

Sous la direction de  
Arnaud MARTIN

Sous la direction de  
Arnaud MARTIN

# LA LAÏCITÉ EN AMÉRIQUE LATINE

LA LAÏCITÉ EN AMÉRIQUE LATINE



L'Harmattan

## LES LAÏCITÉS DANS LA SOUS-RÉGION ANDINE

*Au sujet de la laïcité, de la sexualité et de la procréation dans les débats constitutants en Bolivie, en Équateur et au Pérou*

Marco HUACO PALOMINO

Le présent article est une version condensée d'un livre récemment publié<sup>14</sup> qui avait pour objectif d'analyser les discours des débats suscités par les processus d'élaboration et d'approbation des nouvelles constitutions de Bolivie, d'Équateur et du Pérou sur les questions de laïcité, de religion, de sexualité et de procréation. Ladite contribution, dont nous avons également suivi la structure ici, a abordé, dans une première partie, la position discursive que les congressistes constitutants ont adoptée sur la place du fait religieux dans la sphère publique et sur le principe de laïcité, tandis que la seconde partie a analysé la pratique politique concrète de tels discours sur des questions comme les sexualités, la procréation, les types de famille et les droits des femmes.

Comme chacun le sait, les processus constitutants analysés ont coïncidé dans la même décennie et la même période politique de transformations : en Équateur, le débat s'est déroulé de 2007 à 2009, en Bolivie de 2006 à 2009 et au Pérou de 2001 à 2003<sup>15</sup>. À ce jour, aucune recherche n'a été menée sur la façon dont lesdits processus se sont combinés avec les demandes de laïcisation de l'État à travers de nouvelles dispositions constitutionnelles touchant aux sexualités, à la procréation et aux relations entre l'Église et l'État. La quasi-simultanéité des processus constitutants péruvien, bolivien et équatorien, et les défis apparemment identiques auxquels ils ont été confrontés en ce qui concerne les sujets débattus qui font l'objet de notre re-

cherche, méritaient une analyse approfondie qui pouvait enrichir le bilan sur ce qu'ont signifié et signifient lesdits processus pour l'Amérique latine, et plus largement sur l'étude des laïcités en Amérique latine.

L'espace-temps politique de la réforme constitutionnelle au Pérou a correspondu à celui d'un processus de transition démocratique à la suite de la fuite du président Fujimori au Japon et de l'arrestation de son conseiller Vladimiro Montesinos, et à celui d'un pays épuisé et fragmenté qui sortait d'une lutte prolongée de vingt ans qui avait vu s'affronter l'État et des organisations terroristes d'ultra-gauche. En revanche, l'Équateur connaissait une période d'avancée de projets fortement contre-hégémoniques et auto-dénommés révolutionnaires : la « Révolution citoyenne » conduite par Raphaël Correa et le processus de « décolonisation » mené par le Parti socialiste indigène d'Evo Morales en Bolivie.

Même si les trois pays présentent des caractéristiques communes comme une population majoritairement catholique, des hiérarchies ecclésiales fortement légitimées comme veillant sur la morale publique, une histoire pré-hispanique et coloniale commune, l'irruption de leaderships évangélico-fundamentalistes et de partis confessionnels dans la politique nationale, des modèles institutionnels de relations État-Église similaires, les mêmes demandes d'égalité, de non-discrimination et de dignité de la part des femmes, des peuples indigènes, des confessions religieuses minoritaires et des collectifs homosexuels, et les mêmes demandes de nouvelles constitutions politiques dans les trois pays, les mêmes approches ne se sont pas répétées dans les débats, ni la volonté de conflit politique malgré les débats sur les mêmes thèmes (l'avortement, le mariage homosexuel, les droits sexuels et de procréation, les relations État-Église, l'éducation laïque, etc.).

### *Laiques mais croyants : les légitimités sacrées en concurrence*

La querelle sur les fondements prépolitiques de l'exercice du pouvoir, les valeurs du nouvel ordre constitutionnel et les sym-

boles qui se focalisent sur lesdites valeurs ont trouvé une expression en Équateur, en Bolivie et au Pérou autour d'un nouveau pluralisme religieux qui dépassait à la fois le cadre traditionnel des religions monothéistes pour s'élargir au respect des spiritualités originaires et celui de la position adoptée par l'État face aux diverses expressions religieuses et spirituelles existantes dans la société.

Ladite querelle s'est concrètement exprimée, premièrement, dans les débats sur la position de la symbolique religieuse dans le texte constitutionnel et dans la concurrence politique de sacralités pour obtenir une place prédominante au moyen d'invocations aux divinités dans les préambules constitutionnels, deuxièmement, dans la redéfinition de la liberté religieuse pour inclure des expressions spirituelles indigènes et pour surpasser le pluralisme de type judéo-chrétien, et troisièmement, dans la déclaration du caractère laïque de l'État et de sa situation officielle face au pluralisme religieux existant dans la société.

### *Des inspirations religieuses constitutionnelles*

La définition du contenu de préambules constitutionnels ainsi que l'appel à des symboles inspirateurs furent deux grands domaines dans lesquels se sont exprimées les motivations de nature religieuse.

#### La Bolivie

##### *Le préambule cosmique indigène*

La proposition de la Conférence épiscopale bolivienne pour le préambule a été d'inclure une reconnaissance textuelle expresse et indubitable du catholicisme<sup>16</sup>. Il s'agissait d'une position nouvelle par rapport à la tradition constitutionnelle bolivienne, puisque les évêques n'essayaient pas d'affirmer une préférence exclusive, et qu'au moment de conserver une place prépondérante en tant que confession reconnue explicitement par l'État, l'existence d'autres religiosités et spiritualités était reconnue. Ladite tradition constitutionnelle a connu deux très claires étapes dans la politique d'inclusion des consécration

religieuses dans les préambules de ses chartes constitutionnelles. Une première étape a correspondu aux préambules qui comportaient des invocations chrétiennes et souverainistes-populaires, et la seconde étape à l'introduction des constitutions ou à la mise en œuvre de réformes constitutionnelles sans invocation religieuse ou sans préambules, justifiées exclusivement par le principe laïque de la souveraineté populaire<sup>17</sup>.

La nouvelle Constitution approuvée par référendum en 2009 a repris la tradition consistant à inclure des préambules et à invoquer Dieu, mais dans des conditions idéologiques très différentes et novatrices. En premier lieu, il s'agit d'un préambule assez long par rapport aux précédents dans la tradition constitutionnelle bolivienne. Ensuite, il s'agit d'un préambule aux projections cosmiques : il comporte des références à un récit aux fonctions symboliques similaires au premier livre de la Bible, la Genèse, et se poursuit avec un développement historique de ce récit originel et une projection vers un futur nouveau et fondateur qui évoque la promesse de la « terre nouvelle » et du « nouveau ciel » du dernier livre de la Bible, l'Apocalypse.

#### *La décolonisation de la laïcité et la laïcité interculturelle*

Un certain nombre d'intellectuels opposent les droits spécifiques de certaines minorités ou de certaines populations à l'idéal de citoyenneté universelle et égalitaire. Dans le cas de l'emblématique laïcité française, ladite opposition s'est souvent nourrie des idéaux universels républicains qu'elle a combinés avec les postulats de la laïcité dans une logique nationaliste, voire xénophobe, pratique pour l'assimilation de minorités religieuses, raciales et culturelles dans le *mainstream*. La notion de *laïcité décolonisée* contribuerait à comprendre ainsi l'apparent « paradoxe » que l'on constate entre la proclamation de la citoyenneté, de la laïcité comme principe universel, et les vengances nationalistes que les auteurs comme Milot et Baubérot ont pointées au sujet du cas français<sup>18</sup>. Et l'on ne peut pas comprendre un tel paradoxe apparent si l'on ne prend pas en compte le phénomène de la *colonialité*, qui traverse également les conceptions de laïcité et postule alors ses propres formes de concevoir l'universel et le particulier, les relations entre les croyances

hégémoniques et celles subordonnées tant à l'époque coloniale qu'à l'époque néocoloniale. De cette façon, il ne serait absolument pas paradoxal qu'une conception colonialiste de la citoyenneté — qui affirme un principe assimilationniste sur les différences, en particulier sur celles des colonisés — postule aussi une conception colonialiste de la laïcité, par laquelle ledit principe « universel » est revendiqué en fin de compte comme une « exception nationale » destinée à s'imposer aux autres sociétés, en commençant par la sienne (en uniformisant les différences internes sous un concept unique de « citoyen »). En ce sens, nous dirions plutôt qu'un tel paradoxe est en réalité le problème du caractère colonialiste de l'« idéologie française dominante de la laïcité ». De sorte que la notion de laïcité décolonisée pourrait nous servir à approcher sans ethnocentrisme le processus bolivien de laïcisation.

Dans cette ligne, un processus de décolonisation devrait, par conséquent, affirmer également une décolonisation de la laïcité elle-même pour arriver à un modèle de *laïcité interculturelle*, si l'adjectif convient au terme laïcité, un concept qui comprend déjà, en principe, le respect de toutes les différences sur un plan d'égalité et non d'hégémonie<sup>19</sup>.

Quant à cette *laïcité interculturelle*, il ne s'agirait alors pas d'une laïcité de conception européenne, bien qu'elle ne perde pas non plus l'essentiel du principe de laïcité, qui est l'autonomie du pouvoir religieux et du pouvoir politique, ainsi que la souveraineté populaire comme fondement de l'autorité de l'État<sup>20</sup>.

À ce sujet, dans son ouvrage sur le Québec<sup>21</sup>, Jean Baubérot décrit la laïcité du Québec comme l'avenir souhaitable de la laïcité française, et qu'il appelle — en se faisant l'écho de groupes canadiens — la « laïcité interculturelle<sup>22</sup> ». Mais, à notre avis, ledit modèle ne serait pas pleinement culturel étant donné qu'il se définit exclusivement sur la base de la relation individu-État en oubliant les relations *peuples-État* ou *communautés-État*, qui sont si chères aux processus décolonisateurs comme celui de la Bolivie sur lequel les peuples indigènes reposent leurs relations avec l'État. Baubérot estime que la laïcité du Québec est un modèle qui intègre les diversités des individus

par sa méthode clef de l'« adaptation raisonnable », mais apparemment il ne tient pas compte du fait que les sujets culturels peuvent aussi être constitués par les *peuples* et il oublie que le terme « adaptation » évoque des politiques assimilationnistes en distinguant entre « adaptants » et « adaptés » dans le cadre d'une laïcité dominante. Certes, il est indéniable que ledit auteur postule des relations égalitaires et de respect de la diversité culturelle en appréciant positivement le modèle adaptateur du Québec<sup>23</sup>, qu'il propose comme le futur du modèle français qui suggère une laïcité monoculturelle, mais il paraît ne pas pouvoir échapper à la conception hégémonique individualiste de la laïcité.

En Bolivie, la réforme de l'article 3 de la Constitution introduit *partiellement* la séparation constitutionnelle entre la religion et l'État, approfondissant la laïcisation de l'État bolivien dans le cadre d'un discours politique décolonisateur. Mais à la différence de la Constitution équatorienne, les références conjointes à Pachamama et à Dieu dans le même préambule n'ont pas eu les mêmes conséquences dans le reste du texte constitutionnel bolivien. Comme nous l'avons dit, dans le cas équatorien sont incorporés des dispositions franchement révolutionnaires sur les « droits de la nature » qui n'ont pas été pris en considération dans le cas bolivien. En cela, des relations inverses se sont établies : si, dans la nouvelle Constitution bolivienne, on ne reconnaissait pas trop de droits à la Pachamama comme le faisait la Constitution équatorienne, en revanche, il y avait plus de droits religieux et spirituels reconnus aux peuples indigènes dans la première que dans la seconde.

### L'Équateur

Dans les débats constitutifs en Équateur, la question des inspirations religieuses dans le préambule ainsi que des symboles religieux ne s'est pas limitée aux images chrétiennes mais a été étendue à celles des religiosités indigènes ancestrales. Dans ces dernières, on a également retenu la différenciation connue entre « les religiosités » (pour faire référence aux religions transplantées avec la colonisation espagnole) et les « spiritualités » (pour se référer aux systèmes de valeurs indigènes),

mais la réelle nouveauté du cas équatorien a consisté en ce qu'une image importante de religiosité civile<sup>24</sup> soit présente en permanence durant les travaux constitutants, influençant et conditionnant la légitimité politique des discours des majorités et des minorités : le général Eloy Alfaro et son legs historique de caractère libéral, laïciste et anticlérical.

#### *L'alfarisme comme religion civile équatorienne*

En général, le fait religieux en tant que tel n'a pas eu une grande importance et une grande visibilité dans les grands discours idéologiques et les débats politiques de l'Assemblée constituante, mais seulement dans sa relation avec quelques questions polémiques choisies. D'un autre côté, des mentions spécifiques, très négatives, ont été faites au rôle de l'Église catholique dans l'histoire de l'Équateur<sup>25</sup>. Mais le cas des références faites au général Eloy Alfaro et à son legs laïciste, qui, comme nous verrons, en sont arrivées dans certains cas à frôler le mysticisme, a été très différent. Outre le fait quotidien que chaque séance constituante s'ouvrait formellement avec le rappel que la ville des séances était Montecristi, c'est-à-dire rien de moins que la ville natale d'Eloy Alfaro, et que le complexe administratif dénommé « *Ciudad Alfaro* » [« Ville Alfaro » (N.D.T.)] était composé d'une enceinte pour l'Assemblée, d'un musée historique et d'un mausolée qui abritait les cendres du « Vieux Combattant », il y avait aussi les exercices permanents de mémoire historique pratiqués par les congressistes de la majorité (MPAIS) et de la minorité de gauche (RED) pour racheter la lutte anticléricale et favorable à une séparation de l'État et de l'Église qui a caractérisé le legs historique d'Alfaro. En plus de ces actes permanents d'exercice de mémoire historique, quelques congressistes ont entouré d'une manière systématique d'une auréole mystique la figure d'Alfaro en recourant à une symbolique civique et religieuse dans le but de donner une religiosité civile au personnage en tant que héros libéral et bolivarien, renforcé par des allusions à la religiosité chrétienne du peuple équatorien<sup>26</sup>.

La figure du général Eloy Alfaro a constamment conditionné le débat constituant après avoir constitué le référent obligé de la



légitimité politique auquel la minorité opposante n'a jamais osé s'opposer. En vérité, un vrai saint laïciste intouchable et sans objection possible. Donc pour cette raison une religion civile authentique avec tous les éléments basiques pour l'établir : un saint patron dans le cœur du culte civique national dont le corps a été cruellement martyrisé par ses ennemis mais qui a passé à la postérité, des actes liturgiques de culte et d'hommage, un lieu saint de pèlerinage (la « *Ciudad Alfaro* »)<sup>27</sup> sur une montagne sainte (Montecristi), un lieu très saint de recueillement (le mausolée avec les cendres d'Alfaro), une doctrine canonisée (le laïcisme et le libéralisme), un livre écrit pour lui donner forme (la nouvelle Constitution), un clergé (l'élite politique autodéfinie comme la continuatrice de son legs au moyen de la Révolution citoyenne), une communauté de croyants (la société équatorienne) et un puissant ennemi absolu (le conservatisme, le cléricalisme catholique et ses actuelles rééditions). Les acteurs hégémoniques n'auraient certainement pas la lutte facile ni simple pour empêcher l'approbation de la révolutionnaire Charte de Montecristi.

*Le « nom de Dieu » et la Pachamama dans le préambule*

De même, on a discuté pour savoir si Dieu ou la Pachamama seraient mentionnés dans le préambule. La tradition constitutionnelle équatorienne mettait en évidence que, sur dix-neuf constitutions, dans sept d'elles il n'y avait aucune invocation du Dieu judéo-chrétien, cette pratique étant intermittente. On peut apprécier qu'à partir de 1906, année au cours de laquelle la Constitution alfariste a été promulguée, trois des sept constitutions n'ont pas invoqué de Dieu dans les préambules, et depuis la Constitution de 1945, on est revenu à ladite pratique. On ne pouvait pas donc invoquer une tradition constante pour aucune des deux positions au sujet de l'inclusion ou non du nom de Dieu dans la Constitution de Montecristi.

Mais évidemment, ce n'étaient pas des raisons idéologiques ou religieuses qui étaient déterminantes pour voter pour ou contre cette inclusion symbolique, mais des raisons politiques. Cela est démontré, par exemple, par le fait que les parlementaires évangéliques appartenant à des formations politiques

opposées, comme Estacio Balero (MPAIS) et Gissel Rosado (PSC), ont utilisé les mêmes fondements religieux pour voter dans des sens politiques diamétralement opposés. Ainsi, le premier signala prématurément que « l'Église chrétienne était exclusivement avec la Révolution<sup>28</sup> » et que ladite Constitution devait aussi être en accord avec les croyances chrétiennes de la majorité de la population (position religieuse cohérente, par exemple, avec les débats sur l'union de personnes de même sexe ou le droit à la vie). Le second soutint bien davantage que les dispositions « abortistes » et « en faveur de l'homosexualité » de la nouvelle Constitution étaient incompatibles avec les lois du dieu invoqué dans le préambule<sup>29</sup>. Pour cette raison, une fois lu le premier texte, l'Assemblée appela toutes les Églises évangéliques de l'Équateur à se mobiliser pour empêcher l'approbation d'une constitution qui faisait fi de Dieu et de ses principes moraux et qui utilisait pourtant son nom (de Dieu) en vain<sup>30</sup>.

Après avoir proposé et approuvé de façon significative un hommage à Mgr Leonidas Proaño, célèbre évêque catholique lié à la théologie de la libération et défenseur social des causes indigènes, le texte final du préambule a été approuvé. Dans celui-ci, l'allusion à la Pachamama, aux principes du Bien vivre - Sumak Kawsay et aux droits de la nature, a contesté ouvertement la symbolique et les discours judéo-chrétiens *dans des domaines pas pleinement sécularisés du discours hégémonique*, et cela marqua le début d'un *processus de décolonisation de la laïcité de l'État* (fondée sur une laïcité libérale et éclairée) et de construction d'une *laïcité post-coloniale* débutante née du dépassement du modèle idéologique d'un État fondé sur le discours moniste d'« une nation, une langue, une religion, une Église » et qui, dans le meilleur des cas, pouvait aussi être compatible avec des politiques libérales de diversité culturelle basées sur l'interculturalité limitée.

## Le Pérou

Les invocations à Dieu dans les textes constitutionnels péruviens n'ont pas été constantes. Les invocations religieuses constituent une tradition quasi continue des préambules

constitutionnels qui n'ont fait que refléter les différentes étapes de la confessionnalité étatique du pays.

Des interventions des congressistes, il apparaît qu'aucun d'eux ne s'est référé à la formule d'invocation au Dieu dans le préambule mais aux valeurs naturelles et fondamentales de la dignité humaine, de la famille, du travail et de la justice, entre autres. De ce fait, la mention de Dieu était perçue comme un fait absolument consensuel et naturel qui n'était venu à l'esprit de personne de contredire. Seul le congressiste de gauche Javier Diez Canseco (UPP), auteur d'un avis important qui comportait un texte alternatif de constitution et dont une de ses propositions remarquables consistait à expliciter le principe de laïcité, l'égalité entre les confessions religieuses, et à modifier la position de l'Église catholique face à l'État, a proposé de modifier l'invocation à Dieu en proposant un texte qui reflétait le pluralisme des croyances des parlementaires et du peuple péruvien mais qui ne prenait pas parti sur la question théologique de l'existence de Dieu<sup>31</sup>.

Cependant, le débat constitutionnel n'a pas suscité d'importantes polémiques idéologiques au sujet du préambule, puisque l'on a accepté que celui-ci soit discuté à la fin du débat sur le projet de réforme constitutionnelle. Le préambule a pris une grande importance au cours des débats sur le caractère des relations institutionnelles entre l'Église catholique et l'État, puisque les détracteurs de la mention spéciale à l'Église contenue dans le projet d'article 71 étaient partisans de l'éliminer du corps du texte et de le renvoyer au préambule pour – soi-disant – la priver des effets juridiques impératifs, question que nous verrons plus loin.

En résumé, la présence de l'invocation de Dieu dans le préambule péruvien ne fut pratiquement pas débattue.

### *La liberté de religion et de conscience et l'égalité*

#### La Bolivie

Comme pour les cas équatorien et péruvien, le débat constituant bolivien ne fut pas non plus significatif en ce qui concerne la formulation libérale classique du droit de liberté religieuse,

mais à la différence de ceux-ci, il marqua de très importants changements en ce qui concerne les droits spirituels indigènes.

Au contraire du Pérou et l'Équateur, en Bolivie, aucune polémique publique n'a été suscitée par le pluralisme religieux de la société bolivienne (avec 20 % de population croyante non catholique) qui aurait conduit à présenter la diversité religieuse comme une menace contre l'hégémonie de l'Église catholique ou un risque de conflit entre cette dernière et les Églises évangéliques qui étaient à la recherche d'un nouveau régime d'égalité religieuse. On n'a pas débattu sur la manière dont la *convention sur les missions*<sup>32</sup> et la *convention sur l'aide religieuse aux forces armées et aux forces de la police nationale*<sup>33</sup> conclues entre le Saint-Siège et la Bolivie, pouvaient affecter le droit à l'égalité religieuse d'autres confessions. On n'a pas non plus discuté de la position des minorités religieuses face à l'État et la société et de la différence de son statut social par rapport à celui de l'Église catholique<sup>34</sup>.

La Conférence épiscopale bolivienne a proposé, comme éléments centraux de sa position constitutionnelle à l'égard des propositions d'introduire une clause sur l'État laïque dans la nouvelle Constitution : une garantie de la liberté religieuse pour tous, une reconnaissance spéciale de l'Église catholique comme facteur clef de l'identité nationale, avec un régime juridique spécial de droits et de privilèges qui en découle.

Mais ce qui ressort le plus, qui distingue la Constitution équatorienne de la Constitution bolivienne en faveur de cette dernière, est que l'on a comparé explicitement, dans plusieurs passages du texte constitutionnel, l'exercice du droit de liberté religieuse avec la liberté des peuples indigènes de professer leur propre spiritualité ancestrale et originaire<sup>35</sup>.

Aucune autre constitution bolivienne, et probablement aucune autre au niveau international, n'a consacré autant de développements aux droits spirituels indigènes. Alors que, dans le débat constitutionnel péruvien, cette question ne s'est pas simplement posée, et que, dans le débat constituant équatorien, toutes les références faites à l'Assemblée en faveur de la spiritualité indigène n'ont pas débouché sur des normes constitutionnelles protectrices – ce qui s'est traduit par l'approbation, à

la dernière minute, du quechua comme seconde langue officielle –, à l'Assemblée constituante de la Bolivie, elle a eu droit à un traitement spécial, comme le montrent les articles précités.

Pourquoi une telle différence ? Selon nous, la réponse réside dans les différences entre les protagonistes du changement constitutionnel et entre les programmes politiques mis en œuvre. Tandis qu'en Équateur, les revendications indigènes ont constitué un soutien important mais faisant partie d'un ensemble plus large de forces qui s'opposaient à la « Révolution citoyenne » de tendance gauchiste et réformiste hostile aux intérêts oligarchiques et cléricaux, en Bolivie, l'indigène a été l'acteur fondamental et principal du débat constituant, avec un programme politique visant à la décolonisation du pouvoir et de la culture. Selon un congressiste indigène bolivien, la philosophie décolonisatrice du constituant se résumait par la phrase « ni Marx ni le Christ<sup>36</sup> ».

C'est donc l'idéologie décolonisatrice qui explique en grande partie, d'une part, les nouveaux changements constitutionnels qui distinguent la Constitution bolivienne de la Constitution équatorienne en matière de liberté religieuse, d'autre part, la déclaration selon laquelle l'État décolonisateur est « indépendant de la religion », mais pas autant de la spiritualité indigène.

Par ailleurs, en Équateur, une lutte s'est engagée contre la hiérarchie de l'Église catholique et de certaines Églises évangéliques fondamentalistes en raison de leur opposition aux réformes libérales de progressistes (droits des femmes touchant à la sexualité et à la procréation, par exemple) et de leur alliance avec l'oligarchie et les forces de la droite économique et politique, mais la Révolution citoyenne n'a pas nécessairement essayé d'aller à l'encontre de la prépondérance de l'Église sur la société. Le président Raphaël Correa, un ex-missionnaire, catholique de gauche, a cherché à éviter une confrontation avec l'Église catholique romaine et s'est senti trahi quand la conférence épiscopale l'a accusé d'essayer d'approuver l'avortement malgré son engagement préalable de ne pas réformer le texte constitutionnel sur ce point.

En Bolivie, en revanche, la même lutte contre la hiérarchie catholique et les groupes évangéliques fondamentalistes fait

partie d'une lutte plus large pour la décolonisation de l'État et de la société, qui heurte de front le catholicisme comme acteur reproduisant le colonialisme oppresseur des indigènes. Dans ladite confrontation, le mouvement indigène était d'accord avec des secteurs progressistes de la société civile bolivienne comme le mouvement de femmes, les organisations féministes et les défenseurs droits des gays, des lesbiennes et des transsexuels, et même avec certaines Églises protestantes fortement implantées dans le monde rural andin<sup>37</sup>, mais cela ne signifie pas que c'est forcément une lutte libérale en faveur d'un État laïque, mais une lutte pour un État décatolicisé.

La décolonisation ne passera alors pas seulement par un début de suppression de la place privilégiée reconnue à l'Église catholique dans la Constitution, mais aussi par l'inclusion des valeurs indigènes ancestrales dans l'éthique publique minimale de l'État, en les élevant au rang constitutionnel.

### L'Équateur

Le débat constituant équatorien ne s'est occupé qu'à la marge de la liberté de religion et de conscience, pour deux raisons fondamentales : d'abord, en raison de la politique de conservation de ce qui était déjà stipulé en matière de droits civils de la Constitution précédente, et ensuite, le plus déterminant, par l'attention prioritaire qui a été réservée au débat sur le droit à la vie dès la conception. Les mentions constitutionnelles au droit de liberté de religion ne firent pas l'objet de vives discussions comme ce fut le cas sur d'autres sujets, bien qu'on ait introduit de nouvelles dispositions sur l'objection de conscience.

En effet, en énumérant les aspects que la majorité appelle « avancées » et que l'opposition va plutôt dénoncer comme des « reculs » (introduction de la théorie du genre, séparation des droits sexuels des droits de procréation, etc.), on peut affirmer que l'on a éliminé des restrictions à certains droits comme celui de garder le silence sur ses convictions qui n'est « pas seulement limité aux conditions politiques et religieuses elles-mêmes » et que l'on a introduit un nouveau droit à l'objection de conscience.

Les vives confrontations au sujet du droit à la vie depuis sa conception, des droits sexuels et des droits de procréation ont obscurci toute possibilité de débat sur le droit de liberté de religion ou de conscience, et même les demandes d'égalité des minorités religieuses discriminées en Équateur n'ont pas été abordées (bien que l'assemblée comportât plusieurs membres évangélistes). On n'a pas discuté non plus de l'impact, sur l'égalité religieuse et sur l'État laïque du *modus vivendi*<sup>38</sup>, de l'*accord sur l'assistance religieuse aux forces armées*<sup>39</sup>, ni de l'*échange de notes*<sup>40</sup> entre le Saint-Siège et l'Équateur. Les problèmes que suscitent la pratique de certains droits individuels de liberté de religion, particulièrement dramatiques pour des croyants non catholiques, la diversité religieuse, la position des minorités religieuses face à l'État et à la société et la différence de leur statut social par rapport à celui de l'Église catholique en Équateur sont ainsi passés inaperçus. Le manque de liberté et d'égalité religieuses qui s'est traduit par l'absence de loi sur la liberté de religion en remplacement de la « loi des cultes », qui était dépassée, n'a pas été évoqué durant les débats, même par les constituants membres d'églises évangélistes, dont les constituants « pro-vie » comme Gissel Rosado (PRIAN) ou Estacio Balero (MPAIS).

Quant à la religiosité et la spiritualité des peuples indigènes, les débats constituants ont abordé le thème dans le chapitre consacré à la plurinationalité et aux droits collectifs, et non dans l'article consacré à la liberté religieuse.

#### Le Pérou

La liberté de religion et de conscience n'a pas fait l'objet de plus grands débats. Dans le débat constitutionnel péruvien de 2002, la question réellement contestée n'a pas été la liberté de religion en elle-même mais le fait que son application égalitaire menacerait le monopole de l'Église catholique, en relativisant son hégémonie. Nous verrons ceci dans le paragraphe suivant lorsque nous évoquerons la position de cette Église face à l'État et la question de l'État laïque péruvien.

*L'autodéclaration de laïcité de l'État*

Dans les débats constitutionnels et constitutifs, les discussions sur la question de la déclaration expresse du caractère « laïque » de l'État ont été plus ou moins approfondies. En Équateur, cette possibilité a été très peu discutée, ce qui est surprenant si l'on envisage la tradition nationale alfariste. En Bolivie, ce fut un point débattu par diverses organisations civiles, et au Pérou, la question a été au centre d'une discussion parlementaire et médiatique beaucoup plus importante que dans les deux autres pays.

## La Bolivie

Devant l'annonce de la mise en place d'une assemblée constitutive que l'on déclarait « décolonisatrice » et, par là même, anticatholique, la conférence épiscopale bolivienne elle-même s'est avancée à préciser devant l'opinion publique qu'elle n'envisageait pas de défendre l'article 3 de la Constitution de 1967 qui faisait allusion au « soutien » de l'État à l'Église catholique<sup>41</sup>. Par conséquent, dans l'élaboration de la Constitution de 2009, la position de la conférence épiscopale bolivienne en ce qui concerne ses relations institutionnelles avec l'État a été : a) de ne pas défendre la phrase « l'État reconnaît et soutient l'Église catholique, apostolique et romaine », b) de demander que l'on ne supprime pas les dispositions relatives au patronat constitutionnel qui n'avaient pas été éliminés dans la Constitution de 1967, et c) de soutenir que l'on ajoute une reconnaissance honorifique explicite de son apport à la formation de l'identité nationale bolivienne.

Les aspirations épiscopales prirent la forme d'une réponse concrète proposant deux formules au choix des constituants :

- A. - L'État bolivien reconnaît le caractère de personne morale de droit public à l'Église catholique. Elle pourra établir des relations avec le Saint-Siège au moyen de concordats, d'accords et de conventions.
- B. - L'Église catholique en Bolivie, en tant que personne morale de droit public, pourra conclure des conventions avec le gouvernement au sujet des œuvres sociales et du développement social, tout comme avec d'autres dénominations reli-



gieuses reconnues selon la loi. » (Conférence épiscopale bolivienne, 2007)

Comme on peut le voir, en essence, il s'agissait de la même forme de relations pluriconfessionnelles que celle qui avait été envisagée au Pérou quelques années auparavant (en 2002) à l'article 71 du projet constitutionnel : reconnaissance juridique spéciale pour l'Église catholique, maintien des relations concordataires et extension néoconcordataire pour les confessions non catholiques au moyen d'accords de collaboration (mais sans être totalement égales). Le résultat final du scénario bolivien s'est reflété dans le nouveau texte constitutionnel sur les relations Église-État qui est allé bien au-delà de la séparation entre l'État et l'Église catholique : « Article 4. L'État respecte et garantit la liberté de religion et de croyances spirituelles, conformément à ses systèmes de valeurs. L'État est indépendant de la religion. »

L'indépendance de l'État par rapport à la religion est un principe ferme qui résume en grande partie le concept d'État laïque, qui a été le terme réellement débattu devant l'opinion publique et qui avait motivé l'Église catholique pour s'opposer au terme « saine laïcité ». Finalement, ne devait être introduite dans la Constitution, ni la « laïcité », ni la « saine laïcité », mais l'indépendance de l'État à l'égard, non seulement des Églises, mais aussi de la religion elle-même.

### L'Équateur

Dans les débats constitutants équatoriens, la déclaration explicite que l'État est laïque n'a pas fait l'objet de polémiques idéologiques, dans une bonne mesure parce que les termes « laïcité », « laïcisme » et « laïque » étaient déjà eux-mêmes largement légitimés dans l'histoire et la culture politique de ces pays, comme nous l'avons déjà expliqué lorsque nous avons abordé la question de la religion civile alfariste.

Ce climat favorable à la laïcité a joué dans un sens favorable pour que la future Constitution comporte, pour la première fois dans l'histoire de l'Équateur, une déclaration constitutionnelle expresse en ce qui concerne le caractère laïque de l'État. Un des constituants, qui a demandé une définition conceptuelle du

principe de laïcité, María Paula Romo (MPAIS) a suggéré que l'on définisse l'État laïque comme un État qui ne professe aucune religion et qui reconnaît la liberté de religion. Elle a défendu sa proposition en faisant valoir que seul un État qui ne professe aucune religion pourrait vraiment garantir la liberté de religion, que la logique politique délibérative de la démocratie n'était pas nécessairement compatible avec la logique de vérités absolues des religions, que la légitimité de la vérité religieuse se fondait sur Dieu contrairement à celle de l'État fondée sur les citoyens et les citoyennes. Elle a finalement soutenu que le legs laïciste d'Eloy Alfaro n'avait pas encore pu être complété puisqu'actuellement la séparation de l'État et des Églises n'était pas totale et que, pour cette raison, était nécessaire de définir la laïcité comme une éthique de minimums, une éthique de droits de l'homme, laquelle était une *éthique laïque*<sup>42</sup>.

Un constituant, Tania Hermida (MPAIS), dans l'une de ses interventions, a souligné que le débat du moment était l'un des plus importants de l'Assemblée de Montecristi puisqu'on reconnaissait le caractère plurinational de l'État et qu'on le définissait comme un État laïque. Symboliquement, au début de son intervention, Hermida s'est mis un voile sur la tête pour se l'enlever en signe de célébration du fait que l'on « écrivait une Constitution de citoyens et de citoyennes libres » ayant la liberté de choisir entre utiliser le voile ou ne pas l'utiliser « et où être femme ne suppose pas le devoir de choisir entre être la vierge Marie ou Marie Madeleine<sup>43</sup> ». Elle s'est également félicitée de la création d'un espace « reconstituant » dans lequel on dépassait avec bonheur « les limites de la supposée unité culturelle, unité de langues et unité de religion » pour s'ouvrir à un futur où « l'unité est justement garantie parce qu'elle garantit le droit à la différence<sup>44</sup> ». En se faisant l'écho de l'expression utilisée par María Paula Romo, Hermida a conclu en soulignant que l'éthique de l'État était une éthique laïque basée sur la dignité des personnes et sur les droits de l'homme<sup>45</sup>.

La formule choisie pour exprimer les suggestions insistantes de définir constitutionnellement le contenu du principe de laïcité a été celle d'une phrase modeste et simple mais cruciale, qui est toutefois passée presque complètement inaperçue pour la

minorité adverse dans l'assemblée constituante : « [Il est du devoir de l'État] : De garantir l'éthique laïque comme fondement de l'activité publique et de l'ordre juridique. »

Le débat constituant équatorien n'a abordé aucune déclaration constitutionnelle sur les relations institutionnelles entre l'État et les Églises, probablement en partie parce que l'Équateur était déjà un État laïque du fait de sa tradition politique alfariste, et en partie par ignorance des relations concordataires existant entre l'Église catholique et l'État. Les nombreux évangéliques membres de l'assemblée n'ont pas manifesté d'intérêt pour engager une lutte politique pour l'égalité religieuse entre les catholiques et les non-catholiques, mais se sont alliés avec les forces catholiques conservatrices dans la recherche d'un agenda moraliste commun. Sans ce but, il n'était nécessaire d'approfondir la connaissance, ni du *modus vivendi* entre le Saint-Siège et l'Équateur, ni de l'état de la législation en vigueur en matière de confessions religieuses non catholiques. Les constitutants évangéliques fondamentalistes se sont trouvés dans une situation de grave confrontation entre le discours catholique conservateur et le discours progressiste de la société civile, face auquel ils ont pris position pour renforcer l'acteur hégémonique. Ce fut leur première action politique, fruit du moment historique.

#### Le Pérou

Le débat péruvien s'est focalisé considérablement et de manière inédite sur la question des relations entre l'État et les confessions religieuses et, en particulier, sur les relations avec l'Église catholique. Cette insistance, manifestement nouvelle, a suscité un intérêt très important peut-être équivalent à celui de 1914 lorsque l'article 4 de la Constitution fut révisé pour introduire la tolérance religieuse. Il en fut ainsi en raison de l'accroissement de la présence des congressistes évangéliques qui souhaitaient établir les relations entre l'État et les confessions religieuses sur un pied d'égalité à une période historique où la nécessité d'une alliance politique entre le catholicisme intégral et le fondamentalisme évangélique n'était pas encore totalement évidente<sup>46</sup>.

La mention spéciale de l'Église catholique dans la Constitution de 1979 et dans celle de 1993 rendait compte de la reconnaissance constitutionnelle, par l'État péruvien, de sa personnalité morale avec ce qu'on évitait que les institutions et les actes juridiques de l'église dépendent de l'accomplissement du caractère normatif étatique qui en effet doit être appliqué aux autres confessions religieuses. Une Église au-delà de la loi, conformément à l'idéal de la thèse théologique médiévale de l'Église « société juridiquement parfaite », avec des normes souveraines originaires et non dérivées d'aucun pouvoir terrestre... De cette façon, il était clairement établi que l'Église catholique n'était pas une institution religieuse comme les autres et que découlait d'une telle situation au moins une conséquence importante : le financement direct et indirect par l'État de ses membres, de ses biens et de ses activités. Il ne s'agissait donc pas d'un débat sur de simples déclarations rhétoriques dans un texte constitutionnel mais de bien autre chose, d'un débat sur la position même de l'Église catholique romaine devant l'État et la loi.

En réponse à la proposition de la Conférence épiscopale péruvienne de ne pas modifier le texte existant, le congressiste Javier Diez Canseco a proposé que l'État péruvien se déclare explicitement « laïque ». Une proposition historique différente de celle de son collègue, le constituant évangéliste Walter Alejos (PP), qui défendait une revendication de la laïcité comprise comme l'*égalité religieuse entre les Églises*.

Mais l'accord sur le texte finalement approuvé a été obtenu hors des enceintes parlementaires. En effet, le conseil directeur du Conseil évangélique péruvien (CONEP) rapporta<sup>47</sup> que deux réunions avait été organisées pour « chercher à dépasser la polarisation des positions en ce qui concerne la relation entre l'État et les Églises », la première réalisée par la Conférence épiscopale et la seconde par le Comité interconfessionnel<sup>48</sup>. On rappelait ainsi la « proposition de consensus » interreligieuse suivante :

Article 71. - Dans un régime d'indépendance et d'autonomie, l'État reconnaît l'Église catholique comme un élément impor-

tant dans la formation historique, culturelle et morale du Pérou, et il lui fournit sa collaboration.

L'État reconnaît et respecte toutes les confessions religieuses et établit des accords de collaboration avec elles par le biais de ses organes représentatifs sur le critère de l'équité.

Ce qui était nouveau dans la proposition était l'affirmation que la collaboration entre l'État et les confessions non catholiques devait s'inscrire dans le cadre « des accords de collaboration sur le critère de l'équité ». Sans doute y avait-il dans l'imaginaire évangélique le modèle de relations Église-État allemand, italien et espagnol fondé sur des accords avec des confessions minoritaires. Ce modèle (dit « de législation contractuelle ») était appliqué en Espagne avec la Fédération évangélique, les communautés israélites et les Espagnols islamiques pour régler les questions d'intérêt commun avec des instruments juridique de rang inférieur aux concordats avec le Saint-Siège.

On ignorait la position défavorable d'autres groupements non catholiques adverses à mention précitée : l'Alliance chrétienne et missionnaire, le Mouvement missionnaire mondial, l'Église chemin de vie, l'Église biblique Emmanuel, l'Église adventiste du septième jour, la Communauté Bahai, les Mormons, les Israélites du nouvel accord universel, la communauté islamique, etc.

Le résultat est que le texte approuvé comme projet de constitution a conservé la reconnaissance juridique constitutionnelle de l'Église catholique (au-delà de ses effets honorifiques), n'a pas mentionné le principe de laïcité de l'État, a introduit un modèle néoconcordataire de reconnaissance des droits religieux aux confessions non catholiques (les accords) et a introduit un énigmatique « critère d'équité » (et non d'égalité) qui régirait la collaboration de l'État avec les confessions. Dans le cas péruvien, comme dans les cas équatorien et bolivien, les concordats avec le Saint-Siège ne seraient pas non plus remis en cause sur le plan constitutionnel.

*Laiques, mais pas tellement : la laïcité, le sexe et la religion sous feux croisés*

Les débats analysés dans la première partie ont été des polémiques posées à propos de la relation entre État, la religion et les valeurs publiques, entre les sources de légitimité sacrées et profanes autour de la *laïcité formelle* de l'État, en paraphrasant la distinction proposée par Amadeo de Fuenmayor entre confessionnalité formelle et confessionnalité substantielle des États<sup>49</sup>. Aujourd'hui, nous nous référerons aux polémiques politiques plus liées, pouvons-nous dire, à la *laïcité substantielle*, celle qui, en définitive, apparaît comme un indicateur de la laïcité de l'État au moment de décider des questions fondamentales sur la sexualité, la procréation, les liens familiaux et l'éducation publique, au-delà du fait qu'un préambule proclame la croyance en un certain dieu, en la Pachamama ou en une autre source de légitimité métapolitique.

*L'avortement : pro-vie ou pro-vie digne ?*

Dans les trois pays étudiés, la question de l'avortement s'est posée comme un sujet qui devait être définitivement tranché dans le domaine constitutionnel et les discours qui s'en remettaient « à un droit à la vie » abstrait et réduit à sa dimension biologique. On a allégué, dans ces débats, que le droit à la vie devait être consacré depuis la conception – la fécondation – et jusqu'à son terme naturel, sans intervention humaine d'aucune sorte entre les deux extrémités, puisque la vie est un cadeau de Dieu et que Lui seul pourrait la donner ou l'enlever.

La Bolivie

Bien que le projet politique décolonisateur des mouvements sociaux indigènes ait occupé une place centrale dans les travaux des constituants, au-delà du discours, ni le MAS, ni ses alliés n'ont assumé en pratique que cette décolonisation supposerait aussi la disparition du patriarcat et l'éradication du machisme et de l'homophobie. Selon la critique, exprimée par le groupe féministe anarchiste « Mujeres Creando », en des termes effi-

caces et choquants en 2010 à la radio, et par des actes de protestation tapageurs (« on ne peut pas décoloniser sans dépatricariser »), le mouvement démocratique et libéral de femmes constatait déjà, en 2007, que les parlementaires indigènes résistaient au discours des droits de l'homme des femmes en le qualifiant d'occidental et d'étranger au concept indigène de complémentarité entre l'homme et la femme<sup>50</sup>.

Cet argument culturel a été aussi invoqué contre la constitutionnalisation des unions entre personnes de même sexe, en faisant allusion que cela était contraire aux traditions ancestrales hétérosexuelles du monde andin... et en soutenant également que, dans la conception indigène, les relations homosexuelles étaient contre nature<sup>51</sup>. La dimension fortement patriarcale de la culture indigène déplacée au discours politique – liée à l'indiscutable machisme du gauchisme et des leaders du MAS – était l'un des facteurs d'opposition qui rejoignait objectivement le discours catholique conservateur et le discours évangélique fondamentaliste dans l'opposition à l'avancée du discours du genre dans la nouvelle Constitution. En outre, à partir des positions idéologiques indigénistes, on signalait que le dépassement du patriarcat était une expression subordonnée au processus de décolonisation et qui ne pouvait être entreprise que depuis des positions inspirées par la Pachamama<sup>52</sup> et le *chacha-warmi* (relation de complémentarité homme-femme), ce qui, en réalité, méconnaissait que le patriarcat n'était pas une expression issue du colonialisme ibérique mais existait avant lui et que les femmes indigènes du monde andin subissaient des relations quotidiennes de subordination aux hommes.

Quant au droit à la vie et à l'avortement, les positions étaient publiquement bien établies. Les arguments épiscopaux conjuaient des raisons religieuses, juridiques, ecclésiastiques et sociales. En partant de l'affirmation que « la vie » était une valeur sacrée et naturelle, ils développaient l'idée qu'elle était juridiquement garantie depuis la conception par la Convention américaine relative aux droits de l'homme, le Code de l'enfant et de l'adolescent de Bolivie, le Code civil et le Code pénal (en sanctionnant l'infraction d'avortement, mais en oubliant que l'avortement en cas de viol, d'inceste et de danger de mort de la

femme étaient légalisés). Ils continuaient avec l'argument moral et culturel en indiquant que ni la population bolivienne, ni les cultures indigènes en particulier, n'étaient favorables à l'avortement car ils respectaient l'exercice moral et responsable de la sexualité. Leur argument final était l'argument ecclésiastique, en rappelant les enseignements de Jean-Paul II dans sa célèbre encyclique pro-vie « *Evangelium Vitae* ».

Pour sa part, le mouvement de femmes défendait aussi ses positions. Tout d'abord, il partait de la nécessité que l'État bolivien se déclare « laïque » en plus d'être pluriculturel et multiethnique, comme cadre nécessaire pour la reconnaissance des droits de l'homme des femmes. Donc, il insistait sur une différenciation permanente des *droits sexuels* et des *droits de procréation* à chaque fois que ceux-ci étaient nommés, sans accorder d'importance à la répétition et la redondance du terme « droits » mais en donnant la priorité à l'urgence politique de rendre évident qu'il s'agissait de droits autonomes et indépendants, et non d'une seule catégorie de droits. De cette façon, il s'agissait de marquer une distance radicale avec le discours conservateur qui ne concevait pas de sexualité sans procréation et réduisait le règlement juridique des droits sexuels aux questions de procréation ou, pire encore, à la logique de la simple santé sexuelle et procréatrice.

Ainsi donc, les propositions de la hiérarchie catholique à Sucre, siège des délibérations constituintes, ayant été annoncées, le président de la Commission de développement social intégral a indiqué que le débat était très radicalisé et que les positions s'étaient polarisées, ce qui empêchait d'atteindre un consensus<sup>53</sup>. La semaine suivante, le 24 mai 2007, toutefois la Commission des devoirs, des droits et des garanties également présidée par un parlementaire de Podemos, il avait déjà approuvé un texte comme « premier accord » dans lequel il formulait « le droit à la vie depuis la conception » approuvé par majorité (6 membres), trois autres membres s'y étant opposés. Ils se joignirent à une marche de femmes en portant des préservatifs et des sous-vêtements de femmes et d'enfants pour attirer l'attention de l'opinion publique<sup>54</sup>, et le constituant Guzmán protesta contre la formulation du droit à la vie dès la conception



en faisant valoir que les droits de l'homme sont indivisibles, universels et interdépendants et que cet article pouvait donc affecter d'autres droits essentiels des femmes<sup>55</sup>.

Les protestations du mouvement de femmes ne faisaient que commencer. Des militants des droits de la femme ont indiqué qu'« avec cette décision, [on avait] violé l'esprit des rencontres territoriales et [que l']on avait cassé le sens de la délégation et des principes de base de la démocratie, puisque sur 283 propositions arrivées ou connues par la Commission, 29 faisaient mention du droit à la vie, dont 25 posaient le droit à la vie sans aucune limitation et seulement quatre d'entre elles posaient le droit à la vie depuis la conception, en clarifiant que trois de ces propositions correspondaient à des organisations religieuses et à un citoyen sans filiation institutionnelle<sup>56</sup>. » Le président de la Commission répondit que la vie depuis la conception était un concept déjà intégré à l'ordre juridique bolivien par la loi 1430 qui reconnaissait le pacte de San José de Costa Rica<sup>57</sup>.

L'Organisation des femmes pour l'équité et l'égalité a énergiquement rappelé que cette réforme prétendait priver de base constitutionnelle l'avortement pour viol, inceste et danger de la vie de la mère, qui était légalisé par l'article 266 du Code pénal bolivien<sup>58</sup>. De nombreuses organisations de femmes campardes et indigènes se sont aussi prononcées en annonçant des propositions pour l'Assemblée constituante dans lesquelles elles ont confirmé leur soutien au « droit à la vie » (sans ajout), aux droits sexuels et de procréation, à l'État laïque, au droit de décider quand avoir des enfants et combien en avoir, et non le sexisme du langage constitutionnel<sup>59</sup>.

Cette Commission a récemment soumis au vote la question et, devant la présence de nombreux manifestants fondamentalistes et de catholiques conservateurs qui portaient des rosaires, des Bibles, des cierges et d'autres objets religieux, elle a adopté un nouveau texte en reconnaissant simplement « le droit à la vie » sans davantage de détails. En réponse, des Églises évangéliques fondamentalistes et l'Église catholique ont organisé des marches contre l'avortement, exigeant la liberté de religion et l'interdiction absolue de l'avortement.

La Constitution a été finalement approuvée en décembre 2007. Pratiquement une trentaine d'articles étaient consacrés à divers aspects des droits des femmes, en utilisant constamment un langage non sexiste tout au long du nouveau texte constitutionnel<sup>60</sup>. Certains d'entre eux ont été modifiés par les accords du Congrès de 2008, et les articles relatifs au droit à la vie et aux droits sexuels et de procréation ont été finalement rédigés ainsi :

Article 15. I. Toute personne a droit à la vie et à l'intégrité physique, psychologique et sexuelle. Nul ne sera torturé, ni soumis à des traitements cruels, inhumains, dégradants ou humiliants. Il n'y aura pas de peine de mort.

II. Toutes les personnes, en particulier les femmes, ont le droit de ne pas subir de violence physique, sexuelle ou psychologique, tant dans la famille que dans la société.

III. L'État adoptera les mesures nécessaires pour prévenir, éliminer et sanctionner la violence de genre et générationnelle, ainsi que toute action ou omission qui aurait pour but de dégrader la condition humaine, d'entraîner le décès, la douleur et la souffrance physique, sexuelle ou psychologique, tant dans le cadre public que dans le cadre privé.

Article 66. Est garanti aux femmes et aux hommes l'exercice leurs droits sexuels et de leurs droits de procréation.

Une observation qui ne peut pas être négligée : l'article 66 qui garantit les droits sexuels et de procréation est situé dans la section intitulée « des familles ». Les constituants boliviens ont peut-être estimé que de tels droits étaient des droits « des familles » et non des droits des hommes et des femmes en tant qu'individus (question à résoudre et que, pour l'instant, nous ne pouvons que laisser en suspens en attendant de pouvoir étudier les retranscriptions des débats).

Tout comme en Équateur, l'approbation par référendum de la nouvelle Constitution en Bolivie a mobilisé les adversaires dans une campagne publique contre l'avortement et la perversité sexuelle que la nouvelle charte constitutionnelle était supposée instaurer et promouvoir. Cela a constitué un sujet mobilisateur, au cours duquel des arguments religieux de tendance conservatrice ont été avancés et ont provoqué des polémiques significatives dans les médias.

### L'Équateur

Avec le caractère plurinational de l'État, les débats équatoriens sur l'avortement et le droit à la vie ont été les deux grands sujets qui ont agité et divisé les eaux en polarisant le débat public jusqu'à déterminer le caractère de la campagne post-constituante en vue de l'approbation par référendum du nouveau texte constitutionnel.

La stratégie du bloc majoritaire a été conditionnée d'entrée par l'accord électoral entre *Alianza País* et le président Correa qui exprimait son intention de maintenir la reconnaissance du droit à la vie dans les mêmes termes que la Constitution de 1998 qui, dans le chapitre second consacré aux « droits civils », proclamait : « Article 23. - Sans préjudice des droits établis par la présente Constitution et les instruments internationaux en vigueur, l'État reconnaîtra et garantira aux personnes : 1. L'inviolabilité de la vie. Il n'y a pas peine de mort. »

Comme on le voit, il s'agissait d'une reconnaissance qui ne se prononçait pas sur le début et la fin de la vie humaine, questions qui étaient en effet évoquées par l'article 49 de cette Constitution qui reconnaissait le devoir de l'État d'assurer et de garantir aux enfants et aux adolescents le droit à la vie depuis sa conception. En proposant de conserver lesdits articles, l'accord d'*Alianza País* avait évidemment pour but de vaincre des résistances politiques et religieuses. La position du bloc politique majoritaire était alors de conserver le texte sur le droit à la vie de la Constitution de 1998, mais d'introduire des réformes constitutionnelles qui donneraient lieu à d'éventuels développements sur cette question dans l'ordre juridique. D'autre part, la stratégie de l'opposition était de modifier le cadre constitutionnel en vigueur du droit à la vie et de fermer les possibilités ultérieures de développement du texte constitutionnel.

Les grandes confrontations sur l'avortement ont commencé après la lecture des rapports de la majorité et de la minorité de la table ronde constituante n° 1 sur les droits fondamentaux et les garanties constitutionnelles. Le rapport de la majorité commençait par indiquer la ligne stratégique principale : le chapitre sur les droits civils avait seulement réalisé « de petites modifications et ajouts » en donnant la priorité à la conservation du

texte de la Constitution de 1998. Parmi celles-là, l'approche du genre « comme axe transversal des droits », des mesures de discrimination positive, la rupture « du paradigme de la sexualité féminine liée à la maternité, en séparant les droits sexuels des droits de procréation<sup>61</sup> », les limites bioéthiques à la recherche scientifique, l'élimination de restrictions illégitimes au droit au libre développement de la personnalité, l'objection de conscience et les droits environnementaux des personnes.

L'opposition a proposé un texte alternatif sur les deux extrémités de la vie humaine en ces termes : « la vie humaine sans exception est inviolable depuis la conception et jusqu'au décès naturel », et elle a soutenu qu'elle n'était pas d'accord avec les droits de procréation si ceux-ci affectaient des droits de tiers (sans référence implicite à la personne conçue)<sup>62</sup>. De son côté, la parlementaire de la majorité María Paula Romo a posé que l'on devrait distinguer le débat sur le droit à la vie de celui sur l'avortement, ce dernier ne relevant pas de la Constitution mais du code pénal dans le cadre duquel on pourrait discuter de la condamnation pénale ou de la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse, mais qu'en définitive ce débat ne résoudrait pas non plus les problèmes de la violence sexuelle, du planning familial ou des droits de vivre avec dignité<sup>63</sup>.

La confrontation des discours a donné lieu à l'emploi de termes idéologiques manichéens qui ont eu pour effet de polariser le débat en deux camps irréconciliables. Ainsi, constituante Beatriz Tola (MPAIS) a protesté contre l'établissement d'une synonymie entre le débat sur le droit à la vie et celui sur l'avortement et contre les termes de polarisation employés par la minorité entre les « partisans de l'avortement » et les « pro-vie », les « moraux » et les « immoraux », en soulignant que tous étaient pour la vie et que l'État ne pouvait permettre le décès d'aucune femme<sup>64</sup>.

D'autre part, d'autres constituants cherchaient à sortir des termes de ce débat en indiquant qu'ils défendaient, non pas un simple concept de vie, mais celui « d'une vie dans la dignité », qui était incompatible avec les « politiques de mort » défendues par ceux qui s'autoproclamaient « pro-vie<sup>65</sup> ». Norman Wray (MPAIS) a insisté sur l'apport idéologique de la « vie digne »

en ajoutant qu'il existait un lien entre le droit à la vie et celui de jouir des droits économiques, sociaux et culturels qui dépassaient un concept unidimensionnel de « vie »<sup>66</sup>. Ainsi, dans le nouveau constitutionnalisme équatorien, le droit à la vie serait violé à chaque fois que l'un de ces droits serait enfreint ou quand l'État n'aurait pas adopté de mesures positives pour éviter sa violation.

Ainsi, le discours « pro-vie » *in abstracto* a été opposé à un discours « pro-vie » de la femme, le discours sur la vie biologique depuis la conception a été opposé à un discours sur la « vie digne », et le discours sur le droit à la vie comme exclusivement droit civil de l'enfant conçu a été opposé par celui d'un droit à la vie concrétisé plutôt à travers les droits économiques, sociaux et culturels.

Considérant la polarisation du débat encouragée par divers acteurs religieux en dehors de l'Assemblée constituante, il était inévitable que les arguments religieux et naturalistes fussent employés pour chercher la légitimité politique. Ainsi, la constituante Cristina Reyes (PSC) a affirmé que les pouvoirs constituants n'étaient pas des pouvoirs divins et ne pouvaient pas non plus être exercés contre l'ordre naturel<sup>67</sup>, et que la vie devait être garantie depuis la conception jusqu'à sa fin naturelle. La constituante Gissel Rosado (PRIAN) a affirmé que l'Équateur était à 99 % « croyant » et que, par conséquent, la Constitution devait manifester cette religiosité<sup>68</sup>. Les constituants Mario Játiva et Estacio Balero, tous deux membres du MPAIS et de la communauté évangélique, et opposés à leur propre bloc politique, ont eux aussi brandi des arguments religieux. Le premier a affirmé qu'avec l'avortement on encourageait le libertinage sexuel, la destruction de la famille et les dommages aux mineurs, expliquant qu'étant donné sa situation géographique, le peuple de l'Équateur pourrait avoir à affronter la colère de Dieu « jusqu'à la quatrième génération » au moyen de catastrophes naturelles, voire disparaître éventuellement comme cela est arrivé avec Babylone et Sodome, étant donné la dégradation morale encouragée par la nouvelle Constitution<sup>69</sup>.

Beatriz Tola a répondu à cette utilisation de valeurs religieuses en critiquant la conception traditionnelle catholique

romaine selon laquelle la sexualité n'était légitime que si elle avait des fins de procréation et en faisant allusion à une enquête nationale qui montrait que 78 % de la population (en majorité catholique) ne suivait pas ces conceptions dans la vie quotidienne<sup>70</sup>. Le constituant Norman Wray a attiré l'attention sur la nécessité que l'Équateur fasse en sorte d'être un État laïque<sup>71</sup>, précisément étant donné la manipulation des arguments religieux dans des débats publics comme celui sur la pilule du lendemain qui a été déclarée inconstitutionnelle par le Tribunal constitutionnel à la suite de pressions de la Conférence épiscopale de l'Équateur<sup>72</sup>. De même, en faisant allusion à Maruri et à son argument de conscience, la constituante Martha Roldós Bucaram (RED), de la minorité de gauche, a dénoncé que la déformation du débat constituant était intentionnellement conduite par « des groupes qui ont leurs conflits de conscience » et que s'agissant précisément d'une affaire de conscience, la décision finale sur l'avortement avec un risque grave pour la santé de la femme enceinte ne devrait pas être imposée par l'État mais était une affaire de conscience de la femme elle-même.

Finalement, le texte approuvé par la nouvelle Constitution de Montecristi reflète l'idée que l'être conçu doit être considéré comme un « enfant » conformément l'ordre constitutionnel qui était déjà en vigueur précédemment. En cela, il y a continuité et un signe de la prédominance de la ligne du président Correa sur d'autres avis au sein d'*Alianza País* qui proposaient en outre d'éliminer l'expression « inviolabilité de la vie » et d'incorporer dans le texte des clauses d'exceptions au droit à la vie<sup>73</sup>.

Alors, loin de constituer une « Constitution en faveur de l'avortement », ou plus précisément, une Constitution partisane du droit à l'avortement sans restriction, la Constitution de Montecristi ne faisait que refléter en partie la position catholique sur l'enfant conçu considéré comme personne humaine, et introduisait seulement de nouvelles dispositions qui reconnaissaient explicitement les droits sexuels et de procréation<sup>74</sup>, que condamnaient l'opposition et les évêques équatoriens.

### Le Pérou

Dans les débats constitutants péruviens, la discussion sur l'avortement s'est exprimée en abordant trois sujets : d'abord, le début de la vie et de la personne humaine ; ensuite, l'interdiction absolue de l'avortement et les exceptions à sa pénalisation ; enfin, le fait de savoir si la question de la liberté de procréation des parents et de la femme incluait le droit de recourir à l'avortement et d'utiliser des méthodes contraceptives. Ce furent les termes principaux des débats auxquels tous ont participé avec une même préoccupation : affronter le mouvement de femmes et sa campagne pour la légalisation de l'avortement et introduire des clauses qui interdiraient toute future avancée dans ce projet.

L'approche même des problèmes s'est faite dans la logique hégémonique du conservatisme catholique qui constituait une minorité organique très bien coordonnée au sein du Congrès de la République, laquelle disposait de l'appui d'une majorité culturelle constituée par les autres congressistes, à l'exception de rares représentants qui ont opposé une faible résistance à leurs stratégies procédurales et discursives. L'attention accordée à ces sujets a été aussi grande que pour celle de l'union de personnes du même sexe, qui a été examinée en détail durant cinq sessions de la séance plénière du Congrès.

Au sujet de l'avortement, les propositions ont posé que l'on reconnaisse le droit à la vie de la personne depuis la conception. Et le débat constitutionnel péruvien a été un débat entre conservateurs catholiques et fondamentalistes évangéliques autour du sujet de l'égalité religieuse avant d'être un conflit entre des discours hégémoniques et contre hégémoniques au sujet des droits sexuels et de procréation, comme cela avait été en effet le cas dans les expériences constitutantes bolivienne et équatorienne. Ceci démontre donc que la position divergeant de celle sur le droit à la vie depuis la *conception* a été celle du droit à la vie depuis la *fécondation*. Ainsi, en approfondissant davantage le discours hégémonique, le constituant et membre de l'Opus Dei Rafael Rey (UN) a été le premier à poser qu'il ne suffisait pas de reconnaître la conception comme point de départ du droit

à la vie, mais que l'on devait spécifier que celle-ci existait dès la fécondation :

Monsieur, quand nous parlerons, certainement cet après-midi, de l'article deux et commencerons à parler du droit à la vie, il est évident que ceux qui prétendent interdire la peine de mort — et je ne suis pas d'accord avec cette thèse — doivent comprendre qu'il est aussi logique que l'on n'attente pas aux droits de la personne humaine à naître, depuis le moment même, non seulement de la conception, mais aussi de la fécondation, parce que dès ce moment il s'agit d'un nouvel être humain.

S'il n'était pas un être humain, s'il n'était pas une personne humaine, il devrait être quelque chose d'animal, de végétal, et il n'existe rien de différent après la fécondation qui va signifier autre chose qu'une personne humaine<sup>75</sup>.

Par la suite, la quasi-totalité des intervenants dans le débat constitutionnel se sont efforcés d'affirmer que la conception devait être comprise comme la fécondation et non comme l'implantation.

Le *crescendo* des interventions conservatrices est allé jusqu'au point de chercher à encourager le renforcement des sanctions pénales contre les femmes qui avorteraient et de demander que l'on restreigne la liberté de la femme de décider d'avoir ou non des enfants. En ce qui concerne le second point, le congressiste Robles López (PAP) s'est montré totalement opposé à l'article sur le planning familial et à la paternité responsable (« l'État promeut la paternité et la maternité responsables, en respectant le droit de toute personne de prendre des décisions libres et informées en la matière »), arguant qu'il s'agissait d'une atteinte à « la famille » protégée par l'article 3 du projet de Constitution, même si cette planification était pratiquée dans le mariage, et il a proposé que la Constitution affirme qu'il était évident que le conjoint ne pouvait se faire ligaturer les trompes qu'avec l'autorisation préalable du conjoint, et qu'une autorisation identique devrait être demandée si la femme souhaitait adopter une méthode contraceptive<sup>76</sup>.

Ainsi, le discours contre l'avortement aboutissait finalement à prendre le chemin de l'interdiction du libre choix d'avoir une descendance, ou de l'introduction de l'obligation d'autorisation préalable du conjoint en introduisant une condition préalable



dans la loi... Une liberté soumise à une autorisation externe, et non à une limitation constitutionnellement établie.

Puis le moment arriva de procéder au vote sur le droit à la vie et à l'avortement. Selon le président de la Commission de la Constitution Henry Pease, l'avortement avait été « l'un des sujets [...] les plus examinés », et il était encore une question qui divisait l'opinion publique et qui pourrait remettre en cause l'approbation de l'article 2 dans son ensemble et de ses 29 alinéas ; il a donc proposé un vote séparé de l'article 2 alinéa 1<sup>er</sup> (droit à la vie) pour pouvoir distinguer deux propositions politiques : d'une part, la position conservatrice, selon laquelle « l'enfant conçu est sujet de droit pour tout ce qui le favorise », d'autre part, la position ultraconservatrice, qui proposait en outre d'ajouter une interdiction explicite et absolue de tout avortement et l'affirmation que la conception était synonyme de fécondation. Fidèle à sa filiation catholique romaine, le président de la Commission de la Constitution du Congrès a affirmé que le débat était en réalité insignifiant pour « l'Église péruvienne » (comprendre par là l'Église catholique romaine) :

Sur cette question, je dois parler avec la plus grande clarté possible. J'affirme que ma conviction est qu'effectivement, la personne conçue, c'est-à-dire « sujet de droit », a tous les attributs de l'être humain ; et, par conséquent, il ne peut pas y avoir d'avortement qui ne constitue pas, sauf sur des aspects strictement médicaux, une infraction.

Ce point de vue, je le partage et je le retrouve dans le document même qui nous a envoyé l'Église péruvienne. Ils ne discutent pas de la fécondation ou la conception, ils disent simplement que « l'être humain a droit à la vie depuis le moment de la conception, moment dont découle sa dignité. La personne conçue est sujet de droit ».

Ce que je soutiens, c'est qu'en disant, comme le fait la Charte en vigueur inspirée par ce qui précède : « la personne conçue est sujet de droit pour tout ce qui la favorise », nous disons absolument que son premier droit est le droit à la vie, et que tous les autres droits sont ceux qui lui sont applicables et lui sont favorables ; toutefois, sur ce point, il est naturel qu'il y ait des ombres. Cela est lié aux différentes façons de voir les choses, y compris aux choix religieux, qui sont tous respectables<sup>77</sup>. »

Par conséquent, avant de procéder au vote définitif, un conservateur de gauche comme Henry Pease cherchait le plus grand consensus possible sur l'alinéa 1<sup>er</sup> et souhaitait pour cela rappeler à ses collègues conservateurs que l'Église catholique elle-même ne faisait pas une question de principe de savoir si la conception devait être comprise comme la fécondation ou comme l'implantation<sup>78</sup>, parce que ce qui est déterminant pour empêcher l'avortement est que la personne conçue soit considérée comme un sujet de droit. Le texte voté affirme ainsi :

Toute personne a droit à la vie, à son identité, à son intégrité morale, psychique et physique et au libre développement de sa personnalité. La personne conçue est sujet de droit pour tout ce qui lui est favorable.

La phrase « l'avortement est interdit » n'a pas été approuvée.

### *Le mariage homosexuel : la famille ou les familles ?*

Cette question fait l'objet d'un vaste débat et d'une polarisation des positions dans les sociétés contemporaines. En Équateur, en Bolivie et au Pérou, elle a été résolue de manière similaire : en Équateur et en Bolivie en reconnaissant constitutionnellement les unions de fait pour les personnes du même sexe, mais pas le mariage avec le droit d'adoption, et au Pérou en ne reconnaissant aucun des deux.

#### La Bolivie

De même que les revendications du mouvement de femmes se sont souvent heurtées au mur d'incompréhension des parlementaires indigènes avant d'être intégrées dans le texte de la Constitution, les revendications des diversités sexuelles boliviennes groupées dans des collectifs LGBT ont connu le même sort.

À la suite d'un long processus de maturation historique<sup>79</sup>, en 2002, le mouvement de la diversité sexuelle groupé dans le Réseau national LGBT de la Bolivie a proposé une série de réformes constitutionnelles touchant à la citoyenneté et à la famille, au mariage et aux unions de fait entre personnes homosexuelles. Il était demandé que l'on introduise, dans l'article 6 de la Constitution, la reconnaissance du droit de jouir des droits

à la personnalité et à la capacité juridique, et la non-discrimination pour raisons d'« identité sexuelle et de genre ». Les groupes LGBT ne se sentaient pas représentés par les déclarations constitutionnelles du caractère pluriculturel du pays dans la mesure où l'on niait la diversité sexuelle existante dans la population, et ils estimaient que le terme « genre » n'était pas non plus adapté dans la mesure où il sous-entendait l'existence d'une sorte de citoyenneté de seconde catégorie. Précisément, en ce qui concerne la question de la citoyenneté, ils affirmaient que l'article 41 sur la citoyenneté bolivienne introduisait l'identité sexuelle et de genre comme faisant partie de la définition de la citoyenneté sans discrimination<sup>80</sup>.

Après avoir été présentée au cours de trois audiences publiques, la proposition a été adoptée par la Commission de la Constitution du Parlement, sans difficulté ni gloire. Toutefois, dans la nouvelle situation politique de contestation de l'ordre hégémonique en Bolivie par les mouvements sociaux indigènes et progressistes, le résultat promettait d'être différent, mais pas moins dangereux ou suscitant moins de résistance. Le 30 juin 2007, l'un des véhicules qui faisaient partie d'une caravane festive à La Paz pour le « jour de la fierté gay » a été attaqué avec une cartouche de dynamite, et six activistes ont été blessés sans qu'aucun coupable n'ait été arrêté. L'Assemblée constituante, le maire de La Paz et le médiateur ont condamné les faits.

Les propositions LGBT ayant été débattues par l'Assemblée constituante, les parlementaires du MAS et du MOP (Movimiento Originario Popular) ont voté en faveur de l'inclusion des termes « orientation sexuelle » et « identité de genre » dans le « principe de non-discrimination » dans les rapports des majorités, malgré l'opposition de PODEMOS et des Églises catholiques et évangéliques fondamentalistes. Ainsi, l'article 63 du projet de Constitution approuvé à Oruro affirmait :

Le mariage est constitué de liens juridiques et repose sur l'égalité des droits et des devoirs des conjoints.

II. Les unions libres ou de fait qui réunissent les conditions stabilité et de singularité, et continues entre des personnes sans empêchement légal, produiront des effets semblables à ceux du mariage civil, tant dans les relations personnelles et patrimo-

niales des conjoints qu'en ce qui concerne les filles et les fils adoptés ou nés de celles-ci.

Par conséquent, il n'y avait pas de référence au caractère nécessairement hétérosexuel du mariage ou des unions libres ou de fait. Mais ce « détail » ne sera pas oublié. Comme le rapporte Vargas dans son rapport, la « Commission de concordance et de style » présidée par la présidente de l'Assemblée constituante Silvia Lazarte est allée bien au-delà de ses compétences juridiques et a profondément modifié le texte de l'article 63 auquel a été ajouté le texte en caractère gras :

I. Le mariage **entre une femme et un homme** est constitué de liens juridiques et repose sur l'égalité des droits et des devoirs des conjoints.

II. Les unions libres ou de fait qui réunissent les conditions stabilité et de singularité, et continues entre **une femme et un homme** sans empêchement légal, produiront les mêmes effets que le mariage civil, tant dans les relations personnelles et patrimoniales des conjoints qu'en ce qui concerne les filles et les fils adoptés ou nés de celles-ci.

### L'Équateur

Le débat constituant sur la question du mariage ou de l'union de personnes du même sexe a constitué, avec le débat sur le droit à la vie, un autre des arguments du conservatisme pour contester la nouvelle Constitution de l'Équateur. Pour cette raison, il est compréhensible que l'on ait enregistré ici les débats les plus importants et les plus passionnés du travail constituant. Les constituants de la minorité se sont opposés à ce que les articles relatifs aux droits à l'égalité et à la non-discrimination incluent les termes « orientation sexuelle » ou « genre » en proposant à leur place celui de « sexe » (dans un sens dualiste, comme sexe féminin et sexe masculin), laquelle n'a pas été incorporée dans les articles définitifs qui ont continué à se référer aux droits d'égalité et de non-discrimination pour cause de genre et d'orientation sexuelle.

À ce sujet, le rapport de majorité a soutenu que son choix était de maintenir « les standards de la Constitution de 1998 » mais en ajoutant « d'importantes avancées sollicitées par les citoyens dans le cadre du respect de la diversité et de la liberté

de choix dans l'exercice de la sexualité », et en mentionnant comme tels la reconnaissance de l'union de fait à des couples du même sexe et sans droit à l'adoption<sup>81</sup>. La position du rapport du bloc minoritaire ne se fondait pas sur des arguments religieux, mais démontrait une préoccupation d'essayer de donner un fondement juridique à l'opposition aux unions homosexuelles. Deuxième caractéristique : on ne s'est pas interrogé sur l'idée même d'union de fait de personnes du même sexe, mais sur la portée de ses droits. Troisième caractéristique : la position du rapport de Kronfle coïncidait dans les grandes lignes avec la position que la Conférence épiscopale équatorienne avait déjà défendue de façon surprenante : réserver le mariage aux couples hétérosexuels, autoriser l'union de fait aux couples hétérosexuels et homosexuels, ne pas reconnaître comme « famille » l'union homosexuelle et renvoyer la question des droits de *toutes* les unions de fait à une loi postérieure, en précisant que cette loi ne pourrait pas reconnaître la possibilité d'adoption aux couples du même sexe<sup>82</sup>.

Mais une fois le débat engagé, les arguments religieux ont de nouveau pris le pas. L'évangéliste Balerio Estacio (MPAIS) s'est félicité que l'on ait éliminé le terme « familles » (sans remettre en cause la phrase « types de famille ») et a critiqué que l'on abandonne le « progrès » qui supposait la Constitution de 1998 en spécifiant que les unions de fait étaient réservées aux couples de sexe différent. En le proposant, il a eu le mauvais goût tout particulier de se référer à d'autres pays où les humains et les animaux peuvent se marier. De cette manière, il assimilait l'union homosexuelle à la bestialité ou la zoophilie. Le congressiste Mario Játiva (MPAIS) s'est en effet interrogé sur l'inclusion de la phrase « types de famille<sup>83</sup> » puisqu'il existait seulement un seul type de famille, hétérosexuelle (qu'elle soit nucléaire ou étendue), et il a proposé de spécifier que l'union de fait était reconnue seulement entre homme et femme et donc que la « famille » homosexuelle, « dans le concept doctrinal historique, évolutif de l'humanité, ne constitue pas une famille<sup>84</sup> ». Il a ainsi ouvertement revendiqué le caractère patriarcal du mariage en affirmant que « les sociétés de pouvoir familial ont été et sont le mariage et le patriarcat, c'est-à-dire

que ceux qui sont responsables de foyer étaient le père et la mère<sup>85</sup> », mettant en outre en garde sur le fait que légaliser les unions homosexuelles constituait une atteinte aux « principes éthiques et moraux », considérant que les homosexuels étaient seulement une minorité de la société équatorienne. Son coreligionnaire Guido Rivas (MPAIS) s'est appuyé sur la Bible pour défendre que la nouvelle Constitution ne reconnaissait pas l'union homosexuelle en rappelant le commandement « allez et multipliez-vous<sup>86</sup> », et l'évangéliste Gissel Rosado (PRIAN) a indiqué que la population équatorienne était majoritairement croyante et que c'était la raison pour laquelle il ne pourrait pas soutenir ce nouveau texte constitutionnel. En prenant des références biologiques, Fernando Alarcón, membre du PSP, a estimé que le texte constitutionnel ouvrait la voie à des « faits contre-nature » puisque « l'union est entre un mâle et une femelle, ce que l'on appelle en quechua entre une *huarmi* et un *carti*<sup>87</sup> ».

La congressiste Rosanna Queirolo a affirmé que le mariage était une institution créée par Dieu et composée, durant toute l'histoire humaine, d'un homme et d'une femme, « dont le principal objectif est la procréation pour la permanence de la société » et que « si l'objectif n'est pas de procréer alors ce n'est pas une famille<sup>88</sup> » (« c'est autre chose »). Elle critiqua comme « une imprudence juridique manifeste » le fait que le texte sur les unions de fait ne spécifierait pas non plus qu'il soit conçu seulement pour les couples hétérosexuels en indiquant que les droits des personnes homosexuelles dans ces unions ne nécessitaient pas non plus une loi spéciale parce qu'ils pouvaient déjà être régis sous la forme de « société de fait » (une modalité sociétale privée du droit commercial...). La disposition qui empêchait l'adoption par des couples homosexuels n'a pas non plus été positivement accueillie. Queirolo a déclaré que rien n'empêchait une personne homosexuelle célibataire de solliciter une adoption et ensuite de se mettre en couple, ou une personne divorcée ayant l'autorité parentale de s'unir à une autre personne du même sexe : la Constitution reconnaîtrait au contraire ces unions homosexuelles de fait.

La congressiste Marisol Peñafiel répondit à Queirolo en demandant comment il qualifierait sa famille, composée depuis trente ans par elle, sa mère et deux nièces, et qui, bien évidemment, jusqu'à maintenant ne procréaient pas<sup>89</sup>... Elle expliqua que le mariage était une institution que le XIX<sup>e</sup> siècle avait reléguée au cadre de la vie privée avec un caractère clairement discriminatoire et oppresseur pour la femme, d'où le fait que les milieux fondamentalistes parlaient de « crise » à chaque fois que ce paradigme discriminatoire traditionnel était remis en cause par les nouvelles circonstances de la vie sociale au lieu de reconnaître que le concept de famille a un contenu historique et, par conséquent, n'est pas immuable<sup>90</sup>. On devait par conséquent reconnaître constitutionnellement l'existence de « familles » puisque ses divers types avaient aussi des « principes », des « moralités » et une « éthique » comme c'est le cas des millions de familles équatoriennes qui échappent au moule traditionnel. Les autres intervenants du bloc de la majorité en ont profité pour souligner la pluralité de fait des familles et la problématique complexe que le phénomène de la migration provoquait sur l'image sociale des familles équatoriennes.

C'est dans ce contexte que, pendant la session finale, s'est produit un changement de dernière minute, substantiellement et particulièrement important quant au régime juridique du mariage. Le texte suivant a été lu :

La famille est reconnue dans ses divers types. L'État la protégera comme noyau fondamental de la société et garantira des conditions qui favorisent intégralement la réalisation de ses fins. Celles-ci sont constituées par des liens juridiques ou de fait et elles se fonderont sur l'égalité des droits et des opportunités de leurs membres. Le mariage est l'union entre un homme et une femme. Il sera fondé sur le libre consentement des contractants et sur l'égalité des droits, des obligations et de la capacité légale des conjoints<sup>91</sup>.

En présence de 93 congressistes, le texte a été adopté par 86 voix pour sept abstentions.

### Le Pérou

Le débat sur les droits sexuels et de procréation a montré comment le discours contre-hégémonique était clairement mi-

noritaire et délégitimé par rapport aux secteurs conservateurs et fondamentalistes qui avaient en effet une compréhension claire des sujets qui pouvaient être posés dans le débat constitutionnel et des formules textuelles qui pouvaient être des propositions pour neutraliser et – si possible – faire reculer encore plus de tels droits. La même chose est arrivée en ce qui concerne les droits pour les couples homosexuels de former une famille et d'accéder au mariage : le cas péruvien a démontré à nouveau qu'il y avait des divergences entre les conservateurs sur la meilleure façon d'empêcher l'égalité des droits familiaux pour la communauté LGBT.

Ainsi, des congressistes conservateurs ont soutenu que la nouvelle Constitution devait soutenir que la vie humaine devait être respectée depuis la conception jusqu'à son décès naturel, qu'il fallait préciser que les personnes étaient égales devant la loi sans discrimination – entre autres pour raison de « sexe », la seule et unique façon de nommer cette réalité, en spécifiant en outre que par « genre », on devait exclusivement comprendre les hommes et les femmes<sup>92</sup>. On pouvait accepter que soient envisagées les discriminations spécifiques et les plus graves, mais en précisant en tout cas que la discrimination par « genre » ne pouvait être comprise que sous une acception hétérosexuelle.

Les transcriptions des débats rendent compte d'un fait éloquent : celui de l'absence totale d'opposition au discours conservateur. Aucun congressiste n'a manifesté de divergence avec ce discours, celui-ci recueillant l'unanimité et, par conséquent, il n'a été absolument pas nécessaire de rapprocher les stratégies politiques ou discursives pour l'imposer.

La préoccupation centrale évidente qui a guidé toutes les interventions a été de maintenir l'impossibilité absolue de la reconnaissance des familles et des mariages fondés sur des relations affectives homosexuelles, même en l'absence de prétention de mariage ou d'adoption d'enfant. L'idée rejetée était par conséquent la reconnaissance constitutionnelle de l'existence même des unions homosexuelles. Pour obtenir cette censure du texte constitutionnel, l'argumentation a tourné autour de l'invocation de quatre caractéristiques de « la famille »



en tant que cellule de base de la société : son caractère naturel, hétérosexuel, procréateur et chrétien.

En ce qui concerne son caractère « naturel », pour les congressistes qui croyaient que l'être humain avait été créé à image de Dieu, il ne paraissait pas du tout contestable de la comparer avec les animaux et de démontrer qu'elle était soumise aux mêmes lois de la nature. C'est pour cela que l'on a proposé que, dans le projet de Constitution, il soit expressément ajouté que « l'État protège la famille comme institution naturelle et fondamentale de la société ».

Les deuxième et troisième caractéristiques de la famille et du mariage promus par le conservatisme étaient son hétérosexualité et sa fin procréatrice. La référence des hommes et des femmes comme « mâles » et « femelles » cherchait à souligner que la famille était une institution qui appartenait à un ordre biologique naturel qui échappait à la régulation de l'État qu'il précédait et qu'elle était constituée de membres unis par des liens de sang. Mais en outre, que cette nature biologique tendait à la réalisation de sa fin suprême : la procréation<sup>93</sup>. C'est ainsi que le congressiste Lescano (UPD) a estimé que cette finalité suprême se verrait « détruite » par le « désordre général contre-nature » que provoquerait la reconnaissance d'unions de personnes du même sexe<sup>94</sup>. Il n'y a eu absolument aucun congressiste qui ait pris la parole sans souligner tout particulièrement que tant la famille et l'union de fait que le mariage étaient des institutions proprement hétérosexuelles<sup>95</sup>. Lescano « a accordé » que les homosexuels puissent avoir des relations sexuelles entre eux si cela leur faisait plaisir, mais que cela ne pouvait pas être constitutionnellement reconnu comme une famille ou une union de fait, encore moins comme un mariage<sup>96</sup>.

En quatrième lieu, « la vraie famille », en étant fondée des liens naturels et, par conséquent, hétérosexuels, ne pouvait pas être constituée n'importe comment, bien qu'étant « naturelle », mais devait être formalisée par le rite chrétien du mariage. Le congressiste Vargas Gálvez (UN) a soutenu que le projet constitutionnel refusait au mariage la protection et de la promotion spéciale, et que cela signifiait une dépréciation de son importance comme institution créée par Dieu en étant réduit à la caté-

gorie de contrat civil « avec des aspects de simple contrat social », qui était un critère « inadmissible du point de vue social-chrétien<sup>97</sup> ».

En réalité, c'était cette caractéristique religieuse qui pouvait être considérée comme combinant toutes les autres si le créateur originel de la famille et du mariage était Dieu, cette croyance religieuse étant alors la véritable prémisse de toutes les autres caractéristiques attribuées comme « naturelles » à la famille et au mariage : son hétérosexualité, sa fin procréative, son caractère sacré qui entraîne son indissolubilité et son appartenance à l'ordre des sacrements protégés par « l'Église ».

Pour cette raison, il convient de dire que les débats contemporains sur la pertinence ou non de la reconnaissance constitutionnelle des unions de personnes du même sexe fait en réalité partie des batailles culturelles de résistance à la laïcisation historique du mariage et à la sécularisation de la famille, à leur désacralisation progressive : la *laïcisation du mariage*, depuis que le mariage n'est plus seulement religieux ni administré seulement par les Églises mais aussi civil et administré par l'État, dissoluble par la loi et facultative, non inéluctable ; la *sécularisation de la famille*, parce que son fondement est transféré de la volonté divine à l'homme, que sa morale est humaniste, pas nécessairement hétérosexuelle, pas nécessairement croyante ni forcément procréative<sup>98</sup>.

### *L'éducation publique religieuse et sexuelle : ordre tutélaire ou autonomie ?*

#### La Bolivie

Le débat sur l'école laïque a été très intense en Bolivie, au point qu'il a constitué l'axe thématique autour duquel s'est organisée la discussion sur la laïcité de l'État. Toutefois, il ne s'est pas agi d'un débat propre à l'Assemblée constituante, mais d'un débat en dehors d'elle, sur la loi sur l'éducation d'Avelino Siñani et Elizardo Pérez, votée par l'Assemblée législative pluri-nationale après l'adoption de la Constitution, mais que l'on a examiné parallèlement aux travaux constitutants, ces derniers l'ayant sans doute influencée.

La confrontation entre l'Église catholique et le gouvernement d'Evo Morales à propos de l'éducation a été de caractère programmatique : la première défendait ses espaces de pouvoir et d'influence idéologique dans le cadre éducatif, place prépondérante pour la reproduction de son hégémonie, tandis que le second postulait la décolonisation de l'éducation publique, ce qui passait par l'élimination de l'enseignement exclusif de la religion catholique.

Selon la convention cadre de coopération internationale signée en mars 2007 entre l'Église catholique bolivienne et l'État, celui-ci était obligé de doter de ressources budgétaires (appelés « items ») l'œuvre sociale et évangélisatrice catholique en matière d'éducation, de santé et de protection sociale, avec les écoles dites « sous contrat », cofinancées et mises en pratique par l'État et administrées par l'Église catholique. Les deux parties alléguaient des inaccomplissements de leurs obligations respectives<sup>99</sup>, ce qui a conduit à une nouvelle loi sur l'éducation promue par le ministre d'Éducation Félix Patzi et critiquée par l'Église.

Mais ce qui a déclenché la protestation ecclésiale a été la prétention gouvernementale de transformer en matière facultative l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques. Le point 10 du projet de loi sur la nouvelle éducation bolivienne « Avelino Siñani et Elizardo Pérez » envisageait de « développer une éducation laïque qui permette la connaissance des histoires, des phénomènes religieux nationaux et universels, de la spiritualité des nations indigènes et originelles ».

Les Évêques ont totalement rejeté l'idée et l'ont présentée devant l'opinion publique comme un plan pour « éliminer complètement » l'enseignement de la religion et des valeurs catholiques, ce qui nuirait au droit des enfants et des adolescents de recevoir cet enseignement en accord avec les convictions et la formation choisie par leurs parents : de cette manière, une mesure visant à respecter la liberté de religion et de conscience des élèves devenait précisément le contraire<sup>100</sup>. On a organisé des marches d'enfants à Cochabamba et Potosí, avec la consigne de s'opposer résolument à un coup de force antireligieux. Le vice-président de la République s'est rendu au Saint-Siège pour

s'entretenir avec le Cardinal Terrazas et lui expliquer que le projet adopté par une commission nationale n'était pas d'éliminer l'enseignement de la religion catholique mais le rendre facultatif avec d'autres matières comme l'histoire de la religion ou les spiritualités indigènes et originelles dans le respect de la liberté religieuse<sup>101</sup>.

Le lendemain, le Président s'est entretenu avec le Vice-président et Secrétaire général de la Conférence épiscopale, non seulement pour réitérer ce qui avait été dit, mais aussi pour ajouter que l'État augmenterait les « items » économiques destinés aux écoles sous contrat. Les évêques ont manifesté leur approbation et exprimé leur accord avec la proposition officielle de déclarer « laïque » l'État dans la nouvelle Constitution, avec le respect de la liberté de religion<sup>102</sup>.

La réaction rapide des deux plus hautes autorités du Gouvernement suggère que le MAS ne souhaitait pas un affrontement prématuré avec l'Église catholique avant d'entreprendre l'imminente procédure de réforme constitutionnelle. Il n'a pas reculé sur la question de l'État laïque ni dans la volonté de rendre facultatif l'enseignement de la religion catholique ; en réalité c'est l'Église catholique qui a reculé, celle-ci ne pouvant pas continuer à soutenir que l'intention du Gouvernement était d'éliminer complètement cette matière des programmes scolaires.

Plusieurs groupes évangéliques ont contesté l'annonce officielle sur les items et le « recul » du gouvernement en indiquant que l'on privilégiait une confession au détriment des autres. L'Association nationale des évangélistes de Bolivie (ANDEB) a exigé que l'on respecte le droit de chaque confession de transmettre sa foi, et la secte Ekklesia a offert des enseignants ruraux et urbains gratuits pour remplacer les éducateurs catholiques des écoles publiques<sup>103</sup>.

Les relations entre l'Église catholique et le gouvernement bolivien se sont détériorées encore plus après un congrès sur l'éducation nationale organisé par le ministre de l'Éducation, au cours duquel les confrontations ont repris au sujet de l'éducation laïque. Cela a conduit à un accord conclu entre le président Morales et le cardinal Julio Terrazas en tant que pré-

sident de la CEB, signé en tant qu'un « *addendum* à la convention cadre de coopération interinstitutionnelle » le 4 décembre 2006 et vu comme un encouragement médiatique à la présence de l'Église catholique dans le système éducatif et une défaite du discours décolonisateur du Gouvernement. L'accord a simplement prorogé la validité de la convention de 1999 jusqu'à ce que la nouvelle Constitution soit approuvée, celui-ci devant alors être révisé pour être adapté à la nouvelle donne.

Le texte de la Constitution, finalement approuvée par l'Assemblée constituante, sur la question de l'éducation religieuse<sup>104</sup>, a comparé l'enseignement de la religion (c'est-à-dire, la religion catholique) avec l'enseignement de la spiritualité indigène dans un climat de non-discrimination religieuse. En même temps, les conventions entre l'Église catholique et l'État étaient encore en vigueur dans les écoles.

Comme nous le voyons, le débat sur l'éducation laïque en Bolivie a été sans comparaison avec les processus équatorien et péruvien dans lesquels le sujet n'a pas été débattu. Bien qu'il ait été conduit en dehors des travaux de l'Assemblée constituante, la laïcité de l'éducation a été le point qui a concentré une bonne partie de la discussion sur le principe de laïcité en général, et sur la coexistence publique des religiosités et des spiritualités qui souhaitaient, soit conserver, soit conquérir une place prédominante dans l'appareil étatique de reproduction des systèmes de croyance, de connaissance et de valeurs. D'un côté, une Église disposant d'une position hégémonique qui a résisté aux tentatives successives de lui ôter des espaces de pouvoir, et de l'autre des mouvements sociaux et politiques qui lui contestaient cette place d'honneur.

En Équateur, l'hégémonie culturelle du catholicisme dans le domaine éducatif pouvait difficilement être remise en cause par le mouvement féministe, par des acteurs politiques démocratiques et libéraux ou de gauche, simplement parce qu'ils n'avaient pas une conception intégrale du monde à opposer au catholicisme intégral. Au Pérou, il n'y a simplement pas eu ne serait-ce qu'un débat entre les progressistes et les conservateurs. Mais en Bolivie étaient apparus des acteurs qui avaient un sys-

tème de valeurs susceptible d'entrer en concurrence avec la religion de l'ordre établi.

### L'Équateur

En prenant comme critère distinctif le fait religieux, l'actuel système éducatif équatorien s'est organisé sur la base d'écoles publiques, d'écoles privées (laïques ou religieuses) et d'écoles *fisco-misionales* (publiques à gestion privée). L'origine historique de ce système est liée de manière décisive à l'héritage laïciste d'Eloy Alfaro, l'artisan de l'école laïque. Est-ce en raison de cette forte empreinte alfariste que la question de l'éducation n'a pas fait l'objet de débats sérieux et approfondis à Montecristi, contrairement à ce qui s'est passé en Bolivie au sujet de la phrase « école laïque » ?

Dans les débats constitutifs de Montecristi, on a de nouveau lié l'éducation à une analyse des droits sexuels et de procréation. Ainsi, au cours de la session du 1<sup>er</sup> juillet 2008<sup>105</sup>, a été votée la proposition de la table n° 7 sur les droits relevant du concept de « Vie digne », dans lequel la majorité posait comme « un devoir impérieux de l'État » que l'éducation publique s'inscrive dans une perspective de genre et que le laïcisme de l'éducation s'exprime au niveau du rectorat à travers le caractère obligatoire de l'éducation sexuelle dans une approche de droits de l'homme<sup>106</sup>. Le texte qui a concrétisé cette exigence déclarait que « l'éducation... est laïque », « promeut l'équité du genre<sup>107</sup> » et qu'il était de la responsabilité de l'État au niveau de tous les organismes éducatifs « d'inclure dans les programmes éducatifs l'éducation civique, l'éducation environnementale, l'éducation sexuelle, et d'autres, en respectant le développement psycho-évolutif des enfants et des adolescents<sup>108</sup> ».

Cela n'a suscité aucune voix dissidente – et, ce qui est plus remarquable, aucune protestation de la part de la constituante fondamentaliste Rossana Queirolo – contre un possible endoctrinement anti-vie et anti-famille par l'État dans les écoles de tout niveau et de toute nature, aucune remise en question de la responsabilité étatique d'assurer une éducation sexuelle dans la

perspective du genre ni de la laïcité de l'école équatorienne, publique ou privée.

Au contraire, la seule intervention qui a réclamé un changement fondamental en ce qui concerne les relations de l'école publique et des Églises, a été celle du parlementaire Jorge Escala qui a proposé que l'on supprime complètement le financement étatique des écoles *fisco-misionales* dirigées par l'Église catholique et que l'on annule l'accord signé entre l'État et le Saint-Siège sur les matières éducatives en déclarant que cet accord était préjudiciable au laïcisme équatorien et à la gratuité de l'enseignement<sup>109</sup>.

Cependant, l'affaire n'a pas suscité d'autres débats et les textes sur l'éducation ont été votés tels quels : l'affirmation de la laïcité de l'éducation et l'approche éducative du genre ont été approuvées par 98 voix pour, une voix contre, deux blancs et trois abstentions<sup>110</sup> ; l'article reconnaissant la participation des écoles *fisco-misionales* à l'éducation publique par 101 voix pour<sup>111</sup>, et l'éducation sexuelle dans une analyse de droits par 101 voix pour<sup>112</sup>.

#### Le Pérou

Au Pérou il n'y a pas eu de débats sur la question de l'éducation laïque. La présence exclusive de l'Église catholique dans le système éducatif public grâce aux dispositions du concordat entre le Pérou et le Saint-Siège a toujours été incontestable en pratique.

#### *Considérations finales*

Des débats constitutants et constitutionnels des trois pays étudiés, il nous semble pouvoir déduire clairement l'existence d'un programme politique intégral par la hiérarchie de l'Église catholique qui ne s'est pas seulement limitée à résister à l'avancée de la sécularisation et de la laïcisation, mais à tenter une reconquête progressive d'une plus grande place dans la société et l'État, c'est-à-dire à restaurer la vieille hégémonie du temps passé. Il s'agit d'un catholicisme intégral qui, au niveau global et installé depuis un centre organisé à Rome, essaye de

diriger l'orientation politique de ses organisations proprement ecclésiastiques, éducatives, d'assistance, sanitaires, patronales, politiques et intellectuelles, et cherche à reprendre des espaces plus grands de pouvoir dans la société et dans l'État pour réinstaurer ses dogmes religieux dans l'espace public. Cela peut être remarqué très clairement dans le cas péruvien dans lequel cela a fait l'objet d'un débat constitutionnel entre conservateurs et ultra-conservateurs qui aurait atteint des niveaux franchement réactionnaires sans l'action de ceux qui, bien qu'étant conservateurs, étaient conscients que le degré de sécularisation et de pluralisme religieux de la société actuellement existante ne le permettraient pas. Mais plus encore, cela a été aussi remarquable en Équateur et en Bolivie, pays où le clergé catholique et les organisations évangéliques fondamentalistes n'ont pas développé de simples stratégies de défense devant l'important mouvement social contre-hégémonique qui s'est concrétisé avec une intensité différente dans les assemblées constituantes respectives, mais ont proposé à leurs alliés et à leurs bases sociales une tentative de faire reculer le peu de conquêtes pour les droits des femmes déjà existantes dans les Constitutions en voie d'être remplacées.

Ce programme catholique intégral – affirmé dans les accords du Concile de Vatican II et réinterprété dans un sens chaque fois plus tridentin par les pontificats de Jean-Paul II et de Benoît XVI – ne consiste certainement pas à revenir à des régimes théocratiques mais à réinstaurer des États de confessionnalité doctrinale (et non simplement de justification historico-sociologique) dans lesquels Église catholique et État sont « séparés » – c'est-à-dire à maintenir sa propre autonomie bureaucratique, une différence de moyens – mais unis par les mêmes fins, les mêmes principes et les mêmes valeurs morales ; des États dans lesquels l'Église occupe une place privilégiée au-dessus des autres confessions religieuses mais où celles-ci sont acceptées dans un cadre de liberté de religion, et surtout si cela facilite une alliance politique conservatrice pour imposer ses projets idéologiques dans l'État. Ainsi en est-il d'une doctrine de la laïcité saine. Pour cette raison, dans les trois pays étudiés (surtout au Pérou où prédomine encore le consensus conserva-



teur), on ne fait pas une question d'État de la question de savoir si la reconnaissance du pluralisme religieux peut impliquer que les confessions concluent des « accords de collaboration » avec l'État, au contraire du fait que celles-ci n'obtiennent jamais les mêmes droits et les mêmes privilèges que ceux prévus par les concordats et les accords avec le Saint-Siège.

Mais le projet politique du catholicisme intégral ne peut plus être appliqué comme au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle seulement par la hiérarchie catholique et ses organisations laïques dans la société civile. Avec l'irruption d'acteurs évangéliques dans la politique nationale (les assemblées des trois pays comportaient des évangélistes provenant des différents partis politiques), il est nécessaire de partager une stratégie et un discours communs afin de présenter un front uni contre les forces appelées « sécularistes » organisées dans le mouvement de droits des femmes et de la communauté lesbienne, gay, bisexuelle et transsexuelle (LGBT). Est alors élaboré un programme « pro-vie » et « pro-famille » pour faire face à des revendications qui, à notre avis, ne comportent pas en elles-mêmes un programme idéologique de portée intégrale (sauf dans le cas bolivien où, en effet, on visait un horizon indigéniste utopique), mais – en ce qui concerne la laïcité – l'extension de conquêtes démocratique libérales ponctuelles comme la légalisation de l'avortement, l'expansion des droits de l'homme au moyen des droits sexuels et de procréation, la prise en considération d'autres systèmes de valeurs et d'autres valeurs culturelles et spirituelles (les indigènes) comme faisant partie de l'*ethos* public et la reconnaissance de la citoyenneté sexuelle. Ceci, au-delà des discours sur des « socialismes du XXI<sup>e</sup> siècle » rarement définis très clairement, et au-delà de la vaste réponse politique, économique et culturelle à l'ordre hégémonique faite par les mouvements sociaux qui ont conquis leurs espaces constitutifs : on savait ce qui devait être dépassé mais pas nécessairement ce qu'il fallait construire ou conquérir.

Le caractère post-néolibéral des expériences bolivienne et équatorienne n'arrivait pas à opposer un projet global à un autre, mais à commencer à détruire le projet qui prévalait et à poser les bases d'un nouveau aux contours incertains.

En raison de cette irruption d'acteurs religieux qui contestent son propre espace social, l'Église catholique ne peut plus aspirer à revenir aux États monoconfessionnels types des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. L'idéologie du catholicisme national subsistera et continuera à justifier que l'Église catholique est le leader « naturel » de ce projet de recolonisation de l'État et de la société mais ne permettra pas d'exclure d'autres confessions religieuses de ces espaces publics ; au contraire, il s'agira d'enrichir le principe de confessionnalité de l'État en élargissant sa base : on commence la construction de la pluriconfessionnalité de l'État. Par exemple, dans les débats parlementaires, on dira désormais que les invocations déistes ne se réfèrent pas uniquement au Dieu catholique romain mais au Dieu judéo-chrétien en général. Ainsi, on absorbe la pluralité et on renforce le discours hégémonique confessionnel contesté.

Ainsi, la confrontation entre évangéliques fondamentalistes et catholiques intégristes dans le débat constitutionnel péruvien au sujet de l'« égalité religieuse » a débouché sur l'approfondissement du modèle concordataire Église-État : non seulement l'Église catholique, mais aussi certaines Églises évangéliques, bénéficieraient d'accords de « coopération », et cela en maintenant la reconnaissance spéciale, par la Constitution, de l'Église catholique comme doctrine nationale catholique. Le résultat est alors que le catholicisme ne pourrait pas continuer à jouir de son monopole d'ascendance sur l'État, et il était nécessaire de partager son hégémonie avec les Églises récemment arrivées (dans l'espace public...) en fonction de principes communs : le programme pro-vie et pro-famille. Le scénario post-réforme constitutionnelle péruvienne (processus qui n'a pas débouché sur l'adoption d'une nouvelle constitution parce que cela menaçait la tranquillité du modèle néolibéral) a alors vu la naissance d'alliances entre des groupes politiques fondés sur des ordres catholiques intégristes et des organisations évangéliques fondamentalistes.

En Équateur et en Bolivie, en raison de la grande confrontation des projets réformistes de la Révolution citoyenne et du MAS avec les intérêts établis des oligarchies et de leurs alliés, on ne pouvait pas aspirer à conserver davantage les reconnais-

sances de type national catholique dans leurs constitutions. En raison des acteurs sociaux qui ont lutté pour obtenir la convocation des assemblées constituantes, il fallait accorder une place à d'autres reconnaissances, d'autres aspirations, d'autres systèmes de valeurs, d'autres discours. L'alliance catholique-évangélique en Bolivie et en Équateur ne pourra pas empêcher que les nouvelles constitutions déclarent l'État « laïque » ou « indépendant de la religion », ni que l'on exalte des icônes laïcistes et anticléricales comme Eloy Alfaro en Équateur, mais les assemblées ne pourront pas non plus remettre en cause les accords concordataires de type monoconfessionnel et colonial entre le Saint-Siège et ces États, pierre de touche de leur confessionnalité institutionnelle. Cette stratégie de partage de l'hégémonie symbolique est déstabilisée quand apparaissent des spiritualités étrangères au judéo-christianisme comme les spiritualités indigènes longtemps considérées comme idolâtres. Il se produit alors une concurrence de sacralités dans la recherche d'un fondement métapolitique, comme cela arrive avec les débats constitutifs en Bolivie et en Équateur, et qui s'exprime par des allusions à des doctrines religieuses et ecclésiastiques, à des images sacrées et à des croyances populaires comme soutien de propositions politiques et normatives de réformes constitutionnelles.

Et c'est ainsi que l'on a introduit d'importantes allusions à la Pachamama, aux droits de la nature, à des valeurs éthiques indigènes, à la plurinationalité et aux projets comme la décolonisation dans le cas bolivien. Au Pérou, malgré la confrontation catholique-évangélique fondamentaliste sur la question de l'égalité religieuse, on n'a accepté aucune déclaration sur le caractère laïque de l'État ni aucune modification des doctrines « de la saine laïcité » ou du catholicisme national auxquels était consacré, dans les constitutions de 1978 et 1993, l'article relatif aux relations entre l'Église catholique et l'État.

Or, les projets de réponse à l'ordre néolibéral bolivien et équatorien, qui cherchaient à dépasser le modèle dicté par le Consensus de Washington, ont bien été articulés avec les processus de sécularisation et de laïcisation en cours. Dans notre étude, nous n'avons pas abordé l'ensemble du défi constituant à

ce modèle politique, économique et idéologique qui s'exprime dans la récupération de la souveraineté énergétique nationale, le démantèlement de dogmes économiques néolibéraux et la démocratisation dans le sens d'une participation citoyenne à l'appareil étatique. Mais de tels grands défis sont venus renforcer les contestations culturelles et symboliques de l'ordre qui soutenait ce modèle néolibéral dans ces espaces publics non pleinement sécularisés comme la doctrine économique, la morale sexuelle, la famille, le rôle de la femme dans l'espace public et privé, l'autodétermination sexuelle et de procréation, l'éducation publique morale et citoyenne, et les sources formelles de la légitimité de l'exercice du pouvoir.

Au dualisme et à l'anthropocentrisme conduisant à l'exploitation de la nature au cours des débats sur l'utilisation et l'exploitation des ressources naturelles, on a opposé un imaginaire contre-hégémonique, un rejet du modèle économique primaire et extractiviste tourné vers l'exportation, ainsi que la reconnaissance des droits indigènes. Pour cette raison, il ne s'agissait pas simplement de nouveaux choix constitutionnels dans lesquels on approfondirait dans une logique interculturelle l'idéologie démo-libérale des droits de l'homme, ni même de l'instauration d'une politique économique nationaliste ou socialiste en matière de ressources naturelles, toutes deux d'inspiration séculière, mais d'un pas en avant fondamental dans le sens de la décolonisation du pouvoir, de l'économie et de la culture par le biais du dépassement de paradigmes occidentaux qui abordait l'« homme » (un concept abstrait qui correspondait concrètement à l'homme bourgeois propriétaire et chrétien) comme un agent dominateur de la nature et centre de la création, et non comme un être faisant partie intégrante de la nature à laquelle il devait s'adapter et chercher à coexister avec elle de manière harmonieuse.

Bien que nous devions préciser que, contrairement à ce qui est arrivé en Bolivie avec son processus décolonisateur, au Pérou et en Équateur (malgré le fort mouvement indigène équatorien qui s'est efforcé d'inscrire son projet dans le programme de la Révolution citoyenne), les débats sur les relations entre l'État et l'Église catholique, la régulation publique de la sexualité et

de la procréation et, par conséquent, l'utilisation des droits sexuels et de procréation, se sont réalisés majoritairement sous l'angle du processus de démocratisation citoyenne de l'État et du développement libéral des droits individuels.

En Bolivie en particulier, il s'est aussi agi de décoloniser l'esprit de la laïcisation elle-même en n'acceptant pas les modèles laïcistes du XIX<sup>e</sup> siècle ou libéraux de séparation absolue entre l'État et les religiosités ou les spiritualités, mais en appliquant la séparation dans une approche interculturelle, dans laquelle le religieux et le spirituel ne seraient pas en conflit avec l'État laïque que l'on cherchait à reconnaître mais dans lequel celui-ci reconnaissait plutôt et promouvait les systèmes de valeurs originaires. Mais cela a suscité des problèmes, quand les valeurs traditionnelles des systèmes de valeurs indigènes qui réinterprétaient la laïcité de l'État comme un moyen de récupérer des espaces gagnés sur le système de valeurs judéo-chrétiennes, ont été un obstacle à l'élimination de l'opposition aux revendications démocratiques et libérales du mouvement de femmes et de la communauté LGBT. Les acteurs indigènes, gauchistes, féministes et ceux de la diversité sexuelle ont finalement obtenu un accord pour que leurs revendications soient incluses dans la nouvelle Constitution, mais cela ne l'a pas été sans difficulté. Dans le cas de la communauté LGBT, contrairement à ce qui s'était passé avec le mouvement de femmes, la marge de manœuvre pour parvenir à des concertations a été réduit dans les deux processus constitutifs et il n'a pas été possible de remettre en question le mariage et la famille patriarcale et hétérosexuelle avec des fins de procréation, mais seulement d'obtenir la non-discrimination pour des raisons d'identité de genre (seulement en Bolivie) et d'orientation sexuelle (en Équateur et en Bolivie).

Au Pérou, le débat constituant a vu l'affrontement de diverses tendances de la droite et du centre-droit au sujet du maintien du modèle économique néolibéral et extractiviste, et de la réforme de l'État dans le cadre de la transition démocratique post-fujimoriste et post-conflit interne. Avec des acteurs contre-hégémoniques démobilisés et nettement repliés sur eux-mêmes après un conflit armé de deux décennies, on ne pouvait pas es-

pérer un scénario constituant péruvien semblable à ceux de l'Équateur et de la Bolivie caractérisés par de profondes remises en question du système, avec des discours refondateurs et post-néolibéraux ainsi qu'avec des acteurs politiques organisés et mobilisés de manière très active.

En Équateur, la lutte a été engagée contre des religieux catholiques et évangéliques en tant qu'adversaires des réformes libérales progressistes et dès qu'ils ont été considérés comme des alliés de l'oligarchie et des forces de la droite économique et politique, mais il n'y a pas que la Révolution citoyenne qui a estimé nécessaire de s'interroger sur leur domination sur la société. En réalité, le président Rafael Correa, catholique de gauche, a toujours cherché à éviter la confrontation avec l'Église catholique romaine et s'est senti trahi par elle pendant toute la procédure constituante et plus encore lors du référendum. Par contre, en Bolivie, cette même confrontation a été considérée comme faisant plus largement partie de la lutte pour la décolonisation de l'État et de la société.

Sauf au Pérou, l'analyse comparative conduit à affirmer qu'il s'est produit un approfondissement de la laïcité de l'État dans les pays étudiés. La dimension politico-religieuse du *hegemon* a été fortement contestée et, sur plusieurs aspects, dépassée, tant en Bolivie qu'en Équateur. Toutefois, d'autres aspects ont résisté avec succès aux tentatives laïcisatrices des mouvements contre-hégémoniques. Par exemple, les droits sexuels et de procréation de la femme ont enregistré des avancées significatives, mais les droits de la communauté LGBT sont restés sans changement, par fidélité à la conception judéo-chrétienne de la famille ; les droits culturels des peuples indigènes et les symboles de leur spiritualité ont trouvé une place dans l'iconographie constitutionnelle, mais à côté de la conservation de la religiosité monothéiste traditionnelle dans le préambule ; l'éducation publique a ouvert la voie aux valeurs spirituelles des peuples originaires, mais on a maintenu l'enseignement religieux catholique obligatoire ; l'État a été déclaré laïque et indépendant de la religion, mais une place privilégiée dans la structure politique de l'État a été conservée à une Église hégémonique ; de nouvelles religiosités ont été reconnues par l'État,

mais dans le cadre d'accords de collaboration qui ont profité seulement aux confessions chrétiennes ; le concept du droit à la vie a été étendu à celui de « vie digne » pour affirmer sa dimension économique et sociale et pour dépasser des conceptions religieuses biologistes, mais le concept judéo-chrétien de début de la personnalité humaine a été consolidé pour ne pas permettre l'élargissement des possibilités d'avortement.

Au Pérou, le débat constitutionnel n'a jamais réussi à devenir un débat constituant, et le projet de Constitution n'a pas donné lieu à l'élaboration d'une nouvelle Constitution. Le consensus néolibéral n'a pas sensiblement reflué, mais s'est au contraire consolidé, comme le montrent les débats du Congrès sur l'avortement, les unions de fait et les relations Église-État.

Les luttes d'acteurs politiques fondamentalistes pour l'occupation de l'espace public et les tentatives des milieux intégristes des catholicismes nationaux de reconquérir des espaces perdus, font qu'en Bolivie et au Pérou (et non en Équateur), la voie a été ouverte à un régime de « cultes reconnus » par l'État dans lesquels la pierre de contact de la pluriconfessionnalité de l'État<sup>13</sup> se retrouve dans l'instauration d'accords de collaboration patrimoniale des confessions religieuses (permis sur la base de ce régime de cultes reconnus) ainsi que dans la création d'espaces politiques, formalisés ou non, de représentation religieuse au sein de l'État. En somme, ce que le sociologue français Jean-Pierre Bastian présente comme un modèle de « laïcité corporative », qui « implique la reconnaissance par l'État d'un statut de droit public aux acteurs religieux, celui-ci devenant ainsi un grand arbitre. Pour l'État, c'est une manière d'affaiblir l'Église catholique qui est vue comme étant en concurrence avec les religions minoritaires [...]. La confessionnalisation de la politique conduit les nouveaux membres à user de relations de pouvoir clientélistes afin de recevoir de l'État certaines prérogatives publiques identiques à celles de l'Église catholique<sup>14</sup> ».

Toutefois, nous ne partageons pas l'avis de cet auteur, et nous pensons que, dans les cas équatorien et bolivien, la contestation large et diverse de l'hégémonie catholique sur de nombreux fronts n'a pas nécessairement été à l'origine du fait que

l'État soit devenu une espèce d'« arbitre » du pluralisme religieux, puisque ce furent les partis politiques séculiers et l'État qui ont cherché à renforcer leur légitimité en faisant appel au religieux. En Bolivie, par exemple, la décolonisation n'impliquait pas l'expulsion de tout élément religieux hégémonique, mais l'introduction de la spiritualité indigène au moyen de reconnaissances constitutionnelles et de pratiques rituelles étatiques (comme le « mariage ancestral » ou la prise de possession du pouvoir devant les Apus).

Ainsi, le pluralisme religieux approuvé par les nouvelles constitutions ne donne pas nécessairement plus d'autonomie à l'État, dans la mesure où celui-ci est devenu un scénario de concurrence et de négociations pour leur adoption : selon le contexte de chaque société, il peut aller vers un modèle d'État laïque qui va dans le sens d'une sécularisation de plus en plus forte, ou au contraire vers un État pluriconfessionnel dans lequel l'Église catholique partage une partie du pouvoir public avec les nouvelles Églises évangéliques. Cela nous rapprocherait du modèle de « laïcité de collaboration » présentée par la sociologue canadienne Micheline Milot qui la définit comme « une *volonté affirmée* de la part de l'État de maintenir sinon d'instaurer des “régimes institutionnels” (et non de pures habitudes) de collaboration avec des religions ou des familles philosophiques<sup>115</sup> ».

Les idéaux types de laïcité proposés par Milot sont théoriquement liés à ceux appelés « seuils de laïcisation » proposés par Baubérot, puisque tous les deux se fondent sur la compréhension de la laïcité en tant que processus historique en mouvement et non en tant que paradigme immuable. À ce sujet, Bastian a critiqué que les « seuils de laïcisation » soient aussi applicables aux pays latino-américains, puisque ces processus de laïcisation ne sont pas linéaires, bien qu'il concède que notre région pourrait être placée plutôt dans le premier des seuils proposés. Nous pensons, comme Bastian<sup>116</sup>, que l'évolution vers la pluriconfessionnalité de l'État que promeuvent les politiques évangélistes n'est pas nécessairement irréversible, qu'elle suppose des changements, des reculs et des avancées, des convergences et des divergences qui sont aussi indiquées par Baubérot



(bien que dans son patron historique successif de seuils laïcizadores). Toutefois il est également évident que le développement des relations Église-État passe par des étapes clairement définies d'un État monoconfessionnel catholique envers un État pluriconfessionnel.

Il reste quelques questions en suspens qui méritent de plus amples réflexions, comme celle de l'insertion du modèle de « laïcité interculturelle » dans un cadre de décolonisation de la laïcité elle-même, comme nous l'avons suggéré dans la première partie de notre étude, et il nous semble que cela pourrait permettre de mieux tenir compte de la relation entre les processus de conflit de l'hégémonie néolibérale, de décolonisation et de laïcisation en Équateur et en Bolivie. Cette laïcité *interculturelle*, construite dans un contexte de décolonisation, rendrait mieux compte du modèle de laïcité tenté en Bolivie avec davantage de force qu'en Équateur, en définissant les relations entre l'État et le religieux comme englobant également les peuples et les communautés indigènes et non seulement les diversités individuelles ou collectives qui, même en étant dissidents, font partie de la culture judéo-chrétienne hégémonique.

Par ailleurs, en ce qui concerne les stratégies discursives, un discours « pro-vie » en faveur de l'enfant conçu s'est développé contre un discours « pro-vie » de la femme, un discours biologiste de la vie contre un discours plus large sur la « vie digne », un droit à la vie compris comme droit civil de l'enfant conçu contre l'expansion du concept de vie en incluant les droits économiques, sociaux et culturels, la conception patriarcale de la « famille » contre celle plurielle des « familles ». Dans le fond, il s'agissait d'une polémique sur la légitimité de la définition de ces concepts : la légitimité religieuse face à celle découlant de l'autonomie de la volonté individuelle de la femme et/ou de l'autonomie morale d'un État laïque. Il a été aussi fait appel à la *redéfinition* de la liberté de conscience pour la transformer en un outil de résistance à la laïcisation de l'État en matière de droits sexuels et de procréation des femmes et de droits familiaux des diversités sexuelles.

Les débats constitutifs et constitutionnels sur les unions de personnes de même sexe ont été en grande partie l'expression

d'une résistance à la laïcisation du mariage et à la désacralisation progressive du fondement de la famille. *Laïcisation du mariage* dès lors que le mariage n'est plus conçu comme une institution chrétienne et, de ce fait, hétérosexuelle, coréglée par l'État et l'Église. Sa régulation institutionnelle échappe progressivement au droit canonique et cesse d'être un rite juridico-religieux qui entérine, non seulement l'union de contractants, mais aussi fondamentalement celle de l'Église et l'État, pour devenir un rite juridique de l'État laïque appelé mariage civil (qui coexiste dans la majorité des cas avec le mariage religieux). Et *sécularisation ou désacralisation de la famille* puisque son origine, sa légitimité et son organisation sont alors fondées, non pas sur la volonté divine, mais sur l'autonomie de la volonté humaine, une multiplicité de liens intimes, affectifs et sociaux, qui échappent au modèle hétérosexuel et patriarcal, finissant par alors reconnus comme des familles, sans que l'on abandonne l'idée que la famille est encore le noyau de base de la société.

Une autre stratégie de renforcement des droits sexuels et de procréation suivie dans les trois pays a consisté à les lier au renforcement de la place des droits de l'homme dans la Constitution. Non seulement, le discours sur la laïcité de l'État, mais aussi le concept de progressivité des droits de l'homme et de leur interdépendance, ont été des concepts juridiques centraux dans toutes les propositions féministes sur les droits sexuels et de procréation.

Le tableau suivant permet de mieux visualiser dans une approche comparative les différences et les similitudes des points principaux retenus et des résultats finaux des débats constituants.

*Tableau synthétique et comparatif  
Les discours constitutants comparés*

	Équateur (2008)	Bolivie (2007)	Pérou (2002)
Inspiration religieuse / spirituelle du préambule	Mention à Dieu et à la Pachamama, holisme société-nature, valeurs éthiques indigènes.	Mention à Dieu et à la Pachamama, holisme société-nature, valeurs éthiques indigènes.	Mention à Dieu
Liberté et égalité religieuse	La discrimination religieuse des non-catholiques n'a pas été débattue. Droits spirituels des peuples indigènes (d'inspiration antimilitaire).	La discrimination religieuse des non-catholiques n'a pas été débattue. Davantage de droits spirituels pour les peuples indigènes. Décolonisation religieuse.	Égalité religieuse entre les Églises catholiques et non catholiques. Objection de conscience (d'inspiration anti-avortement).
Déclaration de la laïcité de l'État	L'État est laïque. Se fonde sur une éthique laïque.	Indépendance de l'État par rapport à la religion.	Autonomie et indépendance de l'État et de l'Église (la laïcité est écartée).
Débat sur des concordats ou des accords avec le Saint-Siège	N'a pas été débattu.	N'a pas été débattu.	Accords de coopération entre l'État et les confessions non catholiques.

Droit à la vie dès la conception	Droit à la vie. Attention et protection de la vie dès la conception. Concept de vie digne.	Droit à la vie. Concept de vie digne.	Droit à la vie dès la conception.
Interdiction absolue de l'avortement	Conservation de la qualification de délit de l'avortement et de la dépenalisation de l'avortement thérapeutique.	N'est pas spécifiée.	Conservation de la qualification de délit de l'avortement et de la dépenalisation de l'avortement thérapeutique.
Droits sexuels et de procréation	Sont nommés et définis de manière explicite et autonome.	Sont nommés et définis de manière explicite et autonome.	Ne sont ni nommés ni définis.
Union de personnes de même sexe	Explicitement interdite.	Explicitement interdite.	Explicitement interdite.
Pluralisme familial	« Familles »	« Familles »	« Famille »
Éducation laïque	Aucun débat. Éducation laïque. Liberté de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Écoles mixtes Église-État.	Très large débat. Éducation dans le respect de la liberté religieuse. Liberté de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Écoles mixtes Église-État.	Aucun débat. Monopole de l'enseignement religieux catholique dans les écoles publiques. Écoles mixtes Église-État.

Thèmes débattus	Avortement. Droits sexuels et de procréation. Pluralisme familial. Invocation de Dieu.	Avortement. Droits sexuels et de procréation. Éducation religieuse. Pachamama.	Avortement. Égalité religieuse. Relations État-Église catholique
Épilogues post-constituants	Accord d'actualisation du Modus Vivendi avec le Saint-Siège. Rejet parlementaire de la nouvelle loi de cultes.	Accord avec la Conférence épiscopale sur l'éducation religieuse.	Loi de liberté religieuse à caractère pluriconfessionnel (ratifiant le concordat).

Telle nous paraît être la photographie de la période constituante/constitutionnelle dans les pays étudiés. Comme l'a signalé le professeur Emir Sader, les constitutions post-néolibérales issues des expériences bolivienne et équatorienne qui ont été élaborées autour de la garantie de droits et de l'espace public et non autour de l'idéal libéral de l'égalité formelle et abstraite des droits, sont à la fois un résultat et un point de départ. Il y a des reculs, des hésitations et des contradictions vers un projet de refondation de l'État qui dépassent le modèle exclusif, raciste, néocolonial et hégémonique du néolibéralisme<sup>117</sup> comme le montrent les « épilogues post-constituants » mentionnés dans le tableau.

*Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 59.

<sup>9</sup> Sur la question, voir R. DI STEFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, troisième partie, chapitre premier : « ¿Qué hacer con la religión? ».

<sup>10</sup> A. TONDA, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos, soluciones*, Santa Fe, Castellví, 1965, p. 10.

<sup>11</sup> J. P. BARRÁN, *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998, chap. 4 et 9.

<sup>12</sup> R. DI STEFANO, « Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense », *Boletín del Instituto Ravignani*, 3<sup>a</sup> Serie, n° 22, 2000, p. 7-32.

<sup>13</sup> J. B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, La Facultad, 1915, p. 86.

<sup>14</sup> Marco HUACO, *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 1<sup>a</sup>. ed., 2013.

<sup>15</sup> Les processus bolivien et équatorien sont passés par la convocation d'assemblées constituantes pour élaborer une nouvelle Constitution, et le processus péruvien, jamais terminé, par une réforme constitutionnelle intégrale réalisée par le Congrès déjà en place.

<sup>16</sup> « L'État reconnaît et respecte la réalité profondément religieuse du peuple bolivien avec ses racines dans les peuples indigènes originaires et dans la présence chrétienne postérieure dans ses diverses acceptions. De même, il reconnaît la contribution des différentes Églises, spécialement de l'Église catholique, dans la formation de l'identité et du développement de la Bolivie. » (Conférence épiscopale bolivienne, 2007).

<sup>17</sup> On peut observer que, depuis la Constitution de 1938, qui a éliminé l'exclusion de l'exercice public des cultes non catholiques et qui a accordé la liberté religieuse, Dieu n'est plus invoqué dans les préambules, et il semble même qu'il se produise un désenchantement constitutionnel exprimé par la suppression complète de celui-ci.

<sup>18</sup> Afin de faire la distinction entre la laïcité et l'idéologie républicaine universelle française, lesdits auteurs écrivent : « Il importe donc de distinguer ce qui relève de la laïcité et de qui s'adosse à cette concep-

tion particulière de la citoyenneté française. Certes, écrit Jean-Claude Milner (1984, p. 151), “l’idéologie française [...] est ce paradoxe : une particularité qui ne se supporte elle-même que revêtue des insignes de l’Universel”... ou (ajouterions-nous) d’une conception française de l’Universel. Un tel paradoxe est le problème de “l’idéologie [dominante] française”, pas celui de la laïcité. Ce paradoxe s’enracine, dans la tradition française républicaine, dans le fait que la reconnaissance de l’autre comme égal semble fondamentalement supposer, comme l’affirme Renault, de “nécessairement faire table rase de ce qui nous distingue de cet autre [...] dans ses manières d’être ce qu’il est e dans les repères qui cadrent son existence” (RENAULT et TOURAINE, 2005, p. 15). » (Jean BAUBÉROT et Micheline MILOT, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 13).

<sup>19</sup> Comme Jean Baubérot ne cesse de le rappeler, à partir du débat français sur la « laïcité positive » que chercha à instaurer le président Nicolas Sarkozy comme étant un modèle de laïcité qui dépasserait la tradition laïque française supposée « antireligieuse ». Bien que ledit auteur a intitulé ainsi un livre dans lequel il a analysé l’intéressant modèle de la « laïcité à la québécoise » (Jean BAUBÉROT, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy... et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel, 2008). Décrivant la « laïcité interculturelle » proposée par le parti Québec Solidaire et le Mouvement laïque du Québec (MLQ), l’auteur signale : « Il s’agirait de combiner “la neutralité des institutions sur le plan des croyances (y compris le scepticisme et l’incroyance)” avec “le respect de la diversité”, c’est-à-dire, “la liberté individuelle participant aux dites institutions, d’exprimer ses propres convictions, dans un contexte favorable à l’échange et au dialogue ». Baubérot ajoute que les principes de la ladite laïcité interculturelle proposée par le MLQ seraient « l’inclusion de toutes les personnes établies au Québec ; la liberté d’opinion et de croyance de tous les citoyens (droit de croire et de ne pas croire) ; la primauté du droit (“les lois et les normes communes résultant d’une délibération démocratique ont la primauté sur les prescriptions religieuses”) et l’égalité de tous devant la loi » (Jean BAUBÉROT, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, Avenir de la France ?*, Paris, Éditions de L’Aube, 2008, p. 200-201). Comme on peut le voir, ladite « laïcité interculturelle » à la québécoise est toujours ancrée à la tradition idéologique libérale individualiste.

<sup>20</sup> Roberto BLANCARTE (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México D.F., Secretaría de Gobernación et El Colegio de México, 2000.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>23</sup> Jean Baubérot, titulaire de la chaire d'histoire et de sociologie des laïcités à l'École pratique des hautes études de la Sorbonne, a été le seul membre de la Commission Stasi, qui analysa pour l'État français la question des signes religieux ostensibles, à voter contre le rapport final qui interdisait le port du voile islamique. De plus, il est l'auteur d'une texte courageux contre l'*establishment* raciste et d'exclusion de l'universalisme républicain français, *L'intégrisme républicain contre la laïcité* (Paris, Éditions de l'Aube, 2006).

<sup>24</sup> Robert N. BELLAH, « Religion in America », *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, n° 1, 1967, p. 16. Bellah signale : « une religion civile est au mieux une appréhension ingénieuse de la réalité religieuse universelle et transcendante comme elle est vue ou, pourrait-on dire, comme elle est révélée par l'expérience du peuple américain. » Pour Salvador Giner (« Religión Civil », *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 61, 1993, p. 26), la religion civile consiste dans « le processus de sacralisation de certaines caractéristiques de la vie communautaire à travers des rituels publics, des liturgies civiques ou des piétés populaires amenées à conférer un pouvoir et à renforcer l'identité et l'ordre dans une collectivité socialement hétérogène, en lui attribuant une transcendance à travers la charge minutieuse de ses symboles laïques ou surnaturels, ainsi que la charge épique à son histoire ».

<sup>25</sup> À propos de la commémoration de la mort du général Eloy Alfaro, en rappelant les conspirations cléricales visant à l'assassiner, finissant par suggérer, dans un discours clairement anticlérical, que l'Église catholique devrait clarifier son rôle et demander pardon pour ledit assassinat (Asamblea Constituyente del Ecuador, Acta No.018, 28 de enero de 2008, p. 6 et 11), à l'occasion du jour de la femme au cours duquel on rappelle les persécutions cléricales contre les femmes indépendantistes (Acta No.025, 07 de marzo de 2008, p. 6) et une dénonciation des intérêts économiques et des liens commerciaux de la Conférence épiscopale contre la bourgeoisie financière équatorienne (Acta No.080, 09 de julio de 2008, p. 34).

<sup>26</sup> Ce fut le cas notoire du parlementaire Rafael Esteves (PSP) quand celui-ci souligna à plus d'une occasion le caractère sacré du siècle des



travaux constitutants, la ville de Montecristi, en discutant de l'article sur le devoir de l'État de récupérer, de promouvoir et de protéger les lieux et sites indigènes sacrés, suggérant que « Montecristi, berceau d'Alfaro où reposent ses cendres » soit explicitement mentionné comme l'un de ces lieux sacrés (Acta No.077, 05 de julio de 2008, p. 87), ou quand il signala certaines coïncidences factuelle qui supposaient l'accomplissement d'un dessein chronologique sacré autour du 24 juillet : le jour de naissance du libérateur Simón Bolívar le jour du vote définitif du texte complet de la nouvelle Constitution et le jour où justice fut rendue aux peuples indigènes en reconnaissant le quechua comme seconde langue officielle de l'Équateur, corrigeant une grave erreur, tout cela appliquant un vieil adage du Libérateur : « l'art de vaincre s'apprend dans les défaites » (Acta No.095, 24 juillet 2008, p. 19). De même, Esteves a attiré l'attention sur le fait que l'Assemblée constituante pouvait siéger à Montecristi (« Montagne du Christ »), un lieu qui, dans le passé, s'était effondré de vingt-cinq mètres, ville d'origine d'Alfaro et que cette figure du libéralisme et du laïcisme équatorien est lié par sa vocation, ses idéaux et ses croyances, à Simón Bolívar et au Christ, suggérant une trinité révolutionnaire avec Alfaro, Bolívar et Jésus-Christ et la sensation d'être en train de vivre « un moment magique, un moment historique, un moment par lequel commence une nouvelle étape dans l'histoire équatorienne ».

<sup>27</sup> « Compagnons parlementaires : Montecristi aborigène fut autonome. Montecristi colonial fut émancipateur. Le Montecristi républicain fut monterien et le Montecristi contemporain est constituant. » (intervention du parlementaire Ricardo Zambrano (MPAIS), *ibid.*, p. 116.

<sup>28</sup> *Ibid.*, Acta No.001, 29 novembre 2007, p. 124.

<sup>29</sup> *Ibid.*, Acta No.095, 24 juillet 2008, p. 8.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>31</sup> « Nous, **représentants du peuple péruvien** dans l'exercice de la puissance souveraine qui **nous a été** conférée pour réviser partiellement ou totalement la Constitution, fondés sur les valeurs universelles de l'être humain **et sur les multiples racines de notre nationalité, invoquant nos croyances et notre foi**, et en tant que tels... » Javier DIEZ CANSECO, *Dictamen en minoría sobre el Proyecto de Ley de Reforma de la Constitución*, Lima, inédit, 2002, p. 7 (caractères gras dans le texte original).

<sup>32</sup> Convention du 4 décembre 1957 (CORRAL Y SANTOS, 2006 : 261, 267).

<sup>33</sup> Accord du 1<sup>er</sup> décembre 1986 (CORRAL Y SANTOS, 2006 : 268).

<sup>34</sup> À de rares occasions s'est posée la nécessité de rendre égaux les droits des Églises évangéliques et de l'Église catholique par le système d'accords. Cf. « Asambleaistas quieren bajar ventajas de la Iglesia Católica », *La Prensa*, 5 avril 2007.

<sup>35</sup> Article 30 : « [...] II. Dans le cadre de l'unité de l'État et conformément à cette Constitution, les nations et les peuples indigènes originaires paysans jouissent des droits suivants : [...]

« 2. De leur identité culturelle, à leur croyance religieuse, à leurs spiritualités et à leurs coutumes, et à leur propre système de valeurs. [...]

« 7. De la protection de leurs lieux sacrés. [...]

« 9. De ce que leurs savoirs et leurs connaissances traditionnelles, leur médecine traditionnelle, leurs langues, leurs rituels et leurs symboles et tenues vestimentaires soient valorisés, respectés et défendus. [...]

« 13. Du système de santé universel et gratuit qui respecte leur système de valeurs et leurs pratiques traditionnelles. »

Article 42. I : « Il est de la responsabilité de l'État de promouvoir et de garantir le respect, l'usage, la recherche et la pratique de la médecine traditionnelle, reprenant les connaissances et les pratiques ancestrales alléguant la pensée et les valeurs de toutes les nations et de tous les peuples indigènes originaires paysans [...]. »

Article 304. I : « Les autonomies indigènes originaires paysannes pourront exercer les compétences exclusives suivantes : [...]

« 10. Le patrimoine culturel, matériel et immatériel. La protection, le développement et la promotion de leurs cultures, de leur art, de leur identité, des sites archéologiques, des lieux religieux, des lieux culturels et des musées. »

<sup>36</sup> Déclaration recueillie à Sucre par l'auteur durant une session de la commission « Définition de l'État » en juillet 2007.

<sup>37</sup> Ainsi, par exemple, certaines composantes de l'Église méthodiste de Bolivie, pour qui l'accession d'Evo Morales à la présidence de la République était l'accomplissement de la prophétie de la renaissance de Túpac Katari (« je reviendrai et je serai des millions ») pour la reconstruction du Grand Pachakuti. Ladite Église a consacré le premier évêque Aymara en 1978. Cf. AGENCIA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE COMUNICACIÓN, « Asunción de Evo Morales cumple profecías de Túpac Katari y de Iglesia Metodista de Bolivia », 26 juillet 2006.

<sup>38</sup> *Modus Vivendi* du 24 juillet 1937 (CORRAL Y SANTOS, 2006 : 336).

<sup>39</sup> Accord du 3 août 1978 (CORRAL Y SANTOS, 2006 : 340).

<sup>40</sup> Échange de notes entre le ministère des Relations extérieures et la Nonciature apostolique (1982) ; cf. Carlos CORRAL et José Luis SANTOS (eds), *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados. Versión española de los textos*, Madrid, BAC, 2006, p. 343.

<sup>41</sup> « Iglesia Católica no quiere que esta religión sea la oficial del Estado », *El Diario*, 3 juillet 2006 ; « La Iglesia acepta cambio del artículo 3 », *La Prensa*, 4 mai 2007.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>46</sup> La nécessité d'une telle alliance a été envisagée lors du débat sur la future loi sur la liberté religieuse et l'approbation de son règlement, de 2009 à 2011, période durant laquelle les milieux évangéliques fondamentalistes ont atteint leur objectif tant souhaité grâce aux parlementaires catholiques conservateurs, lesquels étaient unis dans la défense du second gouvernement apriste de García Pérez. Sur ce processus, cf. Marco HUACO, « Face à la pluralité religieuse, vers un état laïque ou pluri confessionnel ? : Le cas du Pérou dans le contexte régional », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 80 (*Du national-catholicisme à la pluralité religieuse : le monopole catholique en question en Amérique latine*), 2011, p. 93-109.

<sup>47</sup> CONCILIO NACIONAL EVANGÉLICO DEL PERÚ, Circular CONEP 003-03, Lima, 17 mars 2003.

<sup>48</sup> Y participaient le CONEP, l'Église anglicane, l'Église luthérienne évangélique, l'Église évangélique presbytérienne et réformée, l'Église catholique orthodoxe, l'Association juive de 1870 et la Conférence épiscopale.

<sup>49</sup> Amadeo DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1974. Pour comprendre le nouveau scénario découlant du Concile Vatican II au sujet des relations Église catholique-État, le célèbre canoniste espagnol posait qu'il existait des États qui se déclaraient confessionnellement catholiques mais dont les politiques sur le mariage et la morale s'éloignaient progressivement des enseignements de l'Église. C'étaient des États *formellement* confessionnels mais *substantiellement* laïques et rebelles, ce qui était un regrettable incohérence et un exemple de pharisaïsme étatique, selon de Fuenmayor. Ce fin expert en droit canonique de l'Opus Dei, proposait logiquement que les États fussent intégralement catholiques et qu'ils ne se limitent pas à invoquer à Dieu dans les préambules de

leurs constitutions ni à déclarer que le catholique était leur religion officielle, mais le démontrent dans l'ensemble de l'ordre juridique. Suivant le critère de Fuenmayor, nous parlons ici de *laïcité formelle et substantielle*.

<sup>50</sup> En systématisation postérieure à la Constituante, l'intellectuel indigène et fonctionnaire du gouvernement d'Evo Morales, Idón Chivi, déclarait que « De cette manière nous devons assumer que la **décolonisation** est l'*ajayu* (esprit) du processus, et que la **dépatriarcalisation** est la *q'amasa* (l'énergie) du processus » et que « le concept de "dépatriarcalisation"... n'est ni le féminisme décolonisateur, ni la décolonisation du féminisme, c'est la dépatriarcalisation pure et simple. » Cf. Idón CHIVI, *Descolonización y despatriarcalización en Bolivia. Entre testimonio y acción de Estado*, Cochabamba, PNUD Bolivia, 2011, p. 19.

<sup>51</sup> L'auteur pris note de ladite argumentation durant l'exposé de l'ex-ministre de l'Éducation du régime de Félix Patzi durant un forum organisé à La Paz durant lequel ont été débattus les droits sexuels et de procréation dans la nouvelle Constitution.

<sup>52</sup> Chivi affirmait que « la décolonisation, de même que la dépatriarcalisation, ne constituent pas un retour romantique à un passé *tawntinsuyen*. Au contraire, ce sont la *praxis* rebelle de l'État pour éradiquer le racisme et le machisme, pas de *n'importe où*, mais de l'identité indigène, et l'identité indigène a un noyau vital : *Pachamama...* » Idón CHIVI, *op. cit.*, p. 19.

<sup>53</sup> « La Iglesia demanda que la eutanasia y el aborto se penalicen », *La Razón*, 10 mai 2007.

<sup>54</sup> « Mujeres defienden el derecho al aborto », *Los Tiempos*, 29 mai 2007.

<sup>55</sup> « Acusan injerencia religiosa sobre el derecho a la vida desde la concepción », *La Razón*, 2 juin 2007 ; « Exigen revisar artículo para considerar tema del aborto », *Los Tiempos*, 2 juin 2007.

<sup>56</sup> « De la esperanza al atropello », *La Razón*, 1<sup>er</sup> juin 2007.

<sup>57</sup> « Grupo de mujeres pide su reconsideración: Comisión ratifica su rechazo al aborto », *Los Tiempos*, 1<sup>er</sup> juin 2007.

<sup>58</sup> « Derechos de las mujeres en riesgo », *La Razón*, 1<sup>er</sup> juin 2007.

<sup>59</sup> « Consensos de las mujeres del país hacia la Asamblea Constituyente », *La Razón*, 3 juin 2007.

<sup>60</sup> Les principaux thèmes étaient notamment : l'égalité de genre comme valeur de l'État (article 8) et comme principe fondant la composition paritaire du gouvernement (article 11) ; la non-discrimination et la

sanction de toute forme de discrimination comme principe fondamental de l'État (article 14) et le droit des femmes à vivre sans violence (article 15) ; le principe d'un salaire égal à travail égal en application du principe de non-discrimination (article 48) ; la présomption de filiation qui favorise surtout les femmes dont les conjoints nient la paternité de leurs enfants (article 65) ; la reconnaissance du travail au foyer comme source de richesse de l'État national (article 338) ; le droit d'accès des femmes à la terre comme propriétaires (article 395) et l'obligation pour l'État de mettre en œuvre des politiques destinées à éliminer toutes formes de discrimination contre les femmes pour l'accès à la terre (article 402).

<sup>61</sup> *Ibid.*, Acta No. 050, p. 31-32.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>71</sup> Amanda ARBOLEDA s'est prononcée dans le même sens (*ibid.*, p. 157).

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>73</sup> Cf. par exemple les interventions de certains membres du bloc de la majorité (Acta No.050 p. 109, 155-156). L'idée de prévoir des exceptions au droit à la vie figurait déjà dans un projet du Conseil national de l'éducation supérieure (CONESUP) (ver Acta No.050, p. 175).

<sup>74</sup> Comme le reconnaîtra ultérieurement la parlementaire Rossana ALVARADO : « Nous ne pouvons pas aller plus loin pour le moment, mais cela ne signifie pas pour autant que l'avortement thérapeutique et l'avortement eugénique soient pleinement valides. » Voir Acta No.086, p. 86.

<sup>75</sup> *Idem.*, p. 40.

<sup>76</sup> *Diario de los Debates del Congreso de la República*. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11<sup>a</sup> F Sesión (Matinal), 2 octobre 2002, p. 44.

<sup>77</sup> *Diario de los Debates del Congreso de la República*. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11<sup>a</sup> H Sesión (Vespertina), 3 octobre 2002, p. 10.

<sup>78</sup> De fait, il se fondait sur le document proposé par la Conférence épiscopale péruvienne qui, à l'article relatif au droit à la vie, posait : « Article 1. La protection et la défense de la personne humaine depuis le moment même de sa conception, le respect de sa dignité et la défense de ses droits sont la fin suprême de la société et de l'État », et « Article 1. L'être humain a droit à la vie dès le moment de la conception, moment à l'origine de sa dignité. La personne conçue est sujet de droit ». Il était également certain que, dans sa proposition, la Conférence épiscopale soutenait que « la science médicale indique que dès que la fécondation se produit, un être humain apparaît ».

<sup>79</sup> Critiqué in Pablo VARGAS, *Derechos humanos de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (LGBT) en Bolivia: Diagnóstico y Antecedentes*, Santa Cruz, Fundación Igualdad LGBT, 2008. Une grande partie de l'information commentée ci-après provient de cette source.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>82</sup> Cette position épiscopale n'a pas manqué de surprendre. C'est que la ligne politique internationale de l'Église catholique est toujours de s'opposer à l'existence juridique des unions de fait et de tout type de reconnaissance des unions homosexuelles, laissant la possibilité de tolérer la légalisation de ces dernières et de leur reconnaître des droits patrimoniaux et successoriaux comme un recours négociable de dernière heure qui laissera « intacte » toujours et en tout lieu, de manière non négociable, la sacro-sainte institution du mariage réservée aux couples hétérosexuels. Il semble que l'évêché équatorien avait prévu une marge de négociations pour les dernières étapes du processus politique d'approbation de la nouvelle Constitution.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 95-96.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>91</sup> *Ibid.*, Acta No.091, 18 juillet 2008, p. 44.

<sup>92</sup> *Idem.*, p. 39.

<sup>93</sup> Le congressiste Vargas Gálvez (UN) déclara : « Ainsi, la religion proclame la famille comme la première institution établie par Dieu avec pour double finalité : la procréation et la protection entre les

enfants et les parents. » Dans le même sens, voir le congressiste James Serkovic (PP) : « la famille est fondée sur le mariage [...] qui permet la transmission de la vie, sans doute la seconde grande caractéristique. »

<sup>94</sup> *Diario de los Debates del Congreso de la República*. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11<sup>a</sup> J Sesión (Matinal), 21 novembre 2002, p. 37.

<sup>95</sup> À savoir les congressistes Mercedes CABANILLAS (PAP), Yanarico HUANCA (PP), Jaimes SERKOVIC (PP), Sánchez PINEDO (PP), Judith DE LA MATA (PAP), Maldonado REÁTEGUI (UN), Ramos LOAYZA (PP), Alejos CALDERÓN (PP), Valenzuela CUÉLLAR (PP) et Henry PEASE (PP).

<sup>96</sup> *Idem..*

<sup>97</sup> *Diario de los Debates del Congreso de la República*. Primera Legislatura Ordinaria de 2002. Reforma Constitucional – Pleno, 11<sup>a</sup> F Sesión (Vespertina), 2 octobre 2002, p. 41.

<sup>98</sup> Cette distinction entre la laïcisation du mariage et la sécularisation de la famille se fonde certainement sur la distinction conceptuelle proposée entre la sécularisation et la laïcité par Micheline Milot, Roberto Blancarte et Jean Baubérot. Ainsi, par exemple, Baubérot indique que « la sécularisation implique une relative et progressive perte de pertinence sociale du religieux, due, principalement, à un ensemble d'évolutions sociales auxquelles la religion prend part ou s'adapte. La laïcisation est, avant tout, l'œuvre politique conduisant à réduire l'importance sociale de la religion comme institution, même à la désinstitutionnaliser ». Cf. Jean BAUBÉROT, *Historia de la laicidad francesa*, México D.F., El Colegio Mexiquense A.C., 2005, p. 40. Pour sa part, Blancarte indique que la *laïcité* « désigne en général la perte d'influence sociale de la religion, tandis que la « laïcisation » serait le processus spécifique de transformation institutionnelle, du passage du religieux au civil ». Cf. Roberto BLANCARTE (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México D.F.: Secretaría de Gobernación y El Colegio de México, 2000, p. 9.

<sup>99</sup> « La Iglesia Católica y el Estado se acusan de incumplir convenios », *La Prensa*, 14 décembre 2008.

<sup>100</sup> « Quieren sacar materia de religión de las escuelas » *Gente*, 11 avril 2006 ; « Marcha masiva rechaza eliminación de Religión en colegios y escuelas », *Opinión*, 24 juin 2006.

<sup>101</sup> « Gobierno retrocede y no tocará la materia de religión », *La Prensa*, 24 juin 2006.

<sup>102</sup> « Evo se entiende con los católicos y los evangélicos abren otro frente », *La Razón*, 25 juin 2006 ; « Iglesia y Evo superan impasse; hay promesas », *Los Tiempos*, 25 juin 2006.

<sup>103</sup> « Evangélicos quieren pagar maestros », *Los Tiempos*, 25 juin 2006 ; « Pugnas sobre educación religiosa continúan pese a declaraciones del Vicepresidente García Linera », *ALC*, 26 juin 2006 ; « Evangélicos y católicos piden una materia de religión plural », *La Prensa*, 29 juin 2006.

<sup>104</sup> « Écoles sous contrat »

« Article 77 III : Le système éducatif est composé d'institutions éducatives publiques, d'institutions éducatives privées et d'institutions éducatives sous contrat. »

« Article 87 : Est reconnu et respecté le fonctionnement d'unités éducatives sous contrat avec des fins de service social, à libre accès et sans but lucratif, qui devront fonctionner avec le financement des autorités publiques, en respectant le droit d'administration d'organismes religieux sur lesdites unités éducatives, sans préjudice de ce qu'établissent les dispositions nationales, et elles seront régies par les mêmes normes, les mêmes politiques, les mêmes plans et les mêmes programmes du système éducatif. »

« Enseignement des valeurs »

« Article 79 : L'éducation promouvra le civisme, le dialogue interculturel et les valeurs éthiques morales. Les valeurs comprendront l'équité du genre, la non-différence des rôles, la non-violence et la pleine valeur des droits de l'homme. »

« La liberté de religion »

« Article 86 : Dans les centres éducatifs seront reconnues et garanties la liberté de conscience et de foi et de l'enseignement religieux, ainsi que la spiritualité des nations et des peuples indigènes originaires paysans, et seront assurés le respect et la coexistence mutuelle entre les personnes de religions différentes, sans imposer de dogme. Dans ces centres, il n'y aura pas de discrimination dans l'acceptation et le maintien des élèves sur la base des choix religieux. »

<sup>105</sup> Asamblea constituyente del Ecuador, Acta No.073.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 73. Le *Modus Vivendi* est en effet un traité qui porte essentiellement sur le caractère laïque de l'État équatorien, mais en réalité aucune de ses dispositions ne menace la gratuité de l'enseignement ni



son laïcisme. Voir l'article II qui reconnaît le droit de l'Église catholique de fonder des établissements scolaires et le devoir qui correspond de respecter le caractère propre desdits établissements. Tout ceci est l'expression du droit à la liberté de l'enseignement dans un régime éducatif pluraliste et du droit à la liberté religieuse. »

<sup>110</sup> *Ibid.*, Acta No.87, 16 juillet 2008, p. 95.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>113</sup> Lequel s'entend comme un régime qui ne promeut pas l'égalité des droits pour les non-croyants et pour toutes les confessions religieuses, mais un régime juridico-politique particulier pour certaines Églises évangéliques sur la base de l'égalité totale avec l'Église catholique. Ce n'est pas un État laïque.

<sup>114</sup> Jean-Pierre BASTIAN, « Acteurs religieux en concurrence et définition de la laïcité en Amérique latine », in Jacqueline LAGRÉE et Philippe PORTIER (dir.), *La modernité contre la religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 179.

<sup>115</sup> Jean BAUBÉROT et Micheline MILOT, *op. cit.*, p. 114.

<sup>116</sup> Jean-Pierre BASTIAN, « Apprendre à décentrer le regard sur la modernité religieuse », in Jean-Pierre BASTIAN (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée : Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 5-14.

<sup>117</sup> Emir SADER, *Posneoliberalismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO/CTA, 2008.

<sup>118</sup> Sonia Lucía VALENZUELA URBINA et al., in *Espacio de Libertad, Iberoamérica Laica: los casos de Guatemala y Colombia*, Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia, Barcelona, 2011, p. 36.

<sup>119</sup> Alejandro MALDONADO AGUIRRE, « Nuestra Constitución », in *Opus magna constitucional guatemalteco*, tomo I, Corte de Constitucionalidad, Guatemala, 2010, p. 67.

<sup>120</sup> Sonia Lucía VALENZUELA URBINA, *op. cit.*, p. 38.

<sup>121</sup> On peut noter une concordance entre les différents articles de la Constitution politique de la République du Guatemala : art. 4 : liberté et égalité ; art. 5 : liberté d'action ; art. 19 c. : droits des personnes privées de liberté ; art. 33 : droit de réunion et de manifestation ; art. 34 : droit d'association ; art. 35 : liberté de diffusion de la pensée ; art. 37 : personnalité morale des entreprises ; art. 44 : droits inhérents à la personne humaine ; art. 45 : légitimité de résistance [à l'oppression] ; art. 46 : prééminence du droit international en matière de droits de l'homme ; art. 47 : protection de la famille ; art. 49 : ma-