁹. Car en l'état actuel des choses, João Campos constate que la « collaboration d'intérêt public » entre l'administration publique et le secteur confessionnel se trouve clairement « entravée par un grand nombre d'idées reçues et de préjugés » de la part d'une majorité de gestionnaires publics, lesquels considèrent, dans une interprétation

⁶⁹⁹ Entretien avec le député João Campos (PSDB), président du Front parlementaire évangélique, réalisé dans son cabinet à la Chambre des députés le 10/08/2011 à Brasilia. Entretien consultable en annexe n°8 .

séparationniste de l'article 19, « qu'ils ne peuvent en aucun cas transférer le moindre *real* de fonds publics aux organisations religieuses ». Une interprétation contre laquelle le député Campos et ses alliés s'insurgent, assurant que si les activités de culte ne peuvent effectivement pas faire l'objet d'un quelconque financement public, les œuvres humanitaires et sociales d'intérêt public des Églises doivent elles, en revanche, être soutenues par cet État qu'elles suppléent. Pour le président de la *Bancada evangélica*, l'enjeu du projet de loi n°2386/2007 est précisément celui-ci : approfondir la coopération entre l'État et les entités religieuses tout en garantissant leur autonomie respective, en distinguant, juridiquement et budgétairement parlant, l'action sociale de l'action culturelle des organisations religieuses. Car s'il admet que dans la pratique les acteurs n'opèrent pas véritablement cette distinction, il considère qu'une reddition de comptes rigoureuse de la part des bénéficiaires confessionnels de fonds publics suffirait à régler le dilemme. « S'il est impossible de séparer la dimension sociale de la dimension culturelle au sein des Églises, il suffit simplement de s'assurer que les fonds publics ne soient pas utilisés à des fins spirituelles » finit-il par déclarer. Le député Campos estime d'ailleurs que le contexte actuel est plutôt favorable aux orientations qu'il préconise et considère comme « très probable » l'adoption du projet n°2386/2007 au cours de la législature actuelle (2011-2015).

Mais au-delà de l'adoption même du projet, c'est, de façon plus fondamentale, la conception de la laïcité brésilienne sous-tendue par ces recommandations qui interpelle. Une approche qui ne néglige pas, loin de là, le fondement classique d'une laïcité censée garantir l'indépendance et l'autonomie des sphères et qui n'a pas non plus pour vocation d'en supprimer la dimension concurrentielle, voire conflictuelle (la *Bancada evangélica* défend et revendique au contraire son « droit de veto » officieux vis-à-vis des pouvoirs publics), mais qui vise pourtant, avant tout, en à légitimer et à en approfondir la dimension collaborative ou coopérative, considérée comme prioritaire.

Ainsi, s'il nous semble analytiquement pertinent de parler de « laïcité de coopération » dans le cas brésilien, il est important de souligner cette tendance à la prédominance d'un paradigme coopératif, tendance dont nos travaux sur les partenariats public-religieux brésiliens ont contribué à démontrer la validité empirique, et qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, ne se limite pas aujourd'hui au seul Brésil mais semble refléter un mouvement plus global de rapprochement entre les sphères.

D. Un modèle de compromis

Plus qu'un processus « inabouti », comme l'ont parfois qualifié certains, la laïcité brésilienne s'est constituée un modèle propre en phase avec son héritage et ses réalités politiques, sociales, culturelles et religieuses. Mais peut-on véritablement parler de « laïcité » au Brésil ? Certainement, mais dans des termes incontestablement différents de ceux d'un auteur comme Maurice Barbier, qui voit dans la laïcité « une notion purement négative » impliquant « l'exclusion de la religion de la sphère publique de l'État »⁷⁰⁰. Au contraire, il s'agit dans le cas brésilien d'une laïcité qui, tout en affirmant les libertés religieuses, la séparation juridique et l'autonomie des sphères, admet l'existence et même la pertinence d'une véritable relation et de rapports substantiels entre État et Églises. Souvent informels et sans assise juridique claire, ces échanges *de facto* entre les sphères n'en constituent pas moins un socle relationnel qu'aucun processus de laïcisation, pas même celui de la République naissante à la fin du XIX^e siècle, n'est jamais parvenu à remettre en question dans la durée. Comme le remarque l'anthropologue brésilien Emerson Giumbelli :

« notre régime de « séparation » a toujours regorgé de liens, d'engagement, de contacts, de complicités entre les autorités et l'appareil étatique et les représentants des institutions [religieuses] »⁷⁰¹.

Ces derniers développements ont donc cherché à caractériser une laïcité brésilienne singulière et particulièrement dynamique, en mettant en évidence trois dimensions principales et significatives des rapports État-entités religieuses dans le Brésil actuel. La laïcité brésilienne serait d'abord une laïcité de « reconnaissance et de dialogue » entre des sphères qui entretiennent une longue tradition de légitimation mutuelle. Refusant une conception purement négative et excluante de la laïcité, le modèle brésilien se propose d'établir des passerelles et des espaces de dialogues entre les pouvoirs publics et la pluralité des entités religieuses, en considérant qu'ils peuvent ensemble, œuvrer pour le bien commun de la société. Une reconnaissance mutuelle et un dialogue que les « partenariats public-religieux » contribuent indéniablement à renforcer et qui bénéficie clairement d'une conjoncture politique (marges de manœuvre sociale et budgétaire de l'État réduites, introduction des principes du *New Public Management*, impact électoral des acteurs confessionnels), socio-économique (importance de la demande sociale) et religieuse (implication sociale des Églises, pluralisme et compétition religieuse exacerbée) globalement favorable à de telles collaborations.

⁷⁰⁰ BARBIER, Maurice. « Pour une définition de la laïcité française. », *Le Débat*, n°2, 2005, p. 129–141[132].

⁷⁰¹ GIUMBELLI, Emerson Alessandro. *O fim da religião: controvérsias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa" no Brasil e na França. op.cit.*, p. 155.

Mais la laïcité brésilienne est également une laïcité de « contrôles et de contrepoids », en ce qu'elle permet aux deux sphères de disposer d'un système complexe de surveillance et de régulation réciproques, de *checks and balances*, censé limiter les possibles dérives de l'autonomie et de la séparation des sphères et des pouvoirs. S'appuyant à la fois sur des pratiques coutumières et sur un fondement juridique qui, bien qu'en évolution, demeure assez flou et sujet à interprétations, l'État manœuvre afin de garder un certain contrôle sur une sphère religieuse toujours plus hétérogène, diffuse et difficile à cerner. À certains égards, nous l'avons vu, les partenariats public-religieux peuvent justement remplir cette fonction aux yeux des pouvoirs publics. Parallèlement, fortes de leur influence spirituelle, sociale et de plus en plus en politique, les organisations religieuses disposent, elles aussi, d'un arsenal de moyens leur permettant d'encadrer, d'orienter et même dans certains cas, de neutraliser la décision politique, lorsqu'elles jugent que les instances étatiques outrepassent leurs fonctions ou mettent en péril la cosmovision et l'héritage convictionnel chrétiens de la société brésilienne.

Il s'agit enfin d'une « laïcité de coopération », c'est-à-dire un modèle relationnel entre État et Églises où s'articulent et s'équilibrent d'une part des rapports de concurrence, de compétition, ou même de confrontation ; et d'autre part, des rapports de plus en plus nombreux et aboutis de coopération, de partenariat, ou pour citer la Constitution brésilienne, de « collaboration d'intérêt public ». Parfois « concurrentes », comme sur certains enjeux sociétaux du domaine de la morale, de l'éthique, ou des valeurs traditionnelles, l'État et les entités religieuses savent également collaborer en tant que « partenaires » notamment lorsqu'il s'agit d'améliorer le sort des plus vulnérables. Une tendance croissante à la coopération que les nombreux partenariats public-religieux mis en avant dans ce travail illustrent bien.

Une laïcité également assez flexible, évolutive et capable de s'adapter à la réalité sociale d'un contexte géographique et d'une temporalité donnés. Car il faut le souligner, et cela demeurera l'une des principales limites de notre travail, la laïcité brésilienne et ses implications (notamment les PPR) se déclinent différemment selon que l'on se situe au cœur de la mégalopole paulista, sur les fronts pionniers du *Mato Grosso* ou au sein d'une réserve indigène en Amazonie. Mais la diversité des interprétations et des manifestations de la laïcité sur l'ensemble de ce « pays-continent » que constitue le Brésil n'en permet pas moins de dresser, comme nous avons cherché à le faire, des caractéristiques communes et relativement universelles des rapports entre État et entités religieuses. L'une d'elles est très certainement que la laïcité brésilienne constitue finalement et avant tout une laïcité de « compromis », d'« arrangements » qui, loin de se borner au seul clivage des sphères, souligne toute la souplesse d'un principe de séparation qui montre toutes ses limites dans une société où le processus de sécularisation apparaît plus comme une hypothèse théorique qu'une

réalité empirique. En définitive, on pourrait affirmer de manière synthétique que la laïcité brésilienne cherche davantage à établir des ponts qu'à ériger des « murs de séparation »⁷⁰² entre son État et ses Églises.

En fin de compte, le Brésil et son modèle de laïcité nous rappellent la multiplicité des incarnations possibles du rapport entre les sphères dans la modernité politique, et quelque part aussi la variété des modernités politiques⁷⁰³. Une variété dont notre dernier chapitre, lequel proposera une approche comparatiste internationale des partenariats public-religieux, permettra d'appréhender l'ampleur et l'intérêt scientifique en ce début de XXI^e siècle.

⁷⁰² Lors d'une conférence en 2005, le philosophe Charles Taylor développa l'idée selon laquelle la métaphore du « mur de séparation » avait « fait son temps » et ne rendait effectivement plus compte des réalités complexes de ce siècle. Voir : TAYLOR, Charles, « Walls of Separation : a Metaphor which has Outlived its Time », communication adressée lors de la conférence *Theology, Faith and Politics*, organisée par la Northwestern University d'Evanston, Illinois le 13 mai 2005. Cité par HURD, Elizabeth S., *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, 2008, p. 191.

⁷⁰³ SCHMIDT, Volker H., « Multiple Modernities or Varieties of Modernity? », *Current Sociology*, vol. 54(1), 2006, p. 77–97

Chapitre VIII : Partenariats public-religieux et laïcités en perspective comparée

Tout au long de ce travail, nous avons cherché à mettre en évidence, dans le cas du Brésil contemporain, un lien de réciprocité causale entre une manifestation politico-sociétale polymorphe, les « partenariats public-religieux », et un modèle de laïcité singulier, fondé non pas sur un principe d'exclusion, mais davantage sur celui de la « mise en relation » et, de façon de plus en plus prégnante, sur le paradigme de la « coopération » des sphères. Mais si cette étude a principalement visé le cas brésilien et ses spécificités propres, elle n'en demeure pas moins le résultat d'un cheminement intellectuel empreint de comparatisme et qui a souvent puisé dans l'observation de situations de nations voisines ou d'autres « aires culturelles »⁷⁰⁴. À bien des égards, nous aurons été ce que Giovanni Sartori nomme des « *unconscious thinkers* »⁷⁰⁵, comparant sans cesse et souvent de manière inconsciente notre objet d'étude avec d'autres terrains d'observation. Car s'il a été pensé dans le cadre brésilien, notre concept de « partenariat public-religieux », du fait de sa souplesse et de son aspect protéiforme, peut aisément servir à rendre compte de situations similaires dans d'autres contextes. D'ailleurs, comme l'affirment Etienne Anheim et Benoît Grévin :

« le comparatisme n'est pas une pratique exotique, mais l'horizon nécessaire de toute pratique de la science sociale, et étudier un objet n'est pas seulement rendre compte de sa spécificité irréductible, mais le replacer dans un espace de coordonnées relatives dont l'étendue couvrirait l'ensemble des sociétés humaines »⁷⁰⁶.

Ainsi, sans prétendre constituer une véritable étude comparée, méthodologiquement rigoureuse des phénomènes étudiés, ce travail nous semble offrir un prisme d'analyse pertinent dans l'appréhension générale des rapports entre une « action sociale religieuse » suppléante de l'État et la reconfiguration des relations État-Églises, et ce, à un niveau plus global. La

⁷⁰⁴ Nous entendons par là et de façon générique, un espace territorial étendu relativement homogène du point de vue des caractéristiques culturelles et sociétales. Sur le concept d' « aire culturelle », consulter la synthèse de Paul Claval : CLAVAL, Paul. « Les aires culturelles hier et aujourd'hui », *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, vol. XV(50), 2002.

⁷⁰⁵ SARTORI, Giovanni. « Concept Misformation in Comparative Politics », *American Political Science Review*, vol. 64(4), 1970, p. 1033-1053.

⁷⁰⁶ ANHEIM, Etienne et GRÉVIN, Benoît. « 'Choc des civilisations' ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 49(4bis), 2010, p. 122–146[144-145].

démonstration de la portée globale, voire universelle, de cette corrélation constituant d'ailleurs à nos yeux le principal enjeu et projet des *Welfare and Religion Studies*, dont ce travail se revendique. Mais l'approche comparatiste apparaît également indispensable afin de valider scientifiquement⁷⁰⁷ ce lien de dépendance et de réciprocité causale entre la multiplication et l'institutionnalisation des PPR et les évolutions d'un modèle de laïcité donné, principale hypothèse de cette étude. Émile Durkheim affirmait à cet égard

« Nous n'avons qu'un moyen de démontrer qu'un phénomène est cause de l'autre, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents et absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre »⁷⁰⁸.

Pour Patrick Hassenteufel, le comparatisme permettrait également, « [utilisé] de manière plus inductive », et « dans la mesure où [il] conduit à mettre en évidence des ressemblances et/ou des dissemblances » de formuler « naturellement » de « nouvelles hypothèses explicatives »⁷⁰⁹.

Notre dernier chapitre a donc vocation à élargir notre réflexion à d'autres expériences nationales et transnationales, afin d'une part, de montrer la pertinence d'une telle problématique à un niveau d'analyse plus global, ouvrant ainsi des pistes pour d'éventuelles futures recherches en la matière, et d'autre part, de tester la validité générale de notre hypothèse centrale et de réinterroger, d'approfondir et de mettre en perspectives certaines de nos conclusions sur le cas étudié⁷¹⁰. Il s'agira également de s'interroger sur l'influence potentielle d'autres expériences extérieures sur les conceptions et les *modus operandi* actuels des rapports entre État et entités religieuses au Brésil, et réciproquement, sur le rayonnement international d'une éventuelle « spécificité brésilienne » que ces « regards croisés » mettront éventuellement en évidence.

À ce titre, nous comparerons dans un premier temps la situation brésilienne avec celle d'un certain nombre de pays du « Sud », que ce soient des voisins latino-américains ou d'autres nations africaines ou moyen-orientales, qui partagent à la fois le souci de l'émergence économique, la lutte contre la pauvreté, la recherche de stabilité politique ou encore l'indéniable influence du religieux dans toutes les sphères de la société (ou dit autrement, une sécularisation limitée, voire une « contre-sécularisation » de la société). Nous montrerons combien les « partenariats public-religieux » constituent dans nombre de ces pays un enjeu de développement majeur, dont les

⁷⁰⁷ SARTORI, Giovanni. « Comparing and Miscomparing », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 3(3), 1991, p. 243-257.

⁷⁰⁸ DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Presses universitaires de France, 1983 [1895], p. 124.

⁷⁰⁹ HASSENTEUFEL, Patrick. « De la comparaison internationale à la comparaison transnationale », *Revue française de science politique*, vol. 55(1), 2005, p. 113-132[114].

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 113-114.

conséquences sur l'évolution des rapports entre l'État et les entités religieuses, et plus largement sur le concept de « modernité », devront être appréhendées. Nous nous interrogerons également ici sur l'éventualité d'une diffusion du modèle brésilien d'agencement des rapports État-Églises aux nations de sa sphère d'influence, qu'elle soit diplomatique et économique (on pense bien évidemment aux voisins sud-américains, mais également à l'Afrique lusophone), ou encore religieuse (notamment à travers l'expansion internationale de certaines Églises brésiliennes).

Il s'agira ensuite de mettre le cas brésilien en perspective avec les différents modèles du « Nord » occidental, que ce soient les sous-modèles européens (scandinave, germanique, britannique, méditerranéen et français) ou le modèle nord-américain des *faith-based initiatives* mentionné à de nombreuses reprises ici, tous étant confrontés à la double problématique de la crise de leurs États-providence et à la sécularisation de leurs sociétés. Ceci, dans le but de montrer en quoi le Brésil offre, à certains égards, une sorte d'intermédiaire entre ces modèles dont il s'imprègne par ailleurs.

I. Les PPR dans le Sud, témoins de « nouvelles modernités » ?

Avant tout, il est important de souligner que les espaces ici appréhendés, qu'ils constituent des États-nation ou de véritables aires culturelles, ne peuvent à aucun moment être considérés, à l'ère de la globalisation, comme des ensembles fermés, hermétiques à leur entourage. Tout en prenant en compte les échanges, transferts et autres mimétismes entre les espaces, nous privilégierons ici la comparaison avec des ensembles régionaux, puis des États-nation, objets traditionnels du comparatisme, qui sans être exempts de tout biais, n'en constituent pas moins le niveau d'analyse le plus pertinent pour notre propos. Nous nous efforcerons donc de rendre compte des différentes manifestations de PPR, puis des modalités de rapports entre État et entités religieuses dans l'aire culturelle latino-américaine, avant d'opérer un regard croisé avec le continent africain et la région du Moyen-Orient, qui par ailleurs, constituent pour le Brésil des zones stratégiques en ce début de XXI^e siècle, tant sur le plan diplomatico-culturel que sur le plan

économique. Le tout témoignant de l'existence de cette « multiplicité de modernités sans hiérarchie » dont parlait Shmuel Eisenstadt⁷¹¹.

A. De l'hétérogénéité des PPR latino-américains

Les pays latino-américains présentent un certain nombre de caractéristiques communes indéniables du point de vue de notre analyse, telles que l'ancrage historique des rapports de l'État colonial, puis républicain, avec l'Église catholique romaine ; la faiblesse de l'offre de services publics ; ou encore l'ampleur du pluralisme et de la diversité religieuse. La majorité des États latino-américains ont par ailleurs en commun d'avoir vécu, il y a peu, des processus de transition démocratique faisant suite à des régimes autoritaires, qui rappellent que leurs systèmes politiques et institutionnels sont encore aujourd'hui dans ce que Gregory S. Maller nomme un processus de « maturation politique »⁷¹². Pourtant, la région latino-américaine apparaît aujourd'hui très hétérogène sur un certain nombre d'enjeux économiques (croissance, emploi, industrialisation, etc.) ou sociaux (pauvreté, inégalités), fruits d'une histoire, d'un contexte géopolitique et de sous-cultures propres à chacun des pays de la zone, ce que ne manque pas de rappeler Marcel Niedergang dans ses *vingt Amériques latines*⁷¹³. Une hétérogénéité que l'on retrouve également dans la question des rapports entre État et entités religieuses comme le montre l'annexe n°2 de ce travail. De fait, si l'action sociale religieuse est observable sur l'ensemble du sous-continent, sa prise en compte par les pouvoirs publics varie très sensiblement d'un État à l'autre, reflétant des types de partenariats public-religieux et des conceptions de la laïcité distincts. Nous distinguerons donc ici trois groupes de pays que nous analyserons successivement : les pays de collaboration officielle ; les pays de séparation partielle avec coopération officieuse ; et enfin les pays de séparation stricte dont certains ont même parfois mené des politiques « laïcistes » de marginalisation des acteurs religieux. Sans viser l'exhaustivité, nous présenterons la situation des pays les plus représentatifs à nos yeux de chacune de ces catégories, sans oublier que le Brésil constitue, pour chacun de ces États latino-américains et malgré son exceptionnalité linguistique, un voisin et un partenaire économique, politique et culturel de premier plan.

⁷¹¹ EISENSTADT, Shmuel N. « Une réévaluation du concept de modernités multiples à l'ère de la globalisation », *Sociologie et sociétés*, vol. 39(2), 2007, p. 199-223.

⁷¹² MAHLER, Gregory S. *Politics and Government in Israel : The Maturation of a Modern State*, Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

⁷¹³ NIEDERGANG, Marcel. *Les vingt Amériques latines*, Paris : Plon, 1962.

1. Les pays de collaboration officielle

Les pays de collaboration officielle sont des États qui ont inscrit de manière explicite, dans leur loi fondamentale ou leur législation nationale, un principe de coopération légale entre les instances publiques et un ou plusieurs acteurs de nature confessionnelle, très souvent dans l'esprit conciliaire de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, qui stipule que

« Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu »⁷¹⁴.

En 2012, au moins quatre États latino-américains, le Pérou, le Paraguay, la Bolivie et le Costa Rica envisagent ainsi, dans un cadre législatif bien défini, la possibilité de mettre en œuvre cette « saine coopération » *via* des partenariats public-religieux, mais à chaque fois, et cela doit tout particulièrement retenir notre attention, sous un régime de laïcité spécifique.

L'État péruvien, à l'article 50 de la Constitution de 1993, « offre » ainsi « sa collaboration » à l'Église catholique qu'il « reconnaît », « dans un régime d'indépendance et d'autonomie » des sphères. Notons qu'au Pérou, le Concordat signé avec le Saint-Siège en 1980 est toujours en vigueur, bien qu'une loi de décembre 2010 ait permis d'élargir certains « privilèges » de l'Église romaine à d'autres familles confessionnelles⁷¹⁵. Néanmoins, il apparaît aujourd'hui que cette « collaboration officielle », certes constitutionnellement actée mais régie en pratique par le Concordat de 1980, reste largement le fait des entités catholiques. Témoin de cette volonté mutuelle de collaboration, un partenariat public-religieux a récemment été signé, le 7 mars 2012, entre l'Institut pénitentiaire national du Pérou et la Conférence épiscopale péruvienne en présence du ministre de la Justice, dans le but de

« renouveler les relations de coopération entre les deux institutions [...] et de promouvoir, d'encourager et de développer l'assistance religieuse et les activités complémentaires liées à la réintégration sociale des détenus dans toutes les prisons et les juridictions ecclésiastiques du pays, [...] en favorisant la coordination entre les directeurs de prisons et la Commission pastorale de l'Église catholique »⁷¹⁶.

⁷¹⁴ *Constitution Pastorale « Gaudium et Spes »*, Deuxième partie, Chapitre IV, article 76, paragraphe 3, Rome, 1965.

⁷¹⁵ LECAROS, Véronique. « L'Église catholique péruvienne face au défi des groupes évangéliques », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 2(80), 2011, p. 66-83.

⁷¹⁶ « Acordo de cooperação entre Igreja e Estado para promover assistência religiosa nos cárceres e a integração social dos detentos », *Agência Fides*, 09/03/2012. Dépêche consultable en ligne sur : <http://www.fides.org/>

Si un tel accord apparaîtrait ambitieux et significatif aux yeux de l'État (comme en témoigne la présence du ministre), il est important de souligner à nouveau que ce genre de collaboration officielle ne concerne, au Pérou, que l'univers catholique et ne fait à aucun moment mention des autres acteurs confessionnels, pourtant eux-aussi actifs dans ces domaines d'intervention sociale.

En comparant la situation péruvienne au Brésil, où les entités catholiques sont certes majoritairement représentées dans les partenaires de l'État, mais où d'autres acteurs confessionnels parviennent à se rendre indispensables dans certains domaines, on peut émettre l'hypothèse qu'au Pérou les acteurs confessionnels non-catholiques n'ont pas encore atteint la « masse critique » (aussi bien sur le plan numérique de l'affiliation religieuse – les évangéliques représentaient 12,5% des péruviens en 2007⁷¹⁷ – qu'en matière de présence politique et sociale), qui leur permettrait de s'imposer aux yeux de l'État comme des partenaires incontournables, comme c'est de plus en plus le cas pour certaines minorités confessionnelles au Brésil. Toujours est-il que le Pérou offre un cas intéressant de collaboration officielle dans un régime de type concordataire, où l'État coopère officiellement, mais de manière quasi-exclusive avec l'Église majoritaire.

Le cas du Paraguay est d'ailleurs relativement similaire puisque la Constitution de 1992, qui reconnaît à l'Église catholique « un rôle dans la formation historique et culturelle de la Nation » (art.82), déclare que les « relations de l'État et de l'Église catholique sont fondées sur l'indépendance, la coopération et l'autonomie » (art.24). La loi fondamentale paraguayenne précise certes qu'« aucune confession n'aura de caractère officiel », optant ainsi pour un régime non-confessionnel. Mais tout en veillant à ce que soient garanties pour toutes « les Églises et confessions religieuses, l'indépendance et l'autonomie », elle omet, lorsqu'il s'agit de l'ensemble des groupes confessionnels, la dimension coopérative là encore spécifiquement réservée au catholicisme. Un excellent exemple de PPR d'importance au Paraguay est l'*Accord de coopération interinstitutionnelle entre le ministère de l'Éducation et de la Culture et la Conférence épiscopale paraguayenne*, cosigné pour une durée de trois ans, le 31 décembre 2010, par le ministre de l'Éducation de l'époque, Luis Alberto Riart Montaner, et Monseigneur Pastor Cuquejo, président de la Conférence épiscopale. Un accord qui, s'appuyant sur les deux articles constitutionnels précités, considère qu'

« Il est nécessaire d'établir un accord qui régle les relations entre l'Église catholique et l'État paraguayen notamment en ce qui concerne leurs institutions éducatives. Un accord dont la finalité est d'une part l'amélioration qualitative de la formation culturelle, tout en mettant une emphase particulière sur l'enseignement des valeurs morales et éthiques, et d'autre part le

⁷¹⁷ LECAROS, Véronique. « L'Église catholique péruvienne face au défi des groupes évangéliques », *op.cit.*, p. 67.

développement, entre la Conférence épiscopale et le ministère, de projets conjoints, d'échange d'expériences et de tout type d'activités communes de nature à améliorer l'éducation paraguayenne »⁷¹⁸.

Suite à cet accord, une « Commission permanente de dialogue » fut créée par les deux institutions, permettant la gestion commune de multiples projets, ce qui constitue l'un des exemples les plus aboutis et les plus institutionnalisés de PPR « officiels » observables, au niveau national, sur le continent latino-américain. Car si, dans le cas du grand voisin brésilien, de tels partenariats entre des ministères et les Églises ont effectivement lieu *de facto*, ils sont généralement plutôt officieux et ne portent que sur un projet ou un programme gouvernemental précis (comme le programme *Mobilização Social pela Educação* du ministère brésilien de l'Éducation) et non pas sur la conduite de la politique générale ou sur les orientations fondamentales des instances publiques partenaires, comme c'est le cas avec l'État paraguayen ou encore avec l'État plurinational de Bolivie.

Jusqu'en 2009, la Bolivie était à la fois un État confessionnel et concordataire (l'article 3 de la Constitution de 1967 soulignait en effet que « L'État reconnaît et soutient la religion catholique apostolique romaine » et que « les relations avec l'Église catholique sont régies par les concordats et autres accords signés entre l'État et le Saint-Siège »). Mais ce pays a récemment vécu un processus de laïcisation (particulièrement controversé par ailleurs) du cadre juridique de ses rapports État-Églises, qui a finalement abouti, avec la « Nouvelle Constitution » de 2009, à un régime de séparation (l'article 4 stipulant que « L'État est indépendant de la religion »). Un régime de séparation *de jure* mais qui, à la manière de l'État brésilien, apparaît *de facto* comme particulièrement souple et ouvert à la collaboration État-Église, et ce, dans des termes très officiels. En effet, le texte constitutionnel lui-même mentionne à l'article 87 les « entités religieuses » comme constituant des « unités éducatives et sociales partenaires »⁷¹⁹ que l'État se doit de « reconnaître et de respecter ». Plus significative encore fut la signature, quelques mois à peine après la promulgation de la Constitution de 2009, d'un *Accord-cadre de coopération interinstitutionnelle entre l'Église catholique de Bolivie et le Gouvernement de l'État plurinational de Bolivie*, dont plusieurs passages font état du caractère officiel de la collaboration État-Église (en

⁷¹⁸ *Convenio de cooperacion interinstitucional entre el Ministerio de Educación y Cultura y la Conferencia episcopal paraguaya*, Asunción : Ministerio de Educación y Cultura de la República del Paraguay, 31/12/2010, p. 2. Document accessible en ligne sur <http://www.mec.gov.py>.

⁷¹⁹ Le texte original en espagnol parle d' « unidades educativas de convenio con fines de servicio social ».

se référant notamment à la « saine collaboration » prônée par *Gaudium et Spes*), même si ici encore, il est avant tout question de l'Église catholique :

« Assumant la reconnaissance de la société bolivienne envers le travail social que réalise l'Église catholique en Bolivie en matière d'éducation, de santé et de service social envers les plus pauvres ;

Convaincus de l'urgence de réduire substantiellement l'énorme dette sociale du pays en matière d'éducation, de santé et de service social envers la population la plus vulnérable, comme les enfants de la rue, les personnes âgées, les toxicomanes ou les personnes alcooliques dans le pays ; [...]

Désirant promouvoir la coopération entre l'Église catholique en Bolivie et le Gouvernement de l'État plurinational, avec pour but d'atteindre une collaboration et une complémentarité à même de favoriser le développement des populations exclues et de leur offrir une vie plus digne ;

Affirmant qu'aussi bien l'Église catholique en Bolivie que le Gouvernement de l'État plurinational sont régis par des normes et principes propres à leur nature et qu'ils maintiennent leur indépendance tout en coopérant à la construction d'une société plus juste, pacifique et fraternelle. [...]

Le but du présent accord-cadre est de générer des synergies qui permettront de développer des stratégies concertées et complémentaires en matière d'éducation, de santé et de service social dans le cadre de la mission de l'Église catholique et de l'État plurinational, avec pour objectif final d'éliminer la dette sociale et l'exclusion, ainsi que de favoriser le développement intégral de l'être humain, du peuple bolivien et de chaque individu. »⁷²⁰.

Cette volonté d'établir une « synergie » entre l'État et l'Église catholique s'incarne donc dans la mise en œuvre de « stratégies concertées », lesquelles se manifestent concrètement par la réalisation de partenariats public-religieux qui, dans le cas bolivien comme dans le cas brésilien, n'apparaissent pas comme incompatibles avec le principe constitutionnel de l'indépendance des sphères.

Le Costa Rica enfin, quant à lui, présente une autre singularité en ce que ce pays centre-américain constitue l'un des derniers États déclarant constitutionnellement une « religion d'État ». L'article 75 de la Constitution costaricienne affirme ainsi que « la religion catholique, apostolique et romaine est celle de l'État, lequel contribue à son entretien », sans toutefois « empêcher le libre exercice dans la République des autres cultes, à condition qu'ils ne s'opposent pas à la morale universelle ni aux bonnes mœurs ». Si le régime costaricien apparaît à première vue comme étant « confessionnel », il reconnaît bien l'existence d'autres cultes et garantit la liberté religieuse de l'ensemble des citoyens, catholiques ou non. Plus encore, il se démarque des autres pays de collaboration officielle en s'imposant d'inclure l'ensemble des confessions religieuses dans la liste des partenaires potentiels des institutions publiques. Il est d'ailleurs significatif de noter que dans le

⁷²⁰ Convenio marco de cooperación interinstitucional entre la Iglesia católica en Bolivia y el Gobierno del Estado plurinacional de Bolivia, signé par Conférence épiscopale bolivienne et le Gouvernement, représenté par ministère des Affaires étrangères à Santa Cruz de la Sierra, le 20/08/2009. Divers extraits du préambule et de l'article IV.

cas du Costa Rica c'est une jurisprudence de la Cour suprême, le vote n°3173 de juillet 1993, qui fait référence à la « collaboration officielle » des sphères et non pas le texte constitutionnel en lui-même. Lors de cette décision historique, la Cour estima que

« L'article 75 de la Constitution affirme que l'État doit contribuer à l' « entretien » de la religion catholique, mais cette norme constitutionnelle ne peut être interprétée de façon restrictive ; bien au contraire, il faut comprendre par là que l'État a l'obligation de coopérer avec les différentes confessions religieuses que professent les habitants du pays et de façon spécifique avec l'Église catholique [...]

De plus, il convient d'interpréter cet article non pas comme un indicateur de la partialité de la Constitution au bénéfice d'une confession religieuse déterminée, mais comme le reflet d'une réalité sociologique, mentionnant de façon expresse la confession la plus ancrée et la plus étendue dans notre pays, ce qui en aucun cas n'implique une quelconque discrimination envers les autres confessions ou envers les citoyens sans confessions, de la part des pouvoirs publics.»⁷²¹.

En interprétant de la sorte l'article 75 et en imposant à l'État (la Cour parle bien d'une « obligation de coopérer ») une collaboration élargie avec l'ensemble des groupes confessionnels présents dans le pays, la Cour suprême costaricienne prend le parti non pas d'une évolution laïciste et excluante de son régime de laïcité, mais d'une meilleure reconnaissance du pluralisme religieux et de la promotion de ce que le professeur costaricien Mauricio Viquez Lizano qualifie de « collaboration urgente et impérieuse de l'État et des Églises »⁷²². C'est ainsi paradoxalement le pays qui affiche le plus clairement sa préférence religieuse dans sa Constitution qui s'oblige, dans le même temps, à coopérer avec l'ensemble des acteurs confessionnels de sa société. On remarque ainsi que l'exemple costaricien de collaboration officielle « obligatoire » ou « imposée » se démarque effectivement du cas brésilien où les PPR restent, théoriquement parlant du moins, juridiquement « exceptionnels », car seulement admis « en cas de collaboration d'intérêt public » avérée ; mais que les deux situations présentent également des similitudes, notamment dans la volonté d'élargissement de la coopération État-Église, au-delà du seul univers catholique historique, à d'autres minorités confessionnelles en présence.

Ces quelques exemples de pays latino-américains nous ont donc donné un aperçu des manifestations possibles de collaboration officielle, formelle et juridiquement fondée entre l'État et les organisations confessionnelles. Un formalisme que certains projets de loi brésiliens évoqués

⁷²¹ Vote n°3171-93, *Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de la República de Costa Rica*, Exp.No.980-M-91, Considération n°IX, 06/07/1993. Une interprétation qui notons-le fut réitérée dans des termes identiques en 1999 (vote n°3914-99), en 2001 (vote n°10491-01) ou encore tout récemment en 2010 (résolution n°2010-014175). L'ensemble de ces votes sont consultables en ligne sur le site officiel de la Cour : <http://sitios.poder-judicial.go.cr/>

⁷²² VIQUEZ LIZANO, Mauricio. « La urgente colaboración Iglesia y Estado », billet publié sur le site de la *Cámara Nacional de Radio de Costa Rica*, 28/03/2011, consultable sur <http://www.canara.org>

précédemment visent actuellement à instaurer afin de mettre fin au flou juridique qui entoure la coopération État-ERAS au Brésil. Une telle institutionnalisation « par le haut » des PPR brésiliens pourrait néanmoins avoir un impact négatif sur leur flexibilité et sur la capacité d'adaptation du système actuel à la multiplicité de situations et à la grande diversité de son espace national.

2. Les pays de séparation partielle avec coopération officielle

On constate ensuite, au sein de l'aire culturelle latino-américaine, une autre catégorie de pays où la séparation des sphères apparaît juridiquement comme partielle, peu explicite ou simplement *de facto*, ce qui induit une coopération État-Églises plus officielle, sans véritable assise juridique. Une situation de flou juridique que nous analyserons dans les cas du Chili puis de l'Argentine, et qui nous l'avons vu, s'apparente aussi dans une certaine mesure à la situation brésilienne.

Le Chili offre le cas de figure assez singulier d'un État « convaincu » d'avoir opéré une séparation relativement stricte avec l'Église en 1925⁷²³, mais qui dans les faits ne dispose d'aucun fondement juridique clair à cet égard et continue aujourd'hui de mener un certain nombre d'actions pratiques et symboliques qui relèvent davantage de la reconnaissance, du dialogue et de la coopération que de la stricte séparation des sphères. Dans des travaux précédents, nous avons émis l'hypothèse de l'existence d'une « dette » de la démocratie chilienne envers la sphère religieuse, et tout particulièrement envers le segment catholique, consécutive au rôle primordial que jouèrent les acteurs et les institutions religieuses dans la lutte contre la dictature du général Pinochet, puis dans le retour à la démocratie à la fin des années 1980. L'État, ainsi débiteur de l'Église, renoncera à mettre en avant le principe séparationniste de sa laïcité (il est significatif de voir que la Constitution actuelle, promulguée en 1980 puis largement réformée en 2005, ne fait aucune mention d'une « séparation », d'« indépendance » ou d'« autonomie » de l'État face aux entités religieuses) pour privilégier dans les faits, les principes de reconnaissance, de dialogue et de coopération officielle, et ce non seulement envers l'Église catholique, mais également envers d'autres minorités religieuses. Citons à ce titre la participation systématique, chaque année lors de la fête nationale, du Président de la République et de son Gouvernement au *Te Deum* catholique organisé dans la cathédrale métropolitaine de Santiago, ainsi qu'au *Te Deum* évangélique réalisé le dimanche

⁷²³ Il est vrai que suite à long processus de laïcisation particulièrement conflictuel qui durait depuis les années 1860, l'État chilien parvint, au début des années 1920, à consacrer la liberté de croyance et de culte pour tous et qu'il mit fin au régime de « patronage républicanisé » qui le caractérisait depuis son indépendance. Mais la « séparation » de 1925 procède plus d'une absence de références au religieux dans la nouvelle constitution (quand l'ancienne en contenait de très nombreuses) que d'un volontarisme juridique affiché.

précédent⁷²⁴ ; la « Prière œcuménique pour le Chili et son nouveau gouvernement » prononcée devant le Congrès national par l'archevêque de Santiago dans la foulée des résultats d'une élection générale ; ou encore l'ouverture des sessions du Sénat qui se fait « Au nom de Dieu »⁷²⁵. La politique de dialogue, de reconnaissance et de collaboration vis-à-vis de la pluralité des acteurs religieux chiliens s'est également manifestée par la création en 2007, par la Présidente de l'époque, Michelle Bachelet, d'un « Bureau national des affaires religieuses » (*Oficina nacional de asuntos religiosos*), dont les prérogatives ont été élargies par son successeur Sebastián Piñera, qui en a fait son principal instrument dans l'atteinte des « 30 objectifs envers le monde chrétien-évangélique », lancés lors de sa campagne présidentielle en 2009. Dix ans après que le segment évangélique ait obtenu, par la *Loi de liberté religieuse et de culte n°19.639 de 1999*, l'extension des privilèges juridiques et fiscaux de l'Église catholique à l'ensemble des groupes confessionnels du pays, ce programme se propose notamment d'

« assurer l'accès et la participation des Églises évangéliques, de manière consultative, aux initiatives gouvernementales de caractère social ou en matière de valeurs morales [...] »

de « permettre aux entités religieuses de contribuer, de façon égale, à l'exécution des politiques publiques d'impact social national, en participant au travail réalisé par des organes tels le Conseil national pour le Contrôle des stupéfiants, la Corporation nationale du Développement indigène, le Conseil des Arts et Cultures, ou encore les ministères de l'Éducation, de la Santé, de la Justice ou du Développement social »,

de « coordonner, renforcer et initier le travail conjoint des gouvernements locaux et des congrégations religieuses en matière de prévention et de réhabilitation des personnes tombées dans la drogue, l'alcool ou la délinquance »,

ou encore de « prendre les mesures de gestion nécessaires afin que les entités religieuses puissent recevoir des financements publics et des dons privés, qui leur permettent de développer leur œuvre sociale de façon plus efficace »⁷²⁶.

La coopération État-Églises apparaît donc au Chili comme un enjeu politique, social mais aussi économique, tout à fait considérable, notamment du fait de la volonté politique du Gouvernement d'inclure dans ces collaborations un segment évangélique en pleine croissance, mais aussi de par la disposition du Gouvernement à renforcer le volet « financement public » de ces

⁷²⁴ Le *Te Deum* dit « œcuménique », en réalité catholique, est célébré au Chili depuis l'indépendance en 1811. Le *Te Deum* évangélique lui est bien plus récent, sa première célébration ayant eu lieu, à l'initiative du général Pinochet lui-même, en 1975, alors que l'opposition de l'Église catholique à l'égard du régime civil-militaire devenait de plus en plus virulente. Sur cette question voir notamment : LAGOS, Humberto. *Relaciones Iglesias Evangélicas-gobierno, Chile 1973-1976*, Thèse de doctorat en Sciences du développement, soutenue à l'Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales de Santiago du Chili, 1977 ; *La función de las minorías religiosas: las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1982 del gobierno militar*, Louvain-la-neuve : Cabay, 1983 ; ou encore MELLA, Orlando. *Religion and Politics in Chile, An analysis of religious models*, Stockholm : Almqvist och Wiksell, 1987.

⁷²⁵ Et depuis janvier 2012, « Au nom de Dieu et de la Patrie ».

⁷²⁶ PIÑERA, Sebastián M. J. *30 compromisos hacia el Mundo Cristiano Evangélico*, dépliant de campagne électorale, 2009, Engagements n°12,13,14 et 15.

partenariats public-religieux⁷²⁷. Toutefois, ces idées, bien qu'ambitieuses, ne sont que la transcription d'objectifs de campagne dont la mise en œuvre reste suspendue aux aléas conjoncturels de la politique chilienne, et qui ne reposent actuellement sur aucun cadre juridique officiel. Néanmoins, la prégnance du sentiment de « dette » de l'État et de la démocratie chilienne envers les acteurs religieux, que l'on retrouve aussi dans une large mesure au Brésil, compense semble-t-il l'absence de cadre juridique clair et agit bel et bien comme un catalyseur dans l'approfondissement de la dimension coopérative de la laïcité. Dit autrement, plus une société et un système politique se sentent historiquement redevables envers les institutions religieuses (que ce soit sur le plan social, sur celui des droits de l'homme ou encore de la démocratie), plus la collaboration État-Églises semble y apparaître comme légitime.

En Argentine, l'ambiguïté des positions de l'Église catholique durant la dictature militaire (1976-1983) n'a pas produit un tel sentiment de dette au sein de l'État et de la société. Beaucoup ont même écrit sur la défiance engendrée par les positions d'une partie de la hiérarchie argentine et considèrent cet épisode ambivalent comme l'un des facteurs de la décroissance actuelle du catholicisme dans ce pays⁷²⁸. Une ambivalence que l'on retrouve sur le plan des rapports État-Églises tels qu'ils sont définis par la loi fondamentale de 1994. En effet, si la nouvelle Constitution met officiellement fin au régime de patronage qui perdurait encore *de jure*⁷²⁹, elle affirme également dès son deuxième article que « le Gouvernement fédéral soutient le culte catholique apostolique romain », ce qui concrètement se traduit par la prorogation d'un certain nombre de lois promulguées durant la dictature, régissant la rémunération publique et les pensions des évêques

⁷²⁷ Dans ce sens, le Bureau national des affaires religieuses a publié et diffusé en 2011 un document recensant la quinzaine de fonds et programmes de financement étatiques auxquels les entités religieuses ont aujourd'hui la possibilité de candidater. A titre d'exemple, la plus célèbre des associations nationales catholiques d'aide sociale au Chili, *Hogar de Cristo*, fondée en 1944 par le Père Hurtado (une figure emblématique du catholicisme chilien, canonisé en 2005), était financée en 2011 à hauteur de 15% de son budget par l'État. Soit approximativement 6 millions d'euros sur un budget d'environ 40 millions d'euros. Une proportion que les responsables d'*Hogar de Cristo* et d'autres associations chrétiennes aimeraient voir augmentée pour atteindre les 50%. Voir : « Fundaciones solicitan subsidio de 50% al estado para atencion de adultos mayores », article du site officiel d'*Hogar de Cristo* daté du 05/10/2011, consultable à l'adresse : <http://www.hogardecristo.cl>

⁷²⁸ Voir notamment les ouvrages de MIGNONE, Emilio Fermín. *Witness to the Truth : The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina, 1976-1983*, Orbis Books, 1988 ; et *Iglesia y dictadura : el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Ediciones Colihue SRL, 2006.

⁷²⁹ Le patronage avait déjà été largement remanié lors de la signature du Concordat en 1966, mais il en subsistait certains éléments, comme l'obligation pour le Président de la République de professer la foi catholique, auxquels met donc fin la Constitution de 1994. Voir à ce titre : FLORIA, Juan G. N. « Religious Freedom in the Argentine Republic: Twenty Years After the Declaration on the Elimination of Intolerance and Religious Discrimination. », *Brigham Young University Law Review*, vol. 2, 2002, p. 341–352[347].

catholiques (Lois 21.950 du 07/03/1979 et 21.540 du 25/11/1977) ; l'octroi de subventions aux paroisses situées en zones défavorisées ou frontalières (Décret 1.928 du 18/09/1980) ; ou encore l'attribution de bourses aux séminaristes catholiques, « le Gouvernement contribuant à la formation du clergé diocésain » (Loi 22.950 du 14/10/1983). La nouvelle Constitution réaffirme parallèlement la validité du Concordat signé avec le Saint-Siège le 10 octobre 1966, lequel bénéficie même, au titre de l'article 75, paragraphe 22 de la Constitution de 1994, « d'une hiérarchie [juridique] supérieure à la loi », ce qui juridiquement et symboliquement parlant est loin d'être anodin.

Alors, si la dette de la société argentine envers les acteurs religieux n'est pas liée, comme elle peut l'être dans le cas du Chili voisin, au rôle de l'Église lors des régimes autoritaires, il convient de rappeler avec Fortunato Mallimaci que le catholicisme constitue encore aujourd'hui pour beaucoup « le ciment (et même parfois la garantie) de la nationalité, de la patrie, de la culture nationale » argentine⁷³⁰. Mallimaci mentionne ainsi l'exemple du rôle prépondérant de l'Église catholique au lendemain de la crise politique et économique de 2001. En effet, le jour de sa nomination, le nouveau président Eduardo Duhalde demanda à l'Église un « cadre spirituel » pour accueillir le « Dialogue argentin », une vaste consultation de l'ensemble des acteurs de la société (une idée qu'avait d'ailleurs promue la hiérarchie) visant à réaliser « le salut authentique d'une nation...au bord de la dissolution »⁷³¹. C'est donc dans le couvent de Santa Catalina de Siena et sous la direction du Président de la République, du représentant du PNUD et du chef de l'épiscopat argentin (accompagné de trois de ses évêques) que se déroula la table-ronde qui allait « reconstruire la Nation » argentine en ce début de XXI^e siècle. Là encore, il n'est pas anodin de voir l'Église catholique associée à une tentative de reconstruction nationale, que sa seule présence contribue à légitimer aux yeux d'une population qui accorde plus de confiance à l'Église catholique qu'à n'importe quelle autre institution dans le pays⁷³². Ces éléments et bien d'autres conduisent Mallimaci à énoncer l'idée d'une permanence de l'« hégémonie culturelle catholique »⁷³³ en Argentine, résistant aux tentatives de laïcisation successives. Une hégémonie culturelle catholique qui doit néanmoins faire face aujourd'hui à une prise en compte croissante par le Gouvernement, et

⁷³⁰ MALLIMACI, Fortunato. « Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina », dans R. Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008, p. 239-262[246].

⁷³¹ *Ibid.*, p. 254

⁷³² C'est en tout cas ce que montre, la première *Enquête sur les croyances et les attitudes religieuses* réalisée par le CEIL/CONICET auprès d'un échantillon représentatif de la population argentine (2 500 sujets) et dirigée par ce même Fortunato Mallimaci en 2008. L'enquête montre que 59% des argentins déclarent avoir confiance en l'Église catholique, contre seulement 39% pour le Congrès et 27% pour les partis politiques, grands absent du *Dialogo Argentino*.

⁷³³ MALLIMACI, Fortunato. « Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina », *op.cit.*, p. 250

notamment par le secrétariat des Cultes⁷³⁴, de la diversité confessionnelle⁷³⁵ du pays et notamment des acteurs protestants-évangéliques⁷³⁶. La décision du président d'origine syrienne, Carlos Menem, à la fin des années 1990, d'offrir à la communauté islamique argentine un terrain à Palermo (dans la banlieue de Buenos Aires) pour la construction d'une grande mosquée, inaugurée en grande pompe en 2000, est également considérée comme un moment symbolique de la reconnaissance par le Gouvernement argentin de cette diversité religieuse croissante.

Pourtant, malgré l'incontestable légitimité de la place et de l'action des acteurs religieux, il est intéressant de voir que, comme dans le cas brésilien, la coopération État-Églises, bien qu'importante et reconnue sur le terrain, reste relativement informelle et dénuée de toute assise juridique claire. Néanmoins et à l'instar du voisin brésilien, il nous faut souligner la force du soutien populaire dont bénéficient l'action sociale religieuse et les partenariats public-religieux en général, soutien que *l'Enquête sur les croyances et les attitudes religieuses* dirigée par F. Mallimaci en 2008 met significativement en évidence, en montrant que 75,2% des argentins considèrent « que l'État doit financer et collaborer avec les Églises dans leur travail social ». Une demande populaire qui a très certainement motivé la mise en place en 2000, par la résolution 744/2000SC de ce qui a brièvement constitué l'un des rares systèmes de PPR « officiels » en Argentine, le CEORAS, ou *Programme de coordination entre l'État et les organisations religieuses pour l'exécution des politiques sociales* du secrétariat des Cultes⁷³⁷. Un programme qui en l'espace de deux ans, aurait permis à une douzaine d'entités religieuses d'univers confessionnels divers de monter une centaine de projets sociaux en partenariat avec le Gouvernement⁷³⁸, mais qui prit fin en 2002⁷³⁹.

Ce que met ici en lumière le cas argentin, c'est que les PPR apparaissent aussi comme la conséquence d'un appui et d'une demande populaire intégrés à la fois par les acteurs politico-administratifs et confessionnels. Un fait que les chapitres précédents ont également souligné dans le

⁷³⁴ Le secrétariat des Cultes dépend du ministère des Relations extérieures et du Culte. Il recense en 2012 plus de 2 500 cultes officiellement reconnus.

⁷³⁵ D'après l'enquête CEIL/CONICET précitée, le catholicisme représenterait approximativement 76,5% de la population, les évangéliques 9%, les autres mouvements chrétiens (témoins de Jéhovah, mormons, etc.) 3,3%, et la catégorie « indifférents », 11,3% de la population argentine.

⁷³⁶ Toujours d'après l'enquête CEIL/CONICET, 51,4% des interrogés souhaitent que l'État finance l'ensemble des cultes et 59,9% sont contre le fait que l'État ne subventionne que le culte catholique.

⁷³⁷ La résolution 744/2000 à l'origine du programme a été publiée au *Boletín Oficial de la República Argentina*, n°29.394 daté du mardi 9 mai 2000 et peut être consultée en ligne sur : <http://www.boletinoficial.gov.ar/>

⁷³⁸ MARTINS DA CRUZ, Antônio Carlos. *A Diferença da igualdade: a dinâmica da economia solidária em quatro cidades do Mercosul*, Thèse de doctorat en économie appliquée, Université Estadual de Campinas – UNICAMP, 2006, p. 182.

⁷³⁹ En réalité, le programme fut alors été transféré au ministère de l'Intérieur, mais sans se poursuivre véritablement. Il disparut définitivement en 2007.

cas du Brésil. Mais l'Argentine nous aide également à mettre en avant le fait que maintenir les PPR dans une sorte d'informalité et dans un cadre juridique relativement flou permet selon toute vraisemblance aux acteurs de satisfaire la demande populaire d'action sociale religieuse, sans pour autant imposer une refonte du système idéologique et juridique qui régit les rapports entre État et Églises dans ce type de pays. Il s'agit là encore de laïcités de compromis, d'arrangements, dont la souplesse permet de dépasser ce qui pourrait apparaître comme relevant de l'incohérence ou du paradoxe. Mais tous les pays latino-américains n'ont pas opté pour cette voie du compromis, comme nous le montrerons maintenant avec la troisième et dernière catégorie de pays analysés au sein de cette aire culturelle.

3. Les pays de séparation et de marginalisation des acteurs religieux

Trois pays historiquement considérés comme les plus « sécularisés » de l'espace latino-américain, l'Uruguay, le Mexique et Cuba retiendront maintenant notre attention. Il s'agira ici de s'interroger sur la nature et la pertinence des PPR et de l'approche en terme de « collaboration des sphères » au sein de nations qui, tout en gardant une certaine religiosité populaire, ont opté de longue date pour une séparation plus stricte et rigoureuse de l'État et des Églises, voire pour des politiques de « marginalisation » de l'univers religieux visant à exclure les acteurs confessionnels de la sphère publique.

L'Uruguay interpelle d'abord du point de vue de son processus historique de laïcisation, caractérisé par une vive confrontation durant plus d'un demi-siècle entre une élite intellectuelle anticléricale proclamant haut et fort les principes du rationalisme scientifique et du libéralisme politique, et un secteur conservateur soutenu par un clergé catholique historiquement faible. Un processus qui aboutit en 1918 à la proclamation d'une nouvelle Constitution qui allait considérablement redéfinir les rapports de l'État et des l'Église durant le siècle à venir, et marquer une très nette rupture avec le régime confessionnel précédent. En effet, l'article 5 de la Constitution de 1918 (qui sera maintenu tel quel dans l'actuelle Constitution de 1997) affirme que

« Tous les cultes religieux sont libres en Uruguay. L'État ne soutient aucune religion. Il reconnaît à l'Église catholique la propriété des temples construits ou partiellement construits à l'aide de fonds du Trésor public, à l'exception des chapelles destinées au service des asiles, hôpitaux, prisons ou autres établissements publics. Il déclare également exempts de tout type d'impôts les temples actuellement consacrés au culte des diverses religions ».

Dès lors, l'Église catholique et l'ensemble de la sphère religieuse uruguayenne vont être progressivement marginalisés⁷⁴⁰, renvoyés dans la sphère privée, comme l'avait souhaité le mouvement libéral anticlérical, lequel s'inspirait du modèle laïciste français⁷⁴¹. Il est intéressant de noter par comparaison que si l'Argentine « soutient le culte catholique » de façon très explicite, l'Uruguay affirme de façon toute aussi claire ne soutenir « aucune religion », dans des termes qui semblent ne pas laisser pas beaucoup de place à la collaboration État-Églises. À ce propos, la remarque suivante du théologien Alejandro Ferrari mérite d'être soulignée :

« l'affirmation que l' « État ne soutient aucune religion » ne signifie pas toutefois que le laïcité soit convertie en un instrument de négation du religieux. La distance prise par l'État envers le religieux implique davantage la non immixtion réciproque, que ce soit de la religion dans les affaires de l'État ou de l'État dans les affaires religieuses »⁷⁴².

S'il n'y a pas de négation de la sphère religieuse, celle-ci étant considérée par la loi fondamentale et les cultes étant clairement reconnus sur le plan juridique et institutionnel, on ne peut toutefois contester qu'elle ait fait l'objet d'une marginalisation active, dont les manifestations sont nombreuses : l'interdiction de l'enseignement religieux (même optionnel) dans les établissements scolaires publics⁷⁴³ ; le défaut d'effets civils du mariage religieux ; et en ce qui nous concerne tout particulièrement, l'absence de tout financement public direct des entités confessionnelles et l'invisibilité des partenariats public-religieux. Une absence de soutien étatique et de coopération qui, à titre d'exemple, a failli conduire à la fermeture en 2008 de la cellule uruguayenne de *Cáritas*, qui ne fut sauvée que par l'aide internationale et l'appui de son réseau mondial⁷⁴⁴. Néanmoins, face l'urgence de certaines problématiques sociétales majeures comme peut l'être aujourd'hui la question de la toxicomanie, les mêmes représentants de *Cáritas Uruguay* estimaient en 2011 que les choses pourraient évoluer, l'organisation catholique affirmant « chercher à travailler conjointement avec le Gouvernement pour mettre fin à la consommation de cocaïne parmi les jeunes »⁷⁴⁵. Toutefois, l'annonce en 2012 d'un projet de loi, soutenu par le

⁷⁴⁰ FERRARI, Alejandro. « Iglesia y Estado en el Uruguay : ayer y hoy. », *Soleriana*, n°15, 2001, p. 105–128[116-117].

⁷⁴¹ BARRÁN, José Pedro, CAETANO, Gerardo et PORZECANSKI, Teresa. « Construcción y fronteras de lo privado. Teoría e Historia », *Historias de la vida privada en el Uruguay. Tomo 1. Entre la honra y el desorden (1780-1871)*, Montevideo : Taurus, 1996, p. 62.

⁷⁴² FERRARI, Alejandro. « Iglesia y Estado en el Uruguay : Ayer Y Hoy. », *op.cit.*, p. 118.

⁷⁴³ ALGORTA DEL CASTILLO, Eduardo. « Calificación jurídica del Estado Uruguayo en materia religiosa », dans *Excerpta e dissertationibus in iure canonico II*, Pamplona, 1984, p. 489-503[522-524]

⁷⁴⁴ Information donnée par le directeur exécutif de *Cáritas Uruguay* dans un entretien accordé à *Aciprensa* le 14/09/2011

⁷⁴⁵ Il existe en tout cas une instance de dialogue avec le Gouvernement sur cette question à laquelle participe *Cáritas Uruguay*, la *Junta Nacional de Drogas*, comme nous l'a affirmé le responsable communication de l'organisation lors d'un entretien téléphonique le 01/02/2013.

Gouvernement, visant à légaliser le contrôle de la production et la distribution de *marihuana* semble difficilement conciliable avec une éventuelle coopération des entités religieuses, pour la plupart fermement opposées à cette idée.

Le Mexique, deuxième pays catholique au monde après le Brésil, a lui aussi vécu un important processus de laïcisation, du milieu du XIX^e siècle (avec une première séparation de l'Église et de l'État lors de la *Reforma* en 1857-1860⁷⁴⁶) jusqu'au début du XX^e siècle, dont l'impact sur les rapports État-Églises se fait encore ressentir aujourd'hui. Si l'Uruguay, parfois qualifié de « pays le plus pacifique d'Amérique latine » est parvenu, au début du XX^e siècle, à circonscrire la virulence des débats sur la laïcité à l'enceinte de son Parlement, au Mexique la laïcisation a été le résultat d'un processus d'une rare violence, dont la Révolution mexicaine, mais surtout par la suite, la *Guerra cristera* entre 1926-1929, restent les épisodes les plus emblématiques.

Dans un contexte déjà très tendu⁷⁴⁷ suite à une révolution mexicaine porteuse d'un « anticléricalisme radical »⁷⁴⁸ puis à la promulgation en 1917 d'une constitution qui niait toute reconnaissance juridique aux Églises, interdisait la participation politique du clergé et limitait le culte aux seuls édifices autorisés, la *Guerra cristera* ou *Guerra de los cristeros* (parfois traduite en français par le terme « Christiade »⁷⁴⁹) éclata en 1926 après la proclamation de la « *Ley Calles* ». Une modification constitutionnelle qui prévoyait un contrôle très étroit de l'Église catholique par l'État révolutionnaire mexicain (contrôle du nombre de prêtres en activité, obligation d'obtenir une autorisation gouvernementale pour réaliser le culte dans les temples, interdiction de toute forme

⁷⁴⁶ Décrétée par le président libéral Benito Juárez via les « *Leyes de Reforma* ». Sur ce sujet, voir notamment : KNOWLTON, Robert J. *Church Property and the Mexican Reform 1856-1910*, Northern Illinois University Press, 1976 ; MEYER, Jean-André. *Les chrétiens d'Amérique latine : XIX^e et XX^e siècles*, Paris : Desclée, Coll. « Mémoire chrétienne », 1991.

⁷⁴⁷ Notons que ce conflit avait débuté bien avant, dès la proclamation de l'indépendance, car comme le souligne Roberto Blancarte : « le problème au Mexique surgit lorsque le Saint-Siège refuse non seulement d'accepter l'indépendance du pays, mais également lorsqu'il remet en question la volonté du nouvel État indépendant de maintenir le [patronage] ». Voir BLANCARTE, Roberto, « Laïcité au Mexique et en Amérique latine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 2(46), 2009, p. 17-40 [paragraphe 20]. Ainsi tout au long du XIX^e siècle de nombreuses mesures hostiles aux intérêts de l'Église furent adoptées et mises en œuvre souvent de manière violente, comme la série de réformes proposées en 1833 par le vice-président Valentín Gomez Fariás (fin de l'obligation civile de payer la dîme, suppression des institutions monastiques, etc.) ; la première séparation juridique de l'Église et de l'État dans la Constitution de 1857 ; ou la nationalisation des biens de l'Église, le mariage civil et la sécularisation des cimetières en 1859-1860.

⁷⁴⁸ BLANCARTE, Roberto. « Laïcité Au Mexique Et en Amérique Latine », *op.cit.*, paragraphe 33.

⁷⁴⁹ C'est le terme employé par Jean Meyer dans son ouvrage auquel on se référera pour plus de détails sur cet événement historique majeur : MEYER, Jean-André. *La révolution mexicaine. 1910-1940*, Calmann-Lévy, coll. « archives de sciences sociales », 1973, chapitre IV (p. 161-193).

d'enseignement religieux, etc.). La ferme opposition du clergé à ces « persécutions »⁷⁵⁰ provoqua un important clivage dans la population et un groupe d'appui au clergé, les *cristeros*, s'organisa et prit les armes contre les forces gouvernementales. Après trois ans de conflit sanglant (certains estiment à 250 000 le nombre de morts⁷⁵¹), un *modus vivendi* fut trouvé et mit fin à la guerre civile : l'État renonçait à appliquer la modification constitutionnelle et certains dispositifs législatifs contraignants si l'Église acceptait de se soumettre de plein gré aux exigences de l'État et de renoncer à toute participation politique. À partir de ce moment, les rapports entre État et Églises furent parfois qualifiés de « relations nicodémiques » (en référence à Nicodème, ce pharisien qui « vint de nuit » secrètement consulter le Christ), du fait de leur nature officieuse et discrète. Toutefois, à partir de 1968 et pendant les deux décennies suivantes, une certaine ouverture s'opéra de la part des deux parties, dans le prolongement des soulèvements populaires de l'automne 1968 et du concile Vatican II, visant à dépasser la nature conflictuelle de leurs rapports. Une ouverture qui aboutit finalement en 1992 au vote de plusieurs amendements supprimant certaines dispositions anticléricales de la loi fondamentale⁷⁵², initiant ce que les sociologues mexicains ont qualifié de « modernisation des relations entre l'État et l'Église »⁷⁵³. L'élection, huit ans plus tard en 2000 (après sept décennies de gouvernement du Parti révolutionnaire institutionnel) de Vicente Fox, un conservateur catholique et pratiquant, allait finir de marquer la rupture avec le laïcisme anticlérical des XIX^e et XX^e siècles, lorsqu'en 2002, dans un geste hautement symbolique, le président Fox s'agenouilla devant le pape en visite et embrassa son anneau. Beaucoup considérèrent alors avec Roberto Blancarte que le nouveau Gouvernement conservateur « ébranlait les structures laïques de l'État mexicain »⁷⁵⁴. En réalité, les conservateurs ne reviendront à aucun moment sur ce que l'article 130 de la Constitution qualifie de « principe historique de la séparation de l'État et des Églises »⁷⁵⁵, mais ils initieront effectivement une politique de plus grande reconnaissance et de dialogue envers la diversité des acteurs confessionnels. Une politique qui n'a toutefois, depuis,

⁷⁵⁰ LÓPEZ BELTRÁN, Lauro. *La persecución religiosa en México: Carranza, Obregón, Calles, Portes Gil*, Ciudad de México: Tradición, 1987.

⁷⁵¹ ROJAS, Edgar D. *Noticias del Edén : la Iglesia Católica y la Constitución mexicana*, Tamaulipas : Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008, p. 82.

⁷⁵² Notamment les plus radicales, telles l'impossibilité pour les Église de se doter d'une personnalité juridique, ou d'être officiellement propriétaires de biens matériels ou d'établissements scolaires.

⁷⁵³ CEBALLOS RAMIREZ, Manuel. « Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación », *Frontera Norte*, vol. 8(15), 1996, p. 91–106[91].

⁷⁵⁴ BLANCARTE, Roberto. « Laïcité au Mexique et en Amérique latine », *op.cit.*, paragraphe 36.

⁷⁵⁵ A titre d'exemple, Vicente Fox ne revint jamais sur le principe de laïcité de l'enseignement public (ou dit autrement sur l'interdiction de l'enseignement religieux dans les établissements publics), comme la hiérarchie catholique l'espérait.

produit qu'un nombre très restreint d'initiatives pouvant s'apparenter à de la coopération État-Église, ou dit autrement à des partenariats public-religieux.

Mentionnons enfin le cas de Cuba, dont les relations entre l'État et les Églises n'ont étrangement fait l'objet que d'un nombre relativement modeste de travaux académiques⁷⁵⁶. Si la Révolution de 1959 a bien évidemment marqué un tournant dans les rapports État-Église de la plus grande île des Caraïbes, on souligne rarement qu'au cours des décennies précédentes, l'Église catholique cubaine, dirigée par un clergé étranger, ne formait pas une Église « populaire » comme dans la plupart des États latino-américains. Au sein d'une population assez irrégulière (« les cubains ne se souviennent de Dieu qu'en cas d'orage » dit une maxime populaire), ou davantage portée sur le culte des *orishás* de la *santería*, le catholicisme cubain apparaissait comme « conservateur, blanc, antidémocratique et élitiste »⁷⁵⁷ et proche de la dictature de Batista. Ce qui explique aussi certainement, et peut-être davantage encore que l'athéisme prôné par un certain socialisme radical, la rupture provoquée par la Révolution castriste. Une rupture qui se manifesta, notamment dans les trois années qui suivirent la Révolution, par de violentes persécutions envers un clergé et des religieux considérés comme « subversifs » (expulsion de 131 prêtres en 1961, disparition de 115 communautés de sœurs sur les 158 que comptait le pays avant 1959) et qui culmina avec l'excommunication de Fidel Castro par le Vatican en 1962. Les discriminations à l'encontre des chrétiens (l'impossibilité d'adhérer au Parti ou d'exercer toute charge politique par exemple), l'interdiction des processions catholiques de la *Virgen de la Caridad del Cobre*, ou la destruction de lieux de culte contribuèrent également à la marginalisation de l'Église et à

⁷⁵⁶ L'une des synthèses les plus complètes sur la question est le fait de Philippe Létrilliart dont l'ouvrage de 2005 offre un aperçu détaillé de la question depuis la Révolution jusqu'au début des années 2000 : LÉTRILLIART, Philippe. *Cuba, l'Église et la Révolution : approche d'une concurrence conflictuelle*, Paris : L'Harmattan, 2005. On citera par ailleurs l'ouvrage *Religious Repression in Cuba* de Juan Clark (Coral Gables, 1985) ; les travaux de John Kirk, avec entre autres *Between God and Party : Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, Tampa, Florida : University of South Florida Press, 1989 ; ou encore l'article de John C. Super, « Interpretations of Church and State in Cuba, 1959-1961 », *The Catholic Historical Review*, vol. 89(3), 2003, p. 511-529 ; ces travaux traitant presque exclusivement du moment révolutionnaire. L'ouvrage toutefois le plus célèbre sur la question est certainement la compilation des entretiens du père dominicain brésilien Frei Betto avec Fidel Castro, publiés en 1985 sous le titre *Fidel y la Religión : conversaciones con Frei Betto*. Sur la situation actuelle, on pourra consulter la synthèse suivante : OPTENHÖGEL, Uwe. « Iglesia y Estado en el socialismo tropical: entre la cooptación, la reforma y la reconquista », *Nueva Sociedad*, n°239, 2012, p. 4-10. La revue *Espacio Laical* ou le blog *Religión en Revolución* tenu par des pasteurs protestants-évangéliques exerçant sur le sol cubain, ainsi que par quelques journalistes indépendants, et qui dénonce régulièrement la censure du Parti, méritent aussi une attention particulière : <http://espaciolaical.org> et <http://religionrevolucion.blogspot.fr/>

⁷⁵⁷ OPTENHÖGEL, Uwe. « Iglesia y Estado en el socialismo tropical: entre la cooptación, la reforma y la reconquista », *op.cit.*, p. 5

l'établissement de rapports particulièrement tendus entre l'État castriste et les instances religieuses de l'époque.

Il est toutefois très important de souligner l'ambiguïté de la position de Fidel Castro, dont l'éducation religieuse et les très nombreuses références bibliques dans ses discours préfiguraient d'une certaine façon le rapprochement qui allait s'opérer à partir des années 1990. Une ambiguïté que les entretiens du *Lider máximo* avec le père brésilien Frei Betto, grande figure de la théologie de la libération qui fut torturé par les militaires brésiliens pour avoir abrité le guerillero Carlo Marighela, mettent particulièrement bien en évidence⁷⁵⁸ : « Il y a beaucoup de points communs entre l'esprit, le contenu et la prédication [du Christ] et le socialisme »⁷⁵⁹ ; « Trahir le pauvre c'est trahir le Christ. Servir la richesse c'est trahir le Christ. Servir l'impérialisme c'est trahir le Christ »⁷⁶⁰ déclara-t-il notamment, considérant qu'en fin de compte, le christianisme de libération et l'« Église des pauvres », comme elle était prônée dans l'Amérique latine des années 1960-1970, s'inspiraient des idéaux marxistes et participaient du même mouvement révolutionnaire.

Avec la fin de la guerre froide et l'arrêt des subventions soviétiques à destination de l'île, le Gouvernement cubain se mit en quête de nouveaux alliés pour faire face à la crise sociale et économique que traversait le pays⁷⁶¹. Bien qu'affaiblie, l'Église catholique se présentait comme un partenaire de choix envers lequel le Gouvernement castriste allait désormais devoir montrer sa bonne volonté. En octobre 1991, lors du quatrième congrès du Parti communiste cubain, les chrétiens furent autorisés à participer de nouveau aux activités du parti et à la politique du pays⁷⁶², puis avec la réforme constitutionnelle de 1992 « le caractère laïc de l'État » fut rétabli, contribuant à octroyer certaines prérogatives et libertés aux Églises (les protestants-évangéliques bénéficiant alors d'une croissance importante)⁷⁶³. Des libertés d'ordre religieux et culturel certes, mais également d'ordre social comme le souligne Arturo Lopez-Lévy :

« Lors des terribles moments de pénurie des années 1990, les communautés religieuses remplirent les vides et gagnèrent un espace socialement reconnu en matière d'assistance aux secteurs

⁷⁵⁸ BETTO, Frei et CASTRO, Fidel. *Fidel y la Religión : conversaciones con Frei Betto*, La Habana : Oficina de publicaciones del consejo de estado, 1985.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁶⁰ HARNECKER, Marta. *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México : Siglo veintiuno, 1987, p. 181.

⁷⁶¹ LOPEZ-LEVY, Arturo. « Sobre la libertad religiosa en Cuba : breve balance tras la visita de Benedicto XVI. », *Espacio Laical*, n°2, 2012, p. 81–83[81].

⁷⁶² LÉTRILLIART, Philippe. *Cuba, l'Église et la Révolution : approche d'une concurrence conflictuelle*, *op.cit.*, p. 227.

⁷⁶³ Le texte de 1992 ajoute notamment l'article 8 au chapitre I lequel affirme : « L'État reconnaît, respecte et garantit la liberté religieuse. Dans la République de Cuba les institutions religieuses sont séparées de l'État. Les différentes croyances et religieuses jouissent d'une égale considération ».

vulnérables, d'aide humanitaire, de prise en charge de la jeunesse, de formation éthique et d'orientation spirituelle pour de nombreux cubains »⁷⁶⁴.

Philippe Létrilliart mentionne à cet égard le cas de *Cáritas-Cuba*, implantée en 1991, et qui – fait relativement unique pour une organisation non-étatique et transnationale qui plus est – bénéficie d'une autorisation gouvernementale (ce qui ne signifie toutefois aucunement une liberté totale d'action, compte-tenu du fait que les lieux et modalités de distribution de l'aide sont définis au sein d'une commission avec l'État) pour venir en aide chaque jour à environ 30 000 cubains dans le besoin⁷⁶⁵. Un rôle social considéré par l'Église catholique cubaine comme un préalable « indispensable à la ré-évangélisation » du pays⁷⁶⁶.

La visite du pape Jean-Paul II en 1998 fut également considérée comme un tournant du point de vue des relations entre le Gouvernement et les Églises, notamment à travers toute une série d'actes symboliques comme la célébration d'événements religieux sur des places publiques (auparavant uniquement réservées à des manifestations étatiques), ou encore le rétablissement de certains jours fériés chrétiens⁷⁶⁷. Parallèlement l'Église catholique est parvenue depuis 2003 à endosser un rôle de médiateur entre l'État cubain et la communauté internationale, notamment dans l'épineuse question de la libération des prisonniers politiques. Il ne faut enfin pas négliger l'importance des Églises protestantes, notamment baptistes et méthodistes, étroitement liées à leurs homologues nord-américains et qui tout en militant de façon très active contre l'embargo américain, jouent un rôle humanitaire et social de plus en plus visible⁷⁶⁸, et surtout, de mieux en mieux toléré par un Gouvernement en plein processus de réforme. Des réformes auxquelles l'Église catholique et les autres groupes confessionnels prennent une part de plus en plus significative⁷⁶⁹.

Cuba offre ainsi un exemple remarquable où les rapports entre État et Églises ont, de façon très contrastée, évolué au gré des contextes politiques, économiques et sociaux, et où cette relation, loin d'être figée dans le marbre, apparaît aujourd'hui particulièrement dynamique. Mais l'île

⁷⁶⁴ LOPEZ-LEVY, Arturo, « Sobre la libertad religiosa en Cuba : breve balance tras la visita de Benedicto XVI. », *op.cit.*, p. 81-82.

⁷⁶⁵ LÉTRILLIART, Philippe. *Cuba, l'Église et la Révolution : approche d'une concurrence conflictuelle*, *op.cit.*, p. 306.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 304.

⁷⁶⁷ Un tendance que la visite du pape Benoît XVI en 2012 a réanimée, alors que pour la première fois depuis 1958, la *Semana Santa* a été déclarée fériée par le Gouvernement.

⁷⁶⁸ Philippe Létrilliart mentionne notamment le cas de l'organisation *Evangelical Christian Humanitarian Outreach*, dont le siège est en Floride et qui distribue de grandes quantités de médicaments, de matériel scolaire, tout en dispensant des formations à la population. *Ibid.*, p. 307.

⁷⁶⁹ On citera notamment le rôle très influent deux personnalités, le cardinal Ortega d'une part, dont l'influence auprès du Gouvernement n'est plus à démontrer, ainsi qu'Alfredo Guevara, un personnage clé de la politique cubaine, catholique pratiquant, qui a beaucoup contribué à l'apaisement des relations entre l'Église et le Gouvernement.

socialiste reflète également, de façon intéressante pour nous, combien l'œuvre sociale, humanitaire ou politique des institutions religieuses peut conduire un État, même a priori « hostile » envers le religieux, à faire évoluer son régime de laïcité vers davantage d'ouverture et de coopération, mettant progressivement fin à un « cycle concurrentiel » long d'un demi-siècle⁷⁷⁰.

Les voisins latino-américains du Brésil offrent ainsi une grande diversité de profils en matière de partenariats public-religieux et de rapports entre État et Églises, liés à des trajectoires socio-historiques et des contextes actuels propres. Certains ont inscrit de manière officielle des formes de PPR dans leur cadre législatif et les pratiquent de manière assez ostentatoire en interprétant de façon plus ou moins souple le principe de « séparation », tandis que d'autres, dans une optique beaucoup plus laïciste, sont allés jusqu'à restreindre, voire combattre, l'influence religieuse, mais aussi sociale et humanitaire des entités religieuses sur leur sol. Il est toutefois intéressant de noter que ces États autrefois anticléricaux ont aujourd'hui assoupli leurs positions et acceptent même de façon croissante des formes de coopération officielles avec un univers religieux dont il faut à nouveau souligner, dans le cas latino-américain, la vitalité et le dynamisme. Au sein de cet espace hétérogène, le Brésil et sa laïcité de compromis ne présente pas, en définitive, la plus formalisée ni la plus institutionnalisée des formes de PPR. État concordataire, mais qui reconnaît et accepte le rôle et la place d'un nombre grandissant de minorités religieuses, le Brésil est toutefois très certainement l'État latino-américain où les PPR ont le mieux pris en compte et impliqué la diversité des groupes confessionnels en présence. Le Brésil apparaît également comme l'un des pays de la région où la légitimité des PPR, leur soutien populaire et leur promotion politique apparaissent parmi les plus manifestes et les plus à même de faire évoluer la nature des rapports État-Églises à moyen-terme. Des spécificités brésiliennes qui nous apparaissent fortement liées à l'importance de la présence et de l'influence politique des acteurs politico-religieux (qui au Brésil, nous l'avons vu, prend des proportions considérables), notamment évangéliques et catholiques charismatiques, pour qui cette thématique constitue actuellement un axe prioritaire.

Si ces regards croisés avec les voisins latino-américains nous ont permis de mettre en lumière certaines similitudes, mais aussi certaines spécificités du cas brésilien, un bref tour d'horizon de la situation dans d'autres régions émergentes pourrait également s'avérer fructueux dans notre approche comparée de la question.

⁷⁷⁰ LÉTRILLIART, Philippe. *Cuba, l'Église et la Révolution : approche d'une concurrence conflictuelle*, op.cit., p. 437.

B. Les PPR dans le reste du monde émergent

Penser la question des PPR dans les autres régions du Sud nous permet d'aborder de façon plus directe le sujet des rapports entre « religions » et « développement », une thématique qui, depuis une quinzaine d'années maintenant, attise la curiosité d'un nombre croissant de chercheurs comme en témoigne la récente prolifération de travaux sur le sujet⁷⁷¹. Comme il nous est impossible de dresser un panorama exhaustif des cas observables dans l'immensité et la diversité du monde émergent, nous ne mentionnerons ici que deux séries de cas nous apparaissant comme potentiellement utiles dans la comparaison avec le cas brésilien et ouvrant des pistes pour d'éventuelles recherches à venir.

Intéressons-nous dans un premier temps à l'Afrique subsaharienne à travers les cas du Mozambique, l'un des pays les plus pauvres de la planète mais qui partage avec le Brésil le statut d'ancienne colonie portugaise, bien qu'il n'ait acquis son indépendance qu'en 1975. Sa Constitution, rédigée en 1990 après une vingtaine d'année de guerre civile meurtrière, déclare que la République du Mozambique est un État « laïc » où « la laïcité se fonde sur la séparation entre l'État et les confessions religieuses » (art.9). Une séparation qui se manifeste notamment dans l'interdiction formelle de tout lien, même symbolique, entre les partis politiques et les différentes confessions (art.76). Toutefois, l'article 9 stipule également que

« l'État reconnaît et valorise les activités des confessions religieuses visant à promouvoir un climat d'entente, de tolérance, de paix, contribuant à renforcer l'unité nationale, le bien-être spirituel et matériel des citoyens et le développement économique et social ».

Ce jeune État d'Afrique australe pose ainsi les bases d'une collaboration État-Églises en matière de développement, de nature à légitimer l'existence de partenariats public-religieux, et ce, non seulement avec l'Église catholique (qui contrairement au cas brésilien est ici minoritaire puisqu'elle ne représente que 27% des 21 millions d'habitants) avec laquelle le Mozambique a

⁷⁷¹ Citons notamment le récent numéro de la *Revue Internationale de Politique de Développement*, consacré au thème « Religion et Développement » avec des articles portant sur l'Afrique du Sud, la Turquie ou encore la Sri Lanka et auquel nous avons également contribué avec une publication sur le cas brésilien : MOURIER, Elliott. « Le religieux comme suppléant social de l'État : l'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXI^e siècle », *Revue Internationale de Politique de Développement*, Genève : Graduate Institute Publications, n°4, 2013, p. 101-117 ; ainsi que les ouvrages de référence : HAAR, Gerrie ter. (ed.) *Religion and Development: Ways of Transforming the World*, London: Hurst, 2011 ; HAYNES, Jeffrey. *Religion and Development: Conflict or Cooperation?*, Basingstoke, UK: Palgrave, 2007 ; ou encore MARSHALL, Katherine et KEOUGH, Lucy. *Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty*, Washington, DC: World Bank, 2004.

signé un Concordat en 2011 – qui précise les termes d’une « collaboration mutuelle pour le bien de la population »⁷⁷² –, mais également avec l’ensemble des confessions en présence, toutes étant reconnues par la loi fondamentale. Les institutions religieuses et les ONG confessionnelles sont ainsi très présentes dans la plupart des projets de développement nationaux et internationaux actuellement en place dans le pays, dans de nombreux domaines comme la santé (notamment dans la prévention et le traitement du VIH), l’éducation (avec des programmes d’alphabétisation ou encore des universités), la formation professionnelle ou la sécurité alimentaire⁷⁷³. En 2007, le Président de la République du Mozambique, Armando Guebuza, lors d’une visite au Vatican, plaida ainsi pour une « collaboration plus étroite en matière de santé et d’éducation, tout particulièrement à destination des nouvelles générations ». Il est d’ailleurs intéressant de noter que beaucoup d’Églises évangéliques brésiliennes, dont le succès en Afrique lusophone est croissant, s’implantent d’abord socialement à travers des programmes humanitaires ou d’aide au développement (parfois financés par le Gouvernement brésilien lui-même au titre de l’aide publique au développement), avant de s’implanter religieusement parlant⁷⁷⁴. Toujours est-il que l’on peut affirmer, avec Molefe Tsele, qu’au Mozambique, comme dans de nombreux autres pays africains, les Églises sont considérées comme l’un des principaux acteurs du développement, tant sur le plan de leur capacité d’action que sur le plan de leur légitimité à agir⁷⁷⁵, relativisant ici aussi et à l’instar du cas brésilien, la dimension « séparationniste » de la laïcité juridique.

Si notre travail s’est principalement centré sur le christianisme, il ne faut bien évidemment pas négliger l’importance des autres grandes religions dans les PPR d’autres régions du globe. L’islam et les myriades d’organisations confessionnelles et laïques qui lui sont affiliées joue ainsi, par exemple, un rôle de plus en plus important dans le développement du monde émergent, au sein duquel il constitue souvent la religion majoritaire. C’est notamment le cas au Liban, pays où cohabitent musulmans de diverses communautés (59,7% de la population) et chrétiens de multiples

⁷⁷² Source : Rádio Vaticano, billet intitulé « A colaboração da Igreja no campo da saúde e da educação » publié en ligne le 08/11/2007. Consultable sur : <http://storico.radiovaticana.org/>

⁷⁷³ VICENTE PERREIRA, Helena Q. *O Papel da Igreja Católica no processo de desenvolvimento em Moçambique*, mémoire de maîtrise en Développement et Coopération internationale, Université Technique de Lisbonne, dirigé par D. Jochen Oppenheimer et soutenu en juillet 2006.

⁷⁷⁴ Entretien avec Ronaldo Muniz, pasteur baptiste, responsable de plusieurs programmes sociaux en PPR avec l’État brésilien il envisageait lui aussi de développer ce genre de programmes en Angola. Brasília, 10/08/2011.

⁷⁷⁵ TSELE, Molefe. « The Role of the Christian Faith in Development », dans *Faith in Development*, Edited by World Bank and Regnum Books International, Oxford, 2001, p. 209.

confessions (39%)⁷⁷⁶, et dont le système politique a la particularité d'être fondé sur la règle du « confessionnalisme » qui permet une « représentation équitable » de tous les groupes confessionnels dans les instances représentatives de l'État et dans l'administration publique⁷⁷⁷. Ce système, que les Libanais nomment le « Pacte national », est clairement de nature à favoriser les partenariats public-religieux, que ce soit à travers le financement public des écoles privées confessionnelles (qui en 2012 s'élevait à 111 millions de dollars, soit 12% du budget de l'éducation nationale⁷⁷⁸), ou encore et surtout *via* les multiples collaborations du ministère des Affaires sociales libanais avec les ONGs et associations confessionnelles⁷⁷⁹, qui représentaient en 2012 pas moins de 96% du budget de ce ministère⁷⁸⁰. Au Liban, comme dans de nombreux pays musulmans, on constate également ces dernières années la multiplication des organismes de « finance islamique » (qui, dans le respect du droit coranique, exclut *grosso modo* le recours à l'intérêt ; ne peut être allouée à certains secteurs d'activités prohibés (alcool, armement, élevage porcin, etc.) ; et implique une certaine responsabilité sociale de l'investissement) dont le rôle dans le développement économique et social est aujourd'hui non négligeable, notamment dans les États musulmans d'Asie comme la Malaisie ou l'Indonésie. On peut également citer le rôle important de nombreuses ONG islamiques internationales comme *Islamic Relief Worldwide*, présente dans une trentaine de pays et qui entretient des partenariats étroits avec certains États, comme en Indonésie où elle a récemment signé un accord de collaboration avec le ministère de l'Intérieur.

Si la diversité des rapports entre État et religions dans le monde musulman est considérable, des prétentions laïques de la Turquie à la soumission de l'ordre politique par le religieux en Arabie saoudite, la référence quasi-systématique à l'islam dans l'ordre juridico-social de ces États apparaît comme un terrain particulièrement fertile pour l'établissement de partenariats public-religieux, comme l'a d'ailleurs montré l'ouvrage de Rana Jawad sur le Moyen-Orient⁷⁸¹.

Alors que le Brésil cherche depuis une décennie à renforcer ses liens et sa présence dans cette région du monde, il serait intéressant de voir si cette question sera à l'avenir portée à l'agenda

⁷⁷⁶ Source : Central of Intelligence Agency, *The World Factbook 2012*, Washington D.C., 2012, consulté en ligne le 05/02/2013 sur : <https://www.cia.gov>

⁷⁷⁷ Le Parlement où siègent 128 élus est ainsi réparti entre une moitié d'élus musulmans et une moitié d'élus chrétiens (dont un peu plus de la moitié, 34 sièges sont réservés aux maronites).

⁷⁷⁸ HAMDAN, Soraya. « Liban. Le système confessionnel étouffe l'économie », *Courrier International*, n°1140, septembre 2012. A l'origine publié dans *L'Orient-Le Jour* du 06/09/2012.

⁷⁷⁹ KAOUES, Fatiha. « Les ONG au Liban : l'exemple de l'USAID », *A contrario*, vol. 2(18), 2012, p. 125-141[125]

⁷⁸⁰ HAMDAN, Soraya. « Liban. Le système confessionnel étouffe l'économie », *op.cit.*

⁷⁸¹ JAWAD, Rana. *Social Welfare and Religion in the Middle East : A Lebanese perspective*, Bristol : Policy Press, 2009.

diplomatique, d'autant qu'à première vue, on pourrait penser qu'en terme de collaboration État-Églises le Brésil se rapproche davantage de ses homologues du Sud que des voisins du Nord.

En réalité, une observation plus attentive du phénomène en Europe et en Amérique du Nord, montre que les choses sont beaucoup plus nuancées et que le monde occidental lui aussi est concerné par les partenariats public-religieux, remettant en question les présupposés d'une modernité occidentale nécessairement sécularisée, tenue de cantonner le religieux à la seule sphère privée.

II. Les PPR dans le Nord : un défi pour la sécularisation ?

Si la comparaison du modèle brésilien avec ses homologues du Sud est apparue féconde, l'héritage colonial européen du Brésil, son indéniable processus d'occidentalisation et son émergence politique, économique et culturelle sur la scène mondiale, justifient également une comparaison avec ses homologues du « Nord »⁷⁸². De plus, si l'on a pu trouver des traces d'une possible influence du modèle brésilien de collaboration État-Églises dans d'autres pays du Sud, il est apparu à de nombreuses reprises dans notre travail que le Brésil avait également pu s'inspirer de la situation de certains pays occidentaux et notamment des États-Unis, sur lequel le géant sud-américain a calqué une bonne partie de son système politique et judiciaire actuel⁷⁸³, ou encore de la France, dont il s'est inspiré dans la rédaction de son code civil⁷⁸⁴.

En ce début de XXI^e siècle, le Nord fait lui aussi face à des défis de taille (crises financières, marasme économique, endettement de ses systèmes de couverture sociale, difficultés à réduire les inégalités, enjeux migratoires, désagrégation du tissu social, conflits de valeurs, etc.) à tel point que ses forces d'antan apparaissent aujourd'hui comme autant de faiblesses qui limitent la portée exemplaire de ses modèles. D'aucuns considèrent que le Nord s'est « perdu »⁷⁸⁵ dans une vision

⁷⁸² Nous nous référerons par là tout spécifiquement à l'Europe occidentale et à l'Amérique du Nord.

⁷⁸³ STEPAN, Alfred. « Federalism and Democracy : Beyond the U.S. Model », *Journal of Democracy*, vol. 10(4), 1999, p. 19-34.

⁷⁸⁴ OLIVEIRA, Thiago J.S. *Napoleão e o Código civil brasileiro : França e Brasil num mesmo ideal*, mémoire dirigé par Luiza Helena Lellis Andrade de Sá Soderro Toledo, Centro Unisal Lorena, février 2011.

⁷⁸⁵ RIST, Gilbert, RAHMENA, Majid et ESTEVA, Gustavo. *Le Nord perdu : repères pour l'après-développement*, Lausanne : Éditions d'En bas, coll. « Le Forum du Développement », 1992.

trop étriquée du développement fondée sur la recherche du progrès, de la modernisation et de la croissance économique « à tout prix », oubliant de préserver les valeurs qui maintenaient son tissu social. Ainsi, certains ont postulé qu'à la *Crise de l'État-providence* que connaît le Nord depuis en trentaine d'années, s'ajoute aussi une crise de valeurs⁷⁸⁶, dont l'une des manifestations est aujourd'hui un certain renouvellement de vitalité religieuse observable dans nombre de ces pays et que certains ont qualifié de « retour du religieux », de « réenchantement du monde » ou encore de « revanche de Dieu »⁷⁸⁷. De fait, on constate que l'État social occidental n'est jamais complètement parvenu à se substituer intégralement à la « providence religieuse »⁷⁸⁸, laquelle a perduré aux côtés des services publics étatiques durant des décennies, soit en tant qu'offre parallèle indépendante de biens et services sociaux, soit de façon plus intégrée, à travers différentes modalités de « partenariats public-religieux » plus ou moins officiels et ostentatoires.

Alors que la pression sociale et budgétaire s'accroît dans les États du Nord et tout particulièrement sur leurs systèmes de couverture sociale, nous allons voir combien les partenariats public-religieux sont aujourd'hui une réalité incontestable des paysages européens et nord-américains, qui n'est pas sans interroger la nature des rapports État-Églises dans ces différents contextes, ce qui nous aidera à mieux cerner encore la nature et les spécificités du cas brésilien. Nous présenterons ici la situation en matière de PPR et de régime de laïcité dans différentes situations caractéristiques de la diversité des modèles dans le monde occidental : les pays scandinaves et germaniques, les États de l'Europe méditerranéenne, puis les modèles anglo-saxons du Royaume-Uni et des États-Unis, avant de conclure en revenant sur le cas ambivalent de la France. Notons au passage que nous nous appuyerons largement ici sur l'étude *Welfare and Religion in 21st Century Europe*, mentionnée en introduction⁷⁸⁹ et qui constitue à ce jour l'analyse comparée la plus aboutie sur le cas européen en matière de *Welfare en Religion Studies*. Là encore, il ne s'agira que d'un aperçu partiel des différentes situations nationales, mais suffisant toutefois pour contribuer à notre réflexion sur le cas brésilien et pour légitimer la nécessité d'une approche plus globale de notre problématique.

⁷⁸⁶ « La crise de l'État-providence est culturelle et morale plus encore qu'économique » écrit ainsi Pierre Rosanvallon en postface de son livre *La crise de l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1981[1992].

⁷⁸⁷ BERGER, Peter L. (dir.) *Le Réenchantement du monde*, Paris : Bayard, 2001 ; KEPPEL, Gilles. *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris : Éditions du Seuil, 1991.

⁷⁸⁸ ROSANVALLON, Pierre. *La crise de l'État-providence*, *op.cit.*, p. 25.

⁷⁸⁹ BÄCKSTRÖM, Anders, et DAVIE, Grace. *Welfare and religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, Ashgate Publishing Company. 2010 ; *Welfare and Religion in 21st Century Europe Volume 2: Gendered Religious and Social Change*, Ashgate Publishing Company, 2011.

A. La « collaboration ouverte » des pays scandinaves et germaniques

Les États de l'Europe du Nord et d'Europe germanique ont toujours eu un rapport particulier au religieux, que ce soit à travers l'existence d'Églises nationales officiellement reconnues comme religion d'État et soutenues par ce dernier, comme dans le cas des pays scandinaves (Finlande, Danemark, la Suède jusqu'en 2000 et la Norvège encore tout récemment jusqu'en 2012), ou du fait d'une longue tradition de collaboration sociale de l'État avec les partenaires confessionnels, comme en Allemagne, en Autriche ou en Suisse.

De fait, si les pays scandinaves ont souvent été considérés comme une référence en matière de *welfare systems*, on néglige trop souvent de mentionner le rôle prépondérant qu'y jouent les entités religieuses et notamment les Églises nationales et leurs réseaux. En Finlande par exemple, l'Église luthérienne nationale s'impliqua grandement lors de la dépression économique, consécutive à la chute de l'URSS au début des années 1990, en œuvrant pour en limiter les répercussions sociales, notamment auprès des chômeurs, devenant ainsi l'un des principaux pourvoyeurs d'aide sociale dans le pays. Une implication particulièrement bien reçue par la population et que l'État soutient aujourd'hui encore à la fois politiquement (en encourageant les PPR avec son administration) et financièrement⁷⁹⁰. Dans la Suède voisine, bien qu'une réforme constitutionnelle ait officiellement séparé l'Église nationale de l'État en 2000, les collaborations dans les domaines de l'assistance sociale ou de l'éducation sont toujours à l'ordre du jour. Il est d'ailleurs remarquable de constater qu'aux yeux des Suédois, le processus de laïcisation qui aboutit en 2000 ne devait en rien modifier « l'évidence de la place et du rôle de l'Église de Suède »⁷⁹¹, notamment sur le plan de l'aide sociale et humanitaire. Autrement dit, l'instauration d'un régime de séparation plus strict ne devait en rien limiter la capacité d'action sociale des Églises et leur possibilité de s'associer à l'État dans la recherche du bien-être de la société.

Le succès des *welfare systems* scandinaves est ainsi en parti lié à leur capacité, même au sein de régimes de séparation, à engager des partenariats public-religieux et à impliquer, au cœur même de ces systèmes, des acteurs confessionnels reconnus comme légitimes par la société. Ceci malgré un indéniable processus de sécularisation de la société, dont la chute de la croyance en Dieu

⁷⁹⁰ BÄCKSTRÖM, Anders, et DAVIE, Grace. *Welfare and religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, op.cit, p. 184.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 185.

ou de la pratique religieuse sont des témoins évidents dans la région depuis un demi-siècle⁷⁹². Le cas scandinave montre que le maintien, voire l'accroissement des PPR n'est pas forcément incompatible avec certains processus de sécularisation observables dans de nombreux pays du Nord, et même d'une certaine manière au Brésil, où malgré la croissance et la vitalité de nombreux groupes confessionnels, le nombre de personnes se déclarant agnostiques ou non affiliées religieusement augmente lui aussi à chaque recensement⁷⁹³.

L'Allemagne, et de façon assez similaire la Suisse ou encore l'Autriche, ont probablement mis sur pied les systèmes les plus institutionnalisés et les plus imposants de PPR d'Europe occidentale. Dans le cas de l'Allemagne, le traumatisme de la seconde guerre mondiale et la domination des chrétiens-démocrates de la CDU durant les deux décennies qui suivirent en RFA, favorisèrent l'instauration de politiques visant à confier, par délégation, de larges pans de l'action sociale publique aux institutions religieuses à la fois catholiques (*Caritas*) et luthériennes (*Diakonische Werk*)⁷⁹⁴. Financées à 90%⁷⁹⁵ par un vaste système d'assurances et par l'impôt d'Église, le *kirchensteuer*⁷⁹⁶, on estime que les entités religieuses d'action sociale (ERAS) allemandes (qui rassemblent la moitié des organisations sociales du pays et emploient autour d'un million de personnes), réalisent environ 50% de l'aide sociale publique au niveau national⁷⁹⁷. En Suisse, le Gouvernement fédéral, les cantons et les municipalités sous-traitent très largement à certaines ONGs confessionnelles⁷⁹⁸ et aux œuvres sociales paroissiales protestantes et catholiques

⁷⁹² Norris et Inglehart ont ainsi montré qu'entre 1947 et 2001, la « croyance en Dieu » était passée en Suède de 80% à 46%, en Norvège, de 84% à 65% ou encore au Danemark de 80% à 62%. Voir : NORRIS, Pippa et INGLEHART, Ronald. « Uneven Secularization in the United States and Western Europe. », *Democracy and the new Religious Pluralism*, vol. 1(9), p. 31–59[35].

⁷⁹³ De 0,9% de la population brésilienne en 1970, les « sans religion » sont passés à 5,1% en 1991, puis 7,4% en 2000. Une augmentation qui s'est toutefois infléchie durant la dernière décennie puisque le dernier recensement de 2010 estimait qu'ils représentaient 8,04% de la population (Source : Recensements IBGE).

⁷⁹⁴ BÄCKSTRÖM, Anders, et DAVIE, Grace. *Welfare and religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, op.cit, p. 188.

⁷⁹⁵ « L'Allemagne, le pays où règne le Troisième secteur », *La Croix*, 16/12/2009, consulté le 11/09/2011 en ligne sur <http://www.la-croix.com>

⁷⁹⁶ Fondé sur la base de l'article 140 de la Constitution fédérale allemande, cet impôt, non négligeable puisqu'il peut atteindre 1,5% du revenu annuel d'un contribuable, est obligatoire pour tous les allemands baptisés et prélevé à la source. Ils peuvent demander à être exemptés mais cela revient généralement, en réalité, à faire une demande d'excommunication auprès de son Église.

⁷⁹⁷ BÄCKSTRÖM, Anders, et DAVIE, Grace. *Welfare and religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, op.cit, p. 188.

⁷⁹⁸ A titre d'exemple, en 2011, *Caritas Suisse* a reçu 24,13 millions de francs suisses de subventions publiques soit 24,5% de son budget, pour des projets de collaboration avec l'État et les collectivités locales. Une augmentation de plus de 3 millions de francs suisses sur un an qui a permis de compenser en partie la chute des dons et contributions privées passées de 65,6 à 61,4 millions entre 2010 et 2011. Source : *Réponses 2011. Rapport d'activité de Caritas Suisse*. Consultable en ligne sur le site : <http://www.caritas.ch/>

certaines missions de service public, comme l'accueil, la formation et l'intégration des réfugiés politiques et des migrants⁷⁹⁹. Le recours massif et institutionnalisé aux PPR dans ces pays pose d'ailleurs aujourd'hui problème, car si la demande d'action sociale religieuse s'accroît, les ressources humaines (baisse des vocations et du nombre de volontaires) et financières (chute des dons et offrandes que ne compense qu'en partie le *kirchensteuer*), diminuent à un rythme inquiétant. D'où les interrogations actuelles sur la viabilité à long-terme d'un tel modèle. Une problématique que nous avons parfois rencontrée dans des termes similaires au Brésil, comme l'ont montré certains de nos entretiens, mais que la vitalité et la croissance des institutions évangéliques ou du renouveau charismatique catholique parviennent à combler actuellement.

B. Le modèle méditerranéen de « suppléance »

Les PPR ont également une importance de premier ordre dans les États d'Europe méditerranéenne, qu'ils soient de tradition catholique comme l'Espagne, l'Italie et le Portugal, ou orthodoxe comme la Grèce, tant les liens historiques entre l'État et l'Église dominante dans chacun de ces pays ont toujours été très étroits. Le Portugal, l'Espagne et l'Italie partagent en effet avec le Brésil cette double caractéristique d'avoir inscrit la séparation État-Églises dans leur loi fondamentale (en 1911 pour le Portugal, en 1948 en Italie et en 1978 pour l'Espagne) tout en maintenant un régime concordataire avec le Vatican (Concordat de 1940 au Portugal renouvelé en 2004 ; Accords du Latran de 1929 en Italie ; et Concordat de 1979 en Espagne). Une ambivalence juridique qui a permis à la fois de mettre fin aux régimes d'Église d'État qui avait longtemps prévalu dans ces États méditerranéens (limitant ainsi la liberté religieuse et l'essor des autres confessions), et d'assurer le nécessaire maintien de l'action sociale, éducative et humanitaire de l'Église, dont ces États ne pouvaient raisonnablement pas se passer. Actuellement d'ailleurs, la crise économique et sociale qui les frappe durement depuis 2008 a montré combien ces États et leurs systèmes sociaux restent aujourd'hui encore très dépendants de l'œuvre des entités religieuses. Les difficultés rencontrées par les *welfare systems* de ces pays ne sont d'ailleurs pas sans rappeler un certain nombre de nos observations sur le cas brésilien dans les chapitres précédents, et sont, de par leur proximité culturelle et leurs échanges historiques et contemporains avec le Brésil et l'Amérique latine, particulièrement dignes d'intérêt dans notre approche comparée.

⁷⁹⁹ Entretien avec Thomas Lauener, responsable administratif et financier dans le département de services sociaux du canton de Berne, Paris, le 14/04/2013.

L'Espagne offre par exemple un cas remarquable de mobilisation massive de l'ASR et des PPR. L'*Anuario Pontificio* publié chaque année par le Bureau central de statistiques de l'Église catholique au Vatican montre ainsi qu'en décembre 2010, les 5 535 écoles, collèges et universités catholiques représentaient 20% de l'effectif du système éducatif espagnol (1,5 millions d'élèves)⁸⁰⁰. La coopération de l'État avec les organismes catholiques est encore plus poussée en matière de santé et d'assistance sociale, que ce soit avec les 77 hôpitaux, les 803 foyers pour invalides et personnes âgées, les 391 orphelinats ou encore les 3 323 centres d'aide sociale administrés par des entités catholiques à travers le pays⁸⁰¹. Si le débat autour de la richesse des Églises catholiques nationales a beaucoup animé l'Espagne ou encore l'Italie ces derniers temps (notamment autour de la question de la pertinence des exemptions fiscales qui leur sont accordées), certains, comme le journal *La Razón* s'évertuent à montrer l'importance considérable des montants « économisés » par l'État grâce au rôle de suppléance sociale joué par l'Église catholique et ses entités. En 2004, ce journal évaluait ainsi l'économie annuelle réalisée par l'État espagnol grâce aux milliers d'ERAS catholiques à 31 milliards d'euros⁸⁰². Un chiffre dont la scientificité peut certainement être mise en doute, mais qui donne toutefois une idée de l'ampleur de la dépendance d'un État comme l'Espagne vis-à-vis l'action sociale religieuse.

En effet, « saturés » du fait des conséquences budgétaires et sociales de la crise (et tout particulièrement dans les États d'Europe méditerranéenne par l'explosion du chômage⁸⁰³), les systèmes d'aides sociales publics espagnols renvoient aujourd'hui massivement les demandeurs vers les organisations confessionnelles, comme *Cáritas*, où les personnes « redirigées » par les services publics constituent aujourd'hui plus de 50% des bénéficiaires de l'institution catholique⁸⁰⁴. Une situation que déplorent les entités religieuses qui, selon les propos de Silverio Agea, représentant de *Cáritas* à Madrid, « sont prêtes à suppléer, dans la mesure du possible, les services publics, mais non pas à s'y substituer »⁸⁰⁵. Lors d'une visite dans le Portugal voisin, le pape Benoît XVI, conscient des difficultés croissantes rencontrées par les ERAS catholiques dans la région, en

⁸⁰⁰ AA.VV, *Anuario pontificio per l'anno 2011*, Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2011. Cité dans l'article « Nueve de cada diez españolas son católicas », *Religión Digital*, publié le 21/07/2011 sur le site <http://www.periodistadigital.com/>

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² Source : <http://www.fluvium.org/textos/cultura/cul165.htm>

⁸⁰³ En février 2013, la Grèce avec 26,4% (+5,0 points en un an), l'Espagne avec 26,3% (+2,4 points) et le Portugal avec 17,5% (+2,7 points) de la population active au chômage sont les pays de l'Union Européenne où le taux de chômage est le plus élevé où il s'aggrave le plus rapidement. Source : Eurostat, février 2013. L'Italie apparaît moins affectée avec un taux de chômage de 11,6% mais qui en l'espace d'un an a tout de même augmenté d'1,5 points.

⁸⁰⁴ BEDOYA, Juan G. « *Trampas y miserias del Estado del bienestar* », *El País*, « Reportage Vida e Arte », 05/07/2009, consulté en ligne le 12/02/2013 sur le site : <http://elpais.com>

⁸⁰⁵ *Ibid.*

appela à une « collaboration respectueuse et loyale entre l'Église et le pouvoir civil, qui n'engendrera que des bénéfices pour la société portugaise »⁸⁰⁶. Il est en effet intéressant de voir combien en temps de difficultés économiques, budgétaires et sociales, les PPR sont invoqués comme constituant un remède potentiel aux maux de ces sociétés.

Il n'en reste pas moins que la crise actuelle pose la question des faiblesses d'un modèle d'État-providence méditerranéen qui repose en partie sur la capacité des entités confessionnelles et communautaires à le « suppléer », et dont la viabilité est aujourd'hui remise en question alors que ces dernières apparaissent également saturées. Il semble que, contrairement aux modèles scandinaves et germaniques, les États méditerranéens aient eu plus de difficulté à « intégrer » l'action sociale religieuse pour en faire une composante à part entière du système public d'aide sociale, l'ASR étant davantage considérée comme une offre « parallèle », suppléant l'État là où et lorsque celui-ci apparaît défaillant. L'État redirige le « trop-plein » de demandeurs vers les ERAS (qu'il dédommage éventuellement pour cela), permet la construction et le fonctionnement d'écoles ou d'hôpitaux catholiques, mais le plus souvent sans chercher à construire une relation de collaboration active dans la résolution des problématiques sociales qui l'affectent. Une intégration limitée de l'ASR à l'action et aux politiques publiques, qui restreint la portée des partenariats public-religieux observables dans ces pays et qui apparaît d'autant plus surprenante que les relations État-Églises y sont historiquement étroites et que l'action sociale religieuse y reste encore aujourd'hui considérable et particulièrement plébiscitée par les populations. Comme le prouve le fait qu'une très large majorité d'Italiens préfèrent aujourd'hui verser l'impôt du « Huit pour mille » (*Otto per mille*) aux Églises plutôt qu'aux programmes sociaux de l'État⁸⁰⁷.

Le Brésil pour sa part, sans atteindre encore le niveau d'institutionnalisation et de systématisation des pays du Nord de l'Europe, se démarque du modèle méditerranéen en cherchant à bâtir un État-social capable d'intégrer au mieux, de l'Union jusqu'aux municipalités, la ressource

⁸⁰⁶ Ce que laisse d'ailleurs transparaître le message de Benoît XVI lors de sa visite au Portugal en 2010, durant laquelle il en appela à une « collaboration respectueuse et loyale entre l'État et le pouvoir civil, seule à même d'engendrer des bénéfices pour la société portugaise ». Source : « Respeitosa colaboração e leal entendimento entre Igreja e Estado português, alenta Bento XVI », *Acidigital*, 22/10/2010. Consulté en ligne le 14/02/2013 sur <http://www.acidigital.com>

⁸⁰⁷ Décrétée en 1984, l'*Otto per mille*, la loi du « Huit pour mille », stipule que les contribuables italiens doivent verser 0,8% de leur impôt sur le revenu soit à un organisme confessionnel reconnu, soit à un programme d'aide sociale public. En 1990, 76,17% de cet impôt était destiné à l'Église catholique contre 22,31% pour les programmes de l'État et 1,5% pour les autres confessions (Église adventiste, Assemblée de Dieu). En 2000, la part de l'Église catholique s'était élevée à 87,17% du total, celle des autres confessions (plus nombreuses) à 2,5%, tandis que celle de l'État ne représentait plus que 10,35%. Voir : HUSSON, Jean-François. *Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives*, Namur : Les éditions namuroises, 2005, p. 189-190.

essentielle que constitue pour lui l'œuvre sociale de la grande diversité de ses acteurs confessionnels.

C. Les modèles anglo-saxons ou l'éloge du principe de « subsidiarité »

Les modèles anglo-saxons, parfois qualifiés de « libéraux », présentent encore d'autres caractéristiques intéressantes à l'heure d'appréhender les PPR brésiliens. Il convient de distinguer le cas du Royaume-Uni de celui des États-Unis qui, bien que fondés sur des principes relativement communs, diffèrent dans les *modus operandi* de leurs rapports État-ERAS.

Les liens entre politique et religion ont toujours été particulièrement complexes à analyser au Royaume-Uni. Que ce soit du fait de la permanence de liens symboliques et cérémoniels entre la Couronne et les Églises nationales (*Church of England* et *Church of Scotland*), dont le monarque est officiellement le « Gouverneur suprême » ; de par le maintien d'un régime de patronage qui se manifeste notamment dans la nomination par la Reine (conseillée par le *Prime Minister*) des archevêques anglicans ; ou encore du fait du droit systématique de siéger et de voter à la Chambre des lords, accordé depuis le XVII^e siècle à 26 évêques anglicans (connus sous le nom de *Lords Spiritual*) ; l'*Establishment* britannique (terme qui sert au Royaume-Uni à décrire les rapports entre l'État et les Églises nationales) témoigne de l'étroitesse traditionnelle des liens entre l'État britannique et l'Église. Et ce à tel point que certains se sont demandés si le Royaume-Uni pouvait être considéré comme un « État sécularisé »⁸⁰⁸. Car ces liens ne sont pas seulement d'ordre symbolique ou en rapport avec des questions de gouvernance, mais touchent aussi à la question sociale et notamment éducative, à laquelle contribuent l'ensemble des principaux groupes confessionnels en présence⁸⁰⁹. On estime ainsi qu'un tiers des 20 000 écoles primaires anglaises financées par l'État sont des *faith schools*, dans leur majorité gérées par l'Église anglicane, mais également, pour nombre d'entre elles, par l'Église catholique et dans une moindre mesure par des institutions juives, musulmanes, hindoues et sikhes⁸¹⁰. Des partenariats public-religieux qui

⁸⁰⁸ PHILIPS, David. « Is Britain a Secular State ? », *Crossway*, n°101, summer 2006, consulté en ligne sur <http://www.churchsociety.org> le 14/02/2013, p.1.

⁸⁰⁹ CRANMER, Frank, LUCAS, John, et MORRIS, Bob. *Church and State. A Mapping Exercise*, London : The Constitution Unit, University College London, 2006, p. 11.

⁸¹⁰ *Ibid.*

symbolisent la modernisation du régime *d'Establishment* britannique, lequel, à la manière du Brésil, prend de plus en plus en compte l'importance de la diversité religieuse de sa population.

Concernant l'assistance sociale, il est important de souligner l'impact des réformes libérales des années 1980, lesquelles ont mis en avant le principe de subsidiarité dans l'action sociale, ou dit autrement, la nécessité pour l'État de sous-traiter (*outsourcing*), dans la mesure du possible, aux entités privées ou volontaires locales la dispense des services et de l'aide sociale. Un principe de subsidiarité qui est au cœur même du programme « *Big Society* », idée phare du Gouvernement conservateur de David Cameron, visant à promouvoir l'action civique des communautés locales, le bénévolat et les œuvres de charité. Un programme auquel le Gouvernement britannique souhaiterait que les institutions religieuses et leurs 31 000⁸¹¹ *faith-based charities* adhèrent⁸¹², mais qui compte-tenu de la faiblesse des moyens financiers engagés laisse ces dernières globalement assez sceptiques, comme le montre la déclaration de l'Archevêque de Canterbury, Rowan Williams, pour lequel *Big Society* ne constitue « qu'un verbiage destiné à cacher un retrait profondément préjudiciable de l'État de ses responsabilités envers les plus vulnérables »⁸¹³. Une remarque qui souligne une fois encore qu'en matière de partenariats public-religieux, si les entités confessionnelles sont prêtes à suppléer l'État sous certaines conditions, elles n'ont pas vocation à se substituer à lui et sont même souvent les premières à réclamer un plus grand investissement social de sa part. Toujours est-il que le rôle des ERAS, dans un Royaume-Uni caractérisé par une approche libérale et décentralisée de la question sociale, et imprégné de l'idée traditionnelle selon laquelle la religion a un rôle à jouer dans la sphère publique, est aujourd'hui considéré comme essentiel et a fait l'objet en 2006 d'une loi intitulée « *Charitable Act* ». Ce texte, qui précise le statut juridique des *faith-based charities*, crée une *Charity Commission* et encadre précisément les partenariats entre l'État et l'ensemble des organismes de bienfaisance, ce qui inclut donc les

⁸¹¹ La *Charity Commission* du Gouvernement britannique dénombre au 15/02/2013, 31.706 *faith-based charities* dont la principale activité est la « promotion de la religion ». Un chiffre qui serait donc bien plus élevé si l'on incluait les entités religieuses dont l'activité principale est l'éducation ou l'assistance sociale, mais cette information n'est pas disponible sur le site : <http://www.charitycommission.gov.uk/>

⁸¹² GOODMAN, Paul. « Can the Church work with David Cameron », *The Catholic Herald*, 18/08/2011, consulté en ligne le 15/02/2013, sur <http://www.catholicherald.co.uk/>

⁸¹³ WILLIAMS, Rowan. *Faith in the Public Square*, London : Bloomsbury Publishing, 2012, Part Five « Justice in community », section 22 « Big Society – small world » ; traduit de l'anglais par l'auteur de l'article *Wikipedia* en français « Big Society » : http://fr.wikipedia.org/wiki/Big_Society

PPR⁸¹⁴. Il est toutefois intéressant de noter que cette institutionnalisation des PPR au Royaume-Uni concerne avant tout de petites ERAS locales et communautaires (que l'on qualifie en anglais de *grassroots communities*), généralement à l'échelle de la paroisse ou de la mosquée, ce qui la distingue du modèle allemand par exemple, où les PPR sont généralement conclus au niveau national ou régional avec les organisations mères. Autre différence notable, si le financement des entités religieuses est relativement systématique dans le cas allemand, comme dans le cas italien d'ailleurs, il est plus ponctuel dans le cas britannique puisqu'il correspond généralement à des « projets » qui doivent être soumis par les ERAS et approuvés par les instances gouvernementales. Dans le cas brésilien, la tendance est également davantage au financement par projet que ce soit à travers le système des appels d'offre (*licitações*) ou du fait de la pratique des *emendas* (ces fonds alloués chaque année aux parlementaires et qu'ils attribuent aux projets et institutions de leur choix), rapprochant de ce point de vue le Brésil du système britannique. Un système qui, jusque dans l'intitulé de ses lois, rappelle aussi l'expérience étasunienne du *Charitable choice* et des *Faith-based initiatives*.

Le *Charitable choice*, clause⁸¹⁵ incluse par les républicains dans la réforme du système social de 1996, a pour but d'inciter l'État fédéral et les États fédérés américains à engager des partenariats avec des entités confessionnelles dans la réalisation de projets sociaux. Non pas que l'État américain ne possédait pas déjà une longue tradition de collaboration avec les entités religieuses, mais celle-ci engageait jusque là surtout des organisations de dimension nationale telles *Catholic Charities*, *Lutheran Social Services*, *Jewish Family and Children Services* ou encore *Salvation Army*, lesquelles percevaient et perçoivent encore aujourd'hui chaque année des milliards de dollars de financement public⁸¹⁶. Considérant, dans la tradition libérale républicaine que l'État fédéral n'est

⁸¹⁴ Le *Charitable Act* de 2006 vient compléter une législation existante datant de 1992. Il précise notamment la nature du statut juridique des institutions de bienfaisance ainsi que les obligations réciproques de ces dernières et de l'État dans leur collaboration commune. Il fixe également les différents buts pouvant être poursuivis par les *charities* : la lutte contre la pauvreté, la promotion de l'éducation, de la religion, de la santé, de la responsabilité citoyenne, de l'art, de la science, du sport amateur, la défense des droits de l'homme, de l'environnement, des animaux, ou encore l'aide aux démunis, aux jeunes, aux personnes âgées ou à mobilité réduite.

⁸¹⁵ Que l'on retrouve à la section 104 du *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act*, de 1996, plus connue sous le nom de *Welfare Reform Act*.

⁸¹⁶ Dans une très bonne synthèse sur la question, John L. Saxon qui cite un article du *Washington Post*, explique par exemple que *Lutheran Social Services*, la plus importante des *faith-based organizations* des États-Unis, a perçu en 2001 environ 3 milliards de dollars de la part du Gouvernement, soit 40% de ses 7 milliards de dollars de budget annuel. SAXON, John L. « Faith-Based Social Services. », *Popular Government*, Automne 2004, pp1–12[6], citant SILK, Mark. « Old Alliance, New Rules », *Washington Post*, 18/02/2001.

pas le mieux à même de traiter les problèmes de la société⁸¹⁷, le *Charitable choice* et les différents programmes dit de « *faith-based initiatives* », vont dès lors chercher à mieux tirer parti de ces dizaines de milliers d'Églises et autres organisations confessionnelles implantées sur tout le territoire américain et dont 90 à 95% déclarent dispenser au moins un service social à la communauté⁸¹⁸. Car pour les partisans du *compassionate conservatism*⁸¹⁹, les *faith-based organizations* constituent un « filet de sécurité permettant à la société de s'acquitter de son devoir envers les démunis »⁸²⁰.

L'une des spécificités du cas étasunien du *Charitable choice* est que l'État y est autorisé à engager des contrats avec tout type d'entité religieuse, ce qui inclut les Églises elles-mêmes. Et bien que deux ans après l'adoption du texte seules 3 à 4% des Églises américaines déclaraient recevoir de financements publics pour leurs projets sociaux, 36% d'entre elles affirmaient envisager de candidater prochainement à un PPR⁸²¹. Devant un tel engouement, le Gouvernement du président méthodiste George W. Bush entre 2000 et 2008 (et dans une moindre mesure celui de Barack Obama à partir de 2008), allait donc s'efforcer de mettre en œuvre une dynamique de coopération massive entre l'État et ces *faith-based organizations*, en créant notamment en 2002 un

⁸¹⁷ Ce sentiment de rejet de l'État fédéral, très prégnant notamment auprès de l'aile droite du Parti républicain, est fondamental dans la justification des *faith-based initiatives* et donc dans la légitimation des PPR aux États-Unis. Une enquête d'avril 2012 montre ainsi que les électeurs républicains ont une vision particulièrement négative du Gouvernement fédéral (80% d'avis négatif), tandis qu'ils soutiennent et approuvent leurs Gouvernements locaux (État fédéré et municipalité) à environ 65%. Source : PewResearch Center for the People and the Press, « Growing Gap in Favorable views of Federal, State governments », 26/04/2012. Consulté en ligne sur <http://www.people-press.org/>

⁸¹⁸ CHAVES, Mark. « Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of "Charitable Choice"? », *American Sociological Review*, vol. 64(6), 1999, p. 836–846[836]

⁸¹⁹ Le *compassionate conservatism* est une doctrine politique née à la fin des années 1970 aux États-Unis d'inspiration chrétienne, qui considère que la meilleure façon de remédier aux problèmes du *welfare system* américain est d'en déléguer l'exécution à des acteurs privés, des œuvres de charité ou à des organisations religieuses, plutôt que de confier ces tâches à l'État. Elle se fonde également sur l'idée biblique que « c'est à la sueur de [son] front que l'homme mangera [son] pain quotidien » et s'oppose de fait à toute forme d'assistanat. Lors de sa campagne présidentielle en 2000, George W. Bush fit de ce terme l'un de ces principaux slogans de campagne. L'influent politiste et auteur chrétien Marvin Olasky est considéré aux États-Unis comme le « parrain » de la doctrine du *compassionate conservatism*, notamment du fait de ses deux ouvrages : *Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes*, New York : Free Press, 1997 ; et *Compassionate Conservatism: What it is, What it Does, and How it Can Transform America*, New York : Free Press, 2000.

⁸²⁰ MITCHELL, Alisson. « Bush Draws Campaign Theme From More Than 'the Heart' », *The New York Times*, 12/06/2000, version en ligne consultée le 16/02/2013 et disponible sur <http://www.nytimes.com/>

⁸²¹ Plusieurs enquêtes nationales ont été conduites à ce sujet aux États-Unis dans les années 1990, conduisant globalement à des résultats très proches oscillant entre 91 et 95% : HODGKINSON, Virginia A. et WEITZMAN, Murray S. *From Belief to Commitment: The Community Service Activities and Finances of Religious Congregations in the United States*. Washington, DC: Ed. Independent Sector, 1993, p.19 ; PRINTZ, Tobi Jennifer. « Faith-Based Service Providers in the Nation's Capital : Can They Do More? », *Charting Civil Society* n°2, du Center on Nonprofits and Philanthropy, Washington, DC: The Urban Institute, 1998, p. 1.

fonds spécial, le *Compassionate Capital Fund*, géré par le puissant *Department of Health and Human Services* et dont le but était de financer à grande échelle des PPR de petite et moyenne ampleur (jusqu'à 50 000 dollars par projet)⁸²². Trois ans après sa création en 2005, le *Compassionate Capital Fund* avait permis de financer des projets (pour une très large majorité des PPR) à hauteur de 112 millions de dollars⁸²³, passant de 30 à 55 millions de dollars de budget annuel entre 2002 et 2005. Une somme encore loin des 100 millions de dollars annuels promis par le Président Bush, mais tout de même non négligeable puisqu'elle avait permis à cette date de financer les projets d'un peu plus de 1 900 entités à travers le pays.

Cette initiative souleva nombre de questions quant à l'impact de telles mesures sur le traditionnel « *wall of separation* » posé par le premier amendement de la Constitution américaine⁸²⁴, questions portant davantage sur l'éventuel empiètement des organisations confessionnelles dans les « affaires de l'État » que l'inverse. En effet, la particularité de la clause du *Charitable choice* est qu'elle requiert de l'État que, tout en contractualisant des *faith-based organizations*, celui-ci ne puisse en aucun cas « requérir d'elles qu'elles altèrent leur gouvernance interne ou qu'elles retirent de leur locaux tout symbole, signe, image ou écrit religieux ». La clause va même jusqu'à préciser que, dans la relation contractuelle qui les lie à l'État, les entités religieuses devront pouvoir garder « le contrôle de la définition, du développement, de la pratique et de l'expression de leurs croyances religieuses »⁸²⁵. Comment s'assurer dès lors que le *Charitable choice* ne devienne pas un moyen pour les organisations religieuses de financer, grâce aux fonds publics, leurs activités culturelles et leur prosélytisme ? Cette question, également soulevée à plusieurs reprises dans nos entretiens au Brésil, fit effectivement l'objet de nombreuses critiques et même de certains travaux universitaires⁸²⁶. Elle apparaît d'autant plus légitime que lorsque l'on se penche sur la définition de la doctrine du « *compassionate conservatism* », qui constitue le référent théorique du *Charitable choice* et des *faith-based initiatives*, on s'aperçoit qu'une telle doctrine « considère la conversion au christianisme comme l'élément clé du changement social, ce en quoi

⁸²² CHAVES, Mark, et WINEBURG, Robert J. « Did the Faith-Based Initiative Change Congregations? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 39(2), 2010, p. 343–355[345].

⁸²³ RICHARDSON, Joe. « The Compassion Capital Fund: Brief Facts and Current Developments », *CRS Report for Congress*, 28/02/2005, p. 1, consultable en ligne sur : <http://www.policyarchive.org/>

⁸²⁴ Lequel amendement précise : « Le Congrès ne fera aucune loi pour conférer un statut institutionnel à une religion, [aucune loi] qui interdise le libre exercice d'une religion [ou] qui restreigne la liberté d'expression... », *Premier Amendement à la Constitution des États-Unis d'Amérique*, 1791.

⁸²⁵ *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act*, Section 104, 1996, cité par CHAVES, Mark. « Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of "Charitable Choice"? », *op.cit.*, p. 836.

⁸²⁶ PIPES, Paula F. et EBAUGH, Helen Rose. « Faith-Based Coalitions, Social Services, and Government Funding. », *Sociology of Religion*, vol. 63(1), 2002, p. 49–68 ;

ce mouvement va bien au-delà du seul fait d'impliquer les bons chrétiens dans le service social »⁸²⁷. Toutefois, un examen approfondi de la situation montre que le système du *Charitable choice*, en imposant une stricte dissociation budgétaire (et bancaire) des activités culturelles et sociales des entités religieuses, est relativement parvenu à se prémunir de ce type de dérives. Une mesure que l'on retrouve d'ailleurs (tout comme la volonté de contractualiser des Églises elles-mêmes) presque à l'identique dans le projet de loi n°2386/2007 du président de la *Bancada evangélica* brésilienne, João Campos, et qui laisse à penser – bien que nous n'ayons pu en avoir la preuve formelle lors de nos entretiens – que le système du *Charitable choice* sert aujourd'hui de modèle ou de source d'inspiration aux partisans d'un approfondissement et d'un développement des PPR au Brésil. Il est à ce titre important de rappeler que le Brésil partage avec les États-Unis d'Amérique un certain nombre de points communs (immensité du territoire, État fédéral avec une forte tendance à la décentralisation des pouvoirs, dynamisme et grand pluralisme religieux, politiques nationales de lutte contre la pauvreté (*War on poverty* du Président Bush et le *Bolsa familia* du Président Lula)), qui ont déjà justifié par le passé et continueront de justifier des « emprunts » et autres formes de mimétisme institutionnel du géant sud-américain envers son homologue du nord.

Près d'une quinzaine d'année après l'adoption du *Charitable choice*, la plupart des spécialistes dressent pourtant un bilan mitigé de l'« initiative » qui, paradoxalement, n'a pas tiré parti de la crise de 2007-2008 et de son grave impact social, à un moment peut-être où l'interventionnisme d'État avait repris le dessus sur le principe de subsidiarité. Rebecca Sager explique ainsi qu'au final

« ni les grands espoirs des adeptes des *faith-based initiatives* ni les grandes craintes de leurs opposants ne se sont véritablement concrétisés. Les « armées de compassion » sont encore loin de se substituer entièrement aux agences gouvernementales et beaucoup de pauvres et de nécessiteux dont on leur avait confié la charge sont encore aujourd'hui en quête d'aide. D'un autre côté, les grandes craintes des opposants, à savoir un prosélytisme insidieux ou l'instrumentalisation des programmes à des fins électorales créant des sortes de « mandats religieux », ne se sont pas matérialisées non plus »⁸²⁸.

En revanche, toujours selon cet auteur, le *Charitable choice* s'est effectivement traduit par la mise en place d'une série de politiques symboliques qui ont sensiblement fait évoluer la place et le rôle du religieux sur l'échiquier politique américain. En écho avec la situation brésilienne dont nous

⁸²⁷ Citation de Marvin Olasky mentionnée par l'un des auteurs les plus critiques des *faith-based initiatives* dans l'ouvrage : WINEBURG, Robert. *Faith-based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives*, Westport CT : Praeger, 2007, p. 1.

⁸²⁸ SAGER, Rebecca. *Faith, Politics, and Power : The Politics of Faith-Based Initiatives*, New York : Oxford University Press, 2010, p. viii

avons rendu compte dans ce travail, Sager conclut en affirmant qu'à travers les *faith-based initiatives* « une atmosphère de collaboration plutôt que de séparation entre État et Églises s'est installée » dans le pays⁸²⁹.

D. L'exception française en question : quand le laïcisme se confronte aux PPR

Au cours de nos travaux, nous avons souvent mentionné la situation de la France comme constituant un cas à part, relativement éloigné de la situation brésilienne et apparaissant de prime abord comme historiquement « anti-religieuse », hantée par « une obsession laïque » pour reprendre une formule d'Olivier Kemeid⁸³⁰. Il est vrai que la façon avec laquelle la République française s'est efforcée, depuis la Révolution de 1789, de « renvoyer la religion dans la sphère privée » ou « de mettre fin à la reconnaissance du rôle d'utilité publique des religions »⁸³¹, tranche de manière assez évidente avec les accommodements successifs entre État et Églises, ainsi qu'avec la « déprivatisation » du religieux que ce travail a contribué à mettre en évidence dans le cas du Brésil. Mais bien qu'attaché au principe de « séparation »⁸³², l'État français a pourtant lui aussi aujourd'hui recours à une multitude de partenariats public-religieux⁸³³, que ce soit avec les établissements d'enseignement confessionnels (l'enseignement catholique représente à lui seul 2 millions d'élèves, soit 17% du contingent national, répartis dans 8 300 établissements⁸³⁴) liés par des « contrats d'association » avec l'État (loi Debré de 1959) ; avec les établissements hospitaliers confessionnels⁸³⁵ (notamment dans le cas emblématique de l'Alsace-Moselle⁸³⁶) ; ou encore avec

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ KEMEID, Olivier. « La défense de l'ordre ancien : entre l'obsession laïque et la fureur nationaliste », *Liberté*, vol. 48(4), 2006, 105-112.

⁸³¹ SCOT, Jean-Paul. « Liberté-Égalité-Laïcité. Genèse, caractères et enjeux de la loi de 1905 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°100, 2007, p. 161-183, [p.11 de la pagination de l'édition numérique disponible sur : <http://chrhc.revues.org/702>]

⁸³² Lequel constitue d'ailleurs le fondement juridique du régime de laïcité français, la loi de 1905 étant intitulée « Loi concernant la Séparation des Églises et de l'État ».

⁸³³ MABILLE, François et VALASIK, Corinne. « Welfare, Church and Gender in France », dans EDGARDH, Nina B. (ed.), *Welfare, Church and Gender in Eight European Countries*, Uppsala : Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies, p. 237-287.

⁸³⁴ « Dossier : Les chiffres clés de l'enseignement catholique », *Enseignement catholique et actualités*, n°347, février-mars 2012, p. 29-40. Disponible en ligne sur : <http://www.enseignement-catholique.fr/>

⁸³⁵ Sur cette question, consulter : BAMBERG, Anne. *Hôpital et Églises. France et République fédérale d'Allemagne*, Strasbourg : CERDIC, 1987

de nombreuses ERAS traditionnellement présentes dans le paysage social français tels le Secours Catholique – Caritas France, Emmaüs, le CCFD – Terre Solidaire, l'Armée du Salut ou encore le Secours Islamique France. Concernant ces dernières, il faut néanmoins noter que la part des subventions publiques ne constitue qu'une mince portion des ressources de ces organisations reconnue « d'utilité publique », qui comptent surtout en France sur les dons et legs⁸³⁷.

De fait, les PPR dans leur version française diffèrent de leur manifestation brésilienne à plusieurs égards. La principale différence réside certainement dans l'« impératif de discrétion »⁸³⁸ qui entoure la collaboration État-ERAS en France. Mis à part le cas des établissements scolaires catholiques qui revient régulièrement dans le débat public, on peut effectivement s'étonner de l'« invisibilité publique » des PPR que ce soit en matière de santé ou d'assistance sociale. Cette singularité en appelle d'ailleurs une autre, laquelle tranche de manière évidente avec le cas brésilien, mais surtout nord-américain. En effet, soucieux de se prémunir contre d'éventuelles accusations d'infraction au principe de séparation, les organismes publics français ont ainsi tendance à exiger des ERAS une sorte de « camouflage laïc » conduisant ces dernières à se fondre dans le paysage associatif laïc traditionnel⁸³⁹. La sociologue Corinne Valasik, en analysant l'action sociale des ERAS dans la région d'Evreux, montre ainsi combien les organisations confessionnelles, travaillant de pair avec des services publics relativement méfiants, sont tenues de se « séculariser », quitte à sacrifier leur identité confessionnelle, en retirant par exemple tout signe ou symbole religieux (crucifix, peintures, posters, etc.) de leurs locaux, ou en demandant aux agents y travaillant de ne pas porter d'habits religieux ou liturgiques (soutane, robe de pasteur,

⁸³⁶ Sous tutelle allemande lors de la promulgation de la loi de 1905, les deux départements d'Alsace (Haut et Bas-Rhin) et le département de la Moselle sont aujourd'hui encore soumis au régime concordataire datant de l'époque napoléonienne. Un régime qui en vertu du Concordat de 1801 reconnaît formellement, organise et finance les cultes catholique, luthérien, réformé et israélite (des accommodements sont également prévus pour le culte musulman). Il facilite ainsi les PPR entre les municipalités ou le département et les entités confessionnelles reconnues en matière d'éducation (Strasbourg et Metz possèdent ainsi les seules facultés de théologie publiques du pays), mais aussi de santé, comme le montre l'existence à Strasbourg de trois cliniques confessionnelles (juive, protestante et catholiques), lesquelles prévoient de se regrouper d'ici 2016 en un centre unique baptisé « Tamaris », et ce avec l'aval et la participation de la municipalité. Source : « Union sacrée pour une clinique à Strasbourg », *Les Echos*, n°21.318 du 22/11/2012.

⁸³⁷ A titre d'exemple dans le budget 2011 du Secours Catholique, si les « Dons » et « Legs » représentent 72% des 106 millions euros de budget annuel, les « Subventions et autre concours publics », n'en constituent que 10%. Source : *Rapport financier 2011 du Secours Catholique*, <http://www.secours-catholique.org/>

⁸³⁸ COHEN, Martine (dir.). *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris : L'Harmattan, 2007, p. 16.

⁸³⁹ Il est d'ailleurs intéressant de rappeler que l'un des objectifs premiers de la loi du 1^{er} Juillet 1901 relative au contrat et à la liberté d'association était de réduire l'influence des congrégations catholiques en France. Voir : VALASIK, Corinne. « Church-State Relations in France in the Field of Welfare : A Hidden Complementarity », dans BÄCKSTRÖM, Anders, et DAVIE, Grace. *Welfare and religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, op.cit, p. 129-145[133].

niquab, etc.)⁸⁴⁰. Ces caractéristiques des PPR hexagonaux, fortement liées à l'héritage républicain « laïciste » de la France, nous amènent à parler ici avec Corinne Valasik d'un système dit de « complémentarité cachée »⁸⁴¹, en apparence assez éloigné d'un modèle brésilien où, bien que l'identité confessionnelle des ERAS puisse aussi parfois être source de réticences (notamment lorsqu'il s'agit de minorités religieuses controversées), elle est globalement plutôt considérée comme un atout à mettre en avant et un gage de sérieux et de fiabilité pour l'État. Il faut toutefois reconnaître que les choses sont actuellement en train d'évoluer en France, notamment sous le double effet de l'élan nouveau du tissu associatif catholique (s'appuyant sur l'usage des nouvelles technologies et des réseaux sociaux) et de l'émergence (notamment en milieu urbain) d'un important mouvement associatif musulman⁸⁴². Deux mouvements qui, loin de renoncer à leur identité confessionnelle, font de celle-ci la « source assurée [et] non mise en doute de leur engagement social », capable de « ré-enchanter leur engagement » sans pour autant remettre en cause l'abandon acté de leurs anciens objectifs d'évangélisation⁸⁴³. Mais le scepticisme populaire qui entoure l'émergence sociale de telles forces tranche là encore avec le soutien populaire et la légitimité accordés aux PPR au Brésil, mais aussi dans la plupart des autres États latino-américains et européens mentionnés dans ce chapitre.

Cela dit, il convient de ne pas négliger l'influence du modèle de laïcité à la française auprès des penseurs et des défenseurs de l'État laïque brésilien et ce, dès les prémices de la République brésilienne dont la proclamation en 1889 se fit au son de la Marseillaise⁸⁴⁴. Un modèle auquel certains secteurs de la société brésilienne hostiles à la multiplication des PPR (ordres des médecins et psychologues, loges maçonniques, groupes d'extrême-gauche, mouvement LGTB, etc.) font très régulièrement référence lorsqu'il s'agit de remettre en cause la « souplesse » de la séparation à la brésilienne.

⁸⁴⁰ VALASIK, Corinne. « Le social et l'éthique comme réponses de la religion face au pluralisme religieux », *Social Compass*, vol. 57(2), 2010, p. 1-12[3].

⁸⁴¹ VALASIK, Corinne. « Church-State Relations in France in the Field of Welfare : A Hidden Complementarity », *op.cit.*, p.145.

⁸⁴² BOUZAR, Dounia. « Associations musulmanes : engagement religieux et construction identitaire », dans COHEN, Martine (dir.). *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 161-176.

⁸⁴³ COHEN, Martine (dir.). *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, *op.cit.*, p. 14.

⁸⁴⁴ FARIAS, William G. « História e literatura : reflexões sobre a República em Esaú e Jacó », *Cantareira*, vol. 1(3), agosto 2003, p. 1-14[6].

III. Le Brésil comme cas intermédiaire

Ces différents regards croisés ont permis de montrer toute l'utilité de l'analyse du rapport entre systèmes de collaboration État-Églises et modèles de laïcité, dans une approche globale de la question. Cette problématique semble en effet se poser, certes dans des termes différents, dans tous les États du globe qu'ils soient petits ou grands, pauvres ou riches, sécularisés ou encore très empreints de religiosité, dès lors que les organisations confessionnelles présentes choisissent d'investir le champ social. L'œuvre sociale accomplie par les entités religieuses, qu'elle soit institutionnalisée, intégrée et présentée comme indispensable à la pérennité des systèmes sociaux existants, ou alors peu considérée, relativement informelle et largement sécularisée, n'en constitue pas moins un enjeu de société déterminant à l'heure où la quasi-totalité des États-nation admettent qu'ils ne sont plus à même de répondre seuls à la croissante demande sociale de leur population. Dans ce contexte global, les PPR actuellement mis en œuvre au Brésil ne constituent qu'une modalité de prise en compte du phénomène parmi tant d'autres.

Toutefois, cette démarche comparatiste a également mis en lumière un certain nombre de caractéristiques propres au système brésilien de partenariats public-religieux et de mise en rapport des sphères politiques et religieuses qu'il nous apparaît nécessaire de synthétiser à présent, tant le cas brésilien nous semble constituer, *in fine*, une sorte d'« intermédiaire » des différents modèles contemporains de collaboration et de mise en relation de l'État et des Églises.

Une visibilité, une légitimité et une dimension politique fortes

La collaboration État-Église au Brésil se caractérise d'abord par sa grande visibilité publique, sa légitimité aux yeux des Brésiliens et par sa généralisation à l'ensemble du territoire. Clairement affichés, aussi bien du côté des instances publiques que des ERAS concernées (comme sur leurs sites web respectifs, par exemple), les PPR sont en effet aussi bien observables dans les périphéries urbaines que dans les zones rurales reculées du plus grand État d'Amérique du sud. Les PPR au Brésil bénéficient, de plus, d'une forte légitimité aux yeux d'une population qui accorde largement sa confiance aux institutions religieuses et pour qui la permanence d'une « dette historique » de l'État et de la démocratie brésilienne envers l'œuvre sociale des acteurs religieux reste d'actualité. Ainsi, de par leur visibilité, leur légitimité populaire et le nombre important de citoyens qu'ils touchent directement, les PPR constituent au Brésil un enjeu politique et électoral de premier plan, ce qui n'est pas sans engendrer un risque d'instrumentalisation, de détournement et même parfois

de corruption du modèle. Notons également que la visibilité des PPR au Brésil est également liée à leur diversification fonctionnelle, la coopération État-ERAS concernant un nombre toujours croissant de domaines d'activités que ce soit sur le plan social, éducatif, sanitaire, économique, éthique ou encore culturel. Une diversité de champs d'action des PPR assez exceptionnelle qui constitue l'une des spécificités du modèle brésilien.

Une institutionnalisation « par le bas » et un cadre législatif flexible

En comparaison avec d'autres situations comme aux États-Unis, en Allemagne ou même dans d'autres pays latino-américains, le Brésil présente un degré d'institutionnalisation des PPR relativement moyen, notamment du fait d'un cadre législatif national plutôt flou en la matière. On constate de plus qu'au Brésil, l'institutionnalisation des PPR se produit surtout au niveau local des municipalités et des États fédérés avant d'apparaître à l'agenda fédéral (dans une logique *bottom-up*), tandis qu'ailleurs (comme avec le *Charitable choice* étasunien ou dans le cas des PPR avec les écoles privées confessionnelles en France), les PPR sont le plus souvent la traduction de politiques et de réglementations nationales (selon une démarche *top-down*). Le défaut de cadre juridique et politique clair au niveau fédéral (symbolisé par l'absence d'avis de la Cour suprême brésilienne sur ce que recouvre la notion de « collaboration d'intérêt public »), s'il peut être source de confusions et de défaillances en matière d'isonomie, donne toutefois au modèle une certaine souplesse et la capacité à s'adapter aux multiples réalités de l'immense territoire brésilien. Dans l'esprit de la Constitution de 1988 et des grandes lois sociales des années 1990, ce sont donc les instances décentralisées de l'État (municipalités, États fédérés) qui ont pris sur elles la responsabilité de définir, en fonction de leurs besoins et de leurs situations propres, les modalités de mise en œuvre des PPR. Ce sont d'ailleurs ces mêmes instances qui se sont chargées, ces dernières années, de généraliser la pratique de la contractualisation des ERAS, remplaçant ainsi l'ancien système de collaboration informelle et contribuant à l'institutionnalisation et à la formalisation actuellement en cours du modèle brésilien de collaboration État-Églises.

Un financement ponctuel et parfois opaque

Il est également significatif de constater que le financement des PPR brésiliens, fondé sur la pratique des appels d'offre (*licitações*) et sur les dotations parlementaires (*emendas*), reste – malgré les efforts du Gouvernement actuel en matière de transparence – assez opaque et hautement politique. Le financement de la collaboration État-ERAS présente aussi la particularité de ne pas

être « systématique », comme dans les modèles germaniques et scandinaves par exemple, mais plutôt « ponctuel », car octroyé sur la base de projets (*projetos*) généralement de courte et moyenne durée (le plus souvent de 1 à 3 ans), ce qui peut parfois donner aux PPR brésiliens un côté précaire.

Une prise en compte unique du pluralisme confessionnel et une valorisation de l'identité religieuse des ERAS

Mais l'une des spécificités les plus notables du modèle brésilien reste sa capacité à prendre en compte l'extrême diversité confessionnelle qui compose sa société, en intégrant progressivement des ERAS originaires de la plupart des familles confessionnelles, du néopentecôtisme au spiritisme-kardéciste, en passant par les cultes afro-brésiliens, les religions asiatiques, le chamanisme ou encore l'islam. Notre travail a d'ailleurs montré combien l'essor du pluralisme religieux brésilien et la croissance de mouvements comme le pentecôtisme ou le spiritisme-kardéciste contribuent aujourd'hui à dynamiser la coopération État-Églises dans le pays. Certes, l'intégration de la diversité confessionnelle reste encore limitée et perfectible (notamment vis-à-vis des minorités les plus discrètes) mais la tendance est bien aujourd'hui à la diversification confessionnelle des PPR brésiliens, ce que la plupart des autres pays, à l'exception peut-être des États-Unis, ont encore beaucoup de mal à entreprendre. Il faut également souligner, dans le cas brésilien, la reconnaissance du caractère religieux des ERAS, lesquelles ne font pas l'objet du « camouflage laïc » que l'on observe parfois en Europe et notamment en France. Si les instances publiques sont certes parfois méfiantes vis-à-vis de jeunes ERAS évangéliques ou afro-brésiliennes, il existe au Brésil une véritable relation de confiance entre l'État et les entités catholiques, protestantes-historiques et spirites, perçues comme sérieuses, efficaces et intègres, ce qui fait souvent de ces dernières des partenaires de choix aux yeux de la puissance publique.

Une souplesse de la séparation État-Église sujette à débordements

La porosité de la frontière entre l'État brésilien et les Églises, si elle permet les accommodements nécessaires à la réalisation des PPR, peut toutefois s'avérer problématique lorsque le modèle met en péril l'autonomie et l'indépendance des partenaires. Nous avons ainsi vu comment les PPR constituaient aussi pour l'État brésilien un moyen de mieux contrôler l'œuvre du Troisième secteur et d'homogénéiser l'action sociale dans le pays à l'aune des politiques sociales nationales. Une démarche qui s'avère parfois particulièrement intrusive et trop dirigiste aux yeux des ERAS partenaires qui préfèrent renoncer aux partenariats plutôt que de voir leur mission

initiale dénaturée par l'État. En cela, le cas brésilien s'apparente davantage à celui de la France qu'à celui des États-Unis, où les *faith-based organizations* bénéficient d'une indépendance d'action presque totale et de garde-fous efficaces destinés à les prémunir de toute tentative d'immixtion des partenaires publics dans leurs affaires internes.

Un modèle dynamique en quête d'équilibre

Soulignons enfin le dynamisme qui caractérise le modèle brésilien de collaboration État-Églises, là où la plupart des pays fonctionnent généralement sur des acquis entérinés de longue date et relativement peu remis en question, tant la mise à l'agenda du sujet y apparaît sensible et politiquement risquée. Au Brésil, plusieurs mesures récentes ont eu de profonds impacts sur la nature et les manifestations de la coopération État-ERAS, que ce soient les exigences constitutionnelles de décentralisation et de recours au Troisième secteur dans les politiques sociales ; la mise en œuvre de modalités juridiques pour les partenariats et le recours à la contractualisation (*termos de parceria*) ; la création de statuts juridiques spécifiques pour les ERAS (*OSCIP, Organizações Religiosas*) ; ou plus récemment encore, la signature d'un Concordat avec le Vatican en 2008-2010. De plus, nous l'avons vu, de nombreux projets de loi, dont l'initiative revient principalement aux acteurs politico-religieux évangéliques et catholiques-charismatiques, pourraient conduire à des évolutions très sensibles du modèle dans les années à venir, comme l'intégration des Églises elles-mêmes aux PPR (sur le modèle étasunien), la simplification des démarches juridico-administratives pour les ERAS, ou encore la définition d'un cadre juridique national clair pour promouvoir et réguler les PPR sur l'ensemble du territoire. Il ne faut pas non plus oublier les opposants à la collaboration État-Églises au Brésil, qui bien que numériquement peu nombreux, sont eux aussi particulièrement actifs notamment autour des questions de professionnalisation et de transparence des ERAS. L'éventualité de voir le modèle brésilien prendre à l'avenir des orientations plus séparationnistes, plus laïcistes sur le sujet n'est donc pas non plus à exclure.

En résumé, le modèle brésilien de collaboration État-Églises est aujourd'hui encore en construction. Soucieux de contenter l'ensemble des acteurs en présence, il semble osciller à bien des égards entre un approfondissement et une expansion des PPR – notamment promus par les secteurs confessionnels et par une large majorité de la population –, et davantage de précaution, de contrôle et d'encadrement de ces derniers, recommandés par une partie de l'administration publique et par les professionnels du social. Le modèle brésilien se présenterait ainsi comme une

sorte d'intermédiaire entre les situations d'un Sud plus religieux et en plein développement, et d'un Nord plus sécularisé et confronté à la crise de ses États-providence. Plus intéressant peut-être encore, le modèle brésilien semble se situer à mi-chemin entre deux modèles relativement antinomiques, mais qui ont tous les deux clairement contribué à sa propre formation et à ses évolutions, à savoir le modèle étasunien de coopération ouverte, institutionnalisée et multiconfessionnelle du *Charitable choice* ; et le modèle français de complémentarité cachée, plus sceptique et garant du principe de séparation des sphères.

En définitive, la principale spécificité de la collaboration État-Églises brésilienne est peut-être d'être parvenue à atteindre une certaine forme d'équilibre entre ces deux tendances qui traversent aujourd'hui tous les États modernes, tout en s'imprégnant et en influençant son propre schéma de laïcité. Le cas du Brésil pourrait ainsi servir de référent médian dans l'analyse des rapports et de la collaboration État-Églises en ce qu'il est parvenu à construire un modèle qui, aux yeux de l'État brésilien comme des ERAS, apparaît comme fondamentalement « gagnant-gagnant ».

CONCLUSION

« Laissez l'esprit humain suivre sa tendance,
et il réglera d'une manière uniforme la société politique et la cité divine ;
il cherchera, si j'ose le dire, à *harmoniser* la terre avec le Ciel »

*Alexis de TOCQUEVILLE -
De la Démocratie en Amérique,
Tome I - 2ème Partie – Chapitre IX*

Tocqueville est certainement l'un des premiers penseurs à avoir postulé qu'il n'existe pas de conflit ou d'opposition irrémédiable entre modernité et religion. L'auteur de *La démocratie en Amérique* montre ainsi tout au long de son œuvre combien la « coexistence coopérative »⁸⁴⁵ entre un État et des institutions religieuses, autonomes et séparées certes, mais disposées à collaborer, est de nature à « servir puissamment le maintien de [la démocratie] » moderne et des libertés qu'elle implique⁸⁴⁶. À l'image de la République des États-Unis au XIX^e siècle pour Tocqueville, le Brésil de ce début de XXI^e siècle semble également témoigner de la « compatibilité » entre une modernité politique s'incarnant dans l'État de droit démocratique et la promotion des libertés individuelles, et la permanence du religieux dans l'ordre social, politique et culturel des sociétés contemporaines. Pourtant, si pour Tocqueville « la grande utilité des religions » réside dans leur capacité à produire des « croyances dogmatiques génératrices d'ordre et de confiance » dans la démocratie, le Brésil montre qu'en ce début de nouveau millénaire c'est surtout par sa force et sa capacité d'action et de mobilisation sociale que le religieux sert la société démocratique dans laquelle il évolue. Une capacité d'action sociale des acteurs religieux qui semble croître à mesure que celle des États diminue du fait des différents mouvements de réforme libérale et de désengagement qu'implique la crise des États-providence. Sur tous les continents, dans presque toutes les sociétés modernes, les organisations religieuses demeurent en effet parmi les principales « suppléantes » de l'État en ce qui concerne le bien-être social des nations. Ce travail espère avoir contribué à mettre en lumière que de simples « suppléantes », elles s'imposent aujourd'hui progressivement comme de véritables

⁸⁴⁵ ESLIN, Jean-Claude. « Tocqueville : Religion Et Modernité Politique / Tocqueville : Religion and Political Modernity. », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°89, 1995, p. 27–39[34].

⁸⁴⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique. Tome I*, Paris : Garnier-Flammarion, 1981 [1935], deuxième partie, chapitre IX, p. 392-395. Le titre du sous-chapitre en question est : « De la religion considérée comme institution politique, comment elle sert puissamment au maintien de la république démocratique chez les américains ».

« partenaires » d'un État conscient qu'il ne parviendra plus seul à répondre à la demande sociale de sa population. Dès lors, les rapports traditionnels entre État et Églises, reposant parfois sur des compromis vieux de plusieurs décennies, s'en trouvent considérablement affectés. Rendus plus complexes, ils doivent désormais être repensés, réactualisés, pour mieux assimiler l'avènement de ces nouveaux partenariats entre « le trône et l'autel ». C'est de cette reconfiguration du rapport entre les sphères, induite par leur coopération sociale, que ce travail a principalement cherché à rendre compte en ce début de XXI^e siècle, à travers le cas emblématique du Brésil.

L'objectif central de notre étude a en effet consisté à montrer en quoi l'accroissement et le dynamisme de l'action sociale religieuse et sa progressive prise en compte par l'État, *via* la réalisation de « partenariats public-religieux » (PPR), catalysent aujourd'hui les processus de transformation de l'État et de l'action publique (1) et du champ religieux (2), tout en affectant l'évolution de la nature et de l'intensité de leurs relations mutuelles (3). Les prochains développements permettront de synthétiser l'apport de l'étude des PPR au Brésil à chacun de ces trois grands axes thématiques.

PPR et transformations de l'État et de l'action publique

Ce travail a d'abord cherché à établir l'existence d'un lien de causalité entre l'accroissement de l'offre sociale religieuse et des partenariats public religieux, et l'ensemble des mutations libérales dans lesquelles l'État-social contemporain s'est engagé depuis une trentaine d'années. Les PPR, au Brésil et dans nombre d'autres États, viennent ainsi pallier le mouvement de « retrait », de « recentrement » d'un État qui choisit (ou à qui on impose) aujourd'hui de sous-traiter une partie de ses prérogatives sociales. Dans notre étude nous avons ainsi vu comment certains champs d'action, aujourd'hui largement délaissés par l'État, sont plus ou moins formellement « confiés » au secteur volontaire religieux (comme c'est le cas au Brésil avec le traitement de la toxicomanie, la réhabilitation des détenus ou encore l'accueil des orphelins et des sans-abri).

Dans un contexte global de crise structurelle des États-providence, qui oblige ces derniers à repenser leurs modèles de couverture sociale, la contractualisation des entités religieuses d'action sociale (ERAS) apparaît, pour toute une série de raisons, comme une alternative crédible : ces ERAS sont généralement présentes sur la quasi-totalité du territoire formant un maillage territorial d'une densité inégale ; souvent implantées de longue date, elles bénéficient d'une confiance et d'un accès privilégié aux populations démunies ou marginalisées ; elles peuvent compter sur l'engagement volontaire et bénévole des fidèles, ce qui réduit considérablement leur coût de

fonctionnement, tout comme le fait qu'elles disposent le plus souvent d'infrastructures et de réseaux de communication préexistants ; elles sont enfin plébiscitées par la population qui leur accorde sa confiance et les perçoit même parfois comme plus « efficaces » et moins « bureaucratiques » que les services publics de l'État. De ce point de vue, la mise en place des PPR s'assimile à l'installation par les États d'un « filet de sécurité » constitué par ces « suppléants religieux », permettant de sécuriser la réalisation des réformes libérales de l'État et d'assurer la mise en œuvre des principes du *New public management*.

Dans cet ordre d'idée, le recours croissant aux partenariats public-religieux découle et participe du large mouvement de décentralisation de l'action publique et d'implication de la société civile (principe de subsidiarité) dans la conception et la mise en œuvre des politiques sociales, mouvement initié dans les années 1980 et qui, au Brésil comme dans de nombreuses démocraties, constitue aujourd'hui un axe politique prioritaire. En se mettant à la disposition des collectivités locales – principales utilisatrices des PPR – les ERAS aident ces dernières à assumer les lourdes fonctions, notamment sociales, que les États centraux leur délèguent aujourd'hui de façon croissante. L'une des intuitions de ce travail est en effet que l'intégration de l'action sociale religieuse par les collectivités territoriales, à travers les PPR, peut contribuer à rendre effectives les politiques de décentralisation au sein des États contemporains. Les PPR permettent également de concrétiser le discours « participatif »⁸⁴⁷ ou « délibératif »⁸⁴⁸ des démocraties modernes, lesquelles affichent leur volonté d'instaurer une « bonne gouvernance » en impliquant davantage l'ensemble des acteurs de la société civile dans l'élaboration et la réalisation des politiques publiques. Dans la même idée, et tout particulièrement dans les démocraties en quête de « maturation » comme le Brésil, le renforcement du tissu associatif, la promotion du volontariat et de l'engagement civique de la population, induits par les PPR, font également de ces derniers un outil potentiel d'approfondissement de la démocratie. Le développement de la coopération, de la solidarité et de l'esprit public au sein de sa population contribuant à la formation de « la vertu civique » (*civic virtue*) des populations⁸⁴⁹.

⁸⁴⁷ SINTOMER, Yves (éd.). *La démocratie participative*, numéro de *Problèmes politiques et sociaux*, n°959, Paris : la Documentation française, 2009

⁸⁴⁸ GUTMAN, Amy et THOMPSON, Dennis. *Why Deliberative Democracy?*, Princeton : Princeton University Press, 2004

⁸⁴⁹ HALL, Timothy L. « Religion and Civic Virtue : a Justification of Free Exercise », *Tulane Law Review*, vol. 67, 1992-1993, p. 87-135

Notre étude a également cherché à rendre compte de l'impact des PPR sur les processus de légitimation/dé légitimation d'un État moderne « fragile » car toujours « en quête de légitimité »⁸⁵⁰. Sans prétendre généraliser nos conclusions à l'ensemble des situations nationales, l'exemple brésilien est apparu de ce point de vue particulièrement digne d'intérêt. On peut en effet d'un côté considérer que l'œuvre sociale des acteurs religieux, « présents là où l'État est absent », plus efficaces parfois que les services publics et avec moins de moyens à disposition, et souvent très critiques vis-à-vis d'un appareil étatique bureaucratique dont ils n'hésitent pas à condamner les déviances (opacité, corruption), est de nature affecter négativement la légitimité de l'État. Mais d'un autre côté, ce travail a mis en avant le fait que les PPR peuvent également constituer un puissant outil de relégitimation de l'État. En effet, en assimilant l'immense travail social des acteurs religieux à l'action publique, les PPR peuvent permettre aux États d'atteindre leurs objectifs sociaux et d'apparaître aux yeux de leur population comme étant socialement plus efficaces. Dans nos sociétés où la légitimité de l'État est, pour reprendre l'idée de Robert Putnam⁸⁵¹, largement fonction de sa « performance institutionnelle » (ce qui implique notamment de satisfaire la croissante demande sociale de sa population) et à l'heure où les États sont globalement tenus de se muer en « État-creux », sous-traitant toujours davantage leurs prérogatives, pilotant plus qu'ils n'exécutent, la capacité des États à coopérer avec les ERAS apparaît comme un enjeu stratégique non négligeable. De plus, nous considérons qu'au sein de nations où la religiosité populaire et la confiance envers les institutions religieuses restent élevées, comme c'est le cas du Brésil, la « légitimité religieuse » accordée à l'État par les entités confessionnelles partenaires, conséquence du dialogue et de la reconnaissance mutuelle induite par la relation de coopération, constitue une ressource précieuse aux yeux de ces États en quête de légitimité.

Toutefois, nos observations auront également souligné le risque bien réel d'une certaine « confessionnalisation »⁸⁵² de l'État, qui au Brésil se manifeste entre autres par l'influence des Églises dans les processus électoraux (consignes de vote, candidats propres), par l'implication de membres du clergé dans les organes de décision publique, ou encore à travers l'importance et l'influence grandissantes des fronts parlementaires confessionnels. Cette confessionnalisation de la sphère politique est aujourd'hui clairement le produit de l'influence sociale et politique croissante

⁸⁵⁰ BELLINA, Séverine, DARBON, Dominique et ERIKSEN, Stein Sundtol (et al.). *L'État en quête de légitimité : sortir collectivement des situations de fragilité*, Paris : C.L. Mayer, coll. « Dossier pour un débat », 2010

⁸⁵¹ PUTNAM, Robert D. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1993

⁸⁵² BASTIAN, Jean-Pierre. « Minorité religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, n°97, 1997, p. 97-114

d'une sphère religieuse qui, au Brésil comme dans de nombreuses autres régions du monde, refuse désormais d'être cantonnée à la seule sphère privée et dont les protagonistes revendiquent de plus en plus vigoureusement le statut d'acteurs à part entière de la sphère publique.

PPR et mutations de la sphère religieuse

De fait, l'une des ambitions de ce travail a également été de rendre compte des conséquences de la recrudescence de l'action sociale religieuse, et plus particulièrement des PPR, sur les acteurs confessionnels impliqués et, de façon plus générale, sur les évolutions de la sphère religieuse. Car si le plus souvent les partenariats public-religieux n'impliquent pas directement les Églises elles-mêmes, ils n'en affectent pas moins, de près ou de loin, l'ensemble des composantes de la sphère religieuse. En effet, la connivence des ERAS et de leurs congrégations d'origine donne aux PPR une portée qui dépasse aujourd'hui très largement le seul cadre du socio-politique. Un « effet domino » dont l'État ne semble pas toujours mesurer pleinement les implications sur une sphère religieuse qui semble lui échapper. Une sphère qui, presque partout, tend à se pluraliser et à se fragmenter à mesure que les anciens monopoles religieux s'effritent et qu'émergent de plus en plus de minorités religieuses concurrentes. Dans le cas brésilien, nous avons vu l'influence sociale, politique et culturelle grandissante de ces minorités religieuses émergentes, du pentecôtisme au spiritisme-kardéciste en passant par le mormonisme ou le *candomblé*, qui font aujourd'hui, dans leur grande majorité, le choix d'investir le champ du social.

Au sein de ces marchés religieux toujours plus denses et concurrentiels, il apparaît que les PPR participent à la reconfiguration de l'équilibre des forces actuellement à l'œuvre, en octroyant aux entités partenaires des « avantages concurrentiels » substantiels (meilleure visibilité, amélioration de leur image institutionnelle, établissement de liens privilégiés avec les instances publiques susceptibles de faciliter leur développement sur le marché religieux), mais engendrent également de nouvelles pratiques de coopération interconfessionnelles (que nous avons qualifié d'« œcuménisme social ») de nature à fluidifier, et parfois même à pacifier, les relations entre groupes religieux. Nos travaux ont ainsi pointé du doigt la tendance aujourd'hui observable des minorités à substituer à leurs anciennes stratégies de confrontation avec l'Église historique majoritaire, une volonté de coopération, notamment dans le but de préserver la cosmovision (chrétienne dans le cas du Brésil) de leur société et de mieux s'opposer ensemble aux tendances sécularisatrices qui la traversent.

Les PPR soulèvent par ailleurs la question fondamentale de la « nature religieuse » ou du « degré de religiosité » des acteurs confessionnels impliqués dans le social au XXI^e siècle. Contraintes de se plier aux réglementations et aux normes imposées par l'État, fortement invitées à se professionnaliser et à rationaliser leur fonctionnement, les ERAS pourraient-elles finir par sacrifier sur l'autel de la « modernité » ce qui fait leur essence première : une identité religieuse ou spirituelle clairement affichée et un volontariat religieusement motivé ? Déjà, nombre d'Églises dont elles sont issues adoptent des logiques de fonctionnement et des pratiques issues du monde entrepreneurial, conduisant à les qualifier d' « entreprises du croire », de « fournisseurs de biens de salut » ou encore de « multinationales de la foi ». Toutefois, le cas brésilien atteste indéniablement que le phénomène de « déconfessionnalisation » ou de « mondanisation » des partenaires religieux de l'État reste aujourd'hui limité. Si l'on peut considérer qu'il a pleinement cours dans un pays comme la France, où la plupart des ERAS partenaires ont été invitées à opérer un « camouflage laïc » (ce qui pourrait être amené à évoluer avec l'implication croissante des entités musulmanes), le Brésil montre bien que les PPR n'engendrent pas nécessairement une sécularisation des acteurs confessionnels, tant ceux-ci demeurent attachés à leur identité religieuse originelle. L'impact potentiellement sécularisant des PPR sur le « Troisième secteur » apparaît d'ailleurs d'autant plus limité dans un pays comme le Brésil que la « motivation religieuse » y demeure le principal motif de l'engagement des bénévoles. Néanmoins, si la religiosité des ERAS semble se maintenir dans le temps et en dépit des processus de modernisation qu'on leur impose, notre étude a également permis de rendre compte de la capacité des acteurs religieux du social à adapter leur offre de services et les moyens mis en œuvre à l'époque et aux contextes dans lesquels ils opèrent. Une capacité d'adaptation dont témoigne à la fois l'évolution, au cours de l'histoire, du discours de ces acteurs (et notamment des référents théologiques mobilisés, de la charité et du catholicisme social à la théologie de la prospérité), ainsi que la grande diversification des domaines d'intervention aujourd'hui couverts par l'action sociale religieuse et les PPR. L'offre sociale, tout comme l'offre religieuse de ces acteurs, s'adaptent aux évolutions de la demande.

Enfin, nous avons vu en quoi le recours croissant aux PPR a des répercussions sur les principes fondamentaux de l'égalité et de la liberté religieuses, qui sont au cœur même des mutations que connaissent actuellement les sphères religieuses de quantité d'États modernes. En ce qui concerne l'égalité religieuse, l'analyse des PPR offre une image relativement nuancée. Car s'ils demeurent le plus souvent un révélateur assez saillant de la persistance d'inégalités

religieuses et de l'absence d'isonomie entre les familles confessionnelles (l'Église majoritaire ou historique gardant généralement la préférence des instances publiques en matière de PPR et bénéficiant à ce titre d'avantages certains), de nombreux États, à l'image du Brésil, s'efforcent aujourd'hui de mieux prendre en compte la diversité confessionnelle de leur sphère religieuse et d'impliquer, dans la coopération avec les instances publiques, davantage d'ERAS de familles confessionnelles diverses. L'exemple brésilien, où se multiplient les PPR incorporant des entités évangéliques ou spirites-kardécistes qui – dans certains domaines d'intervention comme le traitement des toxicomanes ou l'accueil et l'accompagnement des orphelins – jouent un rôle tout aussi numériquement et qualitativement décisif que leurs homologues catholiques, est représentatif d'une tendance assez générale qui s'inscrit dans une logique globale de promotion du droit des minorités. En fonction des orientations politiques choisies, les PPR pourront ainsi soit participer à la reproduction des systèmes inégalitaires et monopolistiques, soit constituer pour les gouvernants un instrument de prise en compte des minorités religieuses, de promotion de l'égalité entre les groupes confessionnels. Le Brésil, comme la plupart des autres démocraties, s'efforce actuellement de promouvoir la seconde de ces options (notamment sous l'impulsion des acteurs évangéliques).

Les PPR reflètent en outre la fragilité des libertés religieuses, que ce soit dans leur dimension privée (liberté de conscience) comme dans leur dimension publique (liberté de culte), pourtant généralement constitutionnellement garanties. En effet, nous avons vu la grande difficulté que rencontrent les ERAS à dissocier le « social » du « religieux », entreprise résolument délicate dans un pays comme le Brésil où les deux champs ont historiquement toujours été fortement imbriqués. Souvent convaincues que la conversion spirituelle est un élément indispensable dans le processus de retour à l'autonomie sociale et matérielle des bénéficiaires, les ERAS enfilent ainsi volontiers le costume de missionnaire au détriment de la liberté de conscience des bénéficiaires. Il est malgré tout frappant de voir que dans des sociétés comme le Brésil où le « butinage religieux »⁸⁵³ – entendu comme la multiplicité et la fluidité des affiliations religieuses –, est de mise, de tels effets prosélytes apparaissent finalement comme un « mal nécessaire » si *in fine* l'objectif social de l'aide est atteint. La liberté de conscience s'efface ainsi devant l'urgence de la détresse matérielle et sociale des individus. Par ailleurs, et de façon symétrique, lorsque les PPR s'appliquent à garantir la neutralité religieuse des partenaires, ils finissent aussi par limiter la liberté de conscience, d'expression, voire la liberté de culte des agents des ERAS ainsi encadrées. Certes, ils agissent alors en tant qu' « agents publics », mais cela n'est pas sans susciter des problèmes.

⁸⁵³ SOARES, Edio. *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris : Karthala, 2009

Cette difficulté, certains diront « impossibilité », à dissocier le social du religieux apparaît aujourd'hui comme le principal défi posé aux partenariats public-religieux.

De telles problématiques questionnent la place du religieux dans la sphère publique et, de façon plus large le processus de décloisonnement des sphères publique et privée au sein des sociétés contemporaines. En faisant des acteurs et organismes religieux des « partenaires de l'État », des « fournisseurs de biens et services publics » à part entière, les PPR contribuent à renforcer et à légitimer la présence de ces derniers dans la sphère publique, prenant ainsi clairement le contre-pied du principe de « privatisation du religieux », pilier des théories de la sécularisation. Les PPR participent ainsi plutôt d'un mouvement de « déprivatisation »⁸⁵⁴ ou de « publicisation » d'une sphère religieuse qui, à travers son action sociale et son influence politique et symbolique, refuse aujourd'hui la marginalisation que semblait lui réserver la modernité. En cela, les partenariats public-religieux nous semblent offrir un prisme d'analyse privilégié des évolutions contemporaines de la sphère religieuse, mais aussi plus largement des dynamiques de reconfiguration des rapports entre religion et modernité, à l'heure où les régimes de laïcité sont un peu partout sommés de prendre en compte l'ampleur des mutations politiques, religieuses et sociétales d'un monde globalisé.

Repenser les rapports entre religion et modernité au XXI^e siècle

Ce travail propose ainsi de repenser, dans une perspective plus globale et moins ethnocentrée, les rapports entre politique, social et religion, entre État, Sociétés et Églises en ce début de XXI^e siècle. Il invite à se départir des approches traditionnelles issues du marxisme et des théories de la sécularisation qui ont longtemps conduit les analystes en sciences sociales à ostraciser la place et le rôle social des acteurs confessionnels en réduisant les réalités religieuses à leurs dimensions privées et individuelles. À l'heure où les États contemporains ne revendiquent plus le monopole de la réalisation du bien-être social de leurs citoyens, mais sont contraints de trouver des solutions aux crises de l'État-providence dont ils subissent les effets depuis trois décennies, l'univers religieux, que l'on avait cru condamné à la marginalisation, semble refaire surface, porteur de sens et de baumes potentiels pour les maux des sociétés modernes désenchantées. Si l'apogée de l'État-providence a pu apparaître comme l'aboutissement historique

⁸⁵⁴ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, p. 5-6

du processus de sécularisation⁸⁵⁵, sa crise et le croissant réinvestissement social du religieux témoignent indéniablement, à l'inverse, des limites de l'horizon sécularisant de la modernité.

À bien des égards, le religieux n'est plus aujourd'hui « antimoderne ». Il apparaîtrait même comme « ultramoderne »⁸⁵⁶, « redonnant du sens » et participant pleinement à la fois au maintien et à la survie des systèmes sociétaux contemporains comme à leurs évolutions structurelles. Comme l'avancait Adam Smith durant le siècle des Lumières, il n'est pas absurde de considérer aujourd'hui que le religieux, en collaborant de la sorte avec les États et les sociétés contemporaines, contribue à prévenir une certaine « dislocation » de la modernité⁸⁵⁷. La « dette » des États modernes envers le religieux, idée fondamentale qui a largement imprégné nos travaux, ne fait ainsi que s'accroître, rendant par là même toujours plus légitime l'approfondissement de leur collaboration. D'où ce grand paradoxe soulevé par nos réflexions : si l'État moderne s'est construit, dans un grand nombre de pays comme le Brésil, dans sa confrontation et sa dissociation du religieux, son avenir pourrait aujourd'hui en partie dépendre de sa capacité à s'associer à ce dernier dans la résolution des problèmes sociétaux contemporains.

En définitive, ce travail est parcouru par une intuition, traduite dans sa principale hypothèse : l'analyse des rapports entre État et Églises à travers les partenariats public-religieux au Brésil reflète aujourd'hui un véritable changement paradigmatique de portée globale des relations entre politique, social et religieux. Au paradigme de la « stricte séparation » des sphères posé par le laïcisme des lumières françaises et repris par les théoriciens de la sécularisation, se substitue progressivement un paradigme de la « coopération », qui sans revenir à la confusion des sphères, promeut aujourd'hui une plus grande reconnaissance mutuelle et surtout une meilleure collaboration entre deux sphères que la modernité a cherché à dissocier et que l'« ultramodernité » ou la « postmodernité » cherchent aujourd'hui à faire coopérer. Ainsi, la théorie politique qui s'est longtemps demandée comment l'État parviendrait à se dissocier, puis à se séparer du religieux, est ainsi aujourd'hui amenée, comme l'avait prédit Tocqueville avec sa « nouvelle science politique », à s'interroger sur leurs interactions nouvelles et sur leur inévitable collaboration. Une science politique qui, en ce début de XXI^e siècle, à propos duquel André Malraux avait affirmé qu'il serait

⁸⁵⁵ ROSANVALLON, Pierre. *La crise de l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1992 [1981], p. 28.

⁸⁵⁶ WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon : Éditions Olivétan, Coll. Convictions et société, 2008.

⁸⁵⁷ Expression employée par Walter Russel MEADE dans son commentaire « Born Again », portant sur les développements d'Adam Smith sur le rôle des institutions religieuses (notamment dans les processus d'urbanisation) dans son ouvrage *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris : Presses universitaires de France, 1995 [1776]. Article publié en ligne sur le site TheAtlantic.com en mars 2008, consultable à l'adresse : <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/03/born-again/306634/>

religieux ou qu'il ne serait pas, se doit d'envisager « modernité » et « religion » non plus seulement dans leurs dichotomies, mais également en tant que notions conciliables, capables d'évoluer côte à côte de façon harmonieuse et même complémentaire dans l'histoire des idées. Car si ce travail a clairement abondé dans le sens des thèses sur les « modernités multiples » ou les « autres voies de la modernité », il a surtout contribué à montrer, comme l'affirmait Tocqueville, que l'essence même de la véritable modernité réside peut-être, en définitive, dans sa capacité à harmoniser « la terre avec le Ciel ».

BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE

Religion, politique et modernité

- ALGORTA DEL CASTILLO, Eduardo. « Calificación jurídica del Estado Uruguayo en materia religiosa », dans *Excerpta e dissertationibus in iure canonico II*, Pamplona, 1984, p. 489-503
- AZEVEDO, Dermi. « A Igreja Católica e seu papel político no Brasil », *Estudos Avançados*, vol. 18(52), 2004, p. 109–120
- BARBIER, Maurice. *La laïcité*, Paris : L'Harmattan, 1995
- _. « Pour une définition de la laïcité française. », *Le Débat*, n°2, 2005, p. 129–141
- BARRÁN, José Pedro, CAETANO, Gerardo et PORZECANSKI, Teresa. « Construcción y fronteras de lo privado. Teoría e Historia », *Historias de la vida privada en el Uruguay. Tomo 1. Entre la honra y el desorden (1780-1871)*, Montevideo : Taurus, 1996
- BASTIAN, Jean-Pierre. « Minorité religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, n°97, 1997
- BAUBÉROT, Jean. « Laïcisation et sécularisation, mode d'emploi à la française », Communication présentée au Centro di Alti Studi in Scienze Religiose, le 4 novembre 2004
- _. « Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française. », *Diogène*, vol. 218(2), 2007, p. 18–27
- BAUBÉROT, Jean et MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2011
- BERGER, Peter L. *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris : éd. du Centurion, 1971
- _. *Facing Up to Modernity*, Hammondsport: Penguin, 1979
- BERGER, Peter L. (dir.), *Le Réenchantement du monde*, Paris : Bayard, 2001
- BETTO, Frei et CASTRO, Fidel. *Fidel y la Religión : conversaciones con Frei Betto*, La Habana : Oficina de publicaciones del Consejo de Estado, 1985
- BETTO, Frei. *Cristianismo e Marxismo*, Petrópolis : Vozes, 1986
- BLANCARTE, Roberto (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008
- _. « Laïcité au Mexique et en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 2(146), 2009, p. 17-40
- BRUCE, Steve. *Religion in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1996
- BUULTJENS, Ralph. « India : Religion, Political Legitimacy and the Secular State », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483(1), 1986, p. 93-109
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994
- CEBALLOS RAMIREZ, Manuel. « Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación », *Frontera Norte*, vol. 8(15), 1996, p. 91–106
- CLARK, Juan. *Religious Repression in Cuba*, Coral Gables, 1985
- COLONOMOS, Ariel. *Églises en Réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris : Presses de Science-Po, 2000
- CRANMER, Frank, LUCAS, John et MORRIS, Bob. *Church and State. A Mapping Exercise*, London : The Constitution Unit , University College London, 2006
- DAVIE, Grace. *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London : Orbis Books, 2002

- DELFAU, Gérard. *Du principe de la laïcité : un combat pour la République*, Éditions de Paris, 2005
- DELMARIE, Danielle. « L'intégration par la liberté des consciences et l'égalité des cultes », *Archives Juives*, vol. 35(1), 2002, p. 44-59
- EISENSTADT, Shmuel N. « Une réévaluation du concept de modernités multiples à l'ère de la globalisation », *Sociologie et sociétés*, vol. 39(2), 2007, p. 199-223
- ERRERA, Roger. « Liberté Religieuse et Laïcité. Pour une politique de paix civile. », *Études*, Tome n°403(11), 2005, p. 475-486
- ESLIN, Jean-Claude. « Tocqueville : Religion Et Modernité Politique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 89(1), 1995, p. 27-39
- FERRARI, Alejandro. « Iglesia y Estado en el Uruguay : ayer y hoy. », *Soleriana*, n°15, 2001, p. 105-128
- FLORIA, Juan G. N. « Religious Freedom in the Argentine Republic: Twenty Years After the Declaration on the Elimination of Intolerance and Religious Discrimination. », *Brigham Young University Law Review*, vol. 2, 2002, p. 341-352
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil : da constituinte ao Impeachment*, Thèse de doctorat présentée au Département de sciences sociales, Université de Campinas, São Paulo, UNICAMP, 1993
- FROIDEVAUX-METTERIE, Camille. « Comment l'esprit de religion défie l'esprit de laïcité. », *Critique internationale*, vol. 44(3), 2009, p. 9-17
- FRÖLICH, Laurent. *Les catholiques intransigeants en France*, Paris : L'Harmattan, 2002
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard/NRF, 2005 [1985]
- _. *La religion dans la démocratie*, Paris : Gallimard, 1998
- GAUCHET, Marcel et Ferry, Luc. *Le religieux après la religion*, Paris : Grasset, 2004
- GILL, Anthony James. « Religion and Comparative Politics. », *Annual Review of Political Science* (4), 2001, p. 117-138
- _. *Rendering unto Caesar, The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago Press, 1998
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo: Attar/PRONEX, 2002
- _. « A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil », *Religião & Sociedade*, vol. 28(2), 2008, p. 80-101
- HALL, Timothy L. « Religion and Civic Virtue : A justification of free exercise », *Tulane Law Review*, vol. 67, 1992-1993, p. 87-135
- HAMDAN, Soraya. « Liban. Le système confessionnel étouffe l'économie », *Courrier International*, n°1140, septembre 2012. À l'origine publié dans *L'Orient-Le Jour* du 06/09/2012
- HARNECKER, Marta. *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México : Siglo veintiuno, 1987
- HERMET, Guy. « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. 23(3), 1973, p. 439-472
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 2001
- _. *La religion pour mémoire*, Paris : Éditions du Cerf, 1993
- _. *La religion en miettes ou La question des sectes*, Paris : Calmann-Lévy, 2001
- _. « La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences* vol. XLIV(135), 2006, p. 111-121
- HOBBS, Thomas. *Léviathan : ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris : Gallimard, 2000 [1651]
- _. *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris : Librairie générale française, 2003 [1640]

- HURD, Elizabeth S. *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, 2008
- HUSSON, Jean-François. *Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives*, Namur : Les éditions namuroises, 2005
- IANNACCONE, Laurence R., FINKE, Roger Finke et STARK, Rodney. « Deregulating Religion: the Economics of Church and State. », *Economic Inquiry*, vol. 35(2), 1997, p. 350–364
- KAYA, Ibrahim. « Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities. », *Social Science Information*, vol. 43(1), 2004, p. 35–57
- KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- KETTELL, Steven. « Has Political Science Ignored Religion? », *Political Science & Politics*, vol. 45(1), 2012, p. 93–100
- KIRK, John. *Between God and Party : Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, Tampa, Florida : University of South Florida Press, 1989
- KNOWLTON, Robert J. *Church Property and the Mexican Reform 1856-1910*, Northern Illinois University Press, 1976
- LABBENS, Jean. « La religion dans la modernité selon Montesquieu », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°89, 1995, p. 9–25
- LAGOS, Humberto. *Relaciones Iglesias Evangélicas-gobierno, Chile 1973-1976*, Thèse de doctorat en Sciences du développement, soutenue à l'Institut Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales de Santiago du Chili, 1977 ;
- _. *La función de las minorías religiosas: las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1982 del gobierno militar*, Louvain-la-neuve : Cabay, 1983
- LEE, R. L. M. « Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities. », *European Journal of Social Theory*, vol. 9(3), 2006, p. 355–368.
- LÉTRILLIART, Philippe. *Cuba, l'Église et la Révolution : approche d'une concurrence conflictuelle*, Paris : L'Harmattan, 2005
- LÓPEZ BELTRÁN, Lauro. *La persecución religiosa en México: Carranza, Obregón, Calles, Portes Gil*, Ciudad de México: Tradición, 1987
- LOPEZ-LEVY, Arturo. « Sobre la libertad religiosa en Cuba : breve balance tras la visita de Benedicto XVI. », *Espacio Laical*, n°2, 2012, p. 81–83
- LOTTI VECCHIATTI, Paulo Roberto. « Tomemos a sério o princípio do Estado laico », *Jus Navigandi*, juin 2008, (version en ligne)
- LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da libertação*. São Paulo : Cortez Editora, Col. Polemicas de Nosso Tempo, 1991
- _. *La guerre des dieux*. Paris : Edition du Félin, 1998
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion. The problem of Religion in Modern Society*, MacMillan Publishing Company, 1967
- MACHADO, Maria das Dores Campos et MARIZ, Cecília Loreto. « Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. », *Ciências Sociais e Religião*, Ano 6, n°6, p. 31-49
- MALLIMACI, Fortunato. « Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina », dans R. Blancarte (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008, p. 239-262
- MARIANO, Ricardo et PIERUCCI, Antônio Flavio. « O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor », *Novos Estudos-CEBRAP*, n° 34, novembre 1994
- MARIANO, Ricardo. « Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso », présentation donnée lors du *3er Congresso Nacional de Antropología e Archeología*, octobre 2002 (version consultée en ligne)

- _. « Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. », *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 3(1), 2003, p. 111–125.
- _. « Laïcitude à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública », *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 11(2), 2011, p. 238–258
- MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1986.
- MELLA, Orlando. *Religion and Politics in Chile, An analysis of religious models*, Stockholm : Almqvist och Wiksell, 1987
- MEYER, Jean-André. *La révolution mexicaine. 1910-1940*, Calmann-Lévy, coll. « Archives de sciences sociales », 1973
- MIGNONE, Emilio Fermín. *Witness to the Truth : The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina, 1976-1983*, Orbis Books, 1988
- _. *Iglesia y Dictadura : El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen Militar*, Ediciones Colihue SRL, 2006
- MILOT, Micheline. *La laïcité dans le nouveau monde, le cas du Québec*, Turnhout : Brepols, 2002
- MONTERO, Paula. « Religião, pluralismo e esfera pública », *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n°74, 2006, p. 47-65
- NORRIS, Pippa et INGLEHART, Ronald. « Uneven Secularization in the United States and Western Europe. », *Democracy and the new Religious Pluralism*, vol. 1(9), p. 31–59
- OBADIA, Lionel. « Religion(s) et modernité(s): Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives. », *Socio-anthropologie*, n°17-18, 2006, (version en ligne)
- OPTENHÖGEL, Uwe. « Iglesia y Estado en el socialismo tropical: entre la cooptación, la reforma y la reconquista. », *Nueva Sociedad*, n°239, 2012, p. 4-10
- ORO, Ari Pedro. « Organização eclesial eficaz política. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus », *Civitas*, vol. 3(1), 2003, p. 97–109
- _. « Religião e política no Brasil », *Cahiers des Amériques Latines*, n°48-49 49 « Brésil/Brésils », 2005, p. 205–222
- PADILLA, René. « Los evangélicos : nuevos actores en el escenario políticos latinoamericano ». Dans *De la marginación al compromiso*. Quito : FTL, 1991
- POULAT, Émile. « Catholiques sans église : que reste-t-il aujourd'hui de « l'intransigeantisme » ? », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n°46, 1994, p. 45-94, 117-125
- PELLETIER, Denis. *Économie et humanisme. De l'Utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996
- PHILIPS, David. « Is Britain a Secular State ? », *Crossway*, n°101, Summer 2006
- ROJAS, Edgar D. *Noticias del Edén : la Iglesia Católica y la Constitución mexicana*, Tamaulipas : Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008
- SCHMIDT, Volker H. « Multiple Modernities or Varieties of Modernity? », *Current Sociology* 54(1), 2006, p. 77–97
- _. « Modernity and diversity: reflections on the controversy between modernization theory and multiple modernists. », *Social Science Information*, vol. 49(4), 2010, p. 511–538
- SCOT, Jean-Paul. « Liberté-Égalité-Laïcité. Genèse, caractères et enjeux de la Loi de 1905 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°100, 2007, p. 161–183
- SMITH, Adam. *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris : Presses universitaires de France, 1995, [1776]
- SOUZA, Etiane Caloy B. et MAGALHÃES, Marionilde Dias B. « Os pentecostais: entre a fé e a política. », *Revista Brasileira de História*, vol. 22(43), 2002, p. 85–105
- STARK, Rodney et BAINBRIDGE, William. *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley : University of California Press, 1985
- STARK, Rodney. « Secularization, RIP », *Sociology of Religion*, vol. 60(3), 2009, p. 249–273

- SUPER, John C. « Interpretations of Church and State in Cuba, 1959-1961 », *The Catholic Historical Review*, vol. 89(3), 2003, p. 511-529
- TAHA, Zakaria. *La problématique de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie*, Thèse de doctorat en Études Politiques, soutenue à l'École des Hautes études en Sciences Sociales, Paris, 2012
- TAYLOR, Charles. « Walls of Separation : a mataphor which has outlived its time », communication adressée lors de la conférence *Theology, Faith and Politics*, organisée par la Northwestern University d'Evanston, Illinois le 13 mai 2005
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique. Tome 1*, Paris : Garnier-Flammarion, 1981 [1935],
- TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société*, Paris: Presses universitaires de France, 1944.
- TSCHANNEN, Olivier. « The Secularization Paradigm: a Systematization. », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30(4), 1991, 395–415.
- _. *Les théories de la sécularisation*, Genève : Librairie Droz. 1992
- VIANNA, Túlio. « Efetivar o Estado laico », *Revista Forum*, n°92, novembre 2010 (version en ligne)
- VIQUEZ LIZANO, Mauricio. « La urgente colaboración Iglesia y Estado », billet publié sur le site de la *Cámara Nacional de Radio de Costa Rica*, le 28/03/2011
- WALD, Kenneth et WILCOX, Clyde. « Getting Religion : Has Political Science Rediscovered the Faith Factor? », *American Political Science Review*, vol. 100(4), 2006, p. 523–529
- WILLAIME, Jean-Paul. « L'ultramodernité sonne-telle la fin de l'œcuménisme ? », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 89(2), 2001, p. 177–204
- _. « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, 2006/4, p.744-783.
- _. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon : Éditions Olivétan, 2008
- WILLIAMS, Rowan. *Faith in the Public Square*, London : Bloomsbury Publishing, 2012
- WILSON, Bryan. *Religion and Secular Society. A Sociological Comment*, London: C.A. Watts & Co, 1966

Transformations de l'État et politiques sociales

- BEDOYA, Juan G. « *Trampas y miserias del Estado del bienestar* », *El Pais*, « Reportage Vida e Arte », numéro du 05/07/2009
- BEZES, Philippe. « Le modèle de « l'État-stratège » : genèse d'une forme organisationnelle dans l'administration française », *Sociologie du travail*, 47(4), 2005, p. 431-450
- _. *Réinventer l'État. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris : Presses universitaires de France, Coll. « Le Lien Social », 2009
- BIERSCHENK, Thomas et DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier. « Local Powers and a Distant State in Rural Central African Republic. », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 35(3), 1997, p. 441–468
- BOURDET, Yves. « La Suède et les limites de l'État-providence », *Revue de l'OFCE*, vol. 25(1), 1988, p. 75–100
- BRACHET-MARQUEZ, Viviane et SHERRADDEN, Margaret. « Austérité budgétaire, État de bien-être et changement politique, le cas des politiques de santé et d'alimentation au Mexique (1970-1990) », *Cahiers des Amériques Latines*, n°15, 1^{er} semestre 1993, p. 87-108.

- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. « La reconstrucción del Estado en América latina », *Revista de la CEPAL*, numero extraordinario, 1998, p. 105-110
- CEPAL. *Panorama Social de America Latina 2010*, Capitulo 1 « Pobreza, Desigualdad y ciclo de vida », Santiago de Chile : Publicaciones CEPAL, 2010
- COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES. « Mobilisation des investissements privés et publics en vue d'une relance de l'économie et d'une transformation structurelle à long terme: développement des partenariats public-privé », Communication de la Commission au Parlement européen, au Conseil, au Comité économique et social européen et au Comité des Régions, Bruxelles, 19/11/2009
- COMPAGNON, Olivier. « Les trois temps de la mondialisation en Amérique latine », dans MARTIN, Juan et OCAMPO, José Antonio. *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des Caraïbes*, Santiago du Chili : CEPALC - Publications des Nations Unies, 2005, p. 221-228
- _. « L'État est mort, vive l'État », *Revista CEPAL* (Santiago du Chili), hors-série en français, juin 2010, p. 9-11
- COUFFIGNAL, Georges. « Le rôle de l'État en Amérique latine. Pistes de recherches », *Cahiers des Amériques latines*, n°26, 1998, p. 183-191
- COUFFIGNAL, Georges (dir.). *Amérique latine: Mondialisation : le politique, l'économique, le religieux*, La Documentation française, coll. « Etudes de la Documentation française », 2008
- DANSERAU, Suzanne. « Win-Win or New Imperialism? Public-Private Partnerships in Africa Mining », *Review of African Political Economy*, vol. 32, n°103, 2005, p. 47-62.
- DUBOIS, Vincent. « L'action publique », dans COHEN, A., LACROIX, B. et RIUTORT, P., (dir.), *Nouveau manuel de science politique*, Paris : Editions La Découverte, 2009, p. 311-325
- DUMEZ, Hervé, et JEUNEMAÎTRE, Alain. « Combinaison harmonieuse des vertus du public et du privé, ou mélange des genres ? Les partenariats public/privé, nouveaux venus du management public », *Politique et Management Public*, vol. 21(4), 2003, p. 1-14
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta. *The three worlds of welfare capitalism*, Princeton Univ Press, 1990
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta, GALLIE, Duncan, HEMERIJCK, Anton et MYLES, John (dir.). *Why We Need a New Welfare State*, Oxford : Oxford University Press, 2002
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta et PALIER, Bruno. *Trois leçons sur l'État-providence*. Éditions du Seuil, coll. « La République des Idées », 2008
- GAUDIN, Jean-Pierre. *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris : Presses de Sciences Po, coll. « La bibliothèque du citoyen », 2002
- GRANGE, Aline. *L'Europe des drogues : l'apprentissage de la réduction des risques aux Pays-Bas, en France et en Italie*. Paris : L'Harmattan, 2005
- GUASCH, Luis J. *Granting and Renegotiating Infrastructures concessions and doing it right*, Washington D.C : World Bank Institute, coll. WBI Development Studies, 2004.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Third Wave. Democratization in the late twentieth century*, Univ of Oklahoma Press, 1991
- JOBERT, Bruno et MULLER, Pierre. *L'État en action. Politique publiques et corporatismes*, Paris : Presses universitaires de France, 1987
- KAMMER, Fred. « Public-Religious Partnerships », *America*, 02/04/2001
- MAHLER, Gregory S. *Politics and Government in Israel : The Maturation of a Modern State*. Rowman & Littlefield Publishers, 2010
- MARQUETTI, Adalmir. « Democracia, equidade e eficiência: o caso do orçamento participativo em Porto Alegre », dans VERLE, João et BRUNET, Luciano (org.). *Construindo um Novo Mundo: Avaliação da experiência do orçamento participativo em Porto Alegre-Brasil*. Porto Alegre: Guayí, 2002 ;
- _. « Participação e redistribuição: o Orçamento Participativo em Porto Alegre », dans AVRITZER, L. et NAVARRO, Zander. *A inovação democrática no Brasil*, São Paulo: Cortez, 2003

- MARQUES-PEREIRA, Jaime. « Les limites de l'État en Amérique latine. Citoyenneté, intervention sociale et croissance économique », *Cahiers des Amériques Latines*, n°15, 1^{er} semestre 1993, p. 109-134.
- MARTY, Frédéric, TROSA, Sylvie et VOISIN, Arnaud. *Les partenariats public-privé*, Paris : Editions La Découverte, 2006
- MERRIEN, François-Xavier. *L'État-providence*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2007
- MILWARD, H. Brinton et PROVAN, Keith G. « Governing the Hollow State. », *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 10(2), 2000, p. 359–379
- MITNICK, Barry M. « The Theory of Agency and Organization Analysis », papier présenté à la réunion annuelle de l'*American Political Science Association*, Washington D.C, 1986
- NIEDERGANG, Marcel. *Les vingt Amériques latines*, Paris : Plon, 1962
- OSBORNE, David et GAEBLER, Ted. *Reinventing Government : How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, Reading, Mass. : Addison-Wesley, 1992
- PIERSON Paul. « The path to European integration. A historical institutionalist analysis », *Comparative Political Studies*, vol. 29(2), Avril 1996
- PRÉVÔT-SCHAPIRA, Marie-France. « Du welfare à l'assistance : la décentralisation de l'intervention sociale en Argentine », *Cahiers des Amériques Latines*, n°15, 1^{er} semestre 1993, p. 29-50.
- PUTNAM, Robert D. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1993
- _. *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro : Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2002
- REVEL, Jean François. *Le rejet de l'État*, Grasset & Fasquelle, 1982
- RIST, Gilbert, RAHMENA, Majid et ESTEVA, Gustavo. *Le Nord perdu : Repères pour l'après-développement*, Lausanne : Éditions d'En bas, coll. « Le Forum du Développement », 1992.
- ROSANVALLON, Pierre. *La crise de l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1992 [1981]
- _. *La nouvelle question sociale : repenser l'État-providence*, Paris : Éditions du Seuil, 1995
- ROSEANAU, James N. et CZEMPIEL, Ernst-Otto. *Governance without Government : Order and Change in World Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992
- ROUSSET, Alain. « Le Partenariat Public-Privé, un modèle à réinventer », *La Tribune*, édition en ligne du 16/02/2012.
- ROUVILLOIS, Frédéric. *L'Externalisation ou comment recentrer l'État sur ses compétences essentielles*, Fondation pour l'innovation politique, avril 2008, disponible en ligne sur <http://www.fondapol.org>
- RUFFIER, Jean. *L'efficience productive : comment marchent les usines*, Paris : CNRS éditions, 1996
- SCOTT, James C. *Seeing like a State : how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, London : Yale University Press, 1998
- SHENDY, Riham, KAPLAN, Zachary et MOUSLEY, Peter. *Towards better infrastructures : conditions, constraints, and opportunities in financing public-private partnerships in select African countries*, Washington D.C. : The World Bank, 2011
- TENÓRIO, Fernando G. « Gestão social: uma perspectiva conceitual », *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, Vol. 32, n°5, set./out. 1988, p. 7-23
- TEIXEIRA CHAVES, Ana Claudia. « Orçamento Participativo: condições de implementação, medidas do êxito e formatos da experiência », Tiradentes : Seminário de Tiradentes, mimeo, 2000
- THIÉBAULT, Jean-Louis. « Les travaux de Robert D. Putnam sur la confiance, le capital social, l'engagement civique et la politique comparée », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 10(3), 2003, p. 341–355

- WATERMAN, Richard W. et MEIER, Kenneth J. « Principal-Agent Models: An Expansion? », *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 8(2), 1998, p. 173–202.
- WORLD BANK. *World Development Report 1997 : The State in a Changing World*, World Bank and Oxford University Press, 1997
- _. *Privatization Data 1988-2008*, World Bank, 2009
- ZRARI, Sabah. *Les partenariats public-privé et l'évolution du rôle de l'État : le cas des concessions routières au Chili : genèse d'une politique publique (1835-2010)*, Thèse de doctorat en science politique, dirigée par Olivier Dabène, Institut d'étude politiques de Paris, 2011.

Religion et action sociale (*Welfare and Religion*)

- AMIRKHANYAN, Anna A., HYUN JOON Kim et LAMBRIGHT, Kristina T. « Faith-Based Assumptions About Performance: Does Church Affiliation Matter for Service Quality and Access ? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 38(3), 2009, p. 490–521
- BÄCKSTRÖM, Anders et DAVIE, Grace. *Welfare and religion in 21st century Europe Volume 1 : Configuring the Connections*, Ashgate Publishing Company, 2010
- _. *Welfare and Religion in 21st Century Europe Volume 2: Gendered Religious and Social Change*, Ashgate Publishing Company, 2011
- BAMBERG, Anne. *Hôpital et Églises. France et République fédérale d'Allemagne*, Strasbourg : CERDIC, 1987
- BOTMAN, H. Russel. « Good Governance – The Role of the Churches – a South African Perspective. », communication donnée lors de la conférence *Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE)*, Stellenbosch University, 2008
- BOUZAR, Dounia. « Associations musulmanes : engagement religieux et construction identitaire », dans COHEN, Martine (dir.), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris : L'Harmattan, 2007, p. 161-176
- BUSH, George Walker. « Rallying the Armies of Compassion », discours programmatique prononcé le 31/01/2001, puis édité par la Maison Blanche sous le titre : *Message from the President of the United States transmitting A Report to support the Heroic Works of Faith-Based and Community Groups Across America*, Washington, DC: The White House, January 2001
- CALVO, Juan. « La asistencia religiosa como servicio público », *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, n°4, 1988, p. 135-150
- CARBONNIER, Gilles, KARTAS, Moncef et SILVA, Kalinga T. (éds.). « Religion et développement », *Revue Internationale de Politique de Développement*, Palgrave Macmillan, n°4, 2013
- CHAVES, Mark. « Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of « Charitable Choice »? », *American Sociological Review*, vol. 64(6), 1999, p. 836–846
- CHAVES, Mark et GORSKY, Philip. « Religious pluralism and religious participation. », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 261–281
- CHAVES, Mark et WINEBURG, Robert J. « Did the Faith-Based Initiative Change Congregations? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 39(2), 2010, p. 343–355
- CLARK, Andrew et LELKES, Orsolya. « Deliver us from evil: religion as insurance », *Papers on Economics of Religion*, n°06/03, 2003
- COHEN, Martine. *Associations laïques et confessionnelles: identités et valeurs*, Paris : Éditions L'Harmattan, Coll. « Débats Jeunesse », 2006

- DE LEON, George. *The Therapeutic Community. Theory, Model and Method*. New York : Springer Publishing Company, 2000
- DICKIE, Maria Amelia Schmidt. « O ensino religioso no Brasil. » présenté lors du *Seminário Ensino Religioso, Gênero e Sexualidade* à l'Instituto Estadual de Educação à Florianópolis les 15 et 16 août 2008
- DONIDA, Pe. Domingos Armando. « *Estudo interpretative das organizações sociais católicas da cidade de Salvador* », rapport de recherche non publié préparé pour *Ação Misereor*, Rio de Janeiro : CERIS, 1967
- DURIEZ, Bruno, MABILLE, François et ROUSSELET, Kathy. *Les ONG confessionnelles*. Paris : Editions L'Harmattan, 2007
- EBAUGH, Helen Rose, CHAFETZ, Janet S. et PIPES, Paula. « Funding Good Works: Funding Sources of Faith-based Social Service Coalitions », *Nonprofit and voluntary sector quarterly*. vol.34(4), 2005, p. 448–472
- _. « Where's the Faith in Faith-based Organizations? Measures and Correlates of Religiosity in Faith-based Social Service Coalitions. », *Social forces*, vol. 84(4), 2006, p. 2259–2272
- _. « Collaborations with Faith-based Social Service Coalitions », *Nonprofit Management and Leadership*. vol. 18(2), 2007, p. 175-191
- ESCORSIM, Silvana Maria. « A filantropia no Brasil: entre a caridade e a política de assistência social. », *Revista espaço acadêmico*, n°86, 2008, version en ligne disponible sur le site de la revue (voir ci-dessous)
- FERGUSON, Kristin M. et al. « Outcomes Evaluation in Faith-Based Social Services: Are We Evaluating Faith Accurately?. », *Research on Social Work Practice*, vol. 17(2), 2007, p. 264–276
- HAAR, Gerrie ter. (éd.). *Religion and Development: Ways of Transforming the World*, London: Hurst, 2011
- HAYNES, Jeffrey. *Religion and Development: Conflict or Cooperation?*, Basingstoke, UK : Palgrave, 2007
- HEFFERAN, Tara, ADKINS, Julie et OCCHINPINTI, Laurie (éd.). *Bridging the Gaps. Faith-based organizations Neoliberalism, and Development in Latin America and the Caribbean*, Lexington Books, 2009
- HODGKINSON, Virginia A. et WEITZMAN, Murray S. *From Belief to Commitment: The Community Service Activities and Finances of Religious Congregations in the United States*. Washington, DC: Ed. Independent Sector, 1993
- ION, Jacques. « Valeurs, identités et associations », *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*. Martine Cohen (dir.), Paris : L'Harmattan, coll. Débats Jeunesses, 2006, p. 177-184.
- ISAAC, J.C. « Faith-based Initiatives: a Civil Society Approach. », *The Good Society*, vol. 12(1), 2003, p. 1–10
- JAWAD, Rana. *Social Welfare and Religion in the Middle East: A Lebanese Perspective*, Bristol : Policy Press, 2009.
- JEAVONS, Thomas H. *When the Bottom Line is Faithfulness: Management of Christian Service Organizations*, Bloomington: Indiana University Press, 1994
- _. « Identifying Characteristics of « Religious » Organizations : an exploratory proposal », dans *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious aspects of Organizations*. New Jersey : Demerath, Peter D. Hall, Terry Schmidt and Rhys H. Williams (éds.) Oxford University Press, 1998
- KAOUES, Fatiha. « Les ONG au Liban : l'exemple de l'USAID », *A contrario*, vol. 2(18), 2012, p. 125-141
- KENNEDY, Sheila S. *Charitable choice at work: Evaluating faith-based job programs in the states*, Georgetown Univ Press, 2006

- LABÉY-GUIMARD, Guénolé. « L'engagement caritatif des bénévoles catholiques : croyance en l'homme ou croyance en Dieu ? », Présentation donnée à l'occasion d'une Journée d'Étude de l'Atelier Doctorant du CEIFR, Paris, EHESS, le 09/02/2011
- LIEBOWITZ, Jeremy. « The Impact of Faith-based Organizations on HIV/AIDS Prevention and Mitigation in Africa », Durban: Health Economics and HIV/AIDS Research Division (HEARD), University of KwaZuluNatal, 2002
- MABILLE, François et VALASIK, Corinne. « Welfare, Church and Gender in France », dans EDGARDH, Nina B. (ed.), *Welfare, Church and Gender in Eight European Countries*, Uppsala : Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies, p. 237-287
- MANOW, Philip. « The Good, the Bad, and the Ugly: Esping-Andersen's Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State. », *MPIfG Working Paper*, 2004
- MAPES, Mary Lynne. *A Public Charity*, Indiana Univ Press, 2004
- MARSHALL, Katherine et KEOUGH, Lucy. *Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty*, Washington, DC: World Bank, 2004
- MITCHELL, Alisson. « Bush Draws Campaign Theme From More Than 'the Heart' », *The New York Times*, 12/06/2000
- MOURIER, Eliott. « Mormonisme et migration : la religion comme "amortisseur" des processus migratoires transatlantiques », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n°20, 2010, p. 17-36
- _. « Le religieux comme suppléant social de l'État : l'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXI^e siècle », *Revue Internationale de Politique de Développement*, Palgrave Macmillan, n°4, 2013, p. 101-117
- MUKHERJEE, Soumen. « Of 'Religious and Social Welfare' and 'Progress of the Community': Religious Inspiration, Leadership and Idioms of Welfarism among Shia Imami Ismailis in 20th Century South Asia and East Africa », Intervention à la *Conférence Contesting Shi'ism: Isna 'Ashari and Isma'ili Shi'ism in Modern South Asia*, Royal Holloway Univ. of London, 9-10 Septembre 2011
- OLASKY, Marvin. *Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes*, New York: Free Press, 1997
- _. *Compassionate Conservatism: What it is, What it Does, and How it Can Transform America*, New York : Free Press, 2000.
- OTTOBONI, Mário, et FERREIRA, Valdeci Antônio. *Parceiros da Ressurreição : jornada de libertação com Cristo e curso intensivo de conhecimento e aperfeiçoamento do Método APAC, especialmente para presos*. São Paulo : Paulinas, 2004
- PETERS, Paul A. « Faith-Related Education NGOs in Latin America : The case of Fe y Alergría in Peru », dans HEFFERAN, Tara, ADKINS, Julie et OCCHINPINTI, Laurie (ed.). *Bridging the Gaps. Faith-based organizationsn Neoliberalism, and Development in Latin America and the Caribbean*, Lexington Books, 2009, p. 165-180
- PETTERSSON, Per. « Majority Churches as Agents of European Welfare : A Sociological Approach », dans *Welfare and Religion in 21st Century Europe : Volume 2, Configuring the Connections*, Anders Bäckström, Grace Davie (ed.), Ashgate Publishing Company, 2011
- PIPES, Paula F., et EBAUGH, Helen Rose. « Faith-Based Coalitions, Social Services, and Government Funding. », *Sociology of Religion*, vol. 63(1), 2002, p. 49-68
- PRINTZ, Tobi Jennifer. « Faith-Based Service Providers in the Nation's Capital : Can They Do More? », *Charting Civil Society* n°2, du Center on Nonprofits and Philanthropy, Washington, DC: The Urban Institute, 1998
- QUEEN, Edward L. (éd.). *Serving those in Need: A Handbook for Managing Faith-based Human Services Organizations*, San Francisco: Jossey-Bass, 2000
- RICHARDSON, Joe. « The Compassion Capital Fund: Brief Facts and Current Developments », *CRS Report for Congress*, 28/02/2005

- SAGER, Rebecca. « Serving Up Sermons: Clients' Reactions to Religious Elements at Congregation-Run Feeding Establishments », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 34(3), 2005, p. 297–315
- _. *Faith, Politics and Power: The Politics of Faith-based Initiatives*. Oxford University Press, 2010
- SAMPAIO, Jáder. « Convênios de creches espíritas com o Poder público », billet du Blog *Espiritismo Comentado*, publié en septembre 2008, consulté le 10/07/2012 (adresse ci-dessous)
- SAXON, John L. « Faith-Based Social Services. », *Popular Government*, Automne 2004, p. 1–12
- SIDER, Ronald J. et UNRUH, Heidi Rolland. « Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 33(1), 2004, p. 109–134
- SILVEIRA, Valdir João. « A realidade dos presídios na visão da Pastoral Carcerária », *Estudos Avançados*, vol. 21(61), 2007, p. 209–220
- TSELE, Molefe. « The role of the Christian Faith in Development », dans *Faith in Development*, Edited by World Bank and Regnum Books International, Oxford, 2001
- VALASIK, Corinne. « Le social et l'éthique comme réponses de la religion face au pluralisme religieux », *Social Compass*, vol. 57(2), 2010, p. 1-12
- _. « Church-State Relations in France in the Field of Welfare : A Hidden Complementarity », dans *Welfare and Religion in 21st Century : Volume 1, Configuring the Connections*, Anders Bäckström, Grace Davie (ed.), Ashgate Publishing Company, 2010.
- VAN KERSBERGEN, Kees et MANOW, Philip. *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge Univ Pr. 2009
- VICENTE PERREIRA, Helena Q. *O Papel da Igreja Católica no processo de desenvolvimento em Moçambique*, Mémoire de Maîtrise en Développement et Coopération internationale, Université Technique de Lisbonne, 2006
- WEISS, Holger. *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*, Nordiska Afrikainstitutet, 2002
- WILENSKY, Harold. « Leftism, Catholicism, and Democratic Corporatism. », dans Peter FLORA and Arnold HEIDENHEIMER (éds.) *The Development of the Welfare State in Europe and America*, New Brunswick, NJ : Transaction Press, p. 314-378
- WINEBURG, Robert J. *A Limited Partnership: The Politics of Religion, Welfare, and Social Service*, Columbia University Press, 2001
- _. *Faith-based Inefficiency: The Follies of Bush's Initiatives*, Praeger, 2007.
- WORLD CONFERENCE ON RELIGION AND PEACE. *The Role of Faith Based Organizations in Good Governance*, Compte-rendu de la conférence tenue en Tanzanie, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2010

Le Troisième secteur et l'économie solidaire

- BARBOSA, Maria Nazaré L., et FELIPPE, Carolina de Oliveira. *Manual de ONGs: guia prático de orientação jurídica*, 5^{ème} édition, FGV Editora, 2001
- BENAZET, Jean-Pierre, CARLES Joseph, IGALENS Jacques et PEYRE Alain. *Gestion des entreprises sociales, associations et établissements sociaux*, Paris : La lettre du cadre territorial, coll. « Dossiers d'experts », 1999
- CHANUT-GUIEU, Cécile. « La professionnalisation de la fonction de bénévole : quand l'État impulse le changement », *Management & Avenir*, vol. 27(7), 2009, p. 13-30
- COMBES, Marie-Christine et UGHETTO, Pascal. « La professionnalisation des associations: une entrée par le travail. », communication donnée à l'occasion du 3e Congrès de l'Association Française de Sociologie, Paris, 14-17 avril 2009

- CORAGGIO, Jose Luis, ARANCIBIA, María Inés et DEUX, María Victoria. *Guía para el Mapeo y Relevamiento de la Economía Popular Solidaria en Latinoamérica y Caribe*, Grupo Red de Economía Solidaria del Perú – GRESP, novembre 2010
- COSTA, Lucas et PARREIRAS, Arthur. « APAC: alternativa na execução penal », *Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*, 2007, p. 1–13
- DEMOUSTIER, Danièle. « Le bénévolat, du militantisme au volontariat », *Revue Française des Affaires sociales*, vol. 4(4), 2002, p. 97–116
- FRANCO, Augusto. *Terceiro Setor. A nova sociedade civil e seu papel estratégico para o desenvolvimento*, Brasília: Agência de Educação para o Desenvolvimento, 2003
- FREYSS, Jean. « La solidarité internationale, une profession? Ambivalence et ambiguïtés de la professionnalisation. », *Revue Tiers Monde*, vol. 45(180), 2004, p. 735–772
- GONÇALVES LIMA, Flora Borges. *Profissionalização no Terceiro setor : estudo comparativo sob a perspectiva dos processos de recursos humanos*, Mémoire de Maestrado, Fortaleza : Faculdade Sete de Setembro, 2011
- GUMZ EBERSPÄCHER. Aline Mara. *Solidarité et charité dans la question sociale : les associations en France et les ONG au Brésil*, Thèse de doctorat en sociologie, dirigée par Jean-Michel Plane, Université Paul Valéry – Montpellier III, 2010
- JUAN, Salvador. « L'utilité sociale de l'activité associative face à la professionnalisation et à la marchandisation », *Sociologie du travail*, vol. 41(2), 1999, p. 195-207
- LANDIN, Leilah et SCALON, Maria Celi. *Doações e trabalho voluntário no Brasil - uma*
- LAVILLE, Jean-Louis (éd.). *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Librairie Arthème/Fayard, Coll. Pluriel, 2010
- LAVILLE, Jean-Louis. « La pluralité des ressources humaines dans les associations », dans Allouche J. (coord.). *Encyclopédie des Ressources Humaines*, Paris : Vuibert, 2003, p. 83-91.
- MARTINS DA CRUZ, Antônio Carlos. *A Diferença da igualdade: a dinâmica da economia solidária em quatro cidades do Mercosul*, Thèse de doctorat en Economie appliquée, Université Estadual de Campinas, 2006
- NINACS, William A. *Empowerment et intervention : développement de la capacité d'agir et de la solidarité*, Québec : Les presses de l'Université Laval, 2008
- OTTOBONI, Mário. *Ninguém é irrecuperável: APAC: a revolução do sistema penitenciário*, São Paulo: Cidade Nova, 2001
- pesquisa*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000
- TEIXEIRA RIBEIRO, Lilian. *Tensão entre direito e filantropia na política de Assistência Social: um estudo sobre o Programa Cheque Cidadão*. Mémoire de Master en Service Social dirigé par Prof. Myrtes de Aguiar Macedo, Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, décembre 2005

Le fait religieux au Brésil et dans le Monde

- AA.VV. *Anuario pontificio per l'anno 2011*, Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2011.
- ALVES FERNANDES, Sílvia Regina (org.). *Mudança de religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro : Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, coll. CERIS, 2004
- ANDRADE SANTANA, Luther King. « Religião e mercado: a mídia empresarial-religiosa », *Revista de Estudos da Religião* n°1, 2005, p. 54–67
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève : Labor et Fides, 1994

- . « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine. », *Pouvoirs*, vol. 98(3), 2001, p. 135–146
- . « Apprendre à décentrer le regard », dans BASTIAN, Jean-Pierre (dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris : Karthala, 2001, p. 5-11.
- . « La nouvelle économie religieuse de l'Amérique latine. », *Social Compass*, vol. 53(1), mars 2006, p. 65–80
- . « La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Église catholique. », dans COUFFIGNAL, Georges (dir.). *Amérique latine: Mondialisation : le politique, l'économique, le religieux*, La Documentation française, coll. « Etudes de la Documentation française », 2008, p. 23–36.
- BELTRÁN, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*, Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006
- BRAUD, Philippe Braud. *Êtes-vous catholiques ?*, Paris : Presses de Sciences Po, 1998
- BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge University Press, 1974
- BUDKE, Sidnei. « Mídia e religião : das peregrinações ao universo das telecomunicações », *Revista Eletronica do Nucleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo*, n°08, 2005, p. 43–56
- CÂMARA, Dom Hélder. *Spirale de violence*, Desclée de Brouwer, 1970
- CASTELNAU-L'Estoile, Charlotte de. « *Les ouvriers d'une vigne stérile* ». *Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Lisbonne : Fondation Calouste Gulbenkian, 2000
- . « Entre curiosité et édification. Le savoir des missionnaires jésuites au Brésil », dans *Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1540-1610), actes du colloque de Rome (déc. 1996)*, coll. de l'Écoles française de Rome, vol.206, p. 131-157.
- COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2003
- . « Maritain et l'Amérique du Sud. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005, paragraphe n°11, version mise en ligne le 14/02/2005
- . « Les *Semanas Sociales* en Amérique latine », dans *Les semaines sociales de France. Cent ans d'engagement social des catholiques français 1904-2004*, DURAND, Jean-Dominique (dir.), Paris : Parole et Silence, 2006, p. 415-433[419].
- CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris : Karthala, 1995
- . « Pentecôtisme et 'néo-pentecôtisme' au Brésil », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105, 1999, p. 163–183
- CORTEN, André et DOZON, Jean-Pierre (éds.), *Igreja Universal do Reino de Deus : do Rio para o mundo*, São Paulo : Editora Paulinas, 2003
- DE BONI, Luis Alberto. *Catolicismo no Brasil, início do fim?*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Universidade de Caxias do Sul, 1977
- FINKE, Roger, STARK, Rodney. « Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906 », *American Sociological Review*, vol. 53(1), 1988, p. 41-49
- FRESTON, Paul. « The Universal Church of the Kingdom of God: a Brazilian church finds success in southern Africa », *Journal of religion in Africa*, vol. 35(1), 2005, p. 33–65
- FONSECA, Alexandre B. *Evangélicos e mídia no Brasil*, Editora Universitária São Francisco, 2003 ; « Igreja Universal do Reino de Deus : um império midiático » in ORO, Ari Pedro
- FONTELES, Heinrich. « A ascensão da mídia evangélico : pelo uso do tripé político, econômico e tecnológico », *Voos Revista Polidisciplinar Eletrônica da Faculdade Guairacá*, vol. 2(1), 2010, p. 3-16

- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da Religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França*, Thèse de doctorat en anthropologie, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000
- GUTWIRTH, Jacques. *L’Église électronique. La saga des télévangélistes*. Paris : Fayard, 1999 ; « Les Églises électroniques », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 66(2), oct-déc. 1988
- KLAIBER, Jeffrey L. *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998
- LECAROS, Véronique. « L’Église catholique péruvienne face au défi des groupes évangéliques », *Problèmes d’Amérique latine*, vol. 2(80), 2011, p. 66-83
- MALLIMACI, Fortunato, ESQUIVEL, J.C. et IRRAZÁBAL, G. *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, CEIL-PIETTE CONICET, 2008.
- MARIANO, Ricardo. « Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal », *Estudos Avançados*, vol. 18(52), 2004, p. 121–138
- MARTIN, David. *Tongues of fire : The explosion of Protestantism in Latin America*, Wiley-Blackwell, 1990
- _. *The Future of Christianity*, Ashgate Publishing Company, 2011
- MERLE, Marcel et de MONTCLOS, Christine. *L’Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre mondiale*, Paris : Le Centurion, 1988
- MEYER, Jean-André. *Les chrétiens d’Amérique latine : XIX^e et XX^e siècles*, Paris : Desclée, Coll. « Mémoire chrétienne », 1991.
- ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo : Paulinas, 2003
- ORO, Ari Pedro. « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l’Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, n°51, 2004, p. 155–170
- ORO, Ari Pedro et BEM, Daniel F. « A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje », *Ciências e Letras*, n°44, 2008, p. 301–381
- PIERUCCI, Antônio Flavio et PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das Religiões no Brasil*. Univ of California Press, 1996
- PRANDI, Reginaldo. « O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. », *Estudos Avançados*, vol. 18(52), 2004, p. 223–238
- REFKALEFKSY, Eduardo et al. « Comunicação e o mercado religioso brasileiro: tradição e pós-modernidade », XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Santos, du 29 août au 2 septembre 2007, p. 1–7
- ROLIM, Francisco C. *Pentecostais no Brasil, uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis : Vozes, 1985
- SILLETTA, Alfredo. *Multinacionales de la Fe, Religion, Sectas e Iglesia Electrónica*, Buenos Aires : Contrapunto, 1988
- SILVA, Vagner Gonçalves da. « Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil », dans SILVA, V. G. da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 9-27
- SOARES, Edio. *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris : Karthala, 2009
- STARK, Rodney. *The Rise of Mormonism*, New York : Columbia University Press, 2005
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley : University of California Press, 1990
- TAHAR CHAOUCH Malik. *La théologie de la libération en Amérique latine. Champ et paradigme d’une expression historique*, thèse de doctorat en sociologie (dir. Jean-Pierre Bastian), Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle / Institut des Hautes Etudes de l’Amérique latine, 2005.

ZIBECHI, Raul. « Pentecôtisme et mouvements sociaux en Amérique du Sud », *RISAL.info*, 30/01/2009 (publié en ligne, voir lien ci-dessous)

Références générales sur le Brésil

- AA.VV. *O Marquês de Pombal e o seu tempo*, 2 Tomos, *Revista da História das Ideias*, numero especial, segundo centenário da morte, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1982-1983
- ABBAS, Katia. *Gestão de custos em organizações hospitalares*, mémoire de maîtrise en « Engenharia de Produção », Universidade Federal de Santa Catarina, 2001
- ANDRADE, Auro Moura. *Um Congresso contra o arbítrio: diários e memória*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985
- AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: CEHILA-Edições Paulinas, 1983
- _. « A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial », dans *Historia da Igreja no Brasil*, 3^{ème} édition, Pétrópolis : Edições Paulinas/Vozes, 1983
- BALLOUSSIER CERCHIARO, Isabel. *Qualidade de serviços no setor público brasileiro : uma abordagem feminista*, Thèse de doctorat en administration publique soutenue à Fondation Getúlio Vargas de Rio de Janeiro, 2006
- BENNASSAR, Bartolomé et MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*, Paris : Fayard, 2000
- BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II : participação e prosopografia : 1959-1965*, Thèse de doctorat en histoire sociale, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, soutenue en 2001
- BEOZZO, José Oscar et MARQUES, Luiz Carlos Luz. « A Igreja do Brasil na preparação do Vaticano II », *HORIZONTE*, vol. 9(24), déc. 2011
- BETTO, Frei. *Batismo de sangue : os Dominicanos e a morte de Carlos Marighela*, São Paulo : Brasiliense, 1987
- BOFF, Leonardo. « Corrupção, crime contra a sociedade », billet publié le 17 avril 2012 sur le blog de Leonardo Boff, consulté le 07/06/2012 (adresse ci-dessous)
- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *Reforma do Estado para a cidadania*, São Paulo, Editora 34, 1998
- CAMBRAIA, Túlio. *Emendas ao Projeto de lei orçamentária anual: algumas distorções*, Rapport consultatif commandé par la Commission du Budget de la Chambre des Députés de Brasília, février 2011, consultable en ligne sur le site de la Chambre (voir ci-dessous)
- CAMPOS, Ernesto de Souza. *Santa Casa de Misericórdia de Santos: primeiro hospital fundado no Brasil; sua origem e evolução 1543-1943*, São Paulo: Elvino Pocaí, 1943
- DE SOUSA, J.J.V. *Da transcendência à disciplina: os Círculos operários e a intervenção da Igreja Católica no mundo do trabalho no Brasil (1930-1964)*, Thèse de Doctorat soutenue à l'UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Avril 1998
- DELCOUR, Laurent, SADER, Emir et SALLUM, Brasílio et al. *Le Brésil de Lula : un bilan contrasté*, Paris : Éditions Syllepse, 2010
- DINIZ, Eli. *Voto e máquina política, patronagem e clientelismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982
- DRAIBE, Sônia. « État de Bien-être, inégalité et pauvreté au Brésil : Les dilemmes actuels. », *Cahiers des Amériques latines*, n°15, 1993, p. 71–87

- FAGNANI, Eduardo. *A política social no Brasil 1964-2002 : entre a cidadania e caridade*, Thèse de Doctorat, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia, 2006
- FARIAS, William G. « História e literatura : reflexões sobre a República em Esaú e Jacó », *Cantareira*, vol. 1(3), agosto 2003, p. 1-14
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*. 3^{ème} édition, Globo. 2001 [1958].
- FONSECA, Pe Devair Araújo. « O Surgimento do CELAM na América Latina. », *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, vol. 1(3), 2009
- FRANCA, Mharoquieu G. Lima. « A efetivação do princípio da igualdade como condição para a participação efetiva das minorias no processo democrático », *Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI*, 2010, p. 742-757
- GOULART, João Belchior Marques. *Discours du Comício da Central du 13 mars 1964*
- GUIDRY, John A. « The Struggle to Be Seen: Social Movements and the Public Sphere in Brazil », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 16(4), 2003, p. 493–524
- HOUTART, François. « L’Histoire du CELAM ou l’oubli des origines », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 62(1), 1986, p. 93–105
- HUGGINS, Martha Knisely. « Violência urbana e privatização do policiamento no Brasil: uma mistura invisível », *Caderno CRH*, vol. 23(60), 2010, p. 541–558
- ISUANI, Aldo E. « Crisis, Estado y opciones de política social », communication présentée lors du Séminaire International *Économie, Étal et Santé*, NEPP/ UNICAMP (OPS,UDUAL), Campinas, 2-6 juillet 1990.
- KONDER COMPARATO, Fábio. « Raymundo Faoro Historiador », *Estudos Avançados*, vol. 17(48), São Paulo, Mai-Août 2003
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa: Livraria Portugália, Tome 1 et 2, 1938
- LOUAULT, Frédéric et DABÈNE, Olivier. « Luiz Inacio da Silva, dit Lula, président inoxydable », *Le Temps*, « Éclairages », 1^{er} octobre 2010
- LÖWY, Michael, et GARCIA-RUIZ, Jesús. « Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil / The French Sources of Liberation Christianity in Brazil. », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 97(1), 1997, p. 9–32
- LUIS VIANA FILHO, Luis. *O governo Castelo Branco*, Editora Biblioteca do Exército -Editora e Livraria José Olympio, 1975
- MARCHI, Euclides. « A igreja do Brasil eo plano de emergência–1952/1962. », *Revista de Ciências Humanas*, n°30, oct. 2001, p. 253–280.
- MARIN, Richard. *Dom Hélder Camara, les puissants et les pauvres*, Editions de L’Atelier/Éditions Ouvrières, 1995
- MAURO, Frédéric. *Histoire du Brésil*. Paris : Editions Chandeigne, 1973
- MEYER, Jean. « La Iglesia », dans *Historia General de América Latina: La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*, vol. VI, Capitulo 8, UNESCO, 2003
- MINISTERIO DA FAZENDA. *Carga tributária no Brasil 2010 : análise por tributos e base de incidência*, Receita Federal, septembre 2011
- OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. « Minorias e democracia no Brasil. », *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1(4), 2005, p. 307–322
- OLIVEIRA, Thiago J.S. *Napoleão e o Código civil brasileiro : França e Brasil num mesmo ideal*, mémoire dirigé par Luiza Helena Lellis Andrade de Sá Soderer Toledo, Centro Unisal Lorena, février 2011
- PADILHA, Maria Itayra Coelho de Souza. *A mística do silêncio: a enfermagem na Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro no século XIX*. Pelotas (RS): UFPEL, Ed. Universitária, 1998

- PASSOS MARTINS, Thomas. *La Cour suprême du Brésil et l' « État démocratique de droit » : Contribution à une théorie sur la démocratie réflexive*, Thèse de doctorat en Droit public, Université Montpellier 1, sous la direction de Dominique Rousseau, soutenue le 30/03/2012
- PÉREZ, Gustavo, GREGORY, Affonso et LEPARGNEUR, François. *O problema sacerdotal no Brasil*. Rio de Janeiro : CERIS, 1965
- REZENDE, Karla F. et al. « Internações por pé diabético: comparação entre o custo direto estimado e o desembolso do SUS », *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia*, vol. 52(3), 2008, p. 523-530
- SANTA CASA DA MISERICORDIA (Lisboa) et CRAESBEECK, Pedro (impr.). *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa : Biblioteca Nacional de Portugal, 1619
- SANTOS, W. G. *Cidadania e Justiça*. 2^a edição – Rio de Janeiro: Campus, 1987
- SARAVIA, Enrique. « Governança social no Brasil contemporâneo », Archives du site *Academia.edu*, décembre 2009 – mars 2010
- SCHWALLER, John Frederick. *The History of the Catholic Church in Latin America : from conquest to revolution and beyond*, New York University Press, 2011.
- SOUZA PASSADOR, Claudia. « A responsabilidade social no Brasil : uma questão em andamento », communication présentée lors du *VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Lisbonne, Portugal, les 8-11 octobre 2002.
- STEPAN, Alfred. « Federalism and Democracy : Beyond the U.S. Model », *Journal of Democracy*, vol. 10(4), 1999, p. 19-34
- TAVARES, Olga. *Fernando Collor, o discurso messiânico o clamor ao sagrado*. Annablume, 1998
- VITTOR, José Luis et SAMPLES, Tim R. « PPPs and Latin American Infrastructures Markets : Brazil and Chile », *Latin American Law and Business Report*, vol. 19(7), juillet 2011, p. 1-5.
- ZWEIG, Stefan. *Le Brésil, terre d'avenir*. Éditions de l'Aube, 1998, p.102

Enquêtes et études

- ABESC. « O ensino superior no Brasil e as atividades da ABESC », dans *Comunicado Mensal*, n°272, mai 1975, p. 525-527
- CENTRAL OF INTELLIGENCE AGENCY. *The World Factbook 2012*, Washington D.C. : CIA, 2012
- DATAFOLHA. *As religiões dos brasileiros*, enquête réalisée auprès de 5700 Brésiliens de 16 ans et plus, dans 236 municipalités entre le 19 et le 20 mars 2007.
- FONDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Novo Mapa das Religiões*, étude basée sur les résultats de l'enquête nationale « Pesquisa de Orçamentos Familiares » de l'IBGE, 2009.
- FIESP – DECOMTEC. *Corrupção: custos econômicos e propostas de combate*, São Paulo : FIESP, Mars 2010.
- IBGE. *Censo Nacional 2010*, recensement national conduit par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique en 2010. Résultats publié entre 2011 et début 2013.
- IBGE & IPEA. « Fundações privadas e associações sem fins lucrativos no Brasil (FASFIL) », IBGE, 2002
- IBOPE & REDE BRASIL VOLUNTÁRIO. *Projeto Voluntariado Brasil 2011*, enquête menée conjointement par *Rede Brasil Voluntário* et l'Institut Brésilien d'Opinion Publique et de Statistique (IBOPE), à l'occasion de la fin de la « décennie du volontariat », en décembre 2011.
- LATINOBAROMETRO (Corporación). *Informe annual*, 2009.
- ONU. *World Urbanization Prospects – The 2007 Revision, Highlights*, New York : United Nations, 2007.

TRANSPARENCY INTERNATIONAL. *Indice de perception de la corruption 2010*, Transparency International, 2010
Baromètre mondial de la corruption 2010, Transparency International, 2010
Université Fédérale de Rio de Janeiro et Université de Brasília. *Aborto e Saúde Pública : 20 anos de pesquisas no Brasil*, 2008

Textes juridiques

Textes constitutionnels

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, promulguée le 24 février 1891
Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, promulguée le 16 juillet 1934
Constituição da República federativa do Brasil de 1967, promulguée le 20 octobre 1967
Constituição da República federativa do Brasil de 1988, promulguée le 5 octobre 1988

Lois

Lei n°6.923 de 29 de junho de 1981
Lei n°7.210 de 11 de julho de 1984
Lei n°8.069 de 13 de julho de 1990, dite *Estatuto da Criança e do Adolescente*.
Lei n°8.080 de 19 de setembro de 1990, dite *Lei Orgânica da Saúde*.
Lei n°8.742 de 7 de dezembro de 1993, dite *Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS)*.
Lei n°8.666 de 21 de junho de 1993
Lei n° 9.608 de 18 de fevereiro de 1998, dite *Estatuto o Lei do Voluntário*
Lei n°10.406 de 10 de janeiro de 2002, instituant le *Código Civil*
Lei n°10.825 de 22 de dezembro de 2003
Lei n°12.101 de 27 de novembro de 2009
Lei complementar n°135 de 4 de junho de 2010, dite *Lei da Ficha Limpa*

Décrets présidentiels

Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n° 119-A du 7 janvier 1890*
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n°19.941 du 30 avril 1931*
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n° 752 du 16 février 1993*
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n° 4.229 du 13 mai 2002*, connu comme le « Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH II »
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n°4.496 du 4 novembre 2002*
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n°7.107 du 11 février 2010*.
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n°7.568 du 16 septembre 2011*
Présidence de la République fédérative du Brésil, *Décret n°7.592 du 28 octobre 2011*

Projets de loi et d'amendement constitutionnel

Projeto de Lei n°122/2006, présenté par la député Iara Bernardi (PT/SP), le 12 décembre 2006
Projeto de Lei n°2386/2007 présenté par le député João Campos (PSDB/GO), le 9 novembre 2007
Projeto de Lei n°5598/2009, présenté par le député George HILTON (PRB/MG), juillet 2009
Projeto de Lei n°1685/2011, présenté par le député Eros Biondini (PTB/MG), le 28 juin 2011
Projeto de Lei n°2756/2011, présenté conjointement par les députés Eros Biondini (PTB/MG) et João Campos (PSDB/GO), le 23 novembre 2011
Proposition d'Amendement Constitutionnel n°99/2011, présentée par le député João Campos le 19/10/2011

Décisions de la Cour Suprême

Ação Direta de Inconstitucionalidade n°3510 du 29 avril 2008

Ação Direta de Inconstitucionalidade n°4277 du 5 mai 2011
Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n°54, du 12 avril 2012

Règlementations

Résolution n°6 du 9 février 2011, Règlement interne du Conseil national d'Assistance sociale, Titre 1^{er}, article n°2, paragraphe VI.

Resolução RDC n°101, de 30 de maio de 2001, Agence nationale de vigilance sanitaire, Anexo 4.1.

Commentaires juridiques et autres textes et rapports

Consultoria de Orçamento e Fiscalização Financeira da Câmara dos Deputados. *Estudo Técnico n°16 de 2007*, Brasília, 04/12/2007

Requerimento n°116-2012, adressé par le député Givaldo Carimbão à la Présidente de la République, Brasília, mars 2012

MIRABETE, Júlio Fabbrini. *Execução penal : comentários à Lei n°7.210, de 11-7-1984*, São Paulo : Atlas, 2004

RODRIGUES JUNIOR, Otávio Luiz. *Comentários a Constituição federal de 1988*, (coord. BONAVIDES, Paulo, MIRANDA Jorge et AGRA, Walber de Moura), Rio de Janeiro : Forense, 2009

Références méthodologiques et ouvrages généraux

ANHEIM, Etienne et GRÉVIN, Benoît. « "Choc des civilisations" ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 49(4bis), 2010, p. 122–146

ATTIAS, Jean-Christophe, GISEL, Pierre et KAENNEL, Lucie (éds.). *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève : Labor et Fides, coll. « Religions en perspectives », 2000

BACON, Francis. *De dignitate et augmentis scientiarum*, Paris : Libr. Delagrave, 1927 [1662]

BATTISTA DAGNINO, Giovanni, LE ROY, Frédéric et YAMI, Saïd. « La dynamique des stratégies de coopération », *Revue française de gestion*, 2007, vol. 7(176), p. 87-98

BECK, Ulrich. *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris : Éditions Aubier, 2001, [1986]

BENGTSSON, M. et KOCK, S. « Cooperation and Competition in Relationships Between Competitors in Business Networks », *Journal of Business and Industrial Marketing*, vol. 14(3), 1999, p. 178-190

BERGER, Peter. « Reflections on the Sociology of Religion Today », *Sociology of Religion*, vol. 62(4), *Special Issue : Religion and Globalization at the Turn of the Millennium*, (Hiver 2001), p443-454

BERGERON, Henri, SUREL, Yves et VALLUY, Jérôme. « L'Advocacy Coalition Framework. Une contribution au renouvellement des études de politiques publiques ? », *Politix*, vol. 11(41), 1998, p. 195–223

BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, Paris : Presses universitaires de France, 9^{ème} édition, 2012 [1896]

BOLGER, John F. Jr. « How to Evaluate your Company Image », *The Journal of Marketing*, vol. 24(2), 1959, p. 7–10

- BOUDON, Raymond. « L'exigence de Tocqueville : la « science politique nouvelle ». Communication donnée lors du colloque *Alexis de Tocqueville entre l'Europe et les France*, à l'Institut de France, le 31 mai 2005
- BOURDIEU, Pierre. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12(12-3), 1971, p. 295-334
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève : Droz, 1972
- BRAITHWAITE, John. *Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford University Press, 2002
- BRANDENBURGER, Adam & NALEBUFF, Barry. *La co-opétition, une révolution dans la manière de jouer concurrence et coopération*, Paris : Village mondial, 1996
- _. « Coopétition : competitive and cooperative business strategies for the digital economy », *Strategy and Leadership*, nov-déc 1997, p. 28-35.
- BRAUD, Philippe. *Sociologie Politique*, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 7^{ème} édition, 2004
- BRIQUET, Jean-Louis, et SAWICKI, Frédéric. *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris : Presses universitaires de France, 1998
- CHAMPION, Françoise. « Sectes, entre guillemets », *Actualité des religions*, n° 6, juin 1999, p. 40-43; et CHAMPION, Françoise (dir.) et COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocratie*, Paris : Seuil, 1999
- CLAVAL, Paul. « Les aires culturelles hier et aujourd'hui », *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, vol. XV(50), 2002
- COHEN, Antonin, LACROIX, Bernard et RIUTORT, Philippe (dir.). *Nouveau manuel de science politique*, Paris : Editions La Découverte, 2009
- COICAUD, Jean-Marc. *Légitimité et politique – Contribution à l'étude du droit et de la responsabilité politique*, Paris, PUF, 1997
- DAVENPORT, Frances. *European Treaties Bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648*, Washington D.C. : The Carnegie Institution, 1917
- DAVIS, Mike. *Planet of Slums*. Verso Books, 2007
- DE JOUVENEL, Bertrand. *De la politique pure*, Paris : Calmann-Lévy, 1963
- DEBOOS, Salomé. « Quelle place pour l'anthropologie dans la compréhension des enjeux des instances d'arbitrages dans une communauté pluriconfessionnelle », XVIII^e congrès de l'AISLF, communication donnée au sein du groupe de travail n°15 « Analyse quantitative interdisciplinaire et socio-anthropologie », Istanbul, 7-11 juillet 2008
- DELOYE, Yves. « Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des « catéchismes augmentées » (19e-20e siècles) », *Revue française de science politique* vol. 52(2), 2002, p. 179–199
- DIANTEILL, Erwann. « Pierre Bourdieu et la Religion : synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n°118, avril-mai 2002, p. 5-19
- DURAND, Rodolphe. « Competitive Advantages Exist: A Critique of Powell », *Strategic Management Journal*, vol. 23(9), 2002, p. 867–872
- DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Presses universitaires de France, 1983 [1895]
- _. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Presses universitaires de France, 5^{ème} édition, 1968 [1912].
- FENNETEAU, Hervé et PELLEGRIN-BOUCHER, Estelle. « La management de la coopétition : le cas du secteur des ERP », *Revue française de gestion*, 2007, vol. 7(176), p. 111-133
- FERRIS, Gerald R. et KING, Thomas R. « Politics in Human Resources Decisions: A walk on the Dark Side. », *Organizational Dynamics*, vol. 20(2), 1991, p. 59–71
- FOMBRUN, Charles, J. *Reputation : Realizing Value from the Corporate Image*, Harvard Business School Press, 1996.

- GAUDIN, Jean-Pierre. *L'action publique. Sociologie et Politique*, Paris : Presses de Sciences Po et Dalloz, 2004
- GENIEYS, William, et HASSENTEUFEL, Patrick. « Qui gouverne les politiques publiques? », *Gouvernement et action publique*, vol. 2(2), 2012, p. 89–115
- Gran Diccionario de Chile*, Tomo 2, Santiago de Chile : Alfa, 1988 ;
- GRÉMY, Jean-Paul et LE MOAN, Marie-Joëlle. « Analyse de la démarche de construction de typologies dans les sciences sociales », *Informatique et Sciences humaines*, n°35, 1977
- GUTMAN, Amy, et THOMPSON, Dennis. *Why Deliberative Democracy?*, Princeton : Princeton University Press, 2004
- HASSENTEUFEL, Patrick. « De la comparaison internationale à la comparaison transnationale », *Revue française de science politique*, vol. 55(1), 2005, p. 113-132
- HAYEK, Friedrich. « The meaning of competition », *American Economic Review*, vol. 35, septembre 1946, p. 519-530
- HOBBS, Thomas. *De Cive : ou les fondements de la politique*, Paris : Sirey, 1981[1642-1647]
- IANNACCONE, Laurence R. « Religious Practice: A Human Capital Approach », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29(3), 1990, p. 297–314[299]
- _. « Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 34(1), 1995, p. 76–88
- _. « Introduction to the Economics of Religion. », *Journal of Economic Literature*, vol. 36(3), 1998, p. 1465–1495
- JOSSERAND, Emmanuel et PERRET, Véronique (dir.). « Chapitre 7 : Pratiques organisationnelles du paradoxe », dans *Le paradoxe: penser et gérer autrement les organisations*, Paris : Ellipses, 2003
- KELSEN, Hans. *La garantie juridictionnelle de la constitution (la justice constitutionnelle)*, Paris : Marcel Giard, 1928
- KINGDON, John W. *Agendas, Alternatives and Public Policies*, 2ème éd., Boston : Little Brown and Company, 2003 [1984].
- LADO, A., BOYD, N.G. et HANLON, S.C. « Competition, Cooperation, and the Search for Economic Rents: A Syncretic Model », *The Academy of Management Review*, vol. 22(1), 1997, p. 110-141
- LAMOUREUX, Diane. « Démocratiser radicalement la démocratie », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 21(1), 2008, p. 121-136
- LEROUX, Pierre. *De l'Humanité*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1985
- MASSARDIER, Gilles. *Politiques et action publiques*, Paris : Armand Colin, 2003
- McKINNEY, John C. *Tipologia constructiva y teoria social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1968
- MICHELAT, Guy, et SIMON, Michel. « Chapitre 11. Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral: l'importance de la dimension symbolique. », dans GAXIE, Daniel (dir). *Explication du vote. Un bilan des études électorales en France*, Paris : Presses de Science-po, 1989, p. 291–322[291]
- MILLER, Kent D. « Competitive Strategies of Religious Organizations », *Strategic Management Journal*, vol. 23(5), 2002, p. 435–456 [436].
- MULLER, Pierre et SUREL, Yves. *L'analyse des politiques publiques*, Paris : Montchrestien, 1998
- PIERUCCI, Antonio Flavio. « Todos os passos do conceito em Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n°131-132, 2005, p. 215-311
- PIETRO, Maria Sylvia Zanella, *Direito administrativo*, 12^{ème} édition, São Paulo : Atlas, 2000
- PLOUCHART, Louisa. « Le maillage religieux de l'espace. Questions sur les territoires vécus par les fidèles catholiques. », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 116 (3), 2009, p. 141-160
- PORTER, Michael E. *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance*, New York: Free Press, 1985

- RAYNAUD, Philippe et RIALS, Stéphane. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris : Presses universitaires de France, 3^{ème} édition, 2003
- ROLDÁN, Pedro Lopez. « La construcción de tipologías: metodología de análisis », *Revista de Sociología*, n°48, 1996, p. 9–29
- SABATIER, Paul A. et JENKINS-SMITH, Hank C. *Policy Change and Learning : An Advocacy Coalition Approach*, San Francisco : Westview Press, 1993
- SABATIER, Paul A. « The Advocacy Coalition Network : Revisions and Relevance for Europe », *Journal of European Public Policy*, vol. 5(1), 1998, p. 98-130
- SARTORI, Giovanni. « Concept Misformation in Comparative Politics », *American Political Science Review*, vol. 64(4), 1970, p. 1033-1053
- _. « Comparing and Miscomparing », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 3(3), 1991, p. 243-257.
- SEILER, Daniel-Louis. *La méthode comparative en science politique*, Paris : Armand Colin, 2004
- SEVIER, Robert A. « Image Is Everything--Strategies for Measuring, Changing, and Maintaining Your Institution », *College and University*, vol. 69(2), 1994, p. 60–75
- SINTOMER, Yves (éd.). *La démocratie participative*, numéro de *Problèmes politiques et sociaux*, n°959, Paris : la Documentation française, 2009.
- STARK, Rodney. « Economics of Religion », dans *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, éd. Robert A. Segal, Victoria : Black Publishing, 2006
- TERKLA, Dawn G., et PAGANO, Marian F. « Understanding Institutional Image », *Research in Higher Education*, vol. 34(1), 1993, p. 11–22.
- THOMAS, William Isaac. *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavioral Analysis*, Boston : Little Brown and Co., N.Y.: Evanston ; London: Harper & Row, 1967
- TOPOR, Robert S. *Institutional Image : How to Define, Improve, Market It*. Washington D.C. : Council for the Advancement and Support of Education, 1986
- VAN LANG, Agathe. *Droit de l'environnement*, Paris : Presses universitaires de France, 2007 [2002]
- VILLALOBOS, S., SILVA, O., SILVA, F. et ESTELLE, P. *Historia de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, coll. « Imagen de Chile », 1988
- WAGNER, Adolf. *Les fondements de l'économie politique*, 5 vol. , Paris : Ed. V. Giard & E. Brière, 1904-1914
- WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon, 1964 [1904-1905]
- _. *Le savant et le politique*, édition de l'Union Générale d'Éditions, coll. « Le Monde en 10-18 », 1963
- WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*, Paris : Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 1995.

Ouvrages religieux et d'exégèse

- ALEXANDRE VI. *Inter caetera*, bulle pontificale, Vatican, 1493
- _. *Eximae devotionis*, bulle pontificale, Vatican, 1501
- CELAM. *Documentos finales de Medellín*, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, septembre 1968
- _. *Documento de Puebla*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 28 janvier 1979
- CNBB. *Reforma política : urgente e inadiável*, Lettre du Conseil permanent datée du 27/10/2011, Brasilia

- _. *Note officielle signée par des évêques, des pères et des diacres catholique de Londrina*, Londrina, le 24 mai 2012
- COTTIER, Georges. « La liberté religieuse. Thème majeur de Vatican II », *Études*, Tome n°322(4), 1965, p. 443-459
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima : CEP, 1971
- JEAN XXIII. *Mater et Magistra*, Lettre encyclique de Sa Sainteté le pape Jean XXIII. Donnée à Rome, près Saint-Pierre, le 15 mai 1961
- La sainte Bible, Nouveau Testament*, Édition Nouvelle « Version Second Révisée », Paris, 1992 [1978]
- LATOURELLE, René. « Vatican II » dans *Dicionario de Teologia Fundamental*, sous la direction de R. LATOURELLE et R.FISICHELLA. Petrópolis : Vozes, 1994
- LEON XIII. *Rerum Novarum*. Lettre encyclique de sa Sainteté le pape Léon XIII. Donnée à Rome, près Saint-Pierre le 15 mai 1891
- RATZINGER, Joseph Card. *Libertatis Conscientia – Sur la liberté chrétienne et la libération*. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, n°73, Rome, 22 mars 1986
- RODOVALHO, Robson. *O Líder que faz a diferença*. Rio de Janeiro : Thomas Nelson Brasil, 2009
- _. *Os 10 Mandamentos para Vencer na Vida. Princípios para construir uma vida de sucesso*, Brasília : Sara Brasil Edições, 2011
- VATICAN II (Concile). *Constitution Pastorale « Gaudium et Spes »*, Rome, 1965.

Sites internet et blogs

- Site officiel de la Présidence de la République du Brésil : <http://www.planalto.gov.br>
- Site officiel du Gouvernement brésilien - <http://www.brasil.gov.br>
- Site officiel de la Chambre fédérale des Députés : <http://www2.camara.leg.br/>
- Site officiel du Sénat fédéral - <http://www.senado.gov.br/>
- Site de la Conférence Nationale des Evêques Brésiliens - <http://www.cnbb.org.br>
- Site officiel de la Bancada Evangélica - <http://www.fpebrasil.com.br/>
- Site du recensement officiel 2010 (IBGE) - <http://censo2010.ibge.gov.br/>
- Site de l'institut de sondage DATAFOLHA - <http://datafolha.folha.uol.com.br/>
- Site de la base de données du ministère de la Santé - <http://www.datasus.gov.br/>
- Site de l'Organisation des Nations Unies - <http://www.un.org>
- Site officiel de l'Organisation Mondiale de la Santé - www.who.int
- Site de la Banque Mondiale - <http://web.worldbank.org/>
- Site de l'OCDE - <http://www.oecd.org>
- Site de la Conférence Episcopale Latino-Américaine - www.celam.org
- Site de la base de donnée juridique JusBrasil- <http://www.jusbrasil.com.br/>
- Site de la revue « Espaço Académico » - <http://www.espacoacademico.com.br/>
- Site de la Bibliothèque Nationale du Portugal - <http://catalogo.bnportugal.pt/>
- Site officiel du Movimento de Educação de Base – www.meb.org.br
- Site officiel de l'Église Universelle du Royaume de Dieu - www.arcauniversal.com
- « Portail de la Transparence » du Gouvernement : <http://www.portaldatransparencia.gov.br/>
- Site du programme « Mobilização Social pela Educação » - <http://mse.mec.gov.br>
- Site de la Confédération des *Santas casas des Misericórdia* - <http://www.cmb.org.br>
- Site de Fédération des Industries de l'État de São Paulo - <http://www.fiesp.com.br/>
- Site de l'ONGc « Action de Carême » - <http://www.actiondecareme.ch/>
- Site internet officiel de la Pastoral da Mulher Marginalizada - <http://www.pmm.org.br/>

Site internet officiel de la Pastoral Carcerária - <http://www.carceraria.org.br/>
Site de l'Association brésilienne des ONGs (ABONG) - <http://www.abong.org.br>
Site du Conseil œcuménique des Eglises - <http://www.oikoumene.org/>
Site du Latinobarómetro - <http://www.latinobarometro.org/>
Site de Transparency International - <http://www.transparency.org/>
Site internet de la Fraternité Brésilienne d'Assistance aux Condamnés - www.fbac.org.br
Site de G1/Globo - <http://g1.globo.com>

Blog de Leonardo Boff - <http://leonardoboff.wordpress.com>
Blog do Jamildo - <http://jc3.uol.com.br/blogs/blogjamildo/>
Blog « Espiritismo Comentado » - <http://espiritismocomentado.blogspot.fr>
Blog « Socio-économie » - <http://socioeconomie.skynetblogs.be>
Blog « Ultimato » - <http://ultimato.com.br>
Blog « Risal info » <http://risal.collectifs.net/>,

LISTE DES ENTRETIENS

La présentation des entretiens est organisée comme suit :

<p><i>Prénom, Nom</i></p> <p><i>Fonction, affiliation, métier</i></p> <p><i>Lieu et date de réalisation l'entretien</i></p>
--

PERSONNALITES POLITIQUES, MEMBRES DE COMMISSIONS ET CABINETS

1. Alessandro Molon

Député fédéral PT/RJ, avocat, professeur d'université, membre de la Commission Constitution, Justice et Citoyenneté.

Direction du PT, Congrès national, 24 août 2011.

2. Aureo Lídio Moreira Ribeiro

Député fédéral PRTB/RJ, membre de la *Bancada evangélica* et de la Commission parlementaire des politiques publiques contre les drogues

Cabinet du député, Congrès national, 18 août 2011

3. Benedita da Silva

Député fédéral PT/RJ, ancien gouverneur de l'État de Rio de Janeiro, ministre de l'Assistance sociale sous Lula. Cabinet de la député, Congrès national, 18 août 2011

4. Cristovam Buarque

Sénateur fédéral PDT/DF, Ancien gouverneur du District fédéral et ministre de l'Éducation du Gouvernement Lula

Cabinet du sénateur, Congrès national, Brasilia, le 28 juillet 2011

5. Damares Alves

Chef de cabinet du député Roberto Lucena et conseiller juridique de la *Bancada evangélica*, président d'une ERAS visant à sauver les enfants indigènes des traditions infanticides. Elle est proche du président João Campos et a rédigé à ses côtés le Projet de loi n°2386/08.

Cabinet du député, Congrès national, 8 août 2011

6. Daniel Lemos

Membre de la direction du PSC (Parti évangélique), conseiller du PSC au Congrès depuis 2006

Siège du PSC, Chambre des Députés, Anexo I, Brasilia, le 22 août 2011

7. Eliazar Ceccon

Chef de cabinet du député Paulo Freire qui est chapelain évangélique de la Chambre des députés et pasteur de l'Assemblée de Dieu,

Cabinet du député Paulo Freire, Congrès national, Brasilia, 17 août 2011

8. Eros Biondini

Député fédéral PTB/MG, missionnaire catholique du mouvement de rénovation charismatique (*Canção Nova*), chanteur, membre de la *Bancada católica*, fondateur du Front parlementaire de soutien aux « Communautés thérapeutiques et aux APACS »,

Cabinet du député, Congrès national, 24 août 2011

9. Francisco « Chico » Alencar

Député fédéral PSOL/RJ, membre de la Commission « droits de l'homme et minorités », historien catholique, ancien membre des Jeunesses étudiantes catholiques (JEC).
Salon du Plénario, Congrès national, 24 août 2011.

10. Geter Borges

Conseiller « questions religieuses » du PT au Congrès, coordinateur du groupe *Evangélicos Pela Justiça*
Congrès national, Brasília, (double entretien) les 10 et 12 août 2011

11. Gilmar Machado

Député fédéral PT/MG, ancien responsable de la commission budgétaire, membre de la *Bancada evangélica*
Cabinet du député, Congrès national, 17 août 2011

12. Givaldo Carimbão

Député fédéral PSB/AL, prêcheur catholique charismatique, membre de la Commission parlementaire des politiques publiques contre les drogues, co-président du Front parlementaire d'appui aux communautés thérapeutiques et APACS,
Cabinet du député, Congrès national, 23 août 2011

13. Hugo Leal

Député fédéral PSC/RJ - membre de la *Bancada evangélica* Corédacteur de la Loi n°12.101/09 surnommée la « nouvelle loi de Philanthropie »,
Cabinet du député, Congrès national, 22 août 2011

14. João Campos

Député fédéral PSDB/GO, Président de la *Bancada evangélica*, pasteur de l'Assemblée de Dieu.
Cabinet du député, Congrès national, Brasília, le 10 août 2011

15. João Luiz Homen de Carvalho

Conseiller spécial du sénateur Cristovam Buarque, ancien secrétaire national pour l'Éradication de l'analphabétisme, il a orchestré le programme « Brasil Alfabético » lorsque Cristovam Buarque était ministre de l'Éducation, ingénieur agronome
Cabinet du sénateur, Congrès national, Brasília, le 4 août 2011

16. Leonardo Portela

Secrétaire de la *Casa Civil* de l'État du Minas Gerais, docteur en science politique ayant travaillé sur l'usage du sacré/religieux dans le discours politique, fils du député Portela, affilié au PR,
Cabinet du député Lincoln Portela, Congrès national, Brasília le 4 août 2011

17. Lincoln Portela

Député fédéral PR/MG, actuel chef du PR à la Chambre des députés - Membre de la *Bancada evangélica*
Cabinet du député, Congrès national, Brasília, le 4 août 2011

18. Maria José Maninha

Ancienne député fédéral (PSOL/DF) et secrétaire de la Santé du District fédéral, médecin.
Domicile, Brasília, le 2 août 2011.

19. Nazareno Fonteles

Député fédéral PT/PI, médecin, membre de la *Bancada Católica*, membre du Front parlementaire pour la Sécurité alimentaire et de la Commission parlementaire de l'Éducation et de la Culture
Cabinet du député, Congrès national, 24 août 2011

20. Odaïr Cunha

Député fédéral PT/MG – rapporteur de la Mesure Provisoire n°132/2003 qui lança le programme « Bolsa Família » Cabinet du député, Congrès national, 25 août 2011

21. Padre José Linhares

Député fédéral PP/CE, prêtre catholique, membre de la *Bancada Católica*, ancien président de la Confédération internationale des *Misericórdias*, administrateur de la *Santa Casa de Misericórdia* de Sobral entre 1974 et 2003.

Cabinet du député, Congrès national, 23 août 2011

22. Roberto Lucena

Député fédéral PV/SP, membre de la *Bancada evangélica*, pasteur.

Cabinet du député, Congrès national, 10 août 2011

23. Rosinha Garotinho

Maire de Campos, État de Rio de Janeiro, ancien gouverneur de l'État de Rio de Janeiro et épouse du député et ex-gouverneur Anthony Garotinho, créatrice du programme « Cheque Cidadã »,

Cabinet de Député Garotinho, Congrès national, 17 août 2011.

24. Ruy Carneiro

Député fédéral PSDB/PB, membre de la *Bancada evangélica*.

Cabinet du député, Congrès national, 16 août 2011

25. Zequinha Marinho

Député fédéral PSC/PA (Parti évangélique), membre de la *Bancada evangélica*.

Salle de commission du Congrès national, Brasilia, le 9 août 2011

ADMINISTRATION, MINISTERES ET SERVICES PUBLICS

26. Alice Duarte de Bittencourt

Coordinatrice générale du département « Direito à Convivência Familiar e Comunitária » du sous-secrétariat national de promotion des Droits de l'enfant et de l'adolescent

Secrétariat des droits de l'homme de la Présidence de la République, Brasilia, le 16 août 2011

27. Ana Paula Gonçalves

Employée du département « Acompanhamento Rede Privada » du secrétariat de l'Assistance sociale, en charge de la certification et du registre entités partenaires

Ministère du Développement social et de la lutte contre la faim (MDS), Brasilia, le 28 juillet 2011

28. Bruno Carrijo

Responsable-coordonateur du Département de certification des entités partenaires en matière de santé du ministère national de la Santé.

Ministère de la Santé, Brasilia, le 19 août 2011.

29. Carolina Gabas Stuchi

Responsable du département « Rede socioassistencial privada do SUAS » du secrétariat national d'Assistance sociale.

Ministère du Développement social et de Lutte contre la Faim, Brasilia, le 26 août 2011

30. Celia Henriquez

Responsable du Centre de référence d'Assistance sociale (CRAS) Pinheiros à São Paulo, assistante sociale, première personne à nous mentionner l'existence de « parcerias » entre la préfecture et les ERAS, CRAS Pinheiros, São Paulo, 19 juillet 2010

31. Denise Colin

Responsable du secrétariat national de l'Assistance sociale

Ministère du Développement social et de la lutte contre la faim (MDS), Brasilia, le 28 juillet 2011

32. Edson Silva

Responsable du département « Assistência especializada » du secrétariat de l'Assistance et du Développement social de l'État de São Paulo, spécialiste de l'action sociale de l'Église catholique, Secrétariat, Avenue Paulista, São Paulo, le 5 août 2010

33. Elira C.

Coordinatrice technique du *Centro de Atendimento Socio-Educativo* (CASE) de Formosa, État de Goiás. *Centro de Atendimento Socio-Educativo*, Formosa (GO), le 20 août 2011

34. Eneida Flavio Nogueira

Fonctionnaire de la *Coordenadoria de Assistência Social* (CAS) de la région Centre-ouest de São Paulo, c'est elle qui nous remet la copie du PPR analysé dans le chapitre 3 et disponible en annexe complémentaire, Siège du CAS Centre-ouest, Tiradentes, São Paulo, 9 septembre 2010

35. Enia Maria De Souza

Directrice-adjointe du *Centro de Integração de Adolescentes de Planaltina*, assistante sociale *Centro de Integração de Adolescentes de Planaltina*, Planaltina (DF), le 11 août 2011

36-38. Equipe du programme DF Alfabetizado : João Felipe, Sueli, Gilberto R. Nascimento

Triple entretien avec l'équipe responsable du programme dans le District fédéral. Palais du Buriti, Annexe, Brasilia, le 12 août 2011

39. Gabriella Araujo

Directrice du *Centro de Integração de Adolescentes de Planaltina* (CIAP), Assistante sociale et femme de l'évêque mormon de la paroisse d'Asa Norte *Centro de Integração de Adolescentes de Planaltina*, Planaltina (DF), le 11 août 2011

40. Leïla Paiva

Responsable du Programme national de lutte contre les violences sexuelles contre les enfants et les adolescents. Secrétariat des Droits de l'homme de la Présidence de la République, Brasilia, le 2 août 2011

41. Maria Helena Andrade Lima

Directrice de la *Coordenadoria de Assistência Social* (CAS) de la région Centre-ouest de São Paulo, Siège du CAS Centre-ouest, Tiradentes, São Paulo, 9 septembre 2010

42-44. Maria, Rita & Pablo

Triple entretien avec trois fonctionnaires du Secrétariat municipal d'Assistance et Développement social (SMADS) de São Paulo, SMADS, Place Antônio Prado, São Paulo, le 8 septembre 2010

45. Maristela Roma

Fonctionnaire du secrétariat d'Éducation de l'État de São Paulo, responsable du PPR avec l'Église mormone pour un projet de rénovation de 35 écoles publiques en juillet 2010. Secrétariat, Place de la République, São Paulo, 31 août 2010

46. Marlene Merisse

Conseillère au sein Conseil d'Assistance sociale de l'État de São Paulo, Siège du Conseil, Santa Isabel, São Paulo, 9 septembre 2010.

47. Max C.

Responsable administratif du Conseil municipal d'Assistance sociale (COMAS) de São Paulo, assistant social, COMAS, Place Antônio Prado, São Paulo, 8 septembre 2010

48. Nathalie Beghin

Responsable du secrétariat extraordinaire d'Éradication de l'extrême pauvreté – Programme Brasil Sem Miséria du ministère du Développement social et de Lutte contre la Faim (MDS)
Ministère du Développement Social et de lutte contre la Faim, Brasília, le 25 août 2011

49. Orosinda Maria Taranto Goulart

Directrice du Programme « Mobilização Social Pela Educação »
Ministère de l'Éducation nationale, Brasília, le 1^{er} août 2011.

50. Otto Medina

Collaborateur au sein du Programme « Mobilização Social Pela Educação »
Ministère de l'Éducation nationale, Brasília, le 1^{er} août 2011.

51. Padre Agnaldo Soares Lima

Prêtre catholique salésien, coordinateur du sous-secrétariat national de promotion des Droits de l'enfant et de l'adolescent, principal responsable du programme des Núcleos de atendimento de São Carlos, SP
Secrétariat des Droits de l'homme de la Présidence de la République, Brasília, le 2 août 2011

52. Roseli Oliveira

Responsable des communications publiques du secrétariat de l'Assistance et du Développement social de l'État de São Paulo, pédagogue, spécialiste des violences domestiques, ancienne directrice de crèche,
Secrétariat, Avenue Paulista, São Paulo, le 5 août 2010

53. Thomas Lauener

Responsable administratif et financier dans le département de services sociaux du canton de Berne, Suisse, en charge des PPR du Canton avec certains ERAS comme Caritas,
Champs sur Marne, France, le 14 avril 2013.

54. Wesley Tabarez

Coordinateur général du département d'Audit des départements du Développement social de la *Controladoria Geral da União* (CGU)
Siège de la CGU, Brasília, le 26 août 2011

Responsables d'Institutions Religieuses, dirigeants ecclésiastiques, clercs

55. Alfredinho J. Gonçalves

Prêtre catholique scalabrien, responsable régional de la Pastorale des migrants de l'Église catholique, ancien responsable des Pastorales sociales à la CNBB,
Maison des missionnaires de Saint-Charles (scalabriens), São Paulo, le 28 août 2010

56. Catia Cavalcanti

Responsable communication de la Fédération d'umbanda et de candomblé du Brésil, fille de la *Mãe de Santo* du terreiro adjacent,
Siège de la fédération, Quartier Belém, São Paulo, 26 août 2010

57. Denilson

Président de la Fédération brésilienne d'umbanda à Rio de Janeiro,
Siège de la fédération, Quartier Cascadura, Rio de Janeiro, le 20 août 2010

58. Fabio Nascimento

Assistant responsable du département « Communications Publiques » de l'Église mormone, prêtre,
Siège administratif de l'Église mormone au Brésil, Morumbi, São Paulo, le 8 juillet 2010

59. Felipe Parente

Pasteur de l'Église évangélique « Bola de Neve Church » dans le quartier Lapa de São Paulo,
Échanges par e-mail, São Paulo, le 5 septembre 2010

60. Glaucia Lakota

Missionnaire du mouvement chamaniste qui compterait 65 000 symphatisants dans 150 lieux de culte à travers le pays

Cabinet du député Roberto Lucena, Congrès national, Brasilia, le 10 août 2011

61. Marcos Pontalina

Evêque de la paroisse mormone « Asa Norte » de Brasilia depuis 2009, entrepreneur dans l'immobilier, responsable du programme d'entraide sociale de l'Église mormone dans le secteur, Église mormone d'Asa Norte, Brasilia, le 10 août 2011

62. Nei Garcia

Directeur du département « Communications Publiques » de l'Église mormone, prêtre, Siège administratif de l'Église mormone au Brésil, Morumbi, São Paulo, le 24 août 2010

63. Padre José Ernanne

Prêtre catholique, conseiller politique de la CNBB pendant 15 ans, directeur de *l'Institut Fé e Política Dom Hélder Câmara*.

Siège de la CNBB, Brasilia, le 15 août 2011

64. Padre Lirio

Prêtre catholique, directeur de la Maison des migrants (*Casa dos migrantes*) de São Paulo, liée à la Pastorale des migrants de l'Église catholique,

Maison des migrants, Place de Sé, São Paulo, le 3 septembre 2010

65. Pai Toninho

Pai de Santo du terreiro de candomblé « Ilê do Pai Toninho de Oxun »,

Terreiro, Secteur Horta Florestal, São Paulo, fête de l'Obaluaiê, le 30 août 2010

66. Pasteur Wagner

Pasteur de l'Église évangélique Rio Pequeno,

Eglise évangélique Rio Pequeno, São Paulo, le 2 septembre 2010

67. Paulo Grahl

Ancien directeur des programmes d'enseignements des séminaires et instituts mormons et ancien conseiller de la présidence régionale Brésil de l'Église mormone, prêtre,

Siège administratif de l'Église mormone, Morumbi, São Paulo, le 27 juillet 2010

68. Robsom Rodovalho

Fondateur et évêque de l'Église évangélique « Igreja Sara Nossa Terra », qui compte au Brésil près de 1000 centres de culte et près d'un million de membres au Brésil, ancien député fédéral

Siège de l'Église *Sara Nossa Terra*, Brasilia, le 4 août 2011.

69. Ronaldo Muniz

Pasteur baptiste, directeur de *l'Instituto Bíblico de Evangelismo, Missões e Serviço Social* (IBEM) et à l'origine de la création de multiples ERAS, tel *l'Instituto Geração da Hora* à Rio de Janeiro.

Entretiens multiples au Congrès national et à son domicile, août et septembre 2011.

70. Sœur Olinda Antonio Costa

Religieuse, coordinatrice de l'hôpital philanthropique *Nossa Senhora da Conceição* d'Urussanga (Santa Catarina), infirmière.

Réunion du Front parlementaire de soutien aux *Santas Casas et Hôpitaux philanthropiques*, Congrès national, le 16 août 2011.

71. Sœur Alessandra

Religieuse brésilienne, ancienne coordinatrice d'une *Santa Casa de Misericórdia* dans le Nord-Est du Brésil, assistante sociale à la Chapelle Notre-Dame de la Médaille Miraculeuse, Chapelle N.D de la Médaille Miraculeuse, Rue du Bac, Paris, le 10 avril 2010

72. Vagner Araujo

Pasteur de l'Église adventiste du Septième jour, responsable régional de l'ADRA et responsable des communications publiques de l'Église à São Paulo, Siège de l'ADRA régionale, São Paulo, le 11 août 2010

73. Wilton Acosta

Pasteur évangélique de l'Église *Sara Nossa Terra*, président du Forum évangélique d'Action sociale et politique (FENASP, un lobby très proche de la *Bancada evangélica*) Domicile, Brasilia, le 18 août 2011

Responsables d'ONGs, d'ERAS et bénévoles

74. Alicia B.

Responsable de la crèche spirite « Associação Fraternidade Assistencial Rio Pequeno » (120 enfants et 21 employés et volontaires) du centre spirite-kardéciste « Lar Paulo de Tarso » dont elle est membre, Centre, Rio Pequeno, São Paulo, 29 juillet 2010

75. Amanda

Responsable du projet social « Projeto Curumim » du Terreiro Umbandista « Aldeia da Mata » à destination des enfants de la favela voisine, membre du Terreiro, Terreiro Umbandista « Aldeia da Mata », Secteur Santa Isabel, São Paulo, le 8 septembre 2010

76. Arnaldo Ferreira

Directeur-adjoint du Centre de ressources pour l'Emploi et des services de ressources pour l'Emploi de l'Église mormone à São Paulo, prêtre, Centre, Avenida Paulista, São Paulo, 4 août 2010

77. Augusta Torrents

Bénévole au sein de la crèche « Associação Fraternidade Assistencial Rio Pequeno » du centre spirite-kardéciste « Lar Paulo de Tarso » dont elle est membre, Centre, Rio Pequeno, São Paulo, 29 juillet 2010

78. Boris V.

Responsable du programme « A Gente da Comunidade » de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, Échange par e-mail, le 6 septembre 2010.

79. Caroline Soares

Ancienne chef de projet au sein de l'ERAS VIVER de la Cidade Estrutural (DF), assistance sociale, Cidade Estrutural, DF, le 5 août 2011

80. Coracy Coelho

Ancien président de l'ERAS VIVER de la Cidade Estrutural (banlieue de Brasilia), missionnaire de l'Église presbytérienne de Cruzeiro Cidade Estrutural, DF, le 5 août 2011

81-83. Doroty Alves, Eloisa et Cezira

Directrice diocésaine de Caritas pour le centre de São Paulo, ainsi que deux responsables du programme pour les réfugiés ACNUR en partenariat avec l'ONU.
Siège de Caritas, Place de Sé, São Paulo, le 31 août 2010

84. Eduardo Pires

Directeur du département des affaires juridiques de l'Église mormone pour la région Brésil/Argentine, Paraguay, Uruguay, prêtre,
Siège administratif de l'Église mormone, Morumbi, São Paulo, le 12 juillet 2010

85. Fabio S.

Bénévole au sein de l'*Armacen do Bispo* (centre de distribution de nourriture) et du *Deseret* (centre de distribution de vêtements usagés) de l'Église mormone,
Armacen do Bispo, Congonhas, São Paulo, 21 juillet 2010

86. Gustavo Belisário

Ancien volontaire à la VIVER, étudiant à l'Université de Brasilia,
Cidade Estrutural, DF, le 5 août 2011

87. Humberto Barbosa

Assistant responsable du département d'entraide sociale et humanitaire de l'Église mormone, prêtre,
Siège administratif de l'Église mormone au Brésil, Morumbi, São Paulo, le 8 juillet 2010

88. Jesimilson Santos

Responsable de l'ERAS Verdadeira Amizade de Rio de Janeiro qui s'occupe d'environ une centaine d'enfants et d'adolescents de Rio, pasteur évangélique,
Cabinet de la député Liliam Sá, Congrès National, le 24 août 2011.

89. Jô Ribes

Directrice des communications publiques de l'Église mormone pour la région de São Paulo (35 diocèses), responsable du programme *Mãos que ajudam* pour São Paulo,
Quartier Lapa, São Paulo, le 31 août 2010

90. Jusselina P.

Responsable du Centre spirite *Mansão Esperança* pour enfants adolescents d'Embu (280 accueillis en moyenne matin et soir), lié à l'Associação fraternidade assistencial Rio Pequeno,
Centre Mansão Esperança, Embu, SP, le 3 août 2010

91. Jusselio Bandeira

Directeur du « Fonds perpétuel d'Éducation » de l'Église mormone au Brésil, prêtre,
Siège administratif de l'Église mormone au Brésil, Morumbi, São Paulo, le 8 juillet 2010

92. Mario Silva

Directeur du département « Histoire familiale (généalogie) » de l'Église mormone pour la région Brésil/Argentine, Paraguay, Uruguay, prêtre,
Siège administratif de l'Église mormone, Morumbi, São Paulo, le 16 août 2010

93. Marlene Trigo

Directrice du département « Assistance sociale » de la Fédération spirite de l'État de São Paulo et superviseur du complexe « Casa Transitória Fabiano Cristo »,
Casa Transitoria, São Paulo, le 4 septembre 2010

94-96. Noeli R. et deux migrants bénéficiaires

Volontaire à la Maison des migrants (*Casa dos migrantes*) de São Paulo, liée à la Pastorale des migrants de l'Église catholique. Les deux migrants sont originaires pour l'un du Mozambique, pour l'autre de Natal dans le Nord du Brésil,

Maison des migrants, Place de Sé, São Paulo, le 3 septembre 2010

97. Patrick Ataliba

Président et gestionnaire de l'*Instituto Geração da Hora* à Rio de Janeiro, pédagogue. Il est également président du Conseil de la Jeunesse de l'État de Rio de Janeiro et a été secrétaire général du secrétariat d'Assistance sociale de l'État de Rio,

Domicile du pasteur Ronaldo Muniz, le 10 août 2011

98. Paulo Ribolla

Assistant responsable du département des « Séminaires et Instituts » de l'Église mormone au Brésil, prêtre, Siège administratif de l'Église mormone, Morumbi, São Paulo, le 2 août 2010

99. Rita Coleman

Secrétaire des programmes sociaux de l'Église baptiste Mémorial de São Paulo, Entretien téléphonique, Av. Corifeu, São Paulo, 3 septembre 2010

100. Tiago Rocha do Santos

Ancien volontaire à la VIVER, étudiant à l'Université de Brasília, Cidade Estrutural, DF, le 5 août 2011

101. Valdetti M.

Responsable de la Pastorale des enfants pour le diocèse catholique de Campo Limpo, également impliquée dans la Pastorale des personnes âgées,

Siège de la pastorale, Campo Limpo, São Paulo, 27 août 2010

102. Zilda F.

Responsable des programmes sociaux de l'Église évangélique Rio Pequeno dans la favela voisine de São Remo, membre,

Eglise évangélique Rio Pequeno, São Paulo, le 2 septembre 2010

Universitaires et chercheurs

103. Antônio Flavio Pierucci

Professeur de sociologie, directeur du département de sociologie à l'Université de São Paulo, spécialiste des religions au Brésil,

Bureau, Université de São Paulo, 6 juillet 2010

104. Emerson

Doctorant en anthropologie à l'Université de São Paulo, spécialiste des religions afro-brésiliennes, volontaire au sein des programmes sociaux du Terreiro Umbandista Aldeia da Mata de São Paulo,

Terreiro Umbandista « Aldeia da Mata », Secteur Santa Isabel, São Paulo, le 8 septembre 2010

105. Enid Rocha Andrade

Chercheur à l'Instituto de Pesquisa de Economia Aplicada (IPEA) déléguée au ministère de la Planification. Auteur de l'étude sur les « Abris et orphelinats » mentionnée dans ce travail.

Ministère de la Planification, Brasília, le 29 août 2011.

106. Fernanda Peixoto

Professeur d'anthropologie à l'Université de São Paulo,
Bureau, Université de São Paulo, 1^{er} août 2010

107. Luis Felipe Miguel

Professeur de science politique à l'Institut de science politique de l'Université de Brasilia - UnB-IPOL.
Responsable de la Pos-Graduação de l'IPOL. Spécialiste des relations « politique et médias »,
Université de Brasilia, le 15 août 2011.

108. Pedro Strozenberg

Directeur de l'ISER, l'*Instituto de Estudos da Religião*, sociologue, spécialiste des questions de « médiation communautaire »,
Echanges téléphoniques et par e-mail, le 9 août 2011.

109. Rebecca Abers

Professeure de science politique à l'Institut de science politique de l'Université de Brasilia - UnB-IPOL.
Spécialiste de Brasilia et de l'étude de la société civile,
Université de Brasilia, 1^{er} août 2011.

110. Rosenilton Oliveira

Doctorant en anthropologie à l'Université de São Paulo, spécialiste des religions au Brésil,
Université de São Paulo, 15 août 2010

111. Vagner Gonçalves da Silva

Professeur d'anthropologie à l'Université de São Paulo, spécialiste des religions afro-brésiliennes,
Terreiro « Ilê do Pai Toninho de Oxun », São Paulo, le 30 août 2010

Divers - Autres

112. Francisco « Chico » Sant'Anna

Journaliste à TV Senado, ancien Président du Syndicat des journalistes du Brésil et Vice-Président du Syndicat international des journalistes. Candidat en 2010 comme député fédéral pour le PSOL.
Bureaux de TV Senado, Sénat, Brasilia, le 29 juillet 2011

ANNEXES

Annexe n°1 : Dispositions constitutionnelles relatives aux rapports État-Églises au Brésil depuis 1824

Annexe n°2 : Les rapports entre États et Églises en Amérique latine : la situation en 2012

Annexe n°3 : Composition de la *Bancada evangélica* au Congrès National en 2011-2014

Annexe n°4 : Le « Nouveau Concordat » entre la République du Brésil et le Vatican (2008 ; 2010)
- *Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé* do 13 de novembro de 2008 e *Decreto n°7.107, de 11 de fevereiro de 2010*

Annexe n°5 : Lettre du Conseil permanent de la CNBB « *Reforma Política : urgente e inadiável* » du 27 octobre 2011.

Annexe n°6 : Projet de loi n°2386 du 9 novembre 2007, présenté par le député João Campos

Annexe n°7 : Répertoire des actions sociales religieuses et ERAS observées

Annexe n°8 : Première retranscription d'entretien : João Campos

Annexe n°9 : Seconde retranscription d'entretien : Rosinha Garotinho

Annexe complémentaire n°1 (sur CD) : Un exemple de PPR en trois documents clés (ref.Chap3p.143)

- « Edital n°90 / 2010 / SMADS »
- « Actes de l'Audience Publique en référence à l'Annonce de l'Appel d'offres n°90/2010/SMADS »,
- « Annonce de la réalisation d'un partenariat pour le service n°90/2010/SMADS »

Annexe complémentaire n°2 (sur CD) : Composition des trois Conseils nationaux de politique publique en 2010-2012

- Conseil national d'Assistance Sociale - 2012
- Conseil national des droits de l'Enfant et de l'Adolescent (CONANDA) - 2011
- Conseil national de Santé - 2010

Annexe n°1 :

Dispositions constitutionnelles relatives aux rapports État-Églises au Brésil depuis 1824

Constitution de 1824

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo.

Art. 92. São excluidos de votar nas Assembléas Parochiaes:

IV. Os Religiosos, e quaesquer, que vivam em Comunidade claustral.

Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, abeis para serem nomeados Deputados. Exceptuam-se

III. Os que não professarem a Religião do Estado.

Art. 103. O Imperador antes do ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber.

Art. 106.0 Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador.

Art. 141. Os Conselheiros de Estado, antes de tomarem posse, prestarão juramento nas mãos do Imperador de - manter a Religião Catholica Apostolica Romana; observar a Constituição, e às Leis; ser fieis ao Imperador; aconselhal-o segundo suas consciencias, attendendo sómente ao bem da Nação.

Constitution de 1891

Art 11 - É vedado aos Estados, como à União:

2 °) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;

Art 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei.

§ 1° - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados:

4°) os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade Individual.

Art 72 § 5° - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6° - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7° - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção official, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

Constitution de 1934 :

Art 17 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

II - estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;

III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja **sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;**

Art 113 –

5) As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil.

6) Sempre que solicitada, será permitida a assistência religiosa nas expedições militares, nos hospitais, nas penitenciárias e em outros estabelecimentos oficiais, sem ônus para os cofres públicos, nem constrangimento ou coação dos assistidos. Nas expedições militares a assistência religiosa só poderá ser exercida por sacerdotes brasileiros natos.

7) Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, sendo livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes. As associações religiosas poderão manter cemitérios particulares, sujeitos, porém, à fiscalização das autoridades competentes. É lhes proibida a recusa de sepultura onde não houver cemitério secular.

Art 146 - O casamento será civil e gratuita a sua celebração. O casamento perante ministro de qualquer confissão religiosa, cujo rito não contrarie a ordem pública ou os bons costumes, produzirá, todavia, os mesmos efeitos que o casamento civil, desde que, perante a autoridade civil, na habilitação dos nubentes, na verificação dos impedimentos e no processo da oposição sejam observadas as disposições da lei civil e seja ele inscrito no Registro Civil.

Art 153 - O ensino religioso será de freqüência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais.

Constitution de 1937

Art 32 - É vedado à União, aos Estados e aos Municípios:

b) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;

Art 133 - O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de freqüência compulsória por parte dos alunos.

Constitution de 1946

Art 31 - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado:

II - estabelecer ou subvencionar cultos religiosos, ou embaraçar-lhes o exercício;

III - **ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;**

V - lançar impostos sobre: b) templos de qualquer culto bens e serviços de Partidos Políticos, instituições de educação e de assistência social, desde que as suas rendas sejam aplicadas integralmente no País para os respectivos fins;

Art 141 :

§ 7º [...] As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.

§ 9º - Sem constrangimento dos favorecidos, será prestada por brasileiro (art. 129, nº 5 I e II) assistência religiosa às forças armadas e, quando solicitada pelos interessados ou seus representantes legais, também nos estabelecimentos de internação coletiva.

§ 10 - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal. É permitido a todas as confissões religiosas praticar neles os seus ritos. As associações religiosas poderão, na forma da lei, manter cemitérios particulares.

Art 163:

§ 1º - O casamento será civil, e gratuita a sua celebração. O casamento religioso equivalerá ao civil se, observados os impedimentos e as prescrições da lei, assim o requerer o celebrante ou qualquer interessado, contanto que seja o ato inscrito no Registro Público.

§ 2º - O casamento religioso, celebrado sem as formalidades deste artigo, terá efeitos civis, se, a requerimento do casal, for inscrito no Registro Público, mediante prévia habilitação perante a autoridade competente.

Art 168 :V - o ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável;

Constitution de 1967

Art 9º - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado:

II - estabelecer cultos religiosos ou igrejas; subvencioná-los; embaraçar-lhes o exercício; ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de Interesse público, notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar;

Art 20 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

III - criar imposto sobre: b) templos de qualquer culto;

Constitution de 1988

Art 5 : VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

Art. 64. A Imprensa Nacional e demais gráficas da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, da administração direta ou indireta, inclusive fundações instituídas e mantidas pelo Poder Público, promoverão edição popular do texto integral da Constituição, que será posta à disposição das escolas e dos cartórios, dos sindicatos, dos quartéis, **das igrejas** e de outras instituições representativas da comunidade, gratuitamente, de modo que cada cidadão brasileiro possa receber do Estado um exemplar da Constituição do Brasil.

Art. 150. Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios

VI - instituir impostos sobre:

b) templos de qualquer culto;

Art. 210.

§ 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Art 226

§ 2º - O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei.

Annexe n°2 :

Les rapports entre États et Églises en Amérique latine : la situation en 2012

Pays	Régime Juridique	Observations
Argentine	Séparation partielle avec religion officielle – Maintien du régime concordataire	« Le Gouvernement soutient le culte Catholique Apostolique Romain » (Art.2 Constitution de 1994)
Bolivie	Séparation stricte (Concordat jusqu'en 2008)	« L'État est indépendant de la religion » (Art.4 Constitution de 2008) – Interdiction aux ministres de culte de se présenter aux élections (Art.238).
Brésil	Séparation avec « collaboration d'intérêt public ». Concordat renouvelé en 2008-2010	« Il est interdit à l'Union, aux États et aux Municipalités d'établir des cultes religieux ou églises, de les subventionner, d'en gêner le fonctionnement, ou de maintenir avec elles ou leurs représentants, des relations de dépendance ou d'alliance, sauf, sous forme de loi, dans une collaboration d'intérêt public » (Art.19 Constitution de 1988)
Chili	Séparation de fait	Les sessions du congrès débutent « au nom de Dieu ». Dispositions sur les lieux de culte des confessions - Art.6 Constitution de 1980.
Colombie	Séparation de fait	« Toutes les confessions religieuses et églises sont libres devant la loi » (Art.19 Constitution de 1991)
Costa Rica	Régime confessionnel (religion officielle) mais coopération avec l'ensemble des groupes confessionnels	« La Religion catholique est la religion d'État qui contribue à son maintien » (Art.75) Une coopération qui doit être élargie aux autres confessions (Jurisprudence de la Cour Constitutionnelle)
Cuba	Séparation stricte avec collaboration de fait	« L'État reconnaît, respecte et garantie la liberté religieuse...les institutions religieuses sont séparées de l'État. Les différentes croyances et religions jouissent de la même considération » (art.8) (Constitution de 2002)
Équateur	Séparation de fait	Pas de dispositions constitutionnelles claires sauf en matière de liberté de culte – La Constitution invoque « la protection de Dieu »
Guatemala	Séparation de fait – Clauses de coopération	Premiers mots de la Constitution « Invoquant le nom de Dieu ». Reconnaissance de la personnalité juridique des Églises. Maintien de certains privilèges envers l'Église catholique (Art.37 Constitution 1985). L'État contribue au financement de l'enseignement religieux (Art.73).
Mexico	Séparation stricte	« Principe historique de la séparation de l'État et des Églises » (Art.130 Constitution de 1917) – Aucune mention de « Dieu ».
Nicaragua	Séparation de fait	« L'État n'as pas de religion officielle » (Art.14) – Interdiction aux ministres de culte de se présenter aux élections (Art 134 & 147 Constitution de 1987).

<i>Panama</i>	Séparation de fait	« On reconnaît que l'Église catholique est celle de la majorité des panaméens » (Art.35 Constitution de 2004) – Les Ministres de Cultes peuvent exercer des charges publiques liées au Social ou à l'Éducation (Art.45)
<i>Paraguay</i>	Autonomie-Coopération	La constitution reconnaît le rôle historique de l'Église catholique (Art.82) et l'autonomie des Eglises tout en admettant la possibilité de coopération (Art.24)
<i>Pérou</i>	Autonomie-Coopération	« Dans un régime d'indépendance et d'autonomie, l'État reconnaît l'Église catholique...et lui offre sa collaboration » (Art.50 Constitution 1993)
<i>El Salvador</i>	Séparation de fait	Il est interdit aux ministres de culte de se présenter à des élections publiques et de faire de la propagande électorale (Art 82 – Constitution de 1983) – La personnalité juridique de l'Église Catholique est reconnue (Art.26)
<i>Uruguay</i>	Séparation stricte	« L'État ne soutient aucune religion » (Art.5 Constitution de 1997)
<i>Venezuela</i>	Séparation stricte (Patronage/Concordat jusqu'en 1999)	« Est garantie sans limite l'autonomie et l'indépendance des Églises » (Art.57 Constitution de 1999)

Annexe n°3 :

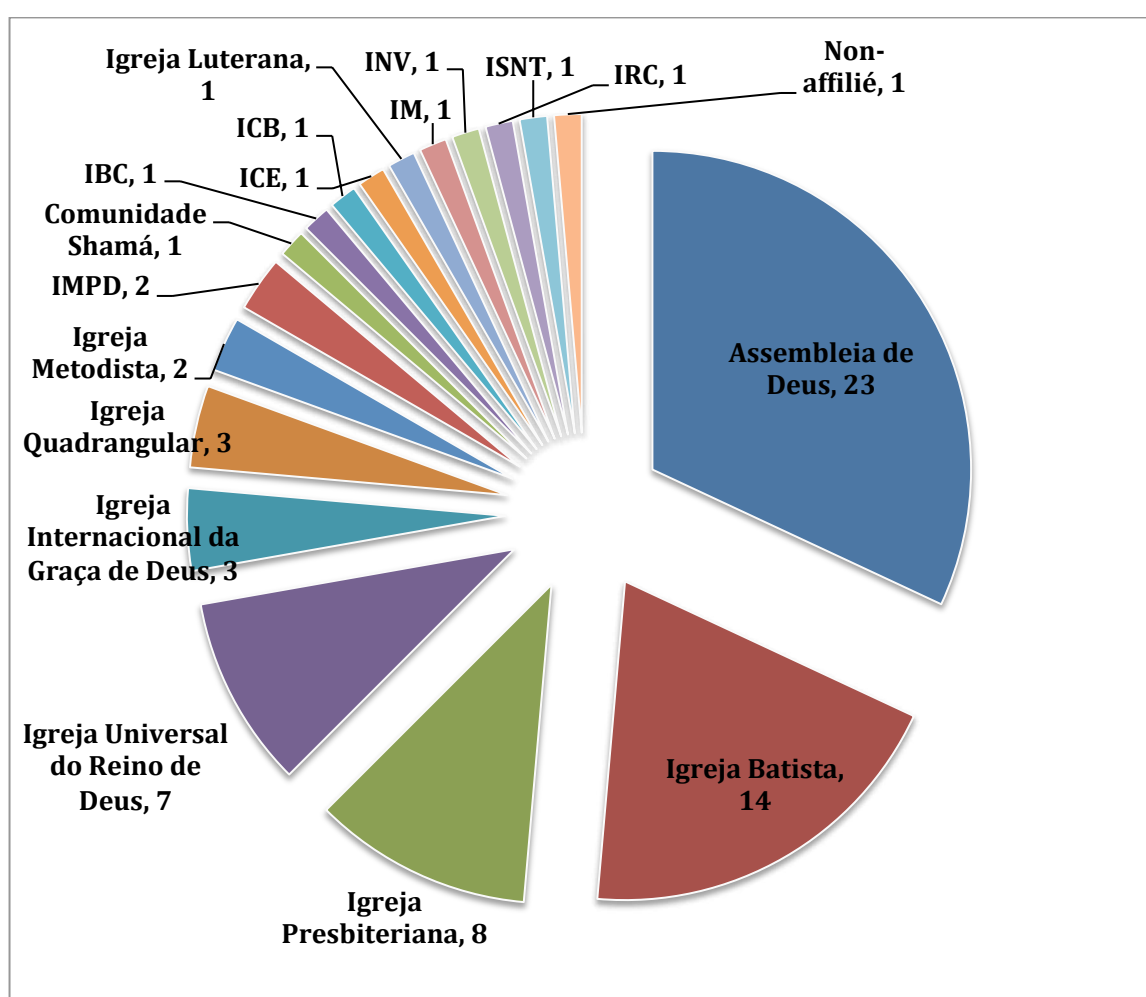
Composition de la *Bancada evangélica* (BE) au Congrès National – 2011-2014

Nombre de parlementaires titulaires affiliés à la Bancada evangélica en 2011-2014

Chambre	Nombre de titulaires membres de la BE	Pourcentage
Chambre des députés	72	14,4%
Sénat fédéral	3	3,7%

Profil confessionnel des 72 députés de la Bancada evangélica en 2011-2014

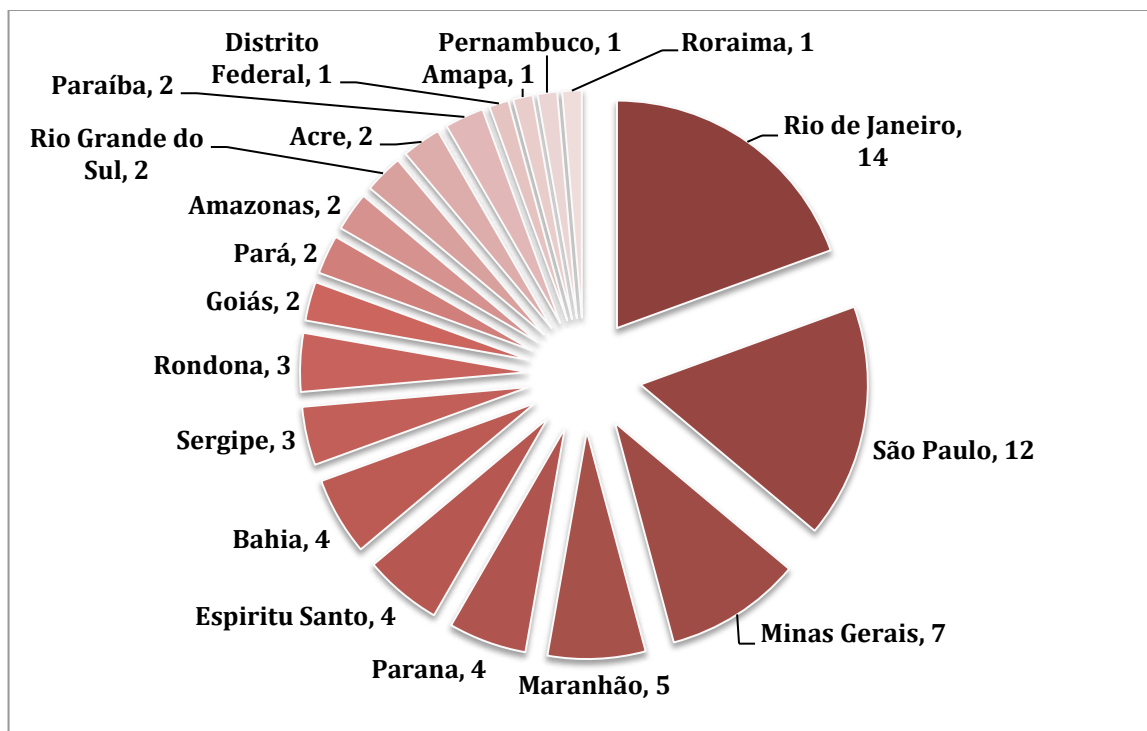
17 Églises et groupes confessionnels différents



IMPD : Igreja Mundial do Poder de Deus ; IBC : Igreja Brasil para Cristo ; ICB : Igreja Cristã do Brasil ; ICE : Igreja Cristã Evangélica ; IM : Igreja Maranata ; INV : Igreja Nova Vida ; IRC : Igreja Renascer em Cristo ; ISNT : Igreja Sara Nossa Terra

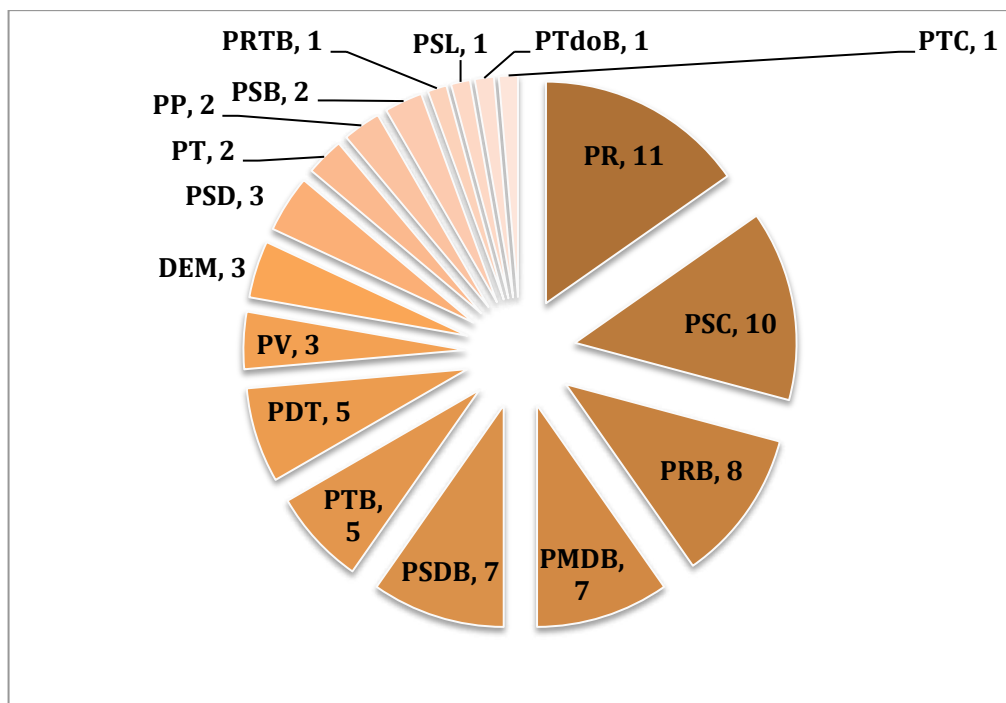
Répartition géographique (par État) des députés fédéraux de la BE

19 des 27 États fédérés brésiliens (70%) sont représentés par des députés affiliés à la BE



Affiliation partisane des députés fédéraux de la BE

17 partis sur 22 (77%) ont élus des députés fédéraux affiliés à la BE



PR : Partido da República ; PSC : Partido Social Cristão ; PRB : Partido Republicano Brasileiro ; PMDB : Partido do Movimento Democrático Brasileiro ; PSDB : Partido da Social Democracia Brasileira ; PTB : Partido Trabalhista Brasileiro ; PDT : Partido Democrático Trabalhista ; PV : Partido Verde ; DEM : Democratas ; PSD : Partido Social Democrático ; PT : Partido dos Trabalhadores ; PP : Partido Progressista ; PSB : Partido Socialista Brasileiro

Annexe nº4 :

Le « Nouveau Concordat » entre la République du Brésil et le Vatican (Accord de 2008, décret de 2010) - *Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé* do 13 de novembro de 2008 et *Decreto nº7.107, de 11 de fevereiro de 2010*

Presidência da República

Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO Nº 7.107, DE 11 DE FEVEREIRO DE 2010.

Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e

Considerando que o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé celebraram, na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008, um Acordo relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil;

Considerando que o Congresso Nacional aprovou esse Acordo por meio do Decreto Legislativo nº 698, de 7 de outubro de 2009;

Considerando que o Acordo entrou em vigor internacional em 10 de dezembro de 2009, nos termos de seu Artigo 20;

DECRETA:

Art. 1º O Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008, apenso por cópia ao presente Decreto, será executado e cumprido tão inteiramente como nele se contém.

Art. 2º São sujeitos à aprovação do Congresso Nacional quaisquer atos que possam resultar em revisão do referido Acordo, assim como quaisquer ajustes complementares que, nos termos do art. 49, inciso I, da Constituição, acarretem encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional.

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 11 de fevereiro de 2010; 189º da Independência e 122º da República. LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Celso Luiz Nunes Amorim

ACORDO ENTRE A REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL E A SANTA SÉ RELATIVO AO ESTATUTO JURÍDICO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

A República Federativa do Brasil e A Santa Sé (doravante denominadas Altas Partes Contratantes),

Considerando que a Santa Sé é a suprema autoridade da Igreja Católica, regida pelo Direito Canônico;

Considerando as relações históricas entre a Igreja Católica e o Brasil e suas respectivas responsabilidades a serviço da sociedade e do bem integral da pessoa humana;

Afirmando que as Altas Partes Contratantes são, cada uma na própria ordem, autônomas, independentes e soberanas e cooperam para a construção de uma sociedade mais justa, pacífica e fraterna;

Baseando-se, a Santa Sé, nos documentos do Concílio Vaticano II e no Código de Direito Canônico, e a República Federativa do Brasil, no seu ordenamento jurídico;

Reafirmando a adesão ao princípio, internacionalmente reconhecido, de liberdade religiosa; Reconhecendo que a Constituição brasileira garante o livre exercício dos cultos religiosos; Animados da intenção de fortalecer e incentivar as mútuas relações já existentes; Convieram no seguinte:

Artigo 1o

As Altas Partes Contratantes continuarão a ser representadas, em suas relações diplomáticas, por um Núncio Apostólico acreditado junto à República Federativa do Brasil e por um Embaixador(a) do Brasil acreditado(a) junto à Santa Sé, com as imunidades e garantias asseguradas pela Convenção de Viena sobre Relações Diplomáticas, de 18 de abril de 1961, e demais regras internacionais.

Artigo 2o

A República Federativa do Brasil, com fundamento no direito de liberdade religiosa, reconhece à Igreja Católica o direito de desempenhar a sua missão apostólica, garantindo o exercício público de suas atividades, observado o ordenamento jurídico brasileiro.

Artigo 3o

A República Federativa do Brasil reafirma a personalidade jurídica da Igreja Católica e de todas as Instituições Eclesiásticas que possuem tal personalidade em conformidade com o direito canônico, desde que não contrarie o sistema constitucional e as leis brasileiras, tais como Conferência Episcopal, Províncias Eclesiásticas, Arquidioceses, Dioceses, Prelazias Territoriais ou Pessoais, Vicariatos e Prefeituras Apostólicas, Administrações Apostólicas, Administrações Apostólicas Pessoais, Missões *Sui Iuris*, Ordinariado Militar e Ordinariados para os Fiéis de Outros Ritos, Paróquias, Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica.

§ 1o. A Igreja Católica pode livremente criar, modificar ou extinguir todas as Instituições Eclesiásticas mencionadas no *caput* deste artigo.

§ 2o. A personalidade jurídica das Instituições Eclesiásticas será reconhecida pela República Federativa do Brasil mediante a inscrição no respectivo registro do ato de criação, nos termos da

legislação brasileira, vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro do ato de criação, devendo também ser averbadas todas as alterações por que passar o ato.

Artigo 4o

A Santa Sé declara que nenhuma circunscrição eclesiástica do Brasil dependerá de Bispo cuja sede esteja fixada em território estrangeiro.

Artigo 5o

As pessoas jurídicas eclesiásticas, reconhecidas nos termos do Artigo 3o, que, além de fins religiosos, persigam fins de assistência e solidariedade social, desenvolverão a própria atividade e gozarão de todos os direitos, imunidades, isenções e benefícios atribuídos às entidades com fins de natureza semelhante previstos no ordenamento jurídico brasileiro, desde que observados os requisitos e obrigações exigidos pela legislação brasileira.

Artigo 6o

As Altas Partes reconhecem que o patrimônio histórico, artístico e cultural da Igreja Católica, assim como os documentos custodiados nos seus arquivos e bibliotecas, constituem parte relevante do patrimônio cultural brasileiro, e continuarão a cooperar para salvaguardar, valorizar e promover a fruição dos bens, móveis e imóveis, de propriedade da Igreja Católica ou de outras pessoas jurídicas eclesiásticas, que sejam considerados pelo Brasil como parte de seu patrimônio cultural e artístico.

§ 1o. A República Federativa do Brasil, em atenção ao princípio da cooperação, reconhece que a finalidade própria dos bens eclesiásticos mencionados no *caput* deste artigo deve ser salvaguardada pelo ordenamento jurídico brasileiro, sem prejuízo de outras finalidades que possam surgir da sua natureza cultural.

§ 2o. A Igreja Católica, ciente do valor do seu patrimônio cultural, compromete-se a facilitar o acesso a ele para todos os que o queiram conhecer e estudar, salvaguardadas as suas finalidades religiosas e as exigências de sua proteção e da tutela dos arquivos.

Artigo 7o

A República Federativa do Brasil assegura, nos termos do seu ordenamento jurídico, as medidas necessárias para garantir a proteção dos lugares de culto da Igreja Católica e de suas liturgias, símbolos, imagens e objetos culturais, contra toda forma de violação, desrespeito e uso ilegítimo.

§ 1o. Nenhum edifício, dependência ou objeto afeto ao culto católico, observada a função social da propriedade e a legislação, pode ser demolido, ocupado, transportado, sujeito a obras ou destinado pelo Estado e entidades públicas a outro fim, salvo por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, nos termos da Constituição brasileira.

Artigo 8o

A Igreja Católica, em vista do bem comum da sociedade brasileira, especialmente dos cidadãos mais necessitados, compromete-se, observadas as exigências da lei, a dar assistência espiritual aos fiéis internados em estabelecimentos de saúde, de assistência social, de educação ou similar, ou detidos em estabelecimento prisional ou similar, observadas as normas de cada estabelecimento, e que, por essa razão, estejam impedidos de exercer em condições normais a prática religiosa e a

requeiram. A República Federativa do Brasil garante à Igreja Católica o direito de exercer este serviço, inerente à sua própria missão.

Artigo 9o

O reconhecimento recíproco de títulos e qualificações em nível de Graduação e Pós- Graduação estará sujeito, respectivamente, às exigências dos ordenamentos jurídicos brasileiro e da Santa Sé.

Artigo 10

A Igreja Católica, em atenção ao princípio de cooperação com o Estado, continuará a colocar suas instituições de ensino, em todos os níveis, a serviço da sociedade, em conformidade com seus fins e com as exigências do ordenamento jurídico brasileiro.

§ 1o. A República Federativa do Brasil reconhece à Igreja Católica o direito de constituir e administrar Seminários e outros Institutos eclesiásticos de formação e cultura.

§ 2o. O reconhecimento dos efeitos civis dos estudos, graus e títulos obtidos nos Seminários e Institutos antes mencionados é regulado pelo ordenamento jurídico brasileiro, em condição de paridade com estudos de idêntica natureza.

Artigo 11

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§1o. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

Artigo 12

O casamento celebrado em conformidade com as leis canônicas, que atender também às exigências estabelecidas pelo direito brasileiro para contrair o casamento, produz os efeitos civis, desde que registrado no registro próprio, produzindo efeitos a partir da data de sua celebração.

§ 1o. A homologação das sentenças eclesiásticas em matéria matrimonial, confirmadas pelo órgão de controle superior da Santa Sé, será efetuada nos termos da legislação brasileira sobre homologação de sentenças estrangeiras.

Artigo 13

É garantido o segredo do ofício sacerdotal, especialmente o da confissão sacramental.

Artigo 14

A República Federativa do Brasil declara o seu empenho na destinação de espaços a fins religiosos, que deverão ser previstos nos instrumentos de planejamento urbano a serem estabelecidos no

respectivo Plano Diretor.

Artigo 15

Às pessoas jurídicas eclesiais, assim como ao patrimônio, renda e serviços relacionados com as suas finalidades essenciais, é reconhecida a garantia de imunidade tributária referente aos impostos, em conformidade com a Constituição brasileira.

§ 1o. Para fins tributários, as pessoas jurídicas da Igreja Católica que exerçam atividade social e educacional sem finalidade lucrativa receberão o mesmo tratamento e benefícios outorgados às entidades filantrópicas reconhecidas pelo ordenamento jurídico brasileiro, inclusive, em termos de requisitos e obrigações exigidos para fins de imunidade e isenção.

Artigo 16

Dado o caráter peculiar religioso e beneficente da Igreja Católica e de suas instituições:

I -O vínculo entre os ministros ordenados ou fiéis consagrados mediante votos e as Dioceses ou Institutos Religiosos e equiparados é de caráter religioso e portanto, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira, não gera, por si mesmo, vínculo empregatício, a não ser que seja provado o desvirtuamento da instituição eclesial.

II -As tarefas de índole apostólica, pastoral, litúrgica, catequética, assistencial, de promoção humana e semelhantes poderão ser realizadas a título voluntário, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira.

Artigo 17

Os Bispos, no exercício de seu ministério pastoral, poderão convidar sacerdotes, membros de institutos religiosos e leigos, que não tenham nacionalidade brasileira, para servir no território de suas dioceses, e pedir às autoridades brasileiras, em nome deles, a concessão do visto para exercer atividade pastoral no Brasil.

§ 1o. Em consequência do pedido formal do Bispo, de acordo com o ordenamento jurídico brasileiro, poderá ser concedido o visto permanente ou temporário, conforme o caso, pelos motivos acima expostos.

Artigo 18

O presente acordo poderá ser complementado por ajustes concluídos entre as Altas Partes Contratantes.

§ 1o. Órgãos do Governo brasileiro, no âmbito de suas respectivas competências e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, devidamente autorizada pela Santa Sé, poderão celebrar convênio sobre matérias específicas, para implementação do presente Acordo.

Artigo 19

Quaisquer divergências na aplicação ou interpretação do presente acordo serão resolvidas por negociações diplomáticas diretas.

Artigo 20

O presente acordo entrará em vigor na data da troca dos instrumentos de ratificação, ressalvadas as situações jurídicas existentes e constituídas ao abrigo do Decreto no 119-A, de 7 de janeiro de 1890 e do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé sobre Assistência Religiosa às Forças Armadas, de 23 de outubro de 1989.

Feito na Cidade do Vaticano, aos 13 dias do mês de novembro do ano de 2008, em dois originais, nos idiomas português e italiano, sendo ambos os textos igualmente autênticos.

PELA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

Celso Amorim Ministro das Relações Exteriores

PELA SANTA SÉ

Dominique Mamberti Secretário para Relações com os Estados

Este texto não substitui o publicado no DOU de 12.2.2010

Annexe nº5 :

Lettre du Conseil permanent de la CNBB « *Reforma Política : urgente e inadiável* » du 27/10/2011

"Reforma Política: urgente e inadiável"

A Reforma Política é uma urgência inadiável em nosso país. Se feita de forma a ultrapassar os limites de uma simples reforma eleitoral, ela se torna um caminho seguro para coibir a corrupção e sua abominável impunidade, que corroem instituições do Estado brasileiro e a vida do povo.

A expectativa de sua efetiva realização, assegurada pela Presidente Dilma Rousseff, em seu discurso de posse, e pelas imediatas iniciativas da Câmara e do Senado de constituírem comissões para esse fim, está se exaurindo diante da lentidão e falta de vontade política com que o Congresso Nacional tem discutido o tema. Por isso, o Conselho Permanente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB, reunido em Brasília, de 25 a 27 de outubro, manifesta perplexidade e indignação, em sintonia com o clamor que vem das recentes marchas contra a corrupção, e conclama a todos a exigirem dos parlamentares efetivo empenho na aprovação de uma reforma política ampla e com participação popular.

A sociedade brasileira não pode ser frustrada neste seu direito. Projetos de leis de iniciativa popular exitosos, como as leis 9.840/1999, contra a corrupção eleitoral, e 135/2010, denominada Ficha Limpa, são a prova do quanto nosso povo quer pôr fim à chaga da corrupção no Brasil. Confiamos que o Supremo Tribunal Federal decidirá pela constitucionalidade desta última a fim de que seja aplicada já nas próximas eleições.

Neste contexto, a CNBB reitera o que disse em seu documento Por uma reforma do Estado com participação popular: “A reforma política de que o país necessita com urgência, não pode se limitar a regras eleitorais, e dentro delas ao funcionamento dos partidos. Ela precisa atingir o âmago da estrutura do poder e a forma de exercê-lo, tendo como critério básico inspirador, a participação popular. Trata-se de reaproximar o poder e colocá-lo ao alcance da influência viável e eficaz da cidadania” (Doc. 91, n. 101).

O momento exige, portanto, a retomada do diálogo entre os atores da sociedade civil e os legisladores, na perspectiva de incorporação de propostas concretas já construídas. Do contrário, o

Congresso se omitirá, outorgando ao Judiciário a responsabilidade de decidir sobre questões que cabem, primordialmente, ao Legislativo.

O fortalecimento da democracia direta passa pela regulamentação do artigo 14 da Constituição Federal, que trata dos plebiscitos, referendos e leis de iniciativa popular. Além disso, a reforma política não pode adiar medidas que moralizem o financiamento das campanhas eleitorais, assegurem candidaturas de “Fichas Limpas”, criem mecanismos para revogação de mandatos e garantam a fidelidade partidária.

A CNBB considera indispensável, também, dar novos passos que ampliem a aplicação da Ficha Limpa, de modo a atingir cargos comissionados do Parlamento e outros Poderes da Federação. O Executivo e o Judiciário são corresponsáveis por um Poder Serviço dignamente cidadão.

Movidos pela busca do bem comum e pela fé cristã, que nos faz “esperar contra toda esperança” (Rm 4,18), confiamos que estes apelos sejam ouvidos pelos Parlamentares.

Nossa Senhora Aparecida, Mãe dos brasileiros, inspire nossos dirigentes e nos alcance de seu Filho a vitória que almejamos.

Brasília, 27 de outubro de 2011.

Cardeal Raymundo Damasceno Assis

Arcebispo de Aparecida-SP

Presidente da CNBB

Dom José Belisário da Silva

Arcebispo de São Luís do Maranhão-MA

Vice-Presidente da CNBB

Dom Leonardo Ulrich Steiner

Bispo Auxiliar de Brasília-DF

Secretário Geral da CNBB

Annexe nº6 :

Projet de loi nº2386 du 9 novembre 2007, présenté par le député João Campos

PROJETO DE LEI N.2386 , de 9 de novembro de 2007 (Do Sr. João Campos)

Regulamenta o inciso I do art. 19 da Constituição Federal dispendo sobre a colaboração de interesse público entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os municípios e as organizações religiosas.

O Congresso Nacional decreta:

Art. 1º A colaboração de interesse público entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios e as organizações religiosas de que trata o inciso I do art. 19 da Constituição dar-se-á na forma desta Lei.

Art. 2º Entende-se como colaboração de interesse público, para os fins desta Lei, a parceria entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios e as organizações religiosas estabelecida com o objetivo de criação, manutenção e desenvolvimento de campanhas, projetos, planos ou programas gratuitos de enfrentamento à pobreza ou de caráter filantrópico nas áreas de saúde, educação, cultura, nutrição, esporte, assistência sanitária ou qualquer outra atividade correlata, que tenha como beneficiários pessoas carentes, crianças, idosos ou portadores de deficiência.

Art. 3º A União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios poderão firmar convênios, contratos, ajustes ou destinar recursos públicos para as organizações religiosas desde que elas comprovem a execução gratuita das atividades a que se refere o art. 2º desta Lei.

§ 1º Somente poderão ser liberados recursos públicos para as organizações religiosas se houver em seus estatutos a previsão

de apoio ou realização das atividades a que se refere o art. 2º desta Lei e o atendimento ao princípio da universalização da prestação dessas atividades.

§ 2º Não se exigirá do beneficiário da colaboração de interesse público de que trata esta Lei que seja membro de organização religiosa ou que faça qualquer doação a título de dízimo, ofertas ou auxílio financeiro para manutenção de serviços assistenciais.

Art. 4º A colaboração de interesse público entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios e as organizações religiosas poderá, também, ocorrer por meio de permissão de uso de bem público, o qual deverá ser utilizado para o desempenho das ações de que trata o art. 2º desta Lei.

Art. 5º Caso a organização religiosa adquira bem imóvel com recursos provenientes do Poder Público, esse será gravado com cláusula de inalienabilidade.

Parágrafo único - no caso de extinção da parceria entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios e as organizações religiosas o bem imóvel de que trata o *caput* deste artigo será retomado pelo Poder Público, que dará destino próprio.

Art. 6º No encerramento do exercício fiscal, a organização religiosa deverá publicar em jornal de grande circulação o relatório de atividades e as demonstrações financeiras da entidade em relação ao convênio ou contrato firmado e colocá-los à disposição de qualquer cidadão.

Art. 7º A prestação de contas de todos os recursos e bens públicos recebidos pela organização religiosa será feita conforme determina o parágrafo único do art. 70 da Constituição Federal e com a observância dos princípios fundamentais de contabilidade pública e das Normas Brasileiras de Contabilidade.

Art. 8º Se houver indícios fundados de malversação de bens ou recursos públicos, os responsáveis pela fiscalização representarão ao Ministério Público ou à Advocacia-Geral da União, para que requeiram ao juízo competente a decretação da indisponibilidade dos bens da organização religiosa e o seqüestro dos

bens dos seus dirigentes, além de outras medidas consubstanciadas na Lei Complementar nº64, de 18 de maio de 1990, e na Lei nº8.429, de 2 de junho de 1992.

§ 1º O pedido de seqüestro será processado de acordo com o disposto nos arts. 822 e 825 da Lei 5.869 de 11 de janeiro de 1973 – Código de Processo Civil.

§ 2º Quando for o caso, o pedido incluirá a investigação, o exame e o bloqueio de bens, contas bancárias e aplicações mantidas pelo demandado no País e no Exterior, nos termos da lei e dos tratados internacionais.

§ 3º o Poder Público permanecerá como depositário e gestor dos bens e valores seqüestrados ou indisponíveis, se necessário até o término da ação, e velará pela continuidade das atividades assistenciais da organização religiosa.

publicação.

Art. 9º Esta Lei entra em vigor na data de sua

JUSTIFICAÇÃO

O art. 19 da Constituição Federal de 1988, como nas Cartas anteriores, reafirmou ser o Brasil um país laico, o que significa dizer que é plena a liberdade religiosa, em razão do que se estabeleceu, também, a liberdade de consciência e de crença como direitos de garantias fundamentais. Com efeito, o texto constitucional é muito claro quando veda à União, Estados, Distrito Federal e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Apesar de passados dezenove anos da promulgação da Constituição de 1988, até a presente data não consta no arcabouço legal brasileiro a lei a que se refere o inciso I do art. 19, o qual ressalva

a colaboração de interesse público que deve existir entre a União, os Estados, o Distrito Federal, os Municípios e as igrejas. Pretende-se, pois, com a proposta ora apresentada, preencher essa lacuna legislativa e dar cumprimento a esse dispositivo constitucional.

É inegável que, na atualidade, as organizações religiosas não se têm restringido apenas à orientação espiritual de seus membros, sendo marcante e cada vez mais grandiosa sua atuação em prol da sociedade. Tal atuação pode se dar em várias frentes: na área da saúde, educação, cultura, nutrição ou assistência sanitária e isto se deve ao mero intuito de amparar o numeroso rol de pessoas carentes que existem em todas as regiões do País, sejam elas pessoas adultas, crianças, idosas ou portadoras de deficiência. O certo é que as organizações religiosas não ficam de braços cruzados e buscam cumprir o papel de lutar por um mundo melhor, visando a diminuir a dor e o sofrimento dos vários milhões de brasileiros que nada ou muito pouco têm.

Indiscutivelmente, as ações desempenhadas pelas organizações religiosas, no mais das vezes, deveriam estar sendo desempenhadas pelo Estado, por ser este um dever que lhe foi atribuído constitucionalmente, com acontece, por exemplo, com a saúde (art. 196), a assistência social (art. 203), a educação (art. 205) e a cultura (art. 215). No entanto, o grau de pobreza e de carência da população, além do sentimento de solidariedade, fez com que essas organizações buscassem cada vez mais desempenhar um trabalho de ajuda aos necessitados, razão por que desenvolvem, cada vez mais, atividades de amor e carinho pelos desvalidos,

as quais visam a diminuir as carências básicas dos indivíduos.

Cumpra, contudo, que a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios sejam parceiros no trabalho dessas organizações a fim de que um universo maior de pessoas seja beneficiado por um trabalho de assistência social (*lato sensu*) nos mais variados segmentos.

Pode-se falar, em razão disso, que essa parceria seria o sinônimo da expressão “colaboração de interesse público” a que se referiu o Constituinte quando fez a ressalva contida no inciso I do art. 19 da Lei Maior e, de certa forma, a minudenciou exemplarmente, no art. 213 da Constituição, onde é feita expressa referência à destinação de

recursos públicos a entidades confessionais. Logo, pode-se concluir, sem medo de errar, que é possível se destinar recursos públicos para organizações religiosas, desde que tais recursos não sejam utilizados em cultos religiosos ou para construção de templos, porque com esse tipo de atitude se estaria subvertendo a determinação do *caput* do art. 19 da Constituição, o que é inadmissível.

Cuidou-se, na presente proposição de prescrever algumas cautelas que, ao final, assegurarão o pleno cumprimento do art. 19 da Carta Magna. Assim é que fica claro, desde logo, que o trabalho a ser desenvolvido em parceria pelos entes federativos e entidades confessionais seja caracterizado como atividades de enfrentamento à pobreza ou de filantropia.

Para tanto, estabeleceu-se, no presente projeto de lei, a exigência de que

- a) o trabalho desenvolvido pelas organizações religiosas se faça de forma gratuita;
- b) a vedação de utilização de recursos públicos para subvenção de organizações religiosas;
- c) a obediência ao princípio da universalização de prestação de atividades de assistência social;
- d) não se poderá exigir do beneficiário das atividades de enfrentamento à pobreza ou filantrópicas que seja membro

de organização religiosa ou que contribua com qualquer quantia; e) a cláusula de inalienabilidade de bem imóvel

adquirido com recursos públicos; f) a prestação de contas dos recursos recebidos

na forma do art. 70 da Constituição; g) além da fiscalização do bom uso dos recursos

públicos, a previsão de punição daquele que desviá-los, de acordo com a Complementar nº64, de 18 de maio de 1990 – Lei de Inelegibilidade e da Lei 8.429, de 2 de junho de 1992 – Lei de Improbidade Administrativa, bem como o sequestro, o exame e o bloqueio de seus bens, contas bancárias e aplicações.

Esclareça-se que os arts. 4º a 8º espelham-se na Lei nº 9.790, de 23 de março de 1999, que disciplina as Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público – OSCIPs, sobre os quais não se têm visto questionamentos judiciais, o que é garantia de plena eficácia.

Esta, pois, a proposição que submeto à consideração de meus Pares, com a certeza de que sua aprovação em muito contribuirá para que as organizações religiosas ampliem o seu trabalho na área de assistência social, sem que para isto seus membros tenham que criar Organizações Não Governamentais – ONGs ou OSCIPs e, o que é melhor, tudo redundando em benefício da sociedade.

Sala das Sessões, em 9 de novembro de 2007

João Campos Deputado Federal

Annexe n° 7 - Répertoire des actions sociales religieuses et ERAS observées au Brésil - 2009-2012

<i>Dénomination institutionnelle de l'ERAS</i>	<i>Nom du Projet d'ASR</i>	<i>Affiliation Religieuse</i>	<i>Aire d'action Principale</i>	<i>Lieu(x)</i>
A Gente da Comunidade - IURD	A Gente da Comunidade	Evangélique - IURD	Humanitaire	Brésil
Abrigo Nossa Senhora das Graças - Pe.Pedro gabriel	Abrigo Nossa Senhora das Graças	Catholique	Assistance Sociale	Manaus
ACM - Associação Cristã de Moços de São	Centro Para Criança/Adolescente de 6-15 anos	Chrétienne	Socio-Educatif	São Paulo
ACM - Associação Cristã de Moços de São	A Dança é a Nossa Imagem	Chrétienne	Socio-Educatif	São Paulo
ACM - Associação Cristã de Moços de São	Ampliando Horizontes para o Crescimento	Chrétienne	Socio-Educatif	São Paulo
ACRIDAS - Associação Cristã de Assist. Social	Projeto Atendimento Integral - Projeto Aldeia	Evangélique	Socio-Educatif	Curitiba, Natal
ACRIDAS - Associação Cristã de Assist. Social	Projeto Atendimento Integral - Erminia Lupion	Evangélique	Socio-Educatif	Curitiba, Natal
ACRIDAS - Associação Cristã de Assist. Social	Projeto Independencia	Evangélique	Form. Professionnelle	Curitiba
ACRIDAS - Associação Cristã de Assist. Social	A Criança na Família	Evangélique	Socio-Educatif	Curitiba
Action de Carême	Projets Action de Carême	Catholique	Sécurité Alimentaire	Nord & Nordeste
ADRA	Nucleos Infantils de l'ADRA	Adventiste	Education	São Paulo
ADRA	Programme Emergenca	Adventiste	Humanitaire	National
ADRA	Partenariat avec la Défense Civile	Adventiste	Humanitaire	São Paulo
ADRA - Eglises Adventistes du 7ème Jour	Mutirão de Natal	Adventiste	Humanitaire	São Paulo
ADRA - Eglises Adventistes du 7ème Jour	Ecoles Adventistes de São Paulo	Adventiste	Education	São Paulo
ADRA - Eglises Adventistes du 7ème Jour	Impacto Social	Adventiste	Humanitaire	Brésil
ADRA - Eglises Adventistes du 7ème Jour	Quebrando o Silencio	Adventiste	Psycho-Spirituel	Brésil
ADRA - Eglises Adventistes du 7ème Jour	Vida por Vidas	Adventiste	Humanitaire	Brésil
ADRA - Eglises Adventistes du 7ème Jour	Mutirão de Natal	Adventiste	Humanitaire	Brésil
Aldeia da Mata	Projeto Curumim	Umbanda	Socio-Educatif	São Paulo
Alfalit	Programa de Alfabetização de Adultos	Evangélique	Education	National
Associação Metodista de Ação Social Tucuruvi	Núcleo Jurídico - Apoio Familiar	Protestante (Métodiste)	Assistance Sociale	São Paulo
APAC - Perdoes	Laboterapia e outros programas	Evangélique	Socio-Educatif	Minas Gerais
Arca do Brasil	Conviver e Crescer	Chrétienne	Assistance Sociale	São Paulo
Arca do Brasil	"Estimulando Para Vida"	Chrétienne	Assistance Sociale	São Paulo
Arsenal da Esperança	Arsenal da Esperança	Catholique	Socio-Educatif	São Paulo
Asas de Socorro	Projeto IDE	Evangélique	Humanitaire	Amazonie
Asso. Beneficente Nossa Senhora do Bom Conselho	Centro de Convivência para Adultos em sit. de Rua	Catholique	Assistance Sociale	São Paulo

Associação Aliança de Misericórdia	Aliança em Família	Catholique - Charismatique - Canção Nova	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Aliança de Misericórdia	Fortalecendo Laços	Catholique - Charismatique - Canção Nova	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Aliança de Misericórdia	Centro p. Crianças e Ado. Oratório S. Domingos Sávio	Catholique - Charismatique - Canção Nova	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Aliança de Misericórdia	Centro de Acolhida Especial para Idosos em sit. de rua	Catholique - Charismatique - Canção Nova	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Aliança de Misericórdia	Centro de reinserção social para adultos em sit. de rua	Catholique - Charismatique - Canção Nova	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Amigos em Cristo	Projeto Sentinela : De Olho no Futuro	Chrétienne	Form. Professionnelle	São Paulo
Associação Amigos em Cristo	Teclando o Futuro	Chrétienne	Form. Professionnelle	São Paulo
Associação Beneficente Bom Pastor	Segurança Infantil "Todo Cuidado é Pouco"	Evangélique - Assembleia de Deus	Socio-Educatif	São Paulo
Associação Beneficente Bom Pastor	Leitura por Várias Mãos	Evangélique - Assembleia de Deus	Education	São Paulo
Associação Beneficente Bom Pastor	Gosto Gostoso de Viver	Evangélique - Assembleia de Deus	Santé	São Paulo
Associação Fraternidade Assistencial Rio Pequeno	Lar Paulo de Tarso (Creche)	Spirite-Kardéciste	Education	São Paulo
Associação Metodista de Ação Social de Pinheiros	Centro para Crianças e Adolescentes	Protestante - Igreja Metodista	Socio-Educatif	São Paulo
Associação Metodista de Ação Social de Pinheiros	Centro de Acolhida para Adultos por 24 horas	Protestante - Igreja Metodista	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Metodista de Ação Social de Pinheiros	Projeto Samuel Rangel -- Núcleo de Convivência de Idosos	Protestante - Igreja Metodista Pinheiros	Assistance Sociale	São Paulo
Associação Promocional do Coração Ima. de Maria	Espaço Gente Jovem	Catholique	Socio-Educatif	São Paulo
Associação Promocional do Coração Ima. de Maria	Crèche da Associação Prom. do Coração Ima. de Maria	Catholique	Education	São Paulo
Banco da providência	Financement de projets de développement	Catholique	Microcrédit	Rio de Janeiro
Bola de Neve Church	Centro de Recuperação de Depedentes Quimicos	Evangélique - Bola de Neve Church	Santé	São Paulo
CÁRITAS DIOCESANA DE CAMPO LIMPO	Centro Para Criança/Adolescente de 6-15 anos	Catholique	Socio-Educatif	São Paulo
CÁRITAS DIOCESANA DE CAMPO LIMPO	2x Casa Abrigo para Crianças da Rua	Catholique	Assistance Sociale	São Paulo, Embu
Caritas São Paulo	Proteção aos Refugiados	Catholique	Humanitaire	São Paulo
Caritas São Paulo	Aide à l'intégration numérique	Catholique	Form. Professionnelle	São Paulo
Caritas São Paulo	Solidarité Libératrice	Catholique	Microcrédit	São Paulo
Casa de Recuperação Contra as Drogas "Casa do Meu Pai"	Prog. Recuperação Para Dependetes Químicos e Alcoolatras	Evangélique - Igreja Missionária dos D. de JC	Santé	Rio de Janeiro
Casa do Menor São Miguel Arcanjo - Pe.Renato	Casa do Menor São Miguel Arcanjo	Catholique	Assistance Sociale	RJ & Fortaleza
Casa Transitoria Lar Batuirá - FEESP	Divers Cours Formation Professionnelle	Spirite-Kardéciste	Form. Professionnelle	São Paulo
Casa Transitoria Lar Batuirá - FEESP	Assistance pour Futurs Maman	Spirite-Kardéciste	Assistance Sociale	São Paulo
Casa Transitoria Lar Batuirá - FEESP	Dons de Cestas Basicas et Vêtements Bébés	Spirite-Kardéciste	Humanitaire	São Paulo

Centro Espirita Mansão da Esperança	Crèche Rio Pequeno	Spirite-Kardéciste	Education	São Paulo
Centro Espirita Mansão da Esperança	Apoio a Dep. de Drogas ou Alcool Grupo Raios de Luz	Spirite-Kardéciste	Santé	São Paulo
Centro Espirita Mansão da Esperança	Apoio aos Familiares de Dep. de Droas ou Alcool	Spirite-Kardéciste	Psycho-Spirituel	São Paulo
Centro Espirita Mansão da Esperança	Atendimento Medico	Spirite-Kardéciste	Santé	São Paulo
CERVIN	Centro Recuperação Vida Nova	Evangélique	Santé	Paraná
Comunidade Terapeutica Bom Pastor	Rede da Solidariedade	Catholique	Santé	Minas Gerais
Comunidade Terapeutica Sao Francisco de Assis	Programa de Tratamento e Atendimento ao dependente	Catholique	Santé	Minas Gerais
CONGREGAÇÃO DE SANTA CRUZ	Centre CECOIA pour Enfants et Adolescents (x2)	Catholique	Socio-Educatif	São Paulo
Congrégation de Salésiens	Centro para a Juventude	Catholique - Salesianos	Form. Professionnelle	São Paulo
Congrégation de Salésiens	Centro de Desenvolvimento Social e Produtivo	Catholique - Salesianos	Form. Professionnelle	São Paulo
Congrégation de Salésiens	Núcleos de Atendimento	Catholique - Salesianos	Assistance Sociale	São Paulo
Congrégation de Salésiens	Serviço de Acolhimento para Crianças e Ado.	Catholique - Salesianos	Assistance Sociale	São Paulo
Congrégation de Salésiens	"Promoção de Saúde Bucal na C. Jardim Panorama"	Catholique - Salesianos	Santé	São Paulo
Congrégation de Salésiens	Centro de Convivência Auxiliadora	Catholique - Salesianos	Assistance Sociale	São Paulo
Conjunto Paroquial N. Senhora da Con. Aparecida	Centro para Criança e Adolescente N. Senhora da Con.	Catholique	Socio-Educatif	São Paulo
CRAVI	Centro de Recuperação de Depedentes Quimicos	Evangélique	Santé	Curitiba
Diaconia - Tearfund	Cisternas	Protestante	Agriculture Familiale	Nord & Nordeste
Eglise Catholique de São Carlos	Núcleos de Atendimento Integrado	Catholique - Salesianos	Socio-Educatif	Sao Carlos, SP
Evangelistas da Alegria	Animateurs-Clowns pour Enfants Malades	Evangélique	Psycho-Spirituel	Curitiba
Exercito de Salvação	Sons Tons e Liberdade	Protestante	Socio-Educatif	São Paulo
Exercito de Salvação	Novos Rumos	Protestante	Assistance Sociale	São Paulo
Exercito de Salvação	Projeto Jovem NOSSA	Protestante	Socio-Educatif	Cubatão
Exercito de Salvação	Arca de Noé Pre-Escola	Protestante	Education	Rio de Janeiro
Exercito de Salvação	Centro de Integração Familiar - Arco Verde	Protestante	Socio-Educatif	Minas Gerais
Exercito de Salvação	Centro Aberto de Curitiba	Protestante	Socio-Educatif	Curitiba
Exercito de Salvação	Abrigo - Casa de Ajuda de Curitiba	Protestante	Assistance Sociale	Curitiba
Exercito de Salvação	Creche e Centro Comunitario de Guarulhos	Protestante	Education	Guarulhos, SP
Exercito de Salvação	Centro Comunitario Itaquaquecetuba	Protestante	Education	Itaquaquecetuba, SP
Exercito de Salvação	Centro Social e Educacional Méier	Protestante	Socio-Educatif	Rio de Janeiro
Exercito de Salvação	Projeto de Integração Nova Divinéia	Protestante	Socio-Educatif	Rio de Janeiro
Exercito de Salvação	Centro de Integração Paranaguá	Protestante	Form. Professionnelle	Paraná
Exercito de Salvação	Centro de Integração Pelotas	Protestante	Socio-Educatif	Rio Grande do Sul
Exercito de Salvação	Centro de Integração Porto Alegre	Protestante	Santé	Rio Grande do Sul

Exercito de Salvação	Crèche Ranchinho so Senhor	Protestante	Education	São Paulo
Exercito de Salvação	Centro Aperto e Crèche Suzano	Protestante	Education	São Paulo
Exercito de Salvação	Centro Comunitario Torre	Protestante	Socio-Educatif	Pernambuco
Exercito de Salvação	Projeto "Tres Corações" para Crianças da Rua	Protestante	Socio-Educatif	São Paulo
Exercito de Salvação	Centro Social e Educacional Uruguaiana	Protestante	Socio-Educatif	Rio Grande do Sul
Faznda da Esperança Guaratingueta - Frei Hans	Faznda da Esperança Guaratingueta - Frei Hans	Catholique - Charismatique	Santé	Guaratingueta, SP
Fédération Brésilienne d'Umbanda	Cartes de Santé des Umbandistas de Rio	Umbanda	Santé	Rio de Janeiro
Grupo Epírita Baturá	Centro de Acolhida especial para adultos em sit. de rua	Spirite-Kardéciste	Assistance Sociale	São Paulo
Hakani	Projeto Hakani contre l'infanticide indigènes	Evangélique	Droits de l'Homme	National
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Ultimos Dias	Mãos que ajudam	Mormon	Humanitaire	São Paulo
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Ultimos Dias	Fondo Perpetuo de Educação	Mormon	Education	Brésil
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Ultimos Dias	Serviços de Recursos de Emprego SUD	Mormon	Form. Professionnelle	
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Ultimos Dias	Armazen do Bispo	Mormon	Humanitaire	São Paulo
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Ultimos Dias	Serviços Familiares SUD	Mormon	Psycho-Spirituel	Brésil
Igreja Universal do Reino de Deus	Réunions de la Prospérité	Evangélique - IURD	Form. Professionnelle	Brésil
Ilê Afrobrasileiro Ode Lorecy	Aulas de Informatica	Candomblé	Form. Professionnelle	Embu, SP
Inspetoria Salesiana de São Paulo	Centro Juvenil Salesiano Dom Bosco	Catholique - Salesianos	Socio-Educatif	São Paulo
Inspetoria Salesiana de São Paulo	Centro de Desenv. Social e Produto para Jovens	Catholique - Salesianos	Form. Professionnelle	São Paulo
Instituição Beneficente Israelita « Ten Yad »	Segurança Alimentar Domiciliar aos Idosos	Juive	Sécurité Alimentaire	São Paulo
Instituto Cardeal Roz	Ecole et Orphelinat	Catholique	Education	São Paulo
Instituto Geração da Hora	Segundo Tempo	Evangélique - Baptiste	Socio-Educatif	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Cuidador de Idosos	Evangélique - Baptiste	Form. Professionnelle	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Salão de Beleza	Evangélique - Baptiste	Form. Professionnelle	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Primeiros Pasos	Evangélique - Baptiste	Form. Professionnelle	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Cara Limpa	Evangélique - Baptiste	Santé	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Tá na mão da gente ser feliz	Evangélique - Baptiste	Santé	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Diversão e Arte	Evangélique - Baptiste	Socio-Educatif	Rio de Janeiro
Instituto Geração da Hora	Fabrica Verde	Evangélique - Baptiste	Form. Professionnelle	Rio de Janeiro
Instituto Maria Immaculada	Ecole et Orphelinat	Catholique	Education	São Paulo
Instituto Pequeno Cotolengo de Don Orioni	Ecole et Orphelinat	Catholique	Education	Cotia
Instituto São Cristoval	Ecole et Orphelinat	Catholique	Education	São Paulo
Lar Batista de Crianças	Centre d'accueil pour enfants et ados x10	Protestante - Baptiste	Assistance Sociale	São Paulo
Lar Batista de Crianças	Creches x3	Protestante - Baptiste	Education	São Paulo

Lar Batista de Crianças	Abrigos x5	Protestante - Baptiste	Assistance Sociale	São Paulo
Lar do Alvorecer Cristão	Centro Para Criança/Adolescente de 6-15 anos	Spirite-Kardéciste	Socio-Educatif	São Paulo
Lar Escola Recanto Cristão	Centro Para criança/adolescente CCA	Evangélique - Igreja de Cristo	Socio-Educatif	São Paulo
Liga das Senhoras Católicas de São Paulo	Abrigo Solidário Pinheiros	Catholique - Cúria Metropolitana	Assistance Sociale	São Paulo
Missão Evangélica Caiua	Traitement de la Tuberculose p. populations indigènes	Protestante	Santé	Dourados, MS
Oikocredit	Financement de projets de développement	Protestante	Microcrédit	Etat Santa Catarina
Pastoral Carceraria Nacional	Prevenção, combate e erradicação da tortura no Brasil.	Catholique	Droits de l'Homme	Nacional
Pastoral da Criança – Campo Limpo	Aide aux Familles de Favelas	Catholique	Humanitaire	São Paulo
Pastoral da Criança – Campo Limpo	Crèche Embu	Catholique	Education	Embu, SP
Pastoral do Idoso – Campo Limpo	Aide aux personnes âgées	Catholique	Humanitaire	São Paulo
Pastoral do Migrante	Casa do Migrante	Catholique - Escalabrianos	Humanitaire	São Paulo
Província Carmelitana de Sto Elias	Centro para Criança e adolescente (CCA)	Catholique	Socio-Educatif	São Paulo
Santa Casa de Misericórdia de Sobral	Soins et projets divers	Catholique	Santé	Sobral
Serviço Social e Promocional São Paulo da Cruz	Centro Para Criança e Adolescente São Paulo da Cruz	Catholique - Paróquia do Calvário	Socio-Educatif	São Paulo
Sociedade Evangélica Beneficente de Curitiba	Formation d'agent de Tourisme	Evangélique	Form. Professionnelle	Curitiba
Tenda de Umbanda Pai Joaquim d'Angola	Entrega de Cestas Basicas	Umbanda	Humanitaire	Limeira - SP
Tenda de Umbanda Unidos em Oxala	Um por Todos, Todos por um	Umbanda	Humanitaire	Valinhos - SP
Terreiro "Irê do Pai Toninho de Oxun"	Paniers du Pai Toninho	Candomblé	Assistance Sociale	São Paulo
Terreiro Belém	Distribution de Lait par les Terreiros	Umbanda	Sécurité Alimentaire	São Paulo
Terreiro Belém	Fêtes de quartier animée par Terreiro	Umbanda	Assistance Sociale	São Paulo
Terreiro Ilê Axé Oxumarê	Obras Assistenciais	Candomblé	Humanitaire	Salvador, Bahia
Terreiros et Centres Umbandistas	Aide Pshycho-Spirituelle des Pretos Velhos	Umbanda	Psycho-Spirituel	Brésil
Viver - Associação dos Voluntários Pró-vida Estruturada	Viver Adolescente	Evangélique - Igreja Presbyteriana do Cruzeiro	Socio-Educatif	Cidade Estrutural - DF
Viver	Viver Comunidade	Evangélique - Igreja Presb.	Assistance Sociale	Cidade Estrutural
Viver	Viver Criança	E Evangélique - Igreja Presb.	Socio-Educatif	Cidade Estrutural
Viver	Viver Familia	Evangélique - Igreja Presb.	Form. Professionnelle	Cidade Estrutural
Viver	Viver Jovem	Evangélique - Igreja Presb.	Form. Professionnelle	Cidade Estrutural
TOTAL Nombre d'ERAS 77	TOTAL Nombre de Projets d'ASR 150			

Annexe n°8 :

Entretien avec le **João Campos**, député fédéral (PSDB/GO), président du Front parlementaire évangélique (*Bancada evangélica*), réalisé dans son cabinet au Congrès national, Brasilia, le 10 août 2011. João Campos est également pasteur évangélique de l'Assemblée de Dieu.

Retranscription traduite de l'entretien.

E.M : Monsieur le Député, ma thèse de doctorat traite des relations entre les organes gouvernementaux et les entités religieuses, notamment dans les domaines du social, de l'éducation, de la santé, etc. Lorsque j'ai découvert sur Internet votre projet de loi 2386/2007, j'étais vraiment ravi. En le lisant, je me suis aperçu de toute la pertinence de mon sujet de recherche. L'an dernier à São Paulo j'ai eu l'occasion de faire un important travail de terrain auprès d'une multitude d'entités religieuses d'action sociale, afin de mieux cerner très concrètement ce phénomène. Je me suis ensuite rendu auprès des institutions administratives étatiques et municipales pour essayer d'appréhender la façon dont ces dernières travaillaient (ou ne travaillaient pas) avec les acteurs confessionnels. Aujourd'hui, ici à Brasilia, mon objectif est de comprendre sur le plan politique et au niveau fédéral, comment est perçue l'action sociale religieuse et s'il y a une volonté de la part de l'Union de collaborer davantage avec ces acteurs. De façon plus spécifique avec vous, député Campos, j'aimerais que nous parlions de ce projet de loi inédit dont vous êtes l'auteur [n°2.386/2007 en annexe n°6], comprendre comment l'idée vous est venue, comment s'est déroulée sa rédaction, quels objectifs poursuivez-vous derrière, et savoir enfin si vous croyez en la possibilité qu'un tel projet soit un jour voté par le Parlement.

J.C : Les Églises et principalement les Églises évangéliques, réalisent ces activités d'assistance (que ce soit auprès des toxicomanes ou des pauvres) de façon informelle. Informelle, pourquoi ? Parce que pour les Églises ces activités sont une conséquence logique de la mise en pratique de l'Évangile. Une personne convertie à l'Évangile et qui a donc reçu la bénédiction de Dieu se doit ensuite de partager cette bénédiction divine, cet amour, qui se manifeste certes sur le plan spirituel mais également à travers ces actions matérielles nécessaires. Mais cela sans lien aucun avec le Gouvernement, dans une informalité totale. L'Église ne se préoccupe pas de présenter des rapports et des comptes-rendus d'activité sur ce qu'elle fait, le nombre de personnes qu'elle a aidé, etc. Tout cela se fait dans une vision spirituelle avec la perspective d'une récompense divine et non pas des hommes. Voilà la vision de l'Église, emprunte d'informalité. Mais que constate-t-on ? Tout ceci est avant tout une prérogative de l'État, du Pouvoir public ! C'est lui qui a la charge d'aider et de soutenir la population. Le rôle de l'Église lui est avant tout d'ordre spirituel. Mais quand les Églises mettent en oeuvre ce type d'activité assistancielles, même dans une vision spirituelle, elles collaborent bien, de fait avec la Puissance publique. D'ailleurs, la Constitution fédérale elle-même a prévu ce cas de figure à l'article 19 qui pose la séparation de l'État et de l'Église, mais une séparation qui n'est

pas absolue comme le souligne la fin de l'article « sauf, sous forme de loi, en cas de collaboration d'intérêt public ». Mais qu'est ce qu'une collaboration d'intérêt public? Cela, le texte ne le précise pas. Ma vision était donc la suivante : la Constitution prévoyant ces cas de figures, si nous faisons une loi définissant, détaillant et réglementant de telles collaborations entre Église et État, l'action sociale conduite par les organisations religieuses va pouvoir prendre une autre dimension. Imaginons qu'une Église avec ses seules ressources aide, disons, cent personnes par mois. Si l'on parvenait à institutionnaliser une telle action et à faire en sorte que l'État subventionne l'entité en question, alors celle-ci pourrait venir en aide à peut-être mille personnes !

Mais il est important de souligner ici que l'Église ne fait pas cela dans une vision politique des choses et qu'elle n'applique pas les schémas classiques des politiques publiques d'État. Elle fait tout cela dans une vision spirituelle. Mais alors me demanderez-vous, pourquoi l'Église s'engage dans de telles actions ?

Prenons l'exemple de l'assistance et de la réintégration des toxicomanes. L'Église mène ces actions par vocation, par amour ! Elle ne recherche aucune contrepartie financière. Alors, la valeur de chaque réal investis dans ces projets s'en trouve multipliée. Pour accueillir 1.000 toxicomanes, une structure des pouvoirs publics dépenserait, mettons, un million par mois sans pour autant obtenir des résultats satisfaisants. Mais si c'est une Église pleine de vocation et d'amour qui entreprend de s'occuper de ces 1.000 toxicomanes, probablement que 500.000 suffiront amplement et les résultats seront bien meilleurs.

Si nous parvenions à institutionnaliser la collaboration de l'État avec l'Église en subventionnant les actions sociales déjà entreprises par cette dernière, alors son potentiel d'action serait clairement démultiplié et bien plus de personnes seraient en mesure d'en bénéficier. L'État en subventionnant de la sorte remplirait indirectement son rôle, et l'Église également de son côté, accomplirait sa mission. C'est précisément dans cette optique que le projet fut rédigé.

Maintenant, vous l'avez dit ce projet a été proposé en 2007 et il n'a pas beaucoup avancé depuis. Nous avons des difficultés, pourquoi ? Parce que bien que le Brésil soit un pays religieux avec une matrice chrétienne bien ancrée, il y a au sein des pouvoirs publics un certain nombre de préjugés qui ont la vie dure. « Le pouvoir public ne peut absolument pas transférer le moindre centime aux Églises », entend-t-on souvent, comme si cet interdit était absolu. Une telle interprétation, si commune dans l'inconscient de beaucoup de gestionnaires publics, a pour effet que ces derniers rejettent toute possibilité de collaboration sans même l'étudier. Mais quand on y regarde de plus près, qu'est ce que l'État ne peut pas subventionner ? La construction des temples, le culte ! La célébration des messes, les symboles religieux, etc. C'est ça qui est interdit, car cela fait référence à une foi, une croyance un dogme spécifique, mais non pas les activités sociales parallèles qui, si elles étaient exercées par des organes publics, seraient considérées comme des politiques publiques. Nous cherchons donc à rompre avec tout cela. Non sans difficulté, mais les choses avancent et je crois fermement que les conditions sont réunies pour que lors de cette législature le projet de loi soit adopté.

Bien sûr que cela impliquera de prendre des mesures en matière de transparence, de reddition de compte, car bien que l'Église remplisse une fonction d'État, les fonds impliqués seront bien publics. Ainsi,

l'Église, comme n'importe quelle autre entité partenaire, devra rendre des comptes. L'argent n'est pas à l'Église, c'est de l'argent public. Il faudra donc se plier aux règles communes de transparence et de contrôle de gestion et faire preuve de responsabilité à cet égard.

E.M : Ce projet de loi n'a donc pas seulement une valeur et une portée symboliques, mais vous estimez qu'il peut se traduire de façon très concrète, que ces partenariats peuvent se réaliser en pratique ?

J.C : Absolument. C'est déjà le cas, comme je l'ai mentionné avec le traitement des toxicomanes, mais aussi la lutte contre les drogues, notamment dans l'aspect « prévention » de la lutte, ou encore en matière de culture, de musique ou de sport. L'Église a également de nombreux programmes en matière d'assistance aux personnes âgées ou aux enfants de la rue. Il y a donc un vaste ensemble d'actions qui pourraient être entreprises dans le cadre de ces partenariats. L'État y gagnerait car il a beaucoup de mal à agir dans ces domaines du fait du manque de vocation. La société également, car ainsi, plus de personnes dans le besoin recevront le soutien nécessaire. Et enfin l'Église, qui en amplifiant ainsi son action sociale parviendra plus facilement à propager le message de l'Évangile à la société en venant à bout de certains préjugés à son égard.

E.M : L'administration publique critique parfois les initiatives religieuses pour leur manque de formation technique. Dans votre projet, considérez-vous qu'il faudrait aussi agir en ce sens ?

J.C : Sans aucun doute, je le reconnais volontiers. Ce manque de formation n'est d'ailleurs pas seulement observable dans l'action sociale des acteurs religieux, mais même dans leur façon de prêcher et de communiquer sur l'Évangile. A leurs débuts, les Églises [évangéliques] avaient un clergé uniquement composé de laïcs car il n'y avait pas de moyens pour les former. Mais à mesure que les Églises obtiennent des fonds et des ressources supplémentaires, la formation adéquate devient prioritaire. Si vous amplifiez les actions sociales sans former les agents qui vont les mettre en oeuvre cela ne fonctionnera certainement pas.

E.M : Votre projet est le seul qui aborde cette question ou y'en a-t-il d'autres ?

J.C : Non c'est le seul. Maintenant, nous parlons de séparation État-Église disant qu'au Brésil celle-ci n'est pas absolue et ne pourrait l'être, car cela constituerait une contradiction historique. Comment une société intimement religieuse pourrait-elle convoquer une assemblée constituante qui rédigerait une constitution où l'expression de la foi serait clairement restreinte ? En réalité, on constate que notre Constitution garantit par exemple les aumôneries dans les prisons ou les hôpitaux. Un point sur lequel nous travaillons actuellement. La loi sur les aumôneries hospitalières est par exemple assez floue. J'ai donc formé un groupe de travail avec des professionnels et nous avons préparé un projet de loi bien défini sur la question que j'ai présenté il y a peu.

E.M : Le Projet de loi « Bon Samaritain » ?

J.C : Exactement. Nous avons également travaillé sur pré-projet, par la suite repris par le ministère de la Défense, visant à mettre en place un programme de soutien et de formation des aumôniers militaires. Les aumôniers catholiques en bénéficient déjà actuellement à travers l'Ordinariado Militar qui est un organe de l'Église catholique à l'intérieur même des forces armées et maintenu par le Gouvernement. Mais les autres mouvements religieux du pays comme le segment évangélique, qui après le catholicisme constitue le deuxième segment religieux du pays, n'en ont pas et nos aumôniers dans les forces armées ne bénéficient donc pas de ce type de soutien, de formation. Donc le but de ce projet de loi est de mettre en place une structure similaire à l'Ordinariado Militar catholique, au sein du ministère de la Défense pour remplir cette fonction. Par ailleurs, nous travaillons également sur un projet concernant les aumôneries pénitentiaires. Là encore, le principe est prévu dans le code pénitentiaire, mais aucune loi n'en précise la mise en oeuvre. En revanche, pour l'enseignement religieux facultatif, lui aussi prévu par la Constitution, la loi directrice sur l'éducation (LDB) précise relativement bien son application. Nous avons également l'exemption d'impôts des Églises, elles aussi prévue par la Constitution.

E.M : Quel est l'article qui précise l'exemption fiscale des Églises ?

J.C : Donnez-moi une seconde. C'est bien un article de la Constitution...Tiens d'ailleurs, il y a un autre dispositif intéressant de notre Constitution. Dans l'article 19 on trouve la séparation de l'Église et de l'État, autrement dit le principe d'un État laïc, même si au Brésil certains défendent la position que le Brésil n'est pas un État laïc, mais un État non-confessionnel, partant du principe qu'il n'y a pas de séparation absolue mais qu'une relation est possible avec les différentes confessions. Alors nous avons l'article 5 de la Constitution, au paragraphe 6 : « la liberté de conscience et de croyance est inviolable, étant assuré le libre exercice des cultes religieux et garantie, sous forme de loi, la protection des lieux de culte et de leurs liturgies ». Un point qui va dans le sens d'un État plutôt « non-confessionnel » que « laïc », puisqu'il implique que l'État respecte toutes les religions et les garantit. Il ne fait pas que les respecter, il en est le garant de toutes les croyances et de tous les cultes ! « Est assuré le libre exercice des cultes », assuré par qui ? Par la Puissance publique, par l'État brésilien ! « Et garantie, sous forme de loi, la protection des lieux de cultes et de leurs liturgies », donc si une célébration religieuse est perturbée, la Police a le devoir constitutionnel de venir et de garantir que le culte puisse être célébré dans de bonnes conditions. Intéressant n'est ce pas ? Bon alors laissez-moi retrouver l'article sur l'exemption fiscale.

E.M : Pendant que vous cherchez, laissez-moi vous poser une autre question. En lisant votre projet, je me demandais si derrière ce texte, la Bancada evangélica ne cherche pas également à dénoncer les privilèges

persistants de l'Église catholique, notamment en matière d'aides de l'État. Le but de ce projet n'est-il pas aussi de parvenir à une égalité de traitement des différentes confessions de la part de l'État ?

J.C : Je vois ce que vous voulez dire, mais non. Nous savons bien et nous ne pouvons pas nier que durant des siècles le Brésil a été un pays confessionnel. Et si cela a pris fin avec l'avènement de la République, on constate encore aujourd'hui certains « résidus » de cette relation privilégiée entre l'État et l'Église catholique, le premier maintenant la seconde qui agit ensuite en son nom. On perçoit bien évidemment encore en cela des réminiscences de la période antérieure. Mais cela s'estompe proportionnellement à la croissance du segment évangélique et à mesure que celui-ci occupe une place de plus en plus grande dans le contexte social, politique et publique, sans confrontation, mais bénéficiant d'une certaine reconnaissance de la contribution qu'il apporte à la société. Alors oui il y a encore des traces, mais de moins en moins. Mais non le projet n'implique pas ces questions là.

(Le député cherche l'article sur l'exemption fiscale des Églises dans la Constitution)

E.M : En attendant laissez-moi vous raconter une situation que j'ai rencontré et qui me semble intéressante dans notre discussion. Je me suis rendu à la Cidade Estrutural (ville périphérique de Brasilia construite illégalement sur la plus grande décharge du District Fédéral) avec un groupe de jeunes de l'Université de Brasilia. Ces jeunes travaillaient avec une association nommée « Viver » liée à l'Église presbytérienne de Cruzeiro. Pendant plusieurs années, cette association était principalement confessionnelle, mais en 2007 un partenariat fut établi avec le secrétariat d'Assistance sociale du District fédéral alors ils mirent fin à la dimension religieuse et spirituelle (école dominicale, etc.) de leur action et ils se dédièrent uniquement aux programmes sociaux. Mais en début d'année, un nouveau pasteur est arrivé à la tête de l'Église et de l'association et celui-ci considéra que l'association ne pouvait pas se borner à la seule dimension sociale, matérielle de l'aide. Il fallait réinstaurer une dimension spirituelle. Un conflit a alors éclaté. Au final, une partie du personnel plus en faveur de la dimension sociale du projet a été évincée, même si le pasteur a été contraint de renoncer à instaurer des programmes de dimension religieuse au sein de l'association.

Dans votre projet, Député, vous précisez bien que seules des actions d'ordre social pourront être financées par les fonds publics, qu'il faudra contrôler de près tout cela. Mais n'existe-t-il pas un risque là ? Distinguer le social du religieux n'est jamais simple, la frontière est parfois très fine, ce qui pourrait poser problème dans la réalisation de votre projet vous ne trouvez pas ?

J.C : Je pense la chose suivante. Toute organisation religieuse aura toujours dans ses projets sociaux ou culturels, une approche religieuse. On ne peut pas séparer les dimensions. Mais y'a-t-il vraiment un vice ? Tant que la dimension religieuse et spirituelle n'est pas financée par les fonds publics, il n'y a pas vraiment de problème. Jamais les fonds publics ne doivent servir pour le culte, pour imprimer de la documentation évangélique ou produire du matériel de nature religieuse. Dès lors, je ne vois vraiment pas le problème.

Tiens, je pense à une autre initiative portée par un député du Front parlementaire évangélique liée à ces questions fiscales. Il y a dans le texte constitutionnel une disposition sur l'immunité fiscale de la presse écrite (revues, journaux). Ce que ce député propose – et il a notre appui en ce sens – est la chose suivante : bien que la Constitution garantisse l'immunité fiscale de la presse, certaines publications contenant par exemple de la pornographie ne devrait pas en bénéficier. C'est le sens de la proposition de ce député.

(La recherche de l'article se poursuit...)

J.C : L'article 150 ! Je l'ai trouvé. Alors...l'article 150 énonce qu'« il est interdit à l'Union, aux Etats, aux municipalités et au District Fédéral d'instituer un impôt sur » , paragraphe 6, alinéa b) « les temples de quelque culte que ce soit ». L'alinéa d) précise lui ce que je disais plus haut sur la presse écrite : « les livres, les journaux, les périodiques et le papier destiné à leur impression », très général ! D'où l'idée d'y ajouter certaines exceptions.

E.M : Une dernière chose député, considérez-vous que votre projet pourrait également être adopté au niveau des états fédérés ou au niveau municipal ?

J.C : Parfaitement.

E.M : Est-ce déjà le cas ?

J.C : Non pas encore. Mais dès lors qu'il sera adopté, mon idée est effectivement de stimuler les parlementaires locaux et les conseillers municipaux évangéliques pour qu'ils reproduisent cette législation à leurs niveaux oui.

E.M : C'est quelque chose que vous avez déjà abordé avec certains d'entre eux ?

J.C : Oui. Je l'ai abordé dans plusieurs séminaires.

E.M : Merci beaucoup pour votre temps, M. le député.

J.C : De rien, je vous souhaite de faire une excellente thèse.

E.M : Je ferai de mon mieux et votre contribution sera précieuse. Merci.

Annexe n°9:

Entretien avec **Rosinha Garotinho**, Maire de Campos, État de Rio de Janeiro. Ancien gouverneur de l'État de Rio de Janeiro entre 2003 et 2007 et épouse du député et ex-gouverneur Anthony Garotinho, vice-président de la *Bancada Evangélica*. Elle est notamment à l'origine du programme « Cheque Cidadã ». Cabinet de député Garotinho, Brasilia, 17 août 2011.

Re transcription traduite de l'entretien

E.M : Madame le maire, bonjour et merci de me recevoir. Mon nom est Eliott, je suis doctorant en science politique à l'Université de la Sorbonne à Paris. Je réalise ma thèse de doctorat sur la relation entre l'État (au niveau fédéral, étatique ou municipal) et les entités religieuses, en cherchant à comprendre comment les gouvernements intègrent ce type d'acteurs et leurs oeuvres sociales, dans les politiques publiques. Ou pourquoi ils refusent de faire ! En ce qui vous concerne, là-bas à Rio de Janeiro, j'ai eu l'occasion de m'informer d'un certain nombre d'initiatives particulièrement intéressantes et novatrices en la matière auxquelles vous avez pu participer, et qui cherchaient précisément à mettre en relation l'État et ces entités religieuses. Pourriez-vous me présenter quelques unes de ces initiatives et m'expliquer quelles sont, à votre avis, les avantages, les bénéfices, mais également les problématiques soulevées par de tels partenariats ?

R.G : Ecoute, nous avons mis sur pied de nombreux programmes à l'époque, mais celui qui se démarque tout particulièrement, en ce qui concerne l'implication du travail volontaire des Églises, c'est le programme *Cheque Cidadã*. Un programme qui permettait au Gouvernement de faire des économies de coûts considérables. L'utilisation des infrastructures des Églises permettait d'éviter de nombreuses dépenses intermédiaires et d'utiliser une plus grande partie des fonds directement au profit des bénéficiaires, alors plus nombreux. Les Églises ont donc été intégrées, sans pour autant mélanger la religion en elle-même avec l'État, mais en utilisant la main d'oeuvre volontaire existante dans ces entités de façon spontanée. Chaque Église s'est alors vue confier, en fonction de la taille de son lieu de culte et du nombre de volontaires, un certain nombre de famille à prendre en charge. Aux Églises de plus grande taille avec un grand nombre de volontaires, on confiait jusqu'à 100 familles. Celles de taille moyenne en recevaient 50 et les plus petites seulement 30. Chacune selon sa capacité.

Quel était alors le critère selon lequel les Églises étaient sélectionnées ? Leur proximité par rapport aux quartiers ciblés par le Gouvernement.

Et que faisons-nous ? L'idée était d'offrir un *Cheque Cidadã*, d'une valeur de 100 réais, qui permettait aux familles ayant des enfants scolarisés d'acheter des denrées alimentaires et des produits de première nécessité. Nous avons également un *Cheque do Idoso* d'une valeur de 50 réais qui permettait aux personnes âgées, en plus du *Cheque Cidadã* d'acheter des médicaments lorsque leur retraite n'était pas suffisante. Ce

système permettait d'améliorer sensiblement le revenu des communautés choisies. Nous nous rendions donc dans ces quartiers et propositions aux Églises présentes de collaborer avec nous. En fin de compte, nous sommes parvenus à mobiliser environ 6.000 volontaires qui se réunissaient avec les instances publiques chaque mois, et qui suivaient ensuite les familles chaque mois également. Le chèque était nominatif (une pièce d'identité était exigée au moment de la vente) et n'était valable qu'un mois. Il ne permettait pas d'acheter n'importe quel produit. On savait à l'époque que si quelqu'un achetait pour 60 *reais* de boissons, il allait faire de la revente et l'objectif du Cheque Cidadã n'était pas celui-ci. Alors, nous demandions aux supermarchés partenaires de délivrer un reçu des paiements effectués avec le chèque aux volontaires en charge des familles, ce qui permettait, le mois suivant de s'assurer que les dépenses étaient bien appropriées. Le volontaire suivait ainsi de près la famille puisqu'il se réunissait avec chaque mois.

Nous avons globalement convenu avec les Églises que parmi les familles dont elles auraient la charge, si 50% d'entre-elles pouvaient être membres ou proches de l'Église en question, l'autre moitié devaient être extérieure à celle-ci. Nous ne voulions pas non plus que cela se transforme en question purement religieuse du type « je ne prends en charge que les membres de mon Église ». Mais de toute façon les Églises ne travaillent pas vraiment comme cela. Oui, elles aident en priorité les membres de leur congrégation, mais du fait de leur intérêt à apporter la parole de Dieu à tous, elles sont tournées vers l'extérieur.

Des réunions mensuelles étaient donc organisées au sein même des Églises. Le plus souvent, c'était l'Église elle-même qui enseignait aux gens comment bien faire leurs courses. Non ils ne leur disaient pas d'acheter des boissons alcoolisées, c'est sûr. Mais les gens ne savaient souvent pas comment faire 100 *reais* de courses, alors l'Église, avec l'aide des volontaires, aidait les gens à faire des listes de courses. Nous avons eu des retours de familles qui les larmes aux yeux expliquaient qu'elles n'avaient jamais pu donner à manger un yaourt à leurs enfants et qui désormais étaient en mesure de le faire. L'Église enseignait aux familles comment faire les courses, les orientait et tout cela par le service volontaire, ce que je souligne toujours. J'ai pris en charge 100.000 familles avec ce programme Cheque Cidadã, grâce à 6 000 volontaires qui assuraient un suivi mensuel des familles, voilà le bilan.

E.M : Le programme commença sous le mandat de votre mari n'est-ce pas ?

R.G : C'est exact. A l'époque, j'étais la secrétaire de l'Action sociale de son Gouvernement. Nous avons donc mis en place le programme lors de son Gouvernement et je l'ai ensuite poursuivi.

E.M : On se rend bien compte en vous écoutant de tous les avantages d'un tel programme. Mais j'imagine aussi qu'il a fait l'objet de critiques...?

R.G : Les critiques venaient principalement des médias qui trouvaient - parce que nous sommes nous-mêmes évangéliques - que nous mélangions politique et religion. Mais nous n'avons pas seulement travaillé avec les Églises évangéliques. Il y avait des catholiques, des spirites, il y avait de tout ! Maintenant oui, c'est vrai que lorsque vous vous dirigez aux communautés les plus démunies, qui est présent à leurs côtés ? L'Assemblée de Dieu ! Qui n'est d'ailleurs même pas ma dénomination puisque je suis presbytérienne. Mais

l'Assemblée de Dieu est comme ça : si un groupe envahit un terrain, l'Assemblée de Dieu s'installe dans la foulée (rires) ! Comme l'on dit parfois sur le ton humoristique, elle « pousse aux côtés de la communauté » tu comprends?

Mais à l'époque par exemple, j'étais en contact avec Dom Eugenio qui me mit en relation avec les Églises catholiques avec lesquelles nous voulions également travailler à Rio. Maintenant oui, nous avons fait l'objet de beaucoup de critiques, beaucoup n'acceptaient pas nos méthodes, mais je n'ai pas perdu ma vision pour autant. J'ai pris en charge 100 000 familles dans un programme social gouvernemental qui pour la première et unique fois impliqua plus de 6 000 volontaires.

E.M : Merci. En effet nous avons là un excellent exemple de partenariat entre le Gouvernement et les entités religieuses. Mais pourquoi, alors que les besoins sont immenses et que l'État ne parvient pas à subvenir à la demande sociale et à tenir son engagement constitutionnel d'une prise en charge « universelle » du social, pourquoi l'État ne profite pas davantage de cette ressource ? Pourquoi, selon vous, n'a-t-il pas davantage recours à ce type de partenariats ?

R.G : Vois-tu, il existe de nombreux programmes sociaux. Mais bien souvent ils ne tirent pas profit de la main d'oeuvre volontaire existante. Tout le monde s'exclame « Le Volontariat, le Volontariat ! », l'année dernière a même été proclamée « Année du volontariat », mais personne en réalité ne sollicite la main d'oeuvre volontaire dont disposent les Églises.

Ils vont nous qualifier de « populistes » du fait de ces programmes sociaux, et même encore jusqu'à aujourd'hui. Quand mon mari et moi faisons du social, c'est du populisme. Quand le Gouvernement fédéral fait la même chose c'est « un programme social à grande échelle » et quand c'est une entreprise, c'est de « la responsabilité sociale ». Mais en définitive c'est du populisme pour tout le monde et de la responsabilité sociale pour tout le monde également ! Mais bon, ce label de « populiste » ne nous gêne finalement pas plus que cela. Ma vision et celle de mon mari, c'est que nous faisons ce qui nous semble être bon pour ceux qui sont dans le besoin, ne serait-ce que parce que la Constitution nous impose de garantir un minimum de droits aux citoyens. Et on vient ensuite nous reprocher de le faire...

Je me souviens d'une fois où ils se sont plaints auprès du Ministère Public que des gens recevaient des chèques sans en avoir besoin. Mais nos listes étaient constamment remises à jour. D'ailleurs le Ministère Public nous accompagnait dans tout ce processus, tu vois ?

Qu'il y ait eu par-ci par-là des abus oui, cela arrive systématiquement quand vous mettez en place un programme de cette envergure qui doit se perfectionner avec le temps. Mais dans la grande majorité des cas, le programme parvenait à ceux qui en avaient besoin. D'ailleurs nous n'avons, avec ce système, presque pas de frais de gestion administrative ! Sinon, nous n'aurions jamais pu atteindre 100 000 familles. C'était un travail volontaire que les Églises avaient à coeur de réaliser avec nous.

E.M : Aujourd'hui, dans votre municipalité de Campos, essayez-vous également de mettre en oeuvre de type de partenariats ou cela est plus difficile ?

R.G : Quand je suis arrivée à Campos, il existait un programme appelé « *Vale Alimentação* » mais dont l'organisation était différente. Il ne reposait pas du tout sur l'Église et pour tout dire, il n'était pas bien structuré, tout comme le Gouvernement précédent d'ailleurs. Je l'ai rebaptisé *Cheque Cidadã* sur le modèle de ce que nous avons fait au niveau de l'État de Rio et nous avons cherché à collaborer directement avec les familles, mais je reste convaincu qu'avec les institutions [religieuses] les choses seraient bien plus efficaces.

E.M : Comment pensez-vous que le Gouvernement et les gouvernements en général, pourraient faciliter le travail de ces entités, en sachant que la plupart d'entre-elles travaillent seules dans leur coin. Il est encore assez difficile pour elles d'obtenir ce genre de partenariats...

R.G : La loi interdit de leur octroyer directement des fonds, mais c'est possible avec leurs programmes volontaires.

E.M : Mais pensez-vous que le Gouvernement pourrait faire quelque chose afin de mieux profiter de cette ressource ?

R.G : Je pense que ces partenariats avec le volontariat religieux pourraient être réalisés. Mais il existe, dans la tête de beaucoup de gouvernants, un préjugé vis à vis des Églises et sur le fait de travailler « avec elles ». Mais du coup, ils ne collaborent plus avec grand monde ! Car où trouve-t-on des volontaires prêts à donner de leur temps ? Dans les Églises, c'est un fait. Pourquoi ? Parce que le but du volontaire religieux va au-delà, son but est d'apporter la parole de Dieu, une parole d'optimisme qui accompagne l'aide aux personnes. La disposition à faire du volontariat est dans le coeur de toute personne qui fréquente une Église, alors que ce n'est pas vraiment le cas en dehors. Et ce, peu importe l'Église dont il s'agit. Je pense donc que les Églises ont énormément à offrir dans ce genre de partenariats, notamment parce que leurs volontaires ont un but autre que celui de gagner un salaire. Ils travaillent par amour, ils sont dévoués... Nous en avons 6.000 ! Imagine ce que cela représentait !

E.M : L'intégration de cette main d'oeuvre volontaire à l'air d'être l'un des axes forts de votre projet politique.

R.G : Effectivement. D'ailleurs à Campos, nous avons mis sur pied ce genre de partenariats notamment en ce qui concerne le traitement de la toxicomanie. Il y a là-bas un groupe appartenant à une Église qui propose des services - qui pourraient certainement être améliorés - et avec qui nous travaillons. Certes il leur manque la dimension médicale du traitement, mais ils parviennent néanmoins à sauver beaucoup de personnes. Nous avons donc mis en place un partenariat avec ce groupe. De plus, je suis actuellement en train de mettre en place deux cliniques de traitement de la dépendance en ville et je sais que j'aurai besoin de ces volontaires. Je trouve que la partie spirituelle qu'ils introduisent dans l'aide aux toxicomanes est très importante et qu'elle apporte d'excellents résultats. Bien sûr, cela doit être associé à une dimension clinique nécessaire, ne serait-ce que pour gérer les crises dues à l'abstinence. Mais c'est précisément l'idée de ces partenariats, que

les deux dimensions se complètent. Maintenant, s'il est difficile d'apporter la dimension médicale au sein des structures gérées par les organisations religieuses, rien ne nous empêche nous de les convier dans nos structures médicales publiques pour qu'ils nous apportent leur expertise spirituelle.

E.M : Et les entités religieuses sont disposées à le faire ?

R.G : Bien sûr qu'elles le sont. Elles le font d'ailleurs déjà. Leur objectif est de sauver les gens, non pas de faire de l'argent.

E.M : J'ai vu que vous aviez aussi beaucoup oeuvré pour l'éducation.

R.G : Lorsque j'étais secrétaire de l'Action sociale du Gouvernement, j'ai tout fait pour que nous collaborions étroitement avec les autres secrétariats. Mon idée était la suivante : « Si nous voulons faire du social, nous avons besoin de la justice pour enfants et adolescents, nous avons besoin de l'éducation et de la santé. Je faisais donc l'intermédiaire entre ces services. Chacun mettait sa pierre à l'édifice d'un projet et je coordonnais le projet. C'est aussi pour cela que cela fonctionnait.

E.M : Pour en revenir au programme *Cheque Cidadã*, existe-t-il une liste des entités religieuses qui participaient au programme ?

R.G : Il y avait une jeune femme qui travaillait avec nous qui en a peut-être toujours une copie. Mais ce qui est sûr c'est que nous avons des entités de toutes les confessions. Si une Église, de quelque origine que ce soit, se trouvait à proximité d'une communauté sensible, je demandais à ce qu'elle soit intégrée au programme. Comme je le disais auparavant, j'ai même essayé de collaborer avec l'Église catholique à travers Dom Eugenio. J'étais notamment intéressée par le *Banco da Solidariedade* qu'elle possède dans Rio. Je leur avais offert ma collaboration, mais ils m'ont répondu que le programme était trop vaste et qu'ils ne voulaient pas tout mélanger ou quelque chose du genre. Mais les catholiques étaient malgré tout bien présent avec nous aux côtés des familles.

E.M : Merci encore Madame la maire pour votre temps et pour toutes ces précisions.

TABLE DES TABLEAUX, GRAPHIQUES ET CARTES

GRAPHIQUE N°1 : PROPORTION DE CATHOLIQUES EN % DE LA POPULATION BRÉSILIENNE (1872-2010)	42
GRAPHIQUE N°2 : DIVERSIFICATION DES AFFILIATIONS RELIGIEUSES EN % DE LA POPULATION (1890-2009)	43
GRAPHIQUE N°3 : DETAIL DES AFFILIATIONS RELIGIEUSES EN % DE LA POPULATION EN 2009	45
DIAGRAMME N°1 : L'ACTION SOCIALE RELIGIEUSE COMME CANAL D'ÉCHANGE ENTRE LE POLITIQUE ET LE RELIGIEUX	48
DIAGRAMME N°2 : STRUCTURE DU TRAVAIL EN « CERCLES CONCENTRIQUES »	50
TABLEAU N°1 : TERRAINS RÉALISÉS ET DEMARCHE MÉTHODOLOGIQUE CORRESPONDANTE	54
TABLEAU N°2 : PROPORTION DES ŒUVRES SOCIALES ADMINISTRÉES PAR L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN 1968 AU NIVEAU NATIONAL ..	73
GRAPHIQUE N°4 : RÉPARTITION PAR DOMAINES DE L'ASR DES PAROISSES CATHOLIQUES - 1998.....	118
CARTE N°1 : PROPORTION D'ABRIS RELIGIEUX DU SAC PAR AFFILIATION RELIGIEUSE (RÉGIONS)	120
TABLEAU N°3 : AFFILIATION RELIGIEUSE DES BRÉSILIENS PAR RÉGIONS - 2009	121
CARTE N°2 : QUANTITÉ ET PROPORTION DE LITS « PHILANTHROPIQUES » PAR ÉTATS.....	123
TABLEAU N°4 : PARTENARIATS DU SÉCRETARIAT DE L'ASSISTANCE SOCIALE DE L'ÉTAT DE SÃO PAULO AVEC DES ERAS - 2008- 2010	126
TABLEAU N°5 : PARTENARIATS DU SÉCRETARIAT DE LA SANTÉ DE L'ÉTAT DE SÃO PAULO AVEC DES ERAS - 2009-2011	127
DIAGRAMME N°3 : LE DEGRÉ DE RELIGIOSITÉ DES ERAS	131
ENCADRE N°1 : CRITÈRES DE DIFFÉRENCIATION DES CATÉGORIES D'ERAS.....	133
ENCADRE N°2 : LES 8 RÔLES-TYPES DES ERAS	136
ENCADRE N°3 : LES 3 PRINCIPALES CATÉGORIES DE PPR	146
CARTE N°3 - PRÉSENCE GÉOGRAPHIQUE DES SERVICES PUBLICS (NB. DE FONCTIONNAIRES /1000 HAB.).....	154
CARTE N°4 - ENCADREMENT SOCIAL DE LA POPULATION (NB. D'HABITANTS PAR CENTRE DE RÉFÉRENCE D'ASSISTANCE SOCIALE (CRAS) DANS CHAQUE ÉTAT).....	155
GRAPHIQUE N°5 - RÉPARTITION DES ENTITÉS DU TROISIÈME SECTEUR PAR DOMAINE D'INTERVENTION	174
TABLEAU N°6 - MONTANT ET PART DES TRANSFERTS DE L'ÉTAT VERS LE TROISIÈME SECTEUR, 2004-2011.	175
GRAPHIQUE N°6 - CHARGE FISCALE EN % DU P.I.B – COMPARAISON BRÉSIL ET MOYENNE OCDE.....	193
TABLEAU N°7 - PART DES PRINCIPAUX GROUPES CONFESIONNELS DANS LES PPR SIGNÉ PAR L'ÉTAT DE SÃO PAULO DANS LE DOMAINE DE L'ASSISTANCE SOCIALE ENTRE 2008 ET 2010	225
TABLEAU N°8 - PART DES PRINCIPAUX GROUPES CONFESIONNELS DANS LES PPR SIGNÉ PAR L'ÉTAT DE SÃO PAULO DANS LE DOMAINE DE LA SANTÉ ENTRE 2009 ET 2011	227
GRAPHIQUE N°7 : NOMBRE DE DÉPUTÉS FÉDÉRAUX ÉVANGÉLIQUES ÉLUS À LA CHAMBRE DES DÉPUTÉS DEPUIS 1986	239
TABLEAU N°9 : PARTENARIATS ET PPR DE L'ÉTAT DE SÃO PAULO DANS LE DOMAINE DE L'ASSISTANCE SOCIALE – 2008-2011.	246
TABLEAU N°10 : PARTENARIATS ET PPR DE L'ÉTAT DE SÃO PAULO DANS LE DOMAINE DE LA SANTÉ – 2009-2011.	247
DIAGRAMME N°4 : PROCESSUS DE LAÏCISATION ET AVÈNEMENT DU PLURALISME RELIGIEUX AU BRÉSIL	277

INDEX

A

Allemagne, 15-16, 24, 31, 140, 161, 191, 345-346, 352, 356, 360, 381
Amicus curiae, 299
Anthony Garotinho, 242-247, 282, 297, 400, 408, 439
APACs, 8, 114, 249-253, 383-385, 398-399, 428
Argentine, 12, 39, 54, 69, 87, 208, 280, 327-333, 375, 380, 405, 412
Armée du Salut, 99, 357
Autriche, 345-346
Avortement, 11, 134, 238-241, 270, 281, 298, 303

B

Bancada católica, 240
Bancada evangélica, 186-187, 238-242, 295-304, 312-314, 355, 398-400, 404, 408, 414, 433-438
Benedita da Silva, 242, 398
Benoît XVI, 41, 228, 338, 348-349
Betto, Frei, 79-83, 336-337, 374
Bolivie, 38-39, 69, 322-325, 412
Bolsa Familia (Programme), 34, 154, 175, 190, 399

C

Candomblé (voir aussi Terreiro), 44-45, 99, 108, 153, 199, 204, 224-232, 263, 278, 368, 387, 402-403, 431-432
Caritas, 98, 111-113, 136, 176, 187, 333, 346-348, 357, 402-405, 429
Catholicisme social, 29, 66-67, 74-78, 115, 240, 369
Charitable choice, 28-31, 117, 217, 231, 352, 353-363, 382
Cheque Cidadã, 8, 226, 242-246, 385, 400, 439-443
Chili, 35-39, 141, 192, 280, 288, 327-330, 379-381, 412
Communautés ecclésiales de base (CEB), 8, 81-83, 92
Communautés thérapeutiques, 8, 108, 248-255, 355, 399
Concordat, 222, 228, 322, 329-330, 341, 347, 357, 362, 408, 412-416

Conférences Nationale des Évêques du Brésil (CNBB), 8, 53, 77-85, 98, 102-106, 117, 181-189, 205, 220, 258, 281, 395, 402-403, 408, 422-423
Congrégation des missionnaires de Saint-Charles (Scalabriens), 98, 113, 158, 292, 402
Coopétition (laïcité de), 271, 305-316, 392-393
Cosmovision chrétienne, 296-301, 316, 368
Costa Rica, 322-326, 378, 412
Cour suprême fédérale du Brésil (STF), 9, 298-302, 307
Cristovam Buarque, 102, 218-219, 398-399
Cuba, 332-339, 374-378, 412

D

Déconfessionnalisation, 19, 46, 213-216, 234, 369
Dilma Rousseff, 34, 82, 97, 108, 125-127, 139-142, 163, 183-188, 238-240, 250-253, 262, 281, 293-297, 422
Dom Hélder Câmara, 76-79, 111, 217, 403
Durkheim, Émile, 11-15, 129, 319

E

Échange croisé de légitimité, 60, 271-285
Église adventiste du septième jour, 8, 58, 100-106, 112, 122-124, 135, 192, 215, 220, 226-228, 243, 258-266, 404, 428
Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (Mormons), 100-106, 135, 153, 208, 258-266, 401-406
Église Renascer em Cristo, 43, 87, 107, 153, 186, 228, 414
Église Universelle du Royaume de Dieu, 8, 43-45, 87-99, 109, 135, 153, 186, 228-229, 238-239, 259-260, 293, 299, 387, 396, 404, 428, 431
Emendas parlamentares (système des), 71, 145, 162, 165, 253, 352, 360
Espagne, 347-348
État-creux (Hollow state), 14, 25-27, 172-177
État-providence, 2, 12-14, 23-30, 35, 171, 268, 320, 344, 349, 363-365, 371-380, 453
État-stratège, 14, 26, 176, 378

États-Unis, 10-13, 19, 24, 27, 31, 86-88, 117, 174, 212,
217, 231, 265, 313, 343, 344, 350-355, 360-364

F

Faith-based initiatives, 30-31, 117, 128-133, 140, 180,
212-217, 219-221, 231-232, 313, 320, 351-356, 362,
382-384

Fernando Collor de Melo, 49, 91, 183, 237, 282

Finlande, 192, 345

France, 5, 10-26, 31-37, 41-42, 46-47, 52, 58, 64, 68, 77,
81-82, 111, 129-131, 140, 145, 168, 171, 176, 202,
208-211, 216, 219, 221, 241, 245, 251, 268-275, 287-
288, 306, 315, 319-320, 333-334, 343-344, 351, 356-
366, 369, 374-386, 392-395, 402

G

Gaudium et Spes (constitution pastorale), 10, 322-325,
396

Gilberto Carvalho, 139, 309

Givaldo Carimbão (Dep.), 114, 240, 248-252, 392, 399

Good governance, 178-181, 196, 366

Grèce, 31, 347-348

H

I

Image building strategy, 258-262

Immunité fiscale (des Églises), 65, 294, 348, 438

Indonésie, 342

Italie, 31, 195, 251, 347-348, 379

J

João Campos (Dep.), 242-246, 251-252, 297-302, 312-
313, 355, 376, 391, 398-400, 408, 424-426, 433, 439,
442

K

Kit gay (Affaire du), 240, 297

L

Légitimité religieuse, 280-281, 367

Légitimité spirituelle, 281-282

Liban, 341-342, 375, 382

Libéralisme, 67, 332

Liberté religieuse, 38, 74, 134, 170, 198, 204, 218, 221-
223, 230-234, 276-277, 290-303, 325-328, 337, 347,
369, 396, 412

Loi de Wagner, 24-25, 190, 403

Luiz Inácio Lula da Silva, 34-40, 81-83, 102, 142, 183,
191, 219, 222, 228, 237-238, 276, 355, 388-389, 398

M

Maillage religieux, 49, 91, 106, 135, 152-156, 365, 394

Malaisie, 342

Médias, 41, 44, 87, 244, 253-266, 297, 303, 407, 440

Messianisme politique, 280-282

Mexique, 69, 192, 276, 332-335, 374-378

Modernité, 2, 10-23, 33, 41, 49, 161, 279, 286, 317-321,
343, 364-377, 386, 392, 453

Movimento pela Educação de Base (MEB), 8, 77-78, 102-
103

Mozambique, 87, 292, 340, 406

N

New Public Management, 26, 140, 147, 172, 307, 315

Œ

Œcuménisme social, 198, 204-205, 368

P

Paraguay, 208, 322-324, 405, 413

Partenariats Public-Privés, 8, 125, 138-144, 161, 166,
168, 194, 236, 379-381

Patronage (Régime de), 35, 38, 59-60, 66, 70, 98, 184,
279, 285-291, 304, 327, 329, 350, 389, 413

Pérou, 322-323, 413

Pluralisme religieux, 19, 74, 200, 221, 257, 271-279, 285,
326, 355, 358, 361, 384

Portugal, 45, 59, 60, 63, 87, 166, 347-349, 390, 396

Q

Quadragesimo Anno (encyclique), 67-69

R

Rénovation charismatique catholique, 8, 90, 107, 109,
252, 262, 339, 347, 398, 429

Rerum Novarum (encyclique), 58, 66-70, 77, 396

Rosinha Garotinho, 242-245, 400, 408, 439

Royaume-Uni, 12, 27, 31-32, 140, 320, 344, 350, 351

S

Santas Casas de Misericórdia, 63-65, 73, 104-106, 122,
127, 134, 155-157, 160, 181, 191-194, 207, 227, 247-
249, 254-255, 396, 404

Sécularisation, 11-25, 30, 47, 200, 217-219, 268, 270,
274, 316-320, 334, 343-345, 369, 371-378

Spiritisme-Kardéciste, 2, 43, 58, 71-74, 91, 101-102, 109-
113, 120, 121-125, 134, 153, 157, 181, 186, 215-233,
243-244, 258, 262, 274, 283, 284, 361, 370, 404-405,
440, 453

Subsidiarité (Principe de), 68, 176-177, 350-355, 366

Suède, 25, 31, 345-346, 378

Suisse, 345-346, 402

T

Témoins de Jéhovah, 44, 227, 331

Terreiro, 45, 99, 106-108, 153, 204, 226, 232, 402-403

Théologie de la libération, 58, 68, 75-85, 91, 337, 387

Théologie de la prospérité, 59, 84-92, 109, 135, 369

U

Ultramodernité, 18-2, 205, 372, 378

Umbanda, 199, 387

Uruguay, 39, 208, 332-334, 374-375, 405, 413

V

Volontariat, 27, 47, 116, 133, 160, 173, 206, 210-214,
351, 366, 369, 385, 390, 441-442

Vote chrétien, 31, 238, 240, 241

W

Weber, Max, 11-16, 23, 35, 88, 189-191, 280, 394

Z

TABLE DES MATIERES

Résumé	2
Abstract	3
Resumo	4
Remerciements	5
Sommaire	6
Table des abréviations	8
Introduction	10
I. Cadre théorique et conceptuel.....	13
A. Les sciences sociales et la sécularisation.....	15
B. Les transformations de l'action de l'État moderne.....	23
C. Le religieux comme acteur du bien-être social : les Welfare & Religion Studies.....	29
II. Le choix d'un cas d'étude : le Brésil.....	33
A. Raisons politico-sociales.....	34
B. Raisons juridiques : les spécificités du rapport État-Églises brésilien.....	38
C. Raisons religieuses : un champ religieux en mutation.....	41
III. Objectifs de la recherche et hypothèses de travail.....	47
IV. Délimitation du champ de recherche et procédures méthodologiques.....	51
PREMIERE PARTIE : Les « Partenariats Public-Religieux » : origines, fonctionnement et enjeux	56
Chapitre I : Les origines de l'action sociale religieuse au Brésil	58
I. Evangélisation et charité : les prémices coloniaux du social (1500-1891).....	59
A. Charité et miséricorde dans le Brésil colonial.....	61
B. Les œuvres sociales de la foi.....	63
II. Le catholicisme social : de la charité à la solidarité.....	66
A. De la doctrine sociale de l'Église catholique.....	67
B. L'Action catholique brésilienne et l'objectif de recatholicisation de la société.....	69
C. L'Ère Vargas et la réconciliation des sphères.....	71
D. Action sociale religieuse et pluralisme confessionnel.....	74
III. Christianisme de libération et mobilisation sociale.....	75
A. Dom Hélder Câmara et l'Église des pauvres.....	76
B. La théologie de la libération, source d'un christianisme militant.....	79
C. Pastorales sociales et communautés ecclésiales de base : les instruments de la mobilisation sociale de l'Église.....	81

IV. Théologie de la prospérité : action sociale multiconfessionnelle à l'ère néolibérale.....	84
A. Les trois vagues du pentecôtisme brésilien.....	85
B. Le religieux comme tremplin vers la prospérité.....	87
C. Action sociale religieuse et néolibéralisme.....	91
Chapitre II : Les modalités de l'action sociale religieuse. État des lieux et typologie.....	94
I. L'Action sociale religieuse au Brésil : un état des lieux.....	95
A. Les manifestations traditionnelles de l'ASR.....	96
B. Manifestations de l'ASR dans les nouveaux domaines du social.....	109
II. Approche quantitative et géographique du phénomène social religieux.....	116
A. De l'ampleur de l'ASR au niveau national.....	117
B. Philanthropie religieuse et santé au Brésil : quantification et localisation.....	122
C. L'Éducation : quel rôle pour les établissements confessionnels ?.....	124
D. Partenariats publics-religieux dans l'État de São Paulo.....	125
III. Typologie de l'ASR : acteurs, rôles et modes opératoires.....	128
A. Critères de différenciation des ERAS.....	129
B. Typologie des rôles et modus operandi des ERAS.....	133
Chapitre III : De la contractualisation de l'action sociale religieuse : les « Partenariats Public-Religieux ».....	138
I. Partenariat Public-Religieux : définition d'un concept.....	139
A. Un concept protéiforme.....	139
B. Une catégorisation des PPR.....	144
II. Le PPR à la loupe : décryptage d'un cas concret.....	147
A. L'appel d'offres : les ERAS face à la bureaucratie d'État.....	147
B. Un processus de sélection sujet à controverse.....	149
C. Les PPR, une arme à double tranchant ?.....	150
III. Le PPR : un modèle d'efficacité et d'efficience ?.....	152
A. « Présentes là où l'État est absent » : maillage territorial et relation « principal-agent ».....	153
B. L'argument du moindre coût.....	156
C. Vocation versus carrière : la qualité « humaine » de l'ASR.....	158
III. Les PPR : un risque partagé.....	161
A. Le risque du détournement des fonds publics.....	161
B. De la précarité du financement des PPR.....	164
C. Un objet ambivalent.....	167
DEUXIEME PARTIE : Impacts et conséquences des PPR sur L'État et le Religieux.....	170
Chapitre IV : PPR et transformations de « L'État en action ».....	171
I. Un « État-creux » : l'avènement du Troisième secteur.....	173
A. Les PPR, symboles d'un Troisième secteur à l'importance grandissante.....	173
B. État-creux, État-stratège et principe de subsidiarité.....	176

II. Le PPR comme approfondissement de la « bonne gouvernance »	178
A. Une gouvernance « bonifiée » par le religieux ?.....	178
B. Du rôle des ERAS dans les conseils nationaux de politique sociale	180
III. Transparence et moralisation de l'État brésilien.....	182
A. La « croisade morale » de la Conférence nationale des évêques du Brésil.....	183
B. Une « voix prophétique » pour une réforme en profondeur de l'État.....	186
IV. La légitimité de l'État en péril ?.....	189
A. Transfert de compétences et transfert de légitimité	190
B. Les PPR comme outils de re-légitimation de l'État.....	194
Chapitre V : PPR et mutations du champ religieux brésilien	198
I. Le marché religieux : concurrence et coopération	199
A. Marché religieux et biens de salut au Brésil	200
B. Les PPR, un avantage compétitif ?.....	202
C. Rivalité ou œcuménisme social ?	204
II. La professionnalisation des ERAS : un processus inéluctable ?.....	206
A. Facteurs endogènes et exogènes du processus de professionnalisation	206
B. Professionnalisation « dans » les ERAS, du Bénévole-militant au Volontaire-gestionnaire.....	209
III. Vers une « déconfessionnalisation » du secteur volontaire religieux ?.....	213
A. Staff religiosity et la persistance d'un « favoritisme confessionnel »	214
B. Vers une sécularisation de l'offre de services des ERAS ?	217
C. La religiosité institutionnelle des ERAS : atouts et contraintes	219
IV. L'Égalité et la liberté religieuses à l'épreuve des PPR.....	222
A. Les PPR, révélateurs d'une inégalité religieuse persistante	223
B. Une liberté religieuse fragilisée ?	230
Chapitre VI : Les PPR, un modèle « gagnant-gagnant » ?	236
I. L'instrumentalisation politique des PPR : action sociale religieuse et quête du pouvoir	237
A. PPR et enjeux électoraux : clientélisme et capture des votes chrétiens.....	241
B. La promotion des PPR comme filon politique : le rôle des policy entrepreneurs.....	248
II. L'instrumentalisation religieuse des PPR : popularité, médiatisation et rapport au pouvoir des entités religieuses.....	256
A. PPR et « image building » : enjeux médiatiques et visibilité du religieux.....	257
B. Le PPR comme catalyseur des rapports État-Églises.....	262
TROISIÈME PARTIE : PPR et reconfiguration du rapport État-Églises : autonomies, légitimités et perspectives comparées	268
Chapitre VII : Une laïcité à la brésilienne ?.....	270
I. Une laïcité de « reconnaissance et de dialogue » : entre pluralisme religieux et échange croisé de légitimité	272

A. Reconnaissance et dialogue : la laïcité à l'épreuve du pluralisme	273
B. Au cœur de la laïcité brésilienne : l'échange croisé de légitimité.....	279
II. L'hypothèse d'une « laïcité de contrôle » : la séparation et l'autonomie des sphères en question	286
A. « Contrat ou contrôle ? » : Les PPR comme moyen de régulation étatique de la sphère religieuse	287
B. Du contrôle religieux de la décision politique et juridique	295
III. Dépasser la « séparation » : penser la laïcité brésilienne comme une relation de « coopération ».....	305
A. Le paradoxe de la « coopération »	305
B. La recherche d'un équilibre concurrent-partenaire	308
C. Vers un approfondissement du paradigme coopératif ?	310
D. Un modèle de compromis.....	315
Chapitre VIII : Partenariats public-religieux et laïcités en perspective comparée	318
I. Les PPR dans le Sud, témoins de « nouvelles modernités » ?	320
A. De l'hétérogénéité des PPR latino-américains.....	321
B. Les PPR dans le reste du monde émergent.....	340
II. Les PPR dans le Nord : un défi pour la sécularisation ?	343
A. La « collaboration ouverte » des pays scandinaves et germaniques	345
B. Le modèle méditerranéen de « suppléance »	347
C. Les modèles anglo-saxons ou l'éloge du principe de « subsidiarité ».....	350
D. L'exception française en question : quand le laïcisme se confronte aux PPR.....	356
III. Le Brésil comme cas intermédiaire.....	359
Conclusion	364
PPR et transformations de l'État et de l'action publique.....	365
PPR et mutations de la sphère religieuse.....	368
Repenser les rapports entre religion et modernité au XXI ^e siècle.....	371
Bibliographie thématique.....	374
Liste des Entretiens.....	398
Annexes	408
Table des Tableaux, Graphiques et Cartes	443
Index.....	444
Table des matières	447

Les Partenariats Public-Religieux. Action sociale religieuse et reconfiguration du rapport entre État et Églises dans le Brésil du XXI^e siècle

Résumé

Ce travail prétend contribuer à une meilleure compréhension des mutations contemporaines du rapport entre politique et religion dans la modernité, à travers le prisme de l'action sociale entreprise par les acteurs religieux et sa croissante prise en compte par les États avec la mise en œuvre de « partenariats public-religieux ». À l'heure où la crise des États-providence impose à ces derniers de repenser leurs modèles et leur pratique du social, les entités religieuses, toujours plus diverses et engagées, non seulement dans l'objectif du salut des âmes, mais également dans leur bien-être et leur sécurité physique et matérielle, offrent une alternative crédible à des États de plus en plus « superviseurs » et non plus « fournisseurs » de biens et services sociaux. Le Brésil contemporain, qui retiendra ici notre attention, où la souplesse de la séparation entre l'État et les Églises permet l'instauration d'une véritable collaboration de type « gagnant-gagnant », voit aujourd'hui l'émergence et la multiplication du recours à ces « partenariats public-religieux » dont ce travail proposera une définition et une typologie. Des formes de coopération entre un État et des entités religieuses catholiques certes, mais de plus en plus évangéliques, spirites-kardécistes, mormones, chamanistes ou encore afro-brésiliennes, qui offrent un prisme d'analyse original des transformations de l'action publique de l'État et des évolutions du champ religieux aujourd'hui à l'œuvre. Plus encore, les « partenariats public-religieux » reflètent de manière symptomatique la reconfiguration des relations entre les sphères politique et religieuse et, de façon plus générale, du rapport entre modernité et religion à l'ère globale, dont ce travail, centré sur le Brésil mais empreint de comparatisme, cherchera à rendre compte.

Mots clés : Politique et Religion, Action Sociale Religieuse, Transformations de l'Action Publique, Partenariat public-religieux, Brésil, Laïcités

Public-Religious Partnerships. Religious Social Welfare and the Reshaping of the Relationship between State and Churches in Brazil in the XXIst Century

Abstract

The present work purports to contribute to a better understanding of the contemporaneous changes of the relationship between Politics and Religion, through the lenses of the growing social action undertaken by religious actors and the increasing account Governments are taking of it *via* the establishment of “public-religious partnerships”. At a time when the crisis of welfare states requires of them to rethink their models and social practices, the religious entities, more and more diverse and committed, not only to the salvation of souls, but also to their material and physical welfare and security, offer a credible alternative to Governments which have become more “supervisors” rather than “providers” of social goods and services. The Brazilian case – which will here command our attention –, where the “flexible separation” between State and Churches allows the instauration of successful win-win collaborations, witnesses the emergence and the proliferation of those “public-religious partnerships” that this work will attempt to define and typologize. These forms of collaborations between the State and the historical Catholic entities of course, but also increasingly with Evangelical, Spirit-Kardecist, Mormon or even Afro-Brazilian actors, offer a relevant framework of interpretation for the transformations of the State and the public action, and also of the evolutions of the religious sphere. Thus, the “public-religious partnerships” reflect in a symptomatic way the actual reshaping of the spheres and the relationship between Modernity and Religion in the global era, which the present study will attempt to portray.

Key Words : Politics and Religion, Welfare and Religion, Public Policies Transformations, Public-Religious Partnerships, Brazil, Secularization

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3
Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine
ED 122 – Europe latine Amérique latine
1, rue Censier, 75005 PARIS