Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR de Géographie

École doctorale de géographie de Paris : espaces, sociétés, aménagement

UMR 8586 PRODIG

Quand Dieu se soucie des sinistrés.

Gestion de crise, territorialité religieuse et gouvernance à Lima.

Thèse pour l'obtention du doctorat en géographie

Présentée et soutenue publiquement le 13 juillet 2023 par

Marie PIGEOLET

Sous la direction de Alexis SIERRA et Nancy MESCHINET DE RICHEMOND



Devant un Jury composé de :

Catherine FOURNET-GUÉRIN, Professeure de géographie, Université Paris - Sorbonne, *Examinatrice*

Nancy MESCHINET DE RICHEMOND, Professeure de géographie, Université de Montpellier Paul-Valéry, *Co-Directrice de thèse*

Patrick PIGEON, Professeur de géographie, Université Savoie Mont-Blanc, Chambéry, *Rapporteur*

Sandrine REVET, Anthropologue et directrice de recherche au CERI de Sciences Po, Paris, *Examinatrice*

Alexis SIERRA, Professeur de géographie, Université Paris-Sorbonne, *Directeur* de thèse

Pablo VEGA-CENTENO, Professeur d'architecture et urbanisme, Université Pontificale Catholique du Pérou, Lima, *Rapporteur*

Photographie de couverture : Peinture du *Señor de los Milagros*¸ portée en procession par ses fidèles catholiques, *Barranco*, Lima. @Marie Pigeolet, octobre 2017.

À mon grand-père, René Pigeolet.

REMERCIEMENTS

Je remercie en premier lieux mes deux directeurs de thèse, Alexis Sierra et Nancy Meschinet de Richemond, pour avoir accepté de me suivre et de me guider dans ce projet passionnant pendant ces six années de thèse. Merci à Nancy, pour m'avoir permis de me lancer dans le grand bain de la recherche dès le master 2 au sein du laboratoire LAGAM et merci à Alexis, pour m'avoir fait confiance. Je tiens à les remercier tous les deux pour la bienveillance dont ils ont fait preuve tout au long de ce parcours.

Je tiens à remercier les membres de mon jury, Catherine Fournet-Guérin, Patrick Pigeon, Sandrine Revet et Pablo Vega-Centeno, pour avoir accepté d'évaluer ce travail et s'être rendus disponibles.

Merci à l'UMR Prodig, l'Institut Français d'Études Andines (IFEA), de l'Institut Des Amériques (IDA), ainsi que l'École Doctorale de Géographie de Paris, pour leur soutien.

Je souhaite également remercier tous les membres du laboratoire Prodig, pour m'avoir accueillie pendant ces six années. Merci aux directeurs, Jérôme Lombard, pour sa gentillesse et sa disponibilité, ainsi que Géraud Magrin, pour son intérêt et ses encouragements. Par ailleurs, je remercie Pascale Metzger et Pauline Gluski, pour leur écoute et leurs conseils avisés. Bien entendu, je remercie toute l'équipe des jeunes docteurs et doctorants pour tous ces beaux moments d'entre-aide et d'écoute que nous avons partagé, pour avoir adoucis l'épreuve du doctorat avec leur dynamisme, leurs débats passionnés, les pauses café et chocolats. Audrey, Célia, Héloïse, Axelle, Adlene, Javier, Sofia, Ariane, Irene, Clotilde, Solène, Alberto, Mila, Mathilde, Khadija, Kei, Hervé, Catherine, Felix, Angèle, Kossi, merci d'avoir rendu le bureau des doctorants vivant et ressourçant, merci d'avoir, chacun à votre manière, construit cet espace de confiance au sein duquel il est possible de partager ses doutes, ses peurs et d'apaiser ses maux. Merci à Cyriaque pour son aide précieuse dès ma première année de doctorat.

Je remercie chaleureusement les équipes administratives de l'École Doctorale de géographie (Candice Zaninetti en particulier) et de Prodig, pour leur écoute et leur dévouement, afin de faciliter notre parcours doctoral.

Merci aussi à l'équipe de l'IFEA à Lima pour m'avoir reçue dans ses locaux, à Évelyne Mesclier, pour son intérêt et ses retours, à Charlotte Quinquis, Kattia Pacheco, Vanessa Ponce de Léon, Anne-Marie Brougère et Nora Araujo pour leur incroyable gentillesse. Je tiens

particulièrement à remercier Jérémy Robert, que j'ai pu rencontrer avant même d'entamer ma première année de doctorat et qui a pris le temps de m'écouter, de m'informer, de me guider et de me présenter au monde des américanistes. Je le remercie pour son aide précieuse apportée tout au long de mon travail de terrain. Merci à Quentin Marchand pour son accueil chaleureux dans les locaux de l'IFEA, son écoute et sa bienveillance.

Un immense merci à l'ensemble des chercheurs rencontrés au cours de mon parcours. À la théologienne Véronique Lecaros et la sociologue Imelda Vega Centeno pour avoir été les premières à guider mes premiers pas dans le monde inconnu du religieux. Merci à Véronique Lecaros de m'avoir présenté aux chercheurs du Séminaire Interdisciplinaire des Études Religieuses de l'Université Pontificale Catholique du Pérou, me permettant d'engager des échanges extrêmement enrichissants. Merci au sociologue Raouf Saidi d'avoir pris le temps de m'écouter et de me proposer des pistes méthodologiques.

Merci à Jorge Vargas Flores et Maxime Delaitre de m'avoir permis d'intégrer leur groupe de recherche de gestion des crises au sein de l'Université Pontificale Catholique du Pérou, pour leur disponibilité et leur gentillesse ainsi que pour m'avoir donné l'occasion d'exposer mes premières réflexions de recherche dans le cadre d'une conférence internationale portée sur la gestion de crise.

Je souhaite remercier de tout mon cœur toutes les personnes extraordinaires rencontrées à Lima : Sandro, pour les échanges de questionnaires, pour les relectures de projets, pour ses conseils avisés ; Jorge, pour sa curiosité insatiable, pour m'avoir emmenée explorer les *callejones* de Lima centre et pour ses partages d'ouvrages et de documents tous aussi précieux les uns que les autres ; la famille Levano-Rojas, Fancy, Claudia, Coli, Hugo, Martin, mais aussi Julia (sans oublier Arlette !), pour m'avoir accueilli à bras ouverts, pour avoir pris le temps de m'écouter et m'avoir soutenu jusqu'à aujourd'hui ; Gerardo, pour son soutien et son amitié. Bien entendu, un immense merci à Sofía Castro, amie et collègue, pour m'avoir accueilli chez elle et pour m'avoir tant aidé dans mes recherches. Je ne les remercierai jamais assez pour leur gentillesse et leur patience. Je tiens également à remercier toutes les personnes rencontrées au cours de mes entretiens. Merci aux agents de l'État et des municipalités, aux membres des confréries et congrégations, aux présidents d'organisations religieuses et non religieuses, aux représentants des agences intergouvernementales, aux directeurs de presse, aux universitaires et aux résidents de m'avoir ouvert leur porte, pour avoir pris le temps de me répondre et de me faire part de leurs expériences.

Je tiens à remercier les réseaux solidaires des doctorants de France et de Navarre, tout particulièrement au réseau ParenThèse qui fut d'une aide vitale dans les moments de grande incertitude, de crise sanitaire et de confinement, et qui a permis de construire un espace bienveillant de partage tout en fournissant un cadre, une méthode d'organisation de l'écriture et des astuces de gestion du temps. Merci à Karina, Florine, Wahel, David, Aurélie, Firouse, Laurence, Marie, Mathilde, François, Livia, Yoko, Leila, Cécilia, Priscilla, Marina, Claude, les deux Katia, Clio, Yassine, Mika, Camylla, Deily, Roxanne, Juliette, Manon et tous les autres d'avoir rendu cette aventure humaine possible.

Je remercie sincèrement mes relectrices et relecteurs : Axelle, Irene, Lucile, Élisabeth, Amélie, Maxence, Audrey, Cécilia et mes parents. Sans vous, cette thèse n'aurait clairement pas été aussi aboutie qu'elle ne l'est aujourd'hui. Merci à Kei, traducteur de dernière minute, à François, retranscripteur d'urgence et à Irene, photographe de secours.

Un grand merci tout particulier à ma famille, sans qui cette thèse n'aurait pas vu le jour. Une chose est sûre, la persévérance et la patience ont été des qualités nécessaires, non seulement pour moi, mais aussi pour vous et je vous suis grandement reconnaissante pour votre délicatesse et votre souplesse. Merci Maman, Papa et François pour votre soutien sans faille, vos nombreuses relectures, votre écoute, vos messages d'encouragement qui m'ont accompagnée et portée au quotidien. Merci pour la stabilité que vous m'avez apportée, merci d'avoir été ce refuge me permettant de recharger les batteries. Merci à mon frère d'avoir fait en sorte que mes premiers pas sur le terrain soient plus légers. Je tiens à remercier bien évidemment à la famille belge, à mes cousins et cousines, mes oncles et tantes et à mes grands-parents pour m'avoir écoutée, réconfortée et permis d'entreprendre ce projet qui me tenait tant à cœur. Merci, pour m'avoir offert quelques moments de répit et shoots d'énergie. Et comment parler de famille sans évoquer la belle-famille ? À vous, Élisabeth, Patrick, Laurent, Thérèse, Lou-Ann, Antoine et toute la joyeuse « tribu » vosgienne, merci, pour votre intérêt, vos belles attentions, vos encouragements et vos relectures. Merci tout simplement d'avoir été présent au quotidien.

Mes amis, ma bouffée d'air, un merci ne serait pas suffisant pour exprimer toute ma reconnaissance. À Mushu, Rozenn, Kévin, Baptiste, Ben, Marion, Idriss, Antoine, Champi, mes compagnons de voyage, vous avez rendu ce parcours tellement plus doux ! À Mymi, comment exprimer ma gratitude pour toutes ces années de soutien ? Pour ces milliers de moments que nous avons partagés, jusque dans les *callejones* liméniennes, pour ton oreille attentive et ton immense patience, je ne parviendrai pas à trouver les mots justes. Je dirai donc simplement ceci : merci d'avoir été l'un des piliers de ma vie doctorale. À Lulu, merci d'avoir partagé ton

enthousiasme et d'avoir pu, à de nombreux moments, chasser les doutes et les angoisses. À Louis, Victor et Hugo, merci d'avoir compris que le fait d'« être là » au quotidien était un atout extrêmement précieux dans cette tranche de vie si particulière. À Gab, Nolwenn, Charly, Arthur, Kévin, Esther, Eliott et Erwann, pour ces beaux moments d'amitié, pour ces « coupures » nécessaires et revigorantes. À Marine, ma première professeure d'espagnol ; à Ella, Stélios, Mayou, Héloïse ; aux amis que le temps a fini par éloigner, merci.

Enfin, merci Maxence, pour ta patience infinie et ta confiance infaillible. Merci, pour m'avoir accompagnée dans ces montagnes russes et avoir pu maintenir le cap pour deux. Ici encore, les mots me manquent pour exprimer à quel point ta présence a été fondamentale dans l'aboutissement de ce projet. Alors, merci d'avoir accepté de prendre ce chemin tortueux avec moi et de m'avoir portée jusqu'à cette étape charnière.

À tous ceux que j'ai oubliés, mais qui ont participé à rendre cette grande aventure « doctoresque » possible, soyez-en remercié.

SOMMAIRE

Remerciements **5**

Sommaire **9**

Sigles et acronymes **15**

Introduction Générale **23**

La question des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes en Sciences Humaines et Sociales et en géographie 25

Penser les dimensions spatiales et territoriales des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes à Lima-Callao 29

Plan de thèse 46

Démarche méthodologique 47

Partie I : La religion comme repère dans la fabrique d'une métropole incertaine **59**

Chapitre 1 – Lima-Callao, une agglomération marquée par la crise **61**

1.1. L'urgence comme mode de développement 63

1.2. Des événements de rupture dans l'édification d'une ville incertaine 74

1.3. Pratiquer, penser et vivre la ville : une citadinité de crise 108

Conclusion du chapitre 1 124

Chapitre 2 – La crise, révélatrice d'une citadinité et d'une autorité religieuse **127**

2.1. La spatialité du fait religieux, marqueur de l'incertitude ? 128

2.2. Un espace de conquêtes 156

Conclusion du chapitre 2 179

Partie II : Crises, catastrophes et religion : le renouveau des instances religieuses dans le champ de l'action **181**

Chapitre 3 – Religion et gestion des catastrophes : quels héritages au Pérou ? **183**

3.1. De l'interprétation de la catastrophe à leur gestion, les instances religieuses parmi les acteurs de l'intervention auprès des sociétés prémodernes 184

3.2. Les effets de la modernité : Science et Religion, le mythe d'une opposition 194

3.3 L'éthique religieuse, un levier de légitimation de l'Église catholique pour l'intervention face aux catastrophes 212

Conclusion du chapitre 3 228

Chapitre 4 : De l'action sociale à l'aide au développement : l'implication des organisations religieuses dans la gestion des affaires publiques **231**

4.1. Du Pérou colonial à aujourd'hui, l'action sociale comme instrument de conquête 233

4.2. L'intervention humanitaire et l'aide au développement : un terrain d'action pour les instances religieuses ? 248

4.3. De l'insuffisance de l'État-Nation à la légitimation des organisations religieuses dans l'économie sociale du pays 271

Conclusion du Chapitre 4 289

Chapitre 5 – La gestion des catastrophes comme enjeu de développement durable : une affirmation des acteurs religieux dans le processus 291

5.1. Nouveaux enjeux contemporains : de la reconfiguration des modalités d'intervention par les instances intergouvernementales à la multiplication des acteurs compétents pour la gestion des catastrophes 292

5.2. Gérer les catastrophes au Pérou : de la progressive institutionnalisation de la gestion des catastrophes vers un système stratégique d'intervention multi-acteurs 302

5.3 Quand les acteurs religieux suivent le mouvement international : évolution des doctrines et diversification des compétences 322

Conclusion du chapitre 5 345

Partie III – Une lecture géographique de la gestion des catastrophes par les « territoires de l'action » 347

Chapitre 6 – La gestion institutionnalisée des catastrophes au Pérou au défi des réalités territoriales : les acteurs en question dans un modèle standardisé 349

6.1. Le territoire : un défi pour la mise en application de la stratégie nationale de gestion des risques 350

6.2. Les territorialités du système de gestion de crise à l'épreuve de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 371

6.3. Quand le SINAGERD se confronte aux réalités territoriales révélées par l'événement 395

Conclusion du chapitre 6 414

Chapitre 7 – Des territoires de l'action des acteurs religieux pour la gestion de crise à la perspective interterritoriale 415

7.1. Une organisation et une spatialité propre ? 416

7.2. Des interventions conditionnées par les rapports d'acteurs et les représentations spatiales 446

7.3. Penser l'interterritorialité au cœur de la gestion de crise 464

Conclusion du chapitre 7 479

Conclusion générale 481

Bibliographie 489

Index 536

Tables 539

Annexes 559

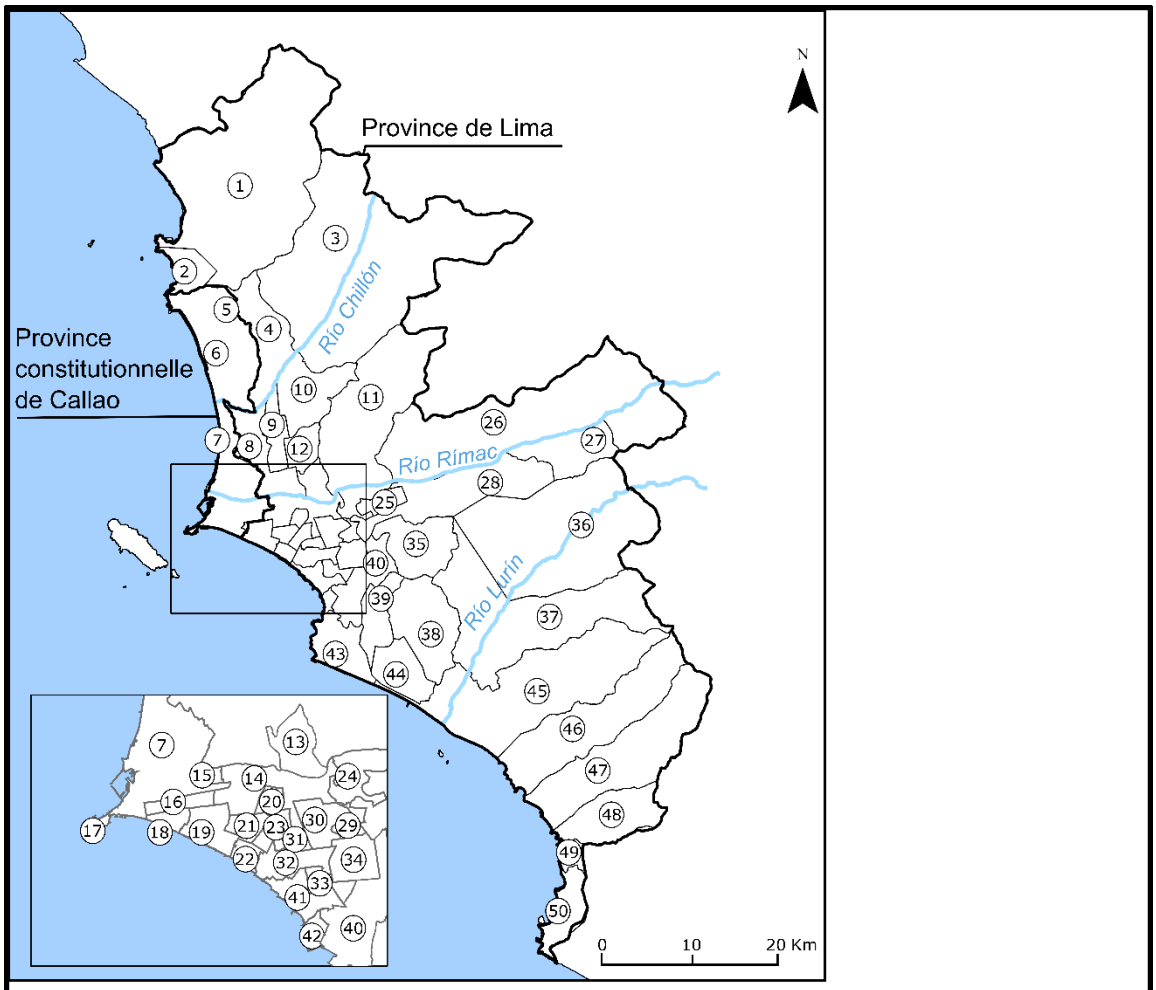
Résumé 585

Indications de lecture

Cartes et illustrations

L'auteur des cartes et illustrations (les schémas, graphiques et frises chronologiques seront présentés comme des illustrations) est indiqué sous ou sur les figures en question. Lorsque les cartes réalisées par mes soins sont inspirées de cartes d'autres auteurs, cela est spécifié. La source est également rendue accessible afin de donner la possibilité au lecteur de prendre connaissance des données d'origine. Certaines cartes sont présentées sous la terminologie d'illustration dans la mesure où elles ont pour seule fonction d'illustrer davantage les propos tenus dans le corps du texte, sans faire l'objet d'une analyse détaillée. Il s'agit dans ce cas de cartes préexistantes qui ont de nombreuses fois été discutées à l'occasion de travaux antérieurs et qui permettent de nourrir les informations apportées.

Pour faciliter la lecture des cartes concernant l'agglomération de Lima-Callao, nous proposons ci-dessous un transparent apposable. Ce dernier permet de localiser et identifier rapidement les principaux repères tels que les cours d'eau et les municipalités (districts) citées dans notre travail.



1. ANCON
2. SANTA ROSA
3. CARABAYLLO
4. PUENTE PIEDRA
5. MI PERÚ
6. VENTANILLA
7. CALLAO
8. SAN MARTIN DE PORRES
9. LOS OLIVOS
10. COMAS
11. SAN JUAN DE LURIGANCHO
12. INDEPENDENCIA
13. RÍMAC
14. LIMA CENTRE
15. CARMEN DE LA LEGUA REYNOSO
16. BELLAVISTA
17. LA PUNTA
18. LA PERLA
19. SAN MIGUEL
20. BREÑA
21. PUEBLO LIBRE
22. MAGDALENA DEL MAR
23. JESUS MARIA
24. EL AGUSTINO
25. SANTA ANITA
26. LURIGANCHO-CHOSICA
27. CHACLACAYO
28. ATE
29. SAN LUIS
30. LA VICTORIA
31. LINCE
32. SAN ISIDRO
33. SURQUILLO
34. SAN BORJA
35. LA MOLINA
36. CIENEGUILLA
37. PACHACAMAC
38. VILLA MARIA DEL TRIUNFO
39. SAN JUAN DE MIRAFLORES
40. SANTIAGO DE SURCO
41. MIRAFLORES
42. BARRANCO
43. CHORRILLOS
44. VILLA EL SALVADOR
45. LURÍN
46. PUNTA HERMOSA
47. PUNTA NEGRA
48. SAN BARTOLO
49. SANTA MARIA DEL MAR
50. PUCUSANA

Les citations et les choix de la langue

Les citations proposées dans ce document (issues de la littérature scientifique, des entretiens ou de la littérature grise) peuvent être présentées de deux manières. Elles sont présentées entre guillemets dans le corps du texte si elles ne dépassent pas plus de trois lignes. Dans le cas contraire, elles figurent comme un nouveau paragraphe, avec un retrait à gauche plus conséquent que le corps de texte, entre guillemet et en italique.

Le nom de l'auteur, la date et la page de citation sont automatiquement notifiés. Si les citations sont issues d'articles en ligne, le numéro du paragraphe où s'inscrit la citation est signalé à la place du numéro de page. Si le numéro de page ou de paragraphe n'apparaît pas à la suite d'une citation, c'est que cette dernière apparaît dans le résumé d'un article en ligne ou dans un corps de texte dont les paragraphes ne sont pas numérotés. Les références complètes sont annoncées dans la bibliographie.

Les citations issues d'entretiens réalisés par mes soins s'accompagnent du nom des enquêtés, suivi du mois et de l'année de notre rencontre. Si le nom n'est pas spécifié, cela signifie que la personne interrogée n'a pas souhaité que son nom apparaisse dans le document.

Lorsque les citations sont en espagnol ou en anglais, elles sont directement traduites dans le corps de texte. Leur version d'origine est accessible en note de bas de page.

Certains termes spécifiques sont néanmoins conservés selon leur version d'origine, car leur traduction dénaturerait leur signification. Dans ce contexte, ces termes apparaissent en italique dans le corps du texte (*huayco* ou *Quinta* par exemple) et sont accompagnés de la signification que nous leur prêtons.

SIGLES ET ACRONYMES

ACIPrensa : *Agencia Católica de Informaciones* – Agence d'information catholique.

ADRA : *Adventist Development and relief Agency* - Agence Adventiste pour le Développement et les Secours d'Assistance.

AFD : Agence Française de Développement.

AID : Agence Internationale de Développement.

ANA: *Autoridad Nacional del Agua* - Autorité Nationale de l'Eau.

APCI : *Agencia Peruana de Cooperación Internacional* - Agence Péruvienne de Coopération Internationale.

APD : Aide Publique au Développement

APRA : *Alianza Popular Revolucionaria Americana* – Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine.

ASA : *Acción Solidaria Adentista* - Action Solidaire Adventiste.

ASER: *Auxilio Social de Emergencia Regional* – Aide Sociale face aux Urgences Régionales.

BCPR : *Bureau for Crisis Prevention and Recovery* – Bureau des Nations Unies pour la Prévention et la Réhabilitation face aux Crises

BRGM : Bureau des Recherches Géologiques et Minières.

CAN : *Comunidad Andina* – Communauté Andine.

CAPECO : *Camara Peruana de la Construcción* – Chambre péruvienne de la construction.

CEAS : *Comisión Episcopal de Acción Social* – Commission Épiscopale d'Action sociale.

CEB : *Comités eclesiales de base* – Comité ecclésial de base

CEDEPAS : *Centro Ecuménico de Promoción y acción social* – Centre Oecuménique de Promotion et d'Action Sociale

CENEPRED : *Centro Nacional de Estimación, Prevención y Reducción de Riesgo de Desastres* - Centre National d'Estimation, de Prévention et de Réduction des Risques de Désastres.

CEPAL : *Comisión Económica para América Latina* – Commission Économique pour l'Amérique Latine et les Caraïbes

CEPIG : *Centro de Procesamiento de Informacion Geoespacial Peru* – Centre de traitement d'informations géospatiales du Pérou.

CEPLAN : *Centro Nacional de Planeamiento Estrategico* – Centre National de Planification Stratégique

CERF : *Central Emergency Revolving Fund* – Fonds Central Renouvelable d'Urgence.

CERI : Centre des Recherches Internationales.

CICR : Comité International de la Croix Rouge.

CIDAP : *Centro de Investigación, Documenteción y Asesoria Poblacional* – Centre de recherche, de documentation et de consulation sur la population.

CIDRHI : *Círculo de Investigación y desarrollo de los recursos Hídricos* - Cercle de Recherche et de Développement pour les Ressources Hydriques.

CNA : *Confederación Nacional Agraria* – Confédération nationale Agraire.

CNE : *Comité Nacional de Emergencia* – Comité National d'Urgence

COE : *Centro de Operación de Emergencia* - Centre d'Opération d'Urgence.

COEL: *Centro de Operación de Emergencia Local* – Centre d'Opération d'Urgence Local.

COEN : *Centro de Operación de Emergencia Nacional* – Centre d'Opération d'Urgence Nationale.

COER : *Centro de Operación de Emergencia Regional* - Centre d'Opération d'Urgence Régional.

CONAGERD : *Consejo Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres* - Conseil National de Gestion des Risque de Désastres.

CTRP : *Central de Trabajadores de la Revolución Peruana* – Réunion des travailleurs de la Révolution Péruvienne.

COOPI : *Cooperazione Internazionale*.

DDI : *Dirección Desconcentrada del INDECI* - Direction Déconcentrée de l'INDECI

DHN : *Dirección de Hidrografía y Navegación* – Direction de l'Hydrographie et de la Navigation.

DIGESA : *Dirección General de Salud Ambiental* – Direction Générale de la Santé Environnementale (service du ministère de la Santé du Pérou).

DIPCN : Décennie Internationale pour la Prévention des Catastrophes Naturelles.

DIPRE : *Dirección de Preparación* – Direction de la Préparation (service de l'Institut National de Défense Civile du Pérou).

ECHO : Direction générale pour la protection civile et les opérations d'aide humanitaire européennes de la Commission européenne.

ECOSOC : Conseil économique et social des Nations Unies.

EDAN : *Evaluación de Daños y Análisis de Necesidades* – Évaluation des dommages et analyses des nécéssités.

ENAGERD : *Encuesta Nacional de Gestión de Riesgo de Desastres* – Enquête Nationale de Gestion des Risques de Catastrophes.

ENIEX : Institution Étrangère de Coopération Technique Internationale.

ENSO : El Niño – Southern Oscillation.

FAO : *Food and Agriculture Organization* – Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture.

FBO : *Faith Based Organization* – Organisation motive par la foi (organisation confessionnelle).

FCPV Perú : *Foro Ciudades para la Vida* – Forum des Villes pour la Vie.

FEF : *Fondo de Estabilización* Fiscal - Fond de Stabilisation Fiscale (fond public).

FEN : *Fenómeno el Niño* – Phénomène *El Niño*.

FIDE : *Fondo Intergubernamental para la Descentralización* - Fond intergouvernemental pour la décentralisation.

FONCODES : *Fondo de Compensación Social y Desarrollo* – Fond de Compensation Sociale et Développement.

FONCOR : *Fondo de Compensación Regional* - Fond de Compensation régional.

GSRL : Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (UMR8582).

ICL : *Instituto Catastral de Lima* – Institut Cadastral de Lima.

IEP : *Instituto de Estudios* Peruanos - Institut d'Études Péruviennes.

IFEA : *Instituto Frances de Estudios Andinos* - Institut Français d'Études Andines.

IGP : *Instituto Geofísico del Perú* – Institut Géophysique du Pérou.

IIAP : *Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana* – Institut de Recherche de l'Amazonie Péruvienne.

IMARPE : *Instituto del mar del Perú* – Institut de la Mer du Pérou.

IMP : *Instituto Metropolitano de Planificación* – Institut Métropolitain de Planification.

INADUR : *Insituto Nacional de Desarrollo urbano* – Institut National de Développement Urbain.

INC : *Instituto Nacional de Cultura* - Institut National de la Culture (Pérou).

INDECI : *Instituto Nacional de Defensa* Civil - Institut National de Défense Civile (Pérou).

INEI : *Instituto Nacional de Estadistica e Informatica* - Institut National de Statistique et d'Informatique (Pérou).

INGEMMET : *Instituto Geológico Minero Metalúrgico* – Institut Géologique, Minier et Métalurgique (Pérou).

INIA : *Instituto Nacional de Investigación Agraria* – Institut National de Recherche Agraire (Pérou).

IPEN : *Instituto Peruano de Energía Nuclear* – Institut Péruvien d'Énergie Nucléaire.

IPL : *Instituto de Planeamiento* – Institut National de Planification.

IRD : Institut de Recherche pour le Développement.

ISET : *Institute for Social and Environmental Transition-International* – Institut International pour la transition sociale et environnementale.

ITP : *Instituto Tecnológico Pesquero del Perú* – Institut Technologique de la Pêche du Pérou.

JAN : *Junta de Assistencia Nacional* – Conseil d'Assistance Nationale (Pérou).

JICA : *Japan International Cooperation Agency* – Agence Japonaise de Coopération Internationale.

JVSC : *Juntas vecinales de Seguridad Ciudadana* – Comité de voisin de Sécurité Citoyenne.

MINAM : *Ministerio del Ambiente* – Ministère de l'environnement.

MIRA : *Evaluación Multisectorial Inicial Rápida* – Évaluation multisectorielle initiale rapide.

MVCS : *Ministerio de la Vivienda, Construcción y Saneamiento* – Ministère du Logement de la Construction et de l'Assainissement.

NOAA : *National Oceanic and Atmospheric Administration* – Administration Nationale des Affaires Océaniques et Atmosphériques (États-Unis).

NTIC : Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication.

OCHA : *Office for de Coordination of Humanitarian Affairs* – Bureau de la coordination des affaires humanitaires.

OEFA : *Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental* – Agence pour l'évaluation et l'exécution environnementale.

ONG : Organisation Non Gouvernementale.

ONGc : Organisation Non Gouvernementale confessionnelle.

ONGD : Organisation Non Gouvernementale de Développement.

ONPU : *Oficina Nacional de Planeamiento Urbano* – Bureau National de Planification Urbaine.

PAD : *Programa de Asistencia Directa* – Programme d'Assistance Directe

PACIVUR : Programme Andin de Formation et de Recherche sur la Vulnéravilités et des Risques en milieu urbain.

PAIS : *Plataformas de Acción para la Inclusión Social* - Plateformes d'action pour l'inclusion sociale.

PDLC : *Plan de Desarrollo Local Concertado* – Plan Concerté de Développement Local.

PDRC : *Plan de Desarrollo Regional Concertado* – Plan Concerté de Développement Régional.

PESEM : *Plan Estratégico Sectorial* Multianual - Plan stratégiques sectoriels Multi-annuels

PLAM : *Plan Metropolitano de Desarrollo Urbano Lima-Callao 2035* – Plan Métropolitain de Développement Urbain de Lima-Callao 2035.

PLANAGERD : *Plan Nacional de gestión de Riesgo de Desastres* – Plan National de Gestion des Risques de Catastrophes.

PLANMET : *Plan de Desarrollo Metropolitano de Lima-Callao* – Plan de développement métropolitain de Lima-Callao.

PNCTI : *Política Nacional de Cooperación Técnica Internacional* – Politique Nationale de Coopération Technique Internationale.

PNP : *Policia Nacional Peruana* - Police Nationale Péruvienne.

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement.

PREDES : *Centro de Estudios y Prevención de desastres* – Centre d'Études et de Prévention des Désastres.

PREVAED : *Programa Presupuestal de Reducción de la Vulnerabilidad y Atención de Emergencias por Desastres* – Programme budgétaire de réduction de la vulnérabilité et réponses d'urgence aux catastrophes.

PUCP : *Pontificia Universidad Católica del Perú* – Université Pontificale Catholique du Pérou.

RENAMU : *Registro Nacional de Municipalidades* – Registre National des Municipalités.

RHN : *Red Humanitaria Nacional* – Réseau Humanitaire National (Pérou)

RENIEC : Registro Nacional de identificación y estado Civil – Registre National d'identification et d'État civil

SCISP : *Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública* – Service Coopératif Interaméricain de Santé Publique.

SEASOC : Structural Engineers Association of California – Association des Ingénieurs en Structures de Californie.

SECTI : *Secretaría Ejecutiva de Cooperación Técnica* - Secrétariat Exécutif de Coopération Technique International.

SENAMHI : *Servicio Nacional de Meteorología et Hidrología del Perú* – Service National de Météorologie et d'Hydrologie du Pérou.

SENASA : *Servicio Nacional de Sanidad Agraria del Perú* – Service National de Santé Agraire du Pérou.

SERNANP : *Servicio Nacional de Áreas Protegidas del Perú* – Service National des Aires Protégées du Pérou.

SIDECI : *Sistema de Defensa Civil* – Système de Défense Civile.

SIGRID : *Sistema de Información de Gestión de Riesgo de Desastres* – Système d'Information de Gestion des Risques de Catastrophes.

SINADECI : *Sistema Nacional de Defensa Civil* – Système National de Défense Civile.

SINAGERD : *Sistema Nacional de Gestión de Riesgos de Desastres* – Système National de Gestion des Risques de Catastrophes.

SINAMOS : *Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social* – Système National d'Aide à la Mobilisation Sociale.

SINAPLAN : *Sistema Nacional de Planeamiento Estratégico* – Système National de Planification Stratégique

SIRAD : *Sistema de Información sobre recursos para la Atención de Desastres en Lima y Callao* – Système d'Information sur les Ressources pour la réponse aux Catastrophes à Lima et Callao.

SIS : *Seguro Integral de Salud* – Assurance Maladie Intégrale.

SISFOH : *Sistema de Focalización de Hogares* – Système de ciblages des ménages.

UNCTAD : *United Nations Conference on trade and Development* – Conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement.

UNDP : *United Nations Development Program* – Programme des Nations Unies pour le Développement.

UNDRO : *United Disaster Relief Organization* – Organisation des Nations Unies pour les Secours face aux Catastrophes.

UNDRR : *United Nations Office for Disaster Risk Reduction* – Bureau des Nations Unies pour la Réduction du Risque de Catastrophe.

UNESCO : *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* – Organisations des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture.

UNI : *Universidad Nacional de Ingenería* – Université Nationale d'Ingénierie

UNICEF : *United Nations International Children's Emergency Fund* - Fond des Nations Unies pour l'Enfance .

UPC : *Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas* – Université Péruvienne des Sciences Appliquées.

UpeU : *Universidad Adventista Peruana Unión* – Université Adventiste Peruana Unión.

UTEC : *Universidad de Ingeniería y Tecnología* – Université d'Ingénierie et de Technologie.

INTRODUCTION GENERALE

8 février 2021 : l'émission spéciale de *RPP Noticias*[1] dédiée à l'arrivée des premiers vaccins pour affronter la pandémie de la Covid-19 au Pérou a eu pour particularité d'accueillir comme unique invité le Prélat[2] Monseigneur Carlos Castillo, archevêque de Lima. Invité à réagir à chaud, ce dernier félicita la population péruvienne pour la solidarité dont elle fit preuve au cours des mois précédents vis-à-vis des personnes précarisées par les mesures de confinement. Il profita de l'occasion pour souligner la participation de l'Église catholique dans cet élan de solidarité :

> « *Nous même à l'Église avons fait l'expérience de la manière dont la nourriture est immédiatement arrivée dans les paroisses pour être distribuée. Nous nous mobilisons tous, nous voulons tous faire quelque chose, et ce, évidemment, avec les précautions nécessaires* ». (Mgr. Carlos Castillo, 8 février 2021)[3]

Aussi invita-t-il les Péruviens à « réagir contre les *fakes news* » qui accompagnent les campagnes de vaccination, considérée comme une « lumière d'espérance » dans le processus de rétablissement face au virus. L'échange de dix minutes entre l'archevêque et les deux journalistes sonne comme une campagne de démystification des inquiétudes formulées par l'opinion publique autour du vaccin et de ses potentiels effets nuisibles. Il donna par ailleurs au Prélat l'occasion de réfuter la séparation entre science et religion dans l'approche des problématiques publiques en assurant que la science est à la fois « inspirée par la foi » et « permet d'avoir la foi ».

Face à une question de santé publique, et dans le contexte de gestion de la crise sanitaire, la place accordée par un média national de grande audience à l'une des plus haute autorité catholique du Pérou interroge sa position en tant qu'autorité référente, équivalente dans le débat à celle attribuée à un expert en épidémiologie. Les propos de l'archevêque sont ceux d'un acteur vu comme légitime pour commenter une affaire publique, et qui assume cette position. Cela suggère que l'archevêque (et ce qu'il représente) se considère et est considéré par le média national comme un acteur de la gestion de crise doté d'un pouvoir de persuasion, de cohésion et de mobilisation. Enfin, en présentant l'action de l'Église sous les termes de « fraternité » et

[1] L'une des plus grandes chaînes de télévision nationale et d'information continue au Pérou.
2 Titre honorifique accordé par le Pape, le Prélat est un haut dignitaire ecclésiastique.
[3] Entretien issu de l'émission spéciale menée par *RPP Noticias* le 7 février 2021, lien en bibliographie.

de « solidarité », Mgr. Castillo valorise et légitime cette action non gouvernementale et humanitaire par la spécificité des valeurs chrétiennes.

La parole donnée à l'archevêque à ce moment précis interroge ainsi la place qu'occupent les acteurs religieux dans la gestion de crise et dans l'action d'urgence ainsi que les éléments qui constituent un pouvoir mis en évidence en situation de crise. Cette question se formule dans un contexte où près de 95% des Péruviens s'affirment comme croyants et 76% s'identifient comme catholiques (INEI, 2018a). Elle mérite d'autant plus d'être posée que l'Église catholique apparaît dans l'opinion publique comme la deuxième institution à qui les Péruviens font confiance (INEI, 2018b), derrière le Registre National d'Identification et d'État civil (RENIEC)[4], et loin devant le Congrès de la République. Cette dernière enquête d'opinion révèle que les liens d'affinités tissés entre l'instance religieuse et le peuple péruvien sont forts et sont même plus solides qu'entre le gouvernement central et ses administrés.

Dans ce contexte, l'Église et l'État sont-ils concurrents ou complémentaires dans l'action publique ? Comment l'Église catholique conçoit-elle le risque, la crise et leur gestion ? Qu'en est-il des acteurs religieux d'autres confessions ? Méthodologiquement et épistémologiquement, comment pouvons-nous saisir leur action dans le système mis en place par le gouvernement pour répondre à la crise ? Nous tenterons d'explorer ici la manière dont l'articulation entre la gestion des catastrophes et la religion (les systèmes de croyances et de représentations et les acteurs religieux) est approchée par les sciences sociales afin d'en dégager notre problématique de recherche en géographie.

[4] *Registro de Identificación y Estado Civil*, organisme public autonome ayant pour mission principale d'enregistrer et de tenir à jour l'état civil des Péruviens, les naissances, les mariages, les divorces et d'octroyer les documents d'identité.

La question des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes en Sciences Humaines et Sociales et en géographie

L'intérêt pour la religion dans la gestion des catastrophes, un champ de réflexion émergent

Nous considérons dans cette thèse les acteurs religieux comme l'ensemble des acteurs organisés en association ou toute institution qui fondent leur identité et leurs missions autour des valeurs religieuses. Les Églises et les ONG confessionnelles[5] seront ainsi présentées comme des acteurs religieux. L'intérêt qui leur est porté apparaît essentiellement dans les travaux d'historiens, de sociologues et d'anthropologues cherchant à saisir plus largement l'articulation entre « religion » et « gestion des catastrophes ». À ce titre, la littérature francophone, anglophone et hispanophone est abondante, mais présente cependant des thèmes encore peu explorés.

Certains auteurs s'emploient à examiner l'évolution des conceptions du risque et des modalités de gestion des peurs au fil des siècles (Delumeau et Lequin, 1987 ; Walter, 2008 ; García-Acosta 2017 ; Petit-Breuilh Sepulveda 2017 ; Walker, 2018 ; Quenet, 2005 ; Favier, 2006 ; Amanqui, 2008 ; Altez, 2016 pour n'en citer que quelques-uns). Dans ce cadre d'approche chronologique, la dimension religieuse, les mythes, les croyances et l'autorité religieuse sont interrogés de manière à mettre en lumière à la fois les repères cognitifs employés pour répondre à l'incertitude et les rapports de pouvoir à l'œuvre autour des catastrophes. Les organisations religieuses y sont évoquées en toile de fond. Certains auteurs démontrent en effet leur emprise sur l'interprétation des catastrophes (Delumeau et Lequin, 1987 ; Walter, 2008 ; Petit-Breuilh Sepulveda 2017 ; García-Acosta, 2017) et d'autres s'intéressent, en plus de cela, à la question de l'effet des catastrophes sur leur autorité (Walter, 2008 ; Walker, 2018).

D'autres auteurs s'intéressent davantage à l'étude des acteurs religieux dans l'action humanitaire contemporaine. Si quelques cas d'études traitent précisément du rôle des organisations religieuses dans la gestion des catastrophes à l'ère contemporaine dans la littérature francophone (Lachaier, 2007 ; Revet, 2019 ; Pigeolet, 2021) et dans la littérature hispanophone (Aguilar, 2006 ; Sigales Ruiz et Caria, 2017 ; Toscana Aparicio, 2014), c'est principalement au sein des revues et des ouvrages anglophones qu'il est possible de trouver une

[5] Nous définirons ces dernières plus en détail dans le chapitre 4.

diversité d'approches concernant cette question (Gaillard et Texier, 2010 ; Bush, Fountain et Feneer, 2015). Ces approches d'organisent en trois grands axes :

Premièrement, certains auteurs (sociologues, anthropologues et géographes) s'attachent à analyser les capacités d'intervention des ONG confessionnelles, en particulier leurs ressources propres, leur réseau d'influence et les rapports qu'elles entretiennent avec les populations locales et/ou avec le gouvernement central dans le cadre des réponses apportées aux catastrophes (Berger, 2003 ; Fountain, Kindon et Murray, 2004 ; Wisner, 2010 ; Bornstein, 2012 ;Tierney et Oliver-Smith, 2012 ; Benthall, 2016 ; Schnable, 2016 ; Cornelio et Teehankee, 2016).

Deuxièmement, l'intérêt porté aux ONG confessionnelles dans la gestion des catastrophes vient éclairer la question du prosélytisme (Olivo Ensor, 2003 ; Fountain, Kindon et Murray, 2004 ; Gaillard, 2006 ; Harris 2013 ; Hertzgerg, 2015). Le soutien que ces acteurs apportent aux populations les plus démunies ou isolées, leur installation permanente dans le territoire à travers la construction de lieu de culte (Fountain, Kindon et Murray, 2004), ou encore la construction d'infrastructures éducatives et de lieux de sociabilité (Huang, 2013) s'inscrivent parmi les stratégies relevées par les auteurs. Ces derniers soulignent ainsi que, de cette manière, les ONG confessionnelles favorisent un ancrage territorial permanent des systèmes de croyances qu'elles valorisent.

En troisième lieu, certains auteurs se penchent sur l'interprétation des catastrophes et leurs conséquences sur les comportements adoptés par certaines communautés religieuses à l'ère contemporaine (Lavigne et *al.*, 2008 ; Merli, 2005 ; Merli, 2010 ; Schlehe Judith, 2010). Les auteurs démontrent en effet que certaines communautés religieuses adaptent leurs récits (légendes et mythes) au cadre de vie des populations sinistrées afin de développer un rapport d'affinité avec ces dernières et s'inscrire durablement dans le territoire.

L'étude de l'implication des organisations religieuses dans la gestion des catastrophes semble ainsi relativement récente. Le travail considérable mené par les historiens et anthropologues au cours de ces dernières décennies pour valoriser une approche anthropologique des catastrophes a sans aucun doute participé à l'émergence de ces questionnements vis-à-vis du monde contemporain (Bankoff, 2003 ; Revet, 2010b ; García-Acosta, 2019; Oliver-Smith et Hoffman, 2020).

Géographie des risques et religion

Chez les géographes, l'intérêt porté à cette thématique est très limité. Quelques-uns défendent la nécessaire prise en compte des héritages culturels, dont ceux issus des systèmes de croyances, pour comprendre les éléments qui façonnent les vulnérabilités d'une société et participent à la construction du risque (Lavigne et *al.*, 2008 ; Sierra, 2015a ; Meschinet de Richemond, 2016). Quant à la question des modalités d'intervention des acteurs religieux face aux catastrophes, elle apparaît davantage depuis l'émergence de la notion de **résilience** [6] dans l'étude des stratégies de préparation à la gestion des crises (Gaillard, 2006 ; McGregor, 2010 ; Ager et *al.*, 2015 ; Wilkins, 2021).

À titre d'exemple, Joey Ager, Elena Fiddian-Qasmiyeh et Alastair Ager (2015) se sont donné pour défi d'interroger le rôle des communautés religieuses locales dans l'élaboration de réponses dites résilientes dans le contexte des crises humanitaires. Pour cela, les auteurs s'appuient sur une revue de littérature rassemblant 302 articles et rapports, 11 rapports publiés par des ONG et sur 10 entretiens menés auprès de diverses parties prenantes. Leur analyse porte une attention particulière à trois processus majeurs de la réponse humanitaire que sont la réduction des risques de catastrophe, la réponse d'urgence et l'élaboration de réponses transitoires vers un système durable. Les auteurs notent dans un premier temps qu'un certain nombre de travaux évoquent le fait que les communautés religieuses locales font appel à leurs propres ressources, à la fois matérielles comme leurs biens immobiliers (lieux de cultes, bâtiments à usage divers) et immatérielles, leur réseau d'influence. Nous retenons de cela la dimension géographique propre à la crise, articulant lieux ressources et espace réticulaire comme support de la réponse. Ils rappellent également l'existence de travaux sur les dimensions identitaires et les représentations que les communautés religieuses utilisent pour mobiliser leur communauté, coordonner les actions et participer à la résolution des potentiels conflits apparus au moment de la gestion d'une catastrophe. Ensuite, les documents analysés montrent l'existence d'obstacles qui bridents les rapports entretenus entre les communautés religieuses locales et les ONG humanitaires, tels que la confrontation des représentations laïques et religieuses dans la manière de répondre aux catastrophes ainsi que la relative dépendance ou indépendance de ces communautés à la politique locale. Cependant, les trois auteurs soulignent le manque cruel d'analyses approfondies concernant à la fois l'apport des capacités de ces communautés religieuses locales dans les réponses aux catastrophes ; les valeurs qui orientent

[6] Nous évoquerons cette notion dans les pages qui suivent.

leurs réponses ; et enfin, les limites des interactions entre ces acteurs locaux et les ONG humanitaires.

Un autre cas d'étude que nous rapportons ici, est celui de Jean-Christophe Gaillard (2006), qui s'est intéressé au cas des Aetas, communauté dite « traditionnelle » des Philippines face à l'éruption du mont Pinatubo en 1991. En interrogeant les capacités de résilience de ces communautés, originairement installées sur les flancs du volcan, l'auteur observe des changements socio-culturels et politiques en lien avec leur relocalisation et les nouvelles interactions qui en découlent notamment avec les organisations humanitaires. Dans ce contexte post-catastrophe, il observe des changements du système de croyances des Aetas qui, au contact d'un certain nombre d'organisations religieuses prosélytes chrétiennes, finit par admettre une forme de syncrétisme.

Andrew McGregor (2010) interroge quant à lui l'impact des choix idéologiques qui régissent les politiques de dons et les modalités d'interventions sur le paysage religieux local à Aceh à la suite du tsunami de 2004. L'auteur évalue l'influence des orientations religieuses des donateurs et des ONG humanitaires d'Australie et de Nouvelle-Zélande dans le choix des interventions. Il met en lumière leur approche occidentale sécularisatrice qui freine la reconstruction des espaces sacrés sur place. Or, l'auteur montre que les lieux de cultes islamiques constituent aux yeux de la population des lieux de sociabilité, des lieux d'échange spirituels et d'aide psychologique où un certain nombre d'actions sociales sont déployées en temps normal. Ainsi, la difficulté et la lenteur avec lesquelles les espaces sacrés furent reconstruits contribuèrent à freiner le processus de récupération et à déstabiliser le système de sociabilité local. Parallèlement, McGregor rend compte des tentatives de prosélytisme mises en œuvre par certaines ONG confessionnelles qui attisent les tensions dans la sphère politico-sociale. Nous retenons ici que le rôle des lieux de cultes qui deviennent des lieux ressources à l'occasion d'une crise s'inscrit dans une géographie de la gestion de la crise et les tensions entre ONG confessionnelles se livrant une forme de compétition sur le terrain lui donnent une coloration politique.

Cependant, tous ces travaux analysent rarement comme objet principal les acteurs religieux eux-mêmes dans ces contextes de crises, leur diversité et la nature de leurs interventions. Plus rares encore sont ceux qui l'abordent avec une approche spatiale ou territoriale. Si les articles de Ager, Fiddian-Qasmiyeh et Ager (2015) et de Wilkins (2021) offrent des pistes d'analyse pour l'articulation entre « religion », « acteur religieux » et « gestion des catastrophes », il semble que cette question n'apparaisse encore que de manière

superficielle, témoignant de « l'implication encore timide de la géographie dans le renouvellement des sciences sociales sur le religieux » (Maud Lasseur, 2016).

Notre thèse a pour ambition à la fois de s'inscrire dans la continuité de ces réflexions émergentes et de documenter le rôle et l'action des acteurs religieux dans leurs dynamiques territoriales. À partir du cas péruvien, et plus particulièrement de la capitale, elle souhaite interroger les dimensions spatiales et territoriales des interventions des acteurs religieux dans la gestion des risques et des crises et leur rôle dans la co-construction de territorialités complexes articulant contexte local et gestion mondialisée.

Penser les dimensions spatiales et territoriales des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes à Lima-Callao

La gestion des risques et des crises au Pérou, une stratégie défaillante inspirée par le modèle international

Les efforts de conceptualisation de la gestion du **risque** et des **crises**, initiés dans la seconde moitié du XX^{e} siècle au niveau international, s'inscrivent au cœur du paradigme du développement durable. Dans ce contexte, les institutions internationales se sont saisies de cet effort de conceptualisation en assumant notamment que la cause des catastrophes n'était plus exclusivement naturelle, mais résultait également de l'activité humaine (Maskrey 1993 ; Hewitt 1983 ; Wisner, Blaikie, Cannon & Davis, 1994). Cette reconnaissance a alors motivé l'élaboration de nouveaux modèles stratégiques de gestion des risques et des crises pensés par les agences intergouvernementales et appropriés par les États. Non sans ambiguïté, la primauté des vulnérabilités peinent encore à s'affirmer face à l'étude des aléas.

Le risque est communément admis comme le résultat du croisement entre **aléas** et **vulnérabilités**. L'aléa est considéré comme « une probabilité d'occurrence et une intensité d'un phénomène dommageable » (Pigeon, 2003) et la vulnérabilité a longtemps été estimée *a posteriori* par « l'estimation des dommages sur des supports passifs, les conséquences » (Metzger, D'Ercole, 2011). Ce dernier concept a cependant évolué au cours de ces vingt dernières années, notamment par une caractérisation toujours plus avancée, en lui accordant une dimension sociale et plus active dans le sens où « la vulnérabilité n'est plus seulement une

propension à subir des dommages, mais intègre aussi une capacité à les provoquer, les modifier, une capacité à faire face à une catastrophe (résilience) » (*Ibid*). Parmi les réflexions portées sur la vulnérabilité, la notion d'**enjeux** est davantage valorisée. Les enjeux sont compris comme comme « ce que l'on risque de perdre » (*Ibid*), qui peuvent être « les biens et les personnes exposées directement ou indirectement aux aléas » (Leone et *al.*, 2010, p.17), mais qui peuvent aussi être d'ordre géopolitique comme la légitimité d'un pouvoir (Sierra, 2007 ; Sierra et *al.*, 2020), d'ordre social comme la perte d'un travail ou d'ordre culturel comme les traditions (Weichselgartner et *al.*, 2016). L'attention portée aux enjeux et à leurs vulnérabilités permet alors de dépasser l'association « aléas x vulnérabilités » afin de penser le risque à travers ce qui peut être perdu et ce qui fait que ces enjeux peuvent être perdus (Metzger, D'Ercole, 2011). En ce sens, elle permet d'approfondir la compréhension de certains blocages ou de certaines incohérences dans l'élaboration des plans de gestion des risques ainsi que des dysfonctionnements rencontrés au moment de la gestion de crise, utile à la prise de décision. Ces nouvelles approches conceptuelles encouragent une lecture systémique du risque (en accordant davantage d'importance aux interactions entre les éléments d'un système et avec son environnement), plutôt qu'une approche segmentée (distinguant aléas et vulnérabilités) dont la limite est de favoriser une démarche techniciste focalisée sur la menace, en minimisant par conséquent la dimension active des enjeux et de leurs vulnérabilités dans la construction du risque (Gilbert, 1992).

Depuis la Décennie Internationale pour la Prévention des Catastrophes Naturelles (1990-1999), le modèle stratégique de réduction des risques adopté par les instances intergouvernementales invite à limiter les vulnérabilités. Il repose sur un cycle de gestion des catastrophes au sein duquel furent définies les différentes phases d'interventions : prévention, réduction du risque, gestion réactive, réhabilitation, reconstruction. Comme le rappelle très justement Anabelle Moatty (2016), ce modèle est critiquable, dans la mesure où il ne permet pas d'identifier clairement ce qui contribue à la production du risque ; et peut par ailleurs encourager les acteurs opérationnels à se contenter d'un retour à la situation antérieure après une catastrophe, reproduisant les schémas dysfonctionnels, producteurs de risques (Moatty, 2016). Cette critique est par ailleurs formulée depuis peu par le Bureau des Nations Unies pour la Réduction du Risque de Catastrophe (UNDRR)[7] qui affirme vouloir « casser le cycle

[7] Information disponible sur le portail de l'UNDRR : https://www.undrr.org/building-risk-knowledge/understanding-risk .

catastrophe > réponse > récupération > *repeat* ». Les acteurs opérationnels continuent toutefois d'intervenir selon ce modèle.

Malgré le discours de ces instances sur la nécessité d'intervenir dans la gestion des risques sous-jacents, générés par les modalités de développement (Quenault, 2015) et donc de se pencher sur les vulnérabilités économiques et sociales des sociétés concernées, la mise en place de politiques concrètes en ce sens peine à voir le jour. Le dernier instrument onusien d'orientation politique pour la réduction des risques, le cadre d'action de Sendai (2015-2030), semble en effet favoriser une gestion « corrective et compensatoire des risques » (*Ibid*), au détriment d'actions durables orientées vers des restructurations des politiques économiques et sociales productrices de vulnérabilités. Il insiste alors davantage sur la nécessaire **résilience** du système de société, alors reconnue comme une capacité à rebondir, à absorber un choc et se relever d'une catastrophe (United Nations, *Cadre d'action de Sendai pour la réduction des risques de catastrophes 2015-2030*) ainsi que sur la **gouvernance**, c'est-à-dire le partage des responsabilités dans l'administration d'une problématique commune à travers la concertation entre acteurs publics, acteurs privés et société civile (Le Galès, 2013). En cela, les habitants et tout groupe organisé issu de la société civile sont érigés en acteurs de la gestion de la catastrophe.

La gestion des risques et des crises au Pérou est directement inspirée de ces préceptes internationaux. Elle est institutionnalisée au travers du *Sistema Nacional de Gestion del Riesgo de Desastres* (SINAGERD), dernière version d'une lignée d'instruments politiques pensés dès les années 1970. Établi en 2011 par le président Alan García, le SINAGERD affiche une approche globale de la gestion des risques en l'abordant comme une structure essentiellement dédiée à la prévention des risques. Ce système repose sur l'organisation des comités de défense civile et des plateformes de défense civile[8] créés pour chaque niveau politico-administratif du pays (municipal, provincial, départemental/régional et national) et qui rassemblent l'ensemble des acteurs (publics, privés et société civile[9]) présents dans chaque territoire. Pour chaque territoire, ces comités et ces plateformes sont présidés par l'autorité élue y exerçant le pouvoir exécutif (maire de la municipalité, maire de la province, président de région). Dans le contexte d'une crise, ces acteurs (organisés autour des échelons de la décision politique) doivent pouvoir intervenir et se coordonner afin de couvrir l'ensemble de l'espace sinistré et des besoins

[8] Comités de defensa civil ; plataforma de defensa civil.
[9] Nous comprenons ici la société civile dans son acception générale comme l'ensemble des citoyens vivants et pratiquants un territoire donné et des organisations qui représentent ces citoyens (Raymond, 2009).

(Metzger *et al.*, 2013). Ils sont tenus, à ce titre, de se réunir régulièrement afin de se préparer à la gestion d'une crise éventuelle, de prévenir et de réduire les risques inhérents à leur territoire de référence. En ce sens, chaque comité bénéficie de l'appui technique de deux organismes nationaux, l'un missionné pour la préparation et la gestion réactive (l'Institut National de Défense Civile – INDECI), l'autre pour la prévention, la réduction du risque et la reconstruction post-catastrophe (le Centre National d'Estimation, de Prévention et de Réduction du Risque de Catastrophe – CENEPRED).

Ce système adopte, du moins formellement, les principes de gouvernance et de résilience, prônées par les cadres d'action intergouvernementaux. Les principes de participation et d'auto-organisation, impliquant tous les acteurs de la société dans le processus de gestion, de l'entreprise privée à l'association de voisin en passant par les établissements publics sont ainsi déclinés dans la loi. Cette organisation fut néanmoins bouleversée par deux épreuves majeures : la gestion de l'ENSO et celle de la pandémie de la Covid-19.

Entre décembre 2016 et avril 2017, le pays fut confronté aux effets particulièrement intenses du phénomène océano-climatique *El Niño Costero*. Les épisodes pluvieux entraînèrent des inondations, des *huaicos* (nom donné aux laves torrentielles qui s'écoulent des versants andins), des mouvements de terrain et des éboulements, affectant plus d'un million de personnes sur l'ensemble du territoire national (INDECI, 2018), et plus particulièrement la région côtière et le nord du pays. La réponse de la défense civile fut laborieuse. La pluralité des interventions d'acteurs de nature diverse fut difficile à contrôler et à estimer et le système national de gestion des risques de catastrophe en fut reconfiguré au moment même de la réponse d'urgence. Cette situation entraîna une grande confusion pour évaluer la situation des zones sinistrées et leurs besoins réels. Les bilans et retours d'expériences (*lecciones aprendidas*) élaborés à la suite de cet événement (INDECI, 2018, Red Humanitaria 2018) soulignaient une série de problématiques identiques à celles observées avant la mise en place du SINAGERD, lors de la gestion du dernier tremblement de terre catastrophique de Pisco en 2007 (INDECI, 2007) : une difficulté pour les divers intervenants à communiquer et à se coordonner et particulièrement entre les autorités gouvernementales de l'échelon national et celles de l'échelon local ; un manque de capacités d'intervention et de préparation des échelons locaux ; une prédilection pour la gestion d'urgence ; et une importante participation citoyenne autonome et déconnectée du processus institutionnel de gestion de crise.

La pandémie mondiale de la Covid-19 fut un nouveau défi pour les services de défense civile dans un pays qui en a particulièrement souffert. Le Pérou enregistrait encore en juillet

2022 le plus fort taux de mortalité au monde, avec plus de 6 300 décès par million d'habitants, bien loin devant ses voisins qui comptaient entre 1 800 et 3 100 morts par million d'habitants[10]. Les effets de la crise sanitaire se sont déployés au-delà du secteur de la santé. Le confinement adopté relativement tôt participa à déstabiliser davantage la situation des populations les plus précaires, celles dont les revenus dépendent d'une activité informelle et ne disposent pas de sécurité sociale (IEP, 2020). Le taux de pauvreté monétaire s'est considérablement accru (UNICEF, 2020), tout comme le prix de l'alimentation, entraînant la sous-alimentation d'une partie de la population, notamment dans les quartiers populaires (Perdomo, 2021). Face à cette situation, les équipes municipales de protection civile furent impuissantes et peinèrent à porter secours aux personnes en situation de détresse. Cette crise fut alors révélatrice des dysfonctionnements du système de soin et de sécurité sociale de manière générale ; ainsi que d'une absence totale de préparation des autorités face au risque de pandémie. Si la perspective d'une pandémie mondiale n'était pas à l'agenda de la gestion du risque, éclairant en partie la difficulté avec laquelle la réponse fut menée, l'événement océano-climatique *El Niño Costero* faisait partie des menaces connues et reconnues face auxquelles le pays se prépare. Il s'agit en effet d'un phénomène cyclique qui apparaît tous les 3 à 5 ans (NOAA, 2015) et certains événements passés, tels que ceux enregistrés en 1982-1983 et 1997-1998, étaient nettement plus intenses que celui de 2017.

Les deux épreuves qu'a connu le système institutionnel de gestion des risques et des crises soulèvent ainsi une série de questions. Premièrement, elles interrogent la manière dont le système de gestion des risques et des crises pensé au niveau international a été adapté à la situation nationale et pour des conditions de catastrophes particulières. Deuxièmement, comment le fait de reconnaître un très large éventail d'acteurs peut-il être compatible avec une efficacité de l'action dans l'urgence ? Enfin, au regard de l'importance accordée à l'autorité religieuse, comme en témoigne l'attention médiatique portée à l'archevêque de Lima pendant la crise de la Covid-19, comment les acteurs religieux s'inscrivent-ils dans la gestion réactive et s'organisent-ils par rapport à la stratégie institutionnelle ?

Notre réflexion portera ici sur les logiques d'intervention qui animent les acteurs religieux. L'attention portée à ces acteurs nous permettra ainsi de saisir davantage les conditions

[10] Données de juillet 2022, d'après les estimations du Covid-19 Dashboard by the Center for Systems Science and Engeneering – CSSE (2022) et de *Our World in Data*, Coronavirus Pandemic (COVID-19), University of Oxford (2022).

qui orientent la gestion de crise effective et ce que cela traduit du système institutionnalisé, formulé à partir des principes internationaux.

Penser à travers le continuum risque-crise

À l'origine circonscrite à la phase d'urgence, la notion de crise traduit aujourd'hui « toute période de trouble ou de tension » (Revault D'Allonnes, 2012, p. 31), relative à « une subjectivité sensible aux désordres ainsi que la conscience de (…) grands bouleversements politiques et économiques » (*Ibidem*). Elle peut alors faire état d'un processus dont la durée est plus ou moins variable.

Dans ce travail, la crise est comprise comme un état de perturbation en lien avec un événement qui entraîne un « moment de rupture dans une linéarité » (Sierra, 2013, Sierra et *al.*, 2020 ; Sierra et *al.*, 2022). Nous l'associons alors à l'urgence, à cette phase marquée par une très forte incertitude qui perturbe le fonctionnement ordinaire et impose des décisions rapides. À ce titre, elle met en tension les divers systèmes de savoirs, qui doivent être les plus complets afin d'aboutir à une décision la plus juste possible (soit celle qui permet d'éviter l'effondrement), alors même que la crise – ce moment de rupture -, de par l'incertitude qu'elle induit, empêche la convergence de tels savoirs (Revault D'Allones, 2012). Aussi, sa temporalité s'étend de la phase d'alerte, précédant l'événement disruptif, à celle de la récupération post-catastrophe.

Les caractéristiques de la crise ne dépendent pas simplement de l'événement. L'événement perturbateur peut être caractérisé par son intensité et sa fréquence, mais il entre également « en résonance avec son contexte » (Lagadec, 1991), dans le sens où « le contexte dans lequel il prend place va lui donner ses caractéristiques ultimes, sa force globale de déstabilisation » (*Ibid*). C'est notamment ce que tentent de mettre en évidence les nombreux travaux portés sur la vulnérabilité et les enjeux dans la production du risque (Lutoff, 2000 ; Reghezza, 2006 ; D'Ercole et Metzger, 2009 ; D'Ercole et *al.*, 2009 ; Robert, 2012 ; Leone et Vinet, 2017 ; Sierra, Gustiaux et Leclercq, 2021 ; Sierra et *al.*, 2022). Ainsi, les travaux portés par Robert D'Ercole et Pascale Metzger sur la vulnérabilité territoriale dans la ville de Quito (Équateur) mettent en lumière des espaces où la vulnérabilité des enjeux peut « provoquer des effets qui peuvent perturber, compromettre voire interrompre [le] fonctionnement et [le] développement [du territoire] » (D'Ercole, Metzger, §3, 2009). À ce titre, les auteurs s'appuient sur l'exemple de la Place de l'Indépendance à Quito, bloquée en 1999 par un mouvement social,

alors qu'elle est le lieu des concentrations de pouvoirs politiques, administratifs et religieux. Ce blocage eut pour effet de paralyser pendant plusieurs semaines l'ensemble du district métropolitain. Ils démontrent en cela que cette place constitue alors un enjeu majeur qui, affecté par un événement, peut avoir des conséquences aggravantes pour l'ensemble de la population métropolitaine. Le constat d'un tel enjeu ne fut possible qu'à travers une approche du continuum risque-crise.

Jérémy Robert (2012), quant à lui, opère une articulation entre risque et crise en analysant l'accès aux soins dans la métropole de Lima en temps normal et en temps de crise. Il rend compte d'une vulnérabilité ordinaire de l'accès aux soins issue de choix politiques de santé publique, indépendante d'une situation d'urgence, de catastrophe, mais qui se dévoile lors d'une perturbation majeure en aggravant ses effets. En cela, la vulnérabilité joue en deux temps. Premièrement, les vulnérabilités accumulées sur un territoire participent de la construction du risque. Deuxièmement, ces vulnérabilités influent sur l'intensité et la durée de la crise. Dans ce contexte, pour comprendre la crise dans son ensemble et prétendre à l'amélioration de sa gestion, elle se doit d'être approchée à travers le continuum risque-crise (Robert, 2013).

Une approche par la géographie de la gestion de crise

Notre travail cherche à comprendre les dynamiques spatiales et territoriales opérées au moment de la gestion de crise, et plus particulièrement de la gestion réactive. Nous comprenons cette dernière comme l'ensemble des actions et des moyens mis en œuvre pour répondre au danger imminent produit par la matérialisation du risque (SINAGERD, 2011). Il s'appuie sur l'analyse des ressources matérielles et immatérielles, mobilisées par les acteurs religieux dans un contexte de forte incertitude et des rapports entretenus entre ces acteurs et les autres acteurs de l'intervention. En cela, il interroge la territorialité de la réponse d'urgence. Notre démarche se rapproche ainsi de celle proposée par la géographie de la gestion de crise, valorisée par Jérémy Robert (2013), Pascale Metzger (2012), et Alexis Sierra (Sierra et Gluski, 2021 ; Sierra et *al.*, 2022).

Les géographes précédemment cités partent du constat selon lequel l'intérêt pour la question de la gestion de crise dans la sphère académique est relativement récent, et ce, principalement dans les champs de la sociologie des organisations, des sciences politiques et des sciences de la communication (Metzger, 2012). L'intérêt porté à la crise par la géographie demeure relativement discret. Jérémy Robert (2013) en distingue cinq angles d'approches. Le

premier concerne l'apport de l'information géographique à la gestion de crise. Le deuxième consiste à intégrer la question de la crise dans l'étude de la gestion du risque, à travers notamment l'élaboration de scénarios, ou d'analyses coût-bénéfice reposant sur la perspective d'un événement perturbateur. Le troisième angle d'approche constitue un retour d'expérience, à partir d'un événement majeur, qui permet de saisir spatialement les enjeux, les ressources et les systèmes d'acteurs impliqués dans la gestion réactive effective. Le quatrième rassemble les travaux qui abordent la gestion de crise à travers des aspects spécifiques, tels que la mobilité, les outils opérationnels ou encore les comportements humains. Enfin, le dernier angle d'approche est celui qui interroge de front la question des dimensions spatiales et territoriales de la gestion de crise, notamment à partir de l'identification des « espaces ressources » (*Ibid*) et des espaces sinistrés, la gestion de crise étant la mise en relation de ces deux types d'espace (D'Ercole et Metzger, 2009 ; Metzger, 2012 ; Robert, 2013)[11]. La dernière approche pose les fondements de la géographie de la gestion de crise. Elle suppose ainsi de rendre compte des dimensions spatiales et territoriales du système organisationnel qui encadre les secours et la récupération des populations et des biens sinistrés, soit la mise en relation entre les « espaces ressources » et les espaces sinistrés.

Si les travaux des deux géographes ont pour objet premier de combler les lacunes concernant l'analyse spatiale des enjeux de la gestion de crise, à partir des ressources, nous nous intéressons dans notre cas plus particulièrement à la problématique de la coordination d'acteurs et des spatialités impliquées. Pascale Metzger (2012) introduisait déjà dans ses réflexions les revers spatiaux et territoriaux des stratégies de gestion guidées par les impératifs de gouvernance à travers le prisme des acteurs de la réponse d'urgence. L'auteure affirme que « les acteurs de la réponse d'urgence ne sont pas les acteurs habituels du fonctionnement urbain » (Metzger, 2012, p.31) en évoquant le cas les ONG et des garnisons militaires, et que « ces nouveaux acteurs vont délimiter de nouveaux territoires », qui « vont se superposer à ceux de la gestion ordinaire de la ville » (*Ibid*). Nous souhaitons poursuivre cette réflexion, tout en partant cependant du principe que l'injonction à la participation et à l'auto-organisation fait de certains acteurs habituels du fonctionnement urbain (tels que les acteurs religieux) des acteurs de la réponse d'urgence. Il est alors nécessaire de s'interroger sur les dimensions spatiales que cela implique. Si les territoires délimités pour la gestion de l'urgence diffèrent effectivement

[11] Cet angle d'approche fut notamment largement exploré par les équipes du projet SIRAD (2009-2011), dont nous détaillerons les objectifs et les travaux dans les pages suivantes.

des territoires délimités pour la gestion ordinaire, c'est plutôt la question des territorialités que nous souhaitons discuter ici.

Géographie de l'acteur religieux : territoires et territorialités

Nous cherchons donc à saisir les spatialités de la gestion de crise à partir des interventions et des discours tenus par les organisations religieuses. Pour ce faire, nous admettons que ces spatialités impliquent une pluralité des échelles, tout en optant pour une entrée par l'échelle locale.

Pour les auteurs de l'ouvrage *Les acteurs, ces oubliés du territoire* (Gumuchian et *al.*, 2003), « privilégier le particulier et le singulier pour atteindre à la compréhension globale des phénomènes géographiques, permet de rendre visible les dynamiques à l'œuvre » (p.9). Ceci étant dit, ils admettent que « tout acteur est au cœur même du processus de **territorialisation** » et que ses interventions donnent corps à un espace qui lui est propre :

> *« Par son référentiel idéologique (…), par l'inscription quotidienne de pratiques singulières sur un support spatial donné (déplacement, trajectoire, participation à des flux de nature variée), par l'élaboration progressive de discours d'accompagnement ou de justification (*a priori *ou* a posteriori*) des actions dans lesquelles il se trouve impliqué, l'acteur se crée une* ***territorialité*** *propre » (Ibidem).*

La notion de territorialité renvoie communément à l'ensemble des comportements et des relations, motivés ou non, développés entre les individus d'un groupe et avec tout ce qui environne ce groupe, donnant forme à une aire géographique particulière et polarisée. Elle traduit ainsi une dimension organisationnelle, issue de systèmes de relations et d'actions (Rebotier, 2008 ; Di Méo, 1998 ; Lajarge, 2014), qui donne à voir une spatialité propre aux pratiques de travail, de commerce, de loisirs, religieuses, etc. (Gumuchian et *al.*, 2003). Cette territorialité peut être propre à un individu, mais aussi à un groupe d'individus partageant les mêmes valeurs, les mêmes systèmes de représentation ou les mêmes pratiques à un moment donné. C'est ainsi que l'on peut évoquer la « territorialité diurne et nocturne » (Raffestin, 1988) ou encore la « territorialité du risque » (Rebotier, 2008). Nous interrogerons dans cette thèse la territorialité de la gestion de crise à partir de la territorialité de l'action des acteurs religieux.

La territorialisation se conçoit alors comme le processus d'organisation matérielle, visant à « faire d'un espace délimité le support et/ou l'objet d'une activité politique » (Ségas, 2010).

Dans ce cas, elle peut être le résultat logique de territorialités et donner forme à un territoire. La notion de **territoire** recouvre de multiples significations (Bonnemaison, 1981 ; Ferrier, 2013 ; Levy, 2013 ; Di Méo, 2018 ; Brédif, 2021). Nous retiendrons ici le territoire comme la dimension idéelle d'un espace approprié par un groupe, reflétant leur identité et leur sentiment d'appartenance (Bonnemaison, 1981) et privilégierons l'usage du terme de territorialité pour rendre compte des dynamiques territoriales issues de systèmes d'actions spécifiques.

Aussi, les interactions entre ces territorialités peuvent-elles rendre compte de rapports conflictuels, de confrontations, de partenariats, de coordinations, et c'est là tout l'enjeu de notre recherche. Nous nous interrogerons sur le rapport que les acteurs religieux entretiennent avec l'espace sinistré et comment ce rapport légitime leurs interventions en tant qu'acteurs de la gestion de crise. Il est nécessaire de l'analyser à l'égard du contexte social politique et culturel du territoire en question afin de comprendre les logiques qui le sous-tendent.

Pourquoi le Pérou ? Pourquoi Lima ?

- La condition urbaine, catalyseur de risques

Ces réflexions sont menées dans un espace spécifique qu'est le milieu urbain. Dès 2007, la majeure partie de la population mondiale est urbaine (*Ibid*) et les villes « sont aussi le cœur localisé et matérialisé de systèmes économiques, politiques, institutionnels et logistiques, éléments essentiels, non seulement au fonctionnement urbain mais des sociétés modernes en général » (Metzger, D'Ercole, 2011). Elles s'affirment alors rapidement comme un enjeu majeur pour la gestion des risques, en témoigne la déclaration de l'UNISDR lors de la Plateforme Mondiale pour la Réduction des Risques de Catastrophe en 2011 :

> *« Les zones urbaines mondiales utilisent 75% de l'énergie mondiale et sont responsables de 75% des émissions mondiales de gaz à effet de serre – avec un impact croissant et alarmant sur le changement climatique. Aujourd'hui, des milliards de personnes vivent dans des villes sujettes aux tremblements de terre et des milliards vivent dans des villes exposées aux cyclones et autres phénomènes météorologiques. D'ici 2050, ces chiffres pourraient doubler ou tripler. (…) Nos villes sont déjà menacées, et le sont de plus en plus (…). Par conséquent, les vulnérabilités et l'exposition aux tremblements de terre, tsunamis, glissements de terrain, inondations*

et autres risques d'origine naturelle et humaine augmentent » (UNISDR, 2011, Genève).

L'espace urbain apparaît alors comme le « lieu de déploiement des conséquences d'événements dommageables dont l'origine se situe au niveau de dysfonctionnements techniques » (November, 1994) mais aussi comme « une forme d'organisation susceptible, en elle-même, de causer ruptures et perturbations » (*Ibid*). Comme le soulignent November (1994), Dourlens (1988) et Lavigne (1988), le risque est intrinsèquement associé à l'espace urbain, dans la mesure où il résulte de la dynamique urbaine, tout autant qu'il participe de sa construction.

Comme le souligne Jean-Claude Lavigne (1988) « la problématique de la ville comme lieu du danger moral et physique est très ancienne – elle est biblique – et repose sur l'opposition ville-campagne » (p.11). En se posant en contraste avec la campagne, « associée à la stabilité (…), à la sagesse », à la « convivialité dans les espaces ruraux encore vierges et purs » (Ibid, p.11), la ville fut longtemps considérée comme le lieu de la déviance, et par conséquent du risque. Elle est le lieu où se densifient l'occupation du sol et les activités, où se concentrent les enjeux, dont les interactions amplifient toutes sortes d'aléas (Dauphiné, Provitolo, 2013). Ces effets d'amplification peuvent être provoqués par la promiscuité et les interactions sociales (risques d'épidémies) ; « l'installation d'unités de production dangereuses » (*Ibid*) dans le tissu urbain (risques technologiques) ; des « aménagements imprudents » (*Ibid*) comme des réseaux d'assainissement mal calibrés, des modalités inadaptées d'occupation du territoire aux conditions de site, de l'artificialisation des sols (Metzger, D'Ercole, 2011) (risques considérés comme étant d'origine naturelle), ou encore par la « diffusion accélérée des rumeurs, toujours par effet de contiguïté » (Dauphiné, Provitolo, 2013) (risques sociopolitiques).

Le statut de capitale tend à rendre un espace urbain, non seulement d'autant plus sujet au risque (par l'augmentation des enjeux), mais aussi plus propice à participer de la construction d'un risque d'ordre national, voire international (Reghezza, 2006 ; Sierra, 2015b).

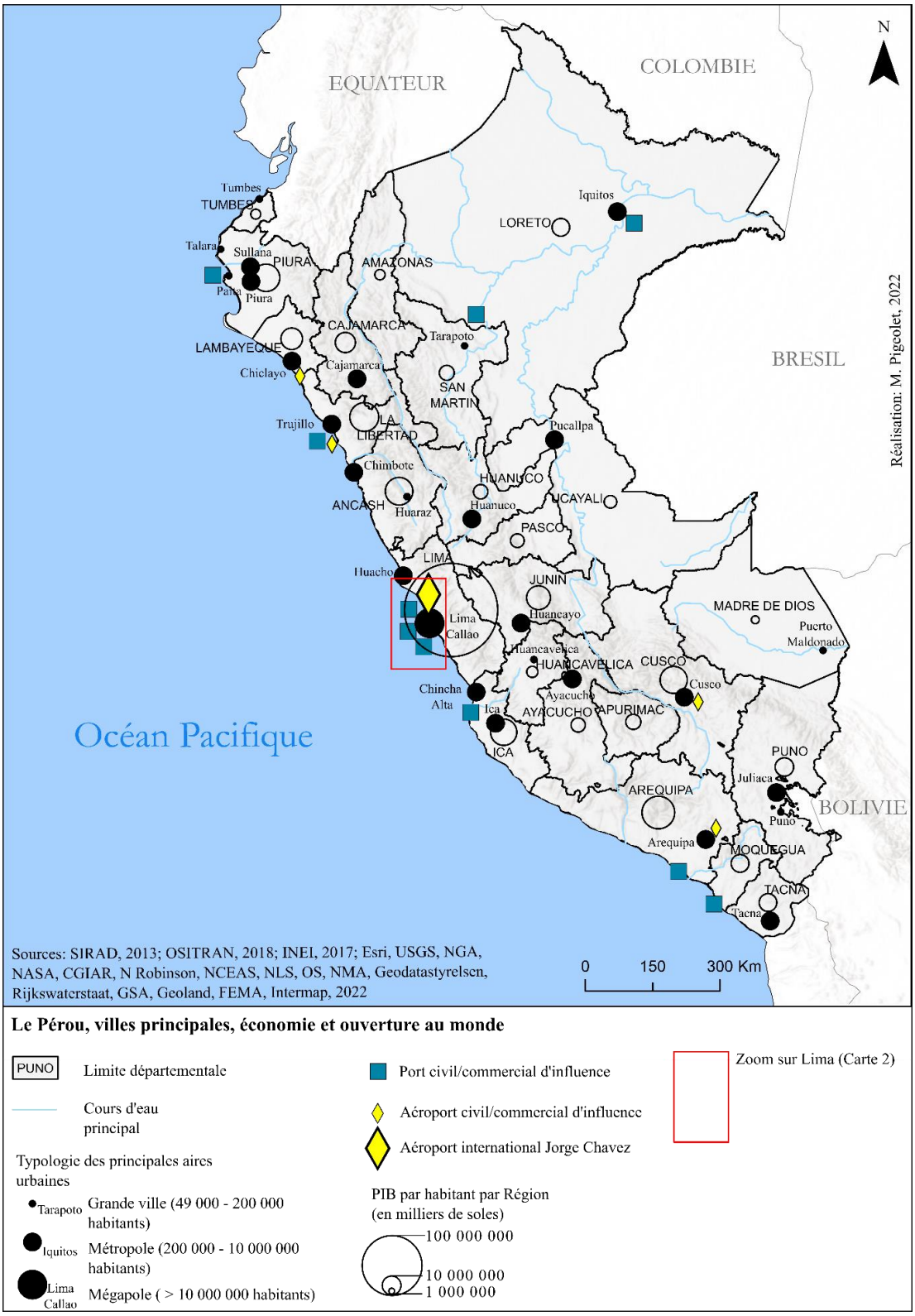
En 2021, le CENEPRED publia une cartographie des estimations du risque lié à la Covid-19 (dégradation de la santé) au sein de l'agglomération. Il résulta de cette étude que 74% de la population de Lima-Callao est répartie dans les zones à risque de niveau fort et très fort[12]. La

[12] Pour ce faire, l'instance prit en compte la densité de la population, le taux de population présentant au moins un besoin primaire insatisfait (l'accès au logement, l'accès à la santé, l'accès à l'éducation et les capacités économiques sont les indicateurs retenus comme des services élémentaires), les aires d'agglomération publiques (marchés formels et informels), la vitesse de propagation du virus ainsi que l'âge de la population et sa répartition géographique (CENEPRED, 2021).

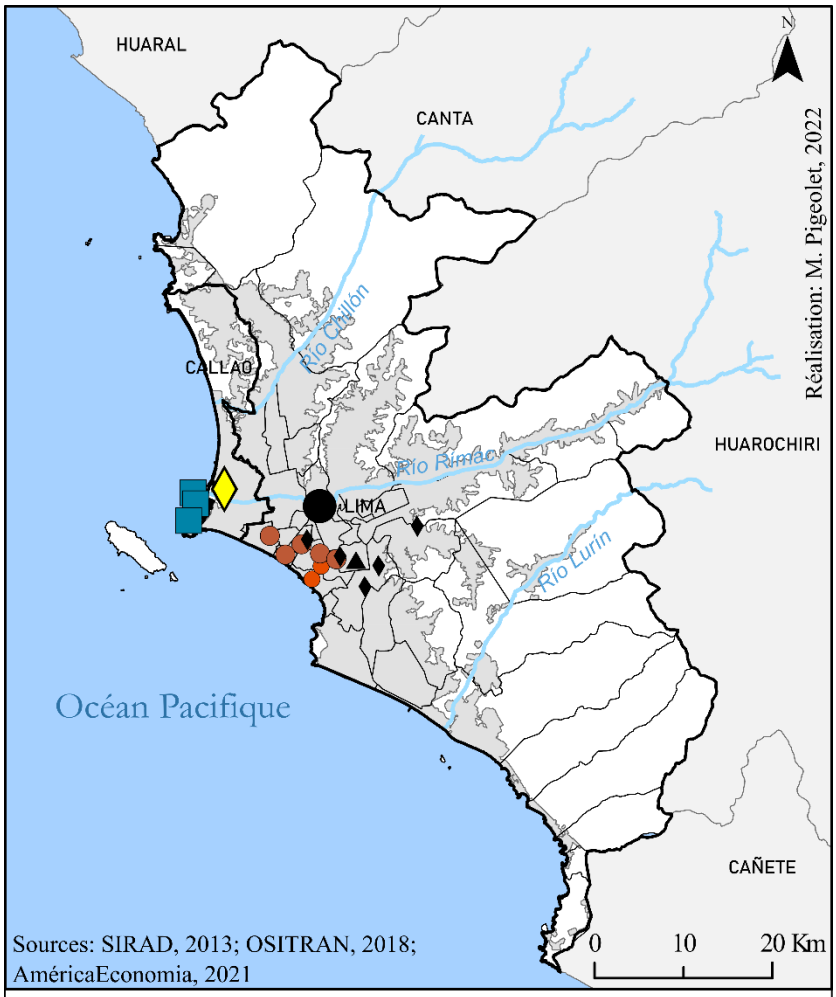
densité et la concentration des enjeux font en effet du milieu urbain un espace particulièrement favorable aux contaminations. La présence de l'aéroport international et du port de Callao, centre du commerce maritime péruvien, font office de lieux relais de cette diffusion et rendent la capitale d'autant plus vulnérable. Ainsi, face à la crise sanitaire, la capitale se convertit en un espace à risque accru. Cette situation pose la question du risque en milieu métropolitain, intrinsèquement porteur du « risque-capitale » (Sierra, 2015b). C'est d'ailleurs à travers le cas de Lima qu'Alexis Sierra a pu analyser la relation opérée entre construction du risque et statut de capitale (*Ibid*). L'auteur met en lumière le fait que, en tant que capitale, Lima concentre une majeure partie des enjeux nationaux. Capitale politique et économique du Pérou, elle concentre l'ensemble du pouvoir politique national et accueille le siège de l'antenne régionale du Programme des Nations Unies pour le Développement, de la Communauté Andine (CAN) qui est une zone d'intégration économique régionale entre plusieurs pays d'Amérique latine, des ambassades, des ONG internationales et des instances scientifiques spécialisées dans l'étude des risques et des catastrophes (*Ibid*). De plus, elle représentait en 2011 près de 35 % des électeurs sur l'ensemble du pays (Mesclier, Sierra, 2012). Une majeure partie des grandes entreprises y ont installé leur siège social et elle cumulait 45% de la richesse nationale en 2013 (Sierra, 2015b). Aussi l'agglomération rassemblait-elle déjà à l'époque près d'un tiers de la population nationale et représentait plus de la moitié de la croissance immobilière (*Ibid*).

La multiplicité des enjeux au sein de l'agglomération fait ainsi de la capitale un haut lieu de risque, pour elle-même, mais aussi pour l'ensemble du pays par effet systémique (Carte 1 et 2, p. 36 et 37). En effet, les rapports (politiques, économiques) que la capitale tisse avec le reste du pays, mais aussi avec l'international font d'elle un « puissant relais de perturbations » (*Ibid*). L'aéroport international Jorge Chavez, qui enregistre la plus grande part des vols internationaux, et le port de commerce installé à Callao, qui pour sa part s'inscrit parmi les trois ports les plus desservis de l'Alliance Pacifique (UNCTAD, 2019), sont des nœuds de circulation des flux (de personnes, marchandises, …) dont l'interruption peut avoir des conséquences (inter)nationales, mais dont l'ininterruption peut également accélérer certains processus de crise, tels que l'épidémie. Ce statut de « capitale-risque » peut être exacerbé par les actions stratégiques opérationnelles et communicationnelles des acteurs de pouvoir (en l'occurrence le pouvoir central et le pouvoir métropolitain) cherchant à affirmer leur légitimité en faisant de Lima une référence de haut lieu du risque (*Ibid*). Ainsi, du fait de la concentration d'enjeux interconnectés à différentes échelles (y compris internationale) dans le territoire, et particulièrement des lieux de pouvoirs, des centres décisionnaires, la gestion du risque et des

crises à Lima-Callao constitue un enjeu de taille pour tout acteur qui souhaite préserver ses intérêts, qu'ils soient économiques, politiques ou sociaux.



Carte 1 - Au Pérou, une concentration notable de la richesse, des flux commerciaux et de la population nationale dans la capitale (Pigeolet, 2023).



Lima - Callao, enjeu national

Insitutions nationales

- Palais du gouvernement et siège du conseil des ministres
- Siège de la banque nationale
- Siège des cinq entreprises les plus compétitives au niveau national en 2021
- CANTA — Limite provinciale
- LIMA — Limite provinciale de Lima et de Callao
- Limite municipale
- Étalement urbain
- Río Lurín — Cours d'eau principal

Institutions internationales

- Siège d'organisation internationale (PNUD; CAN)
- Siège des cinq ONGD les plus importantes en termes d'investissement

Espace de liaison entre national et international

- Aéroport international Jorge Chavez
- Port civil/commercial international

Carte 2 - Lima, capitale du Pérou et enjeu majeur économique, politique et social au niveau national (Pigeolet, 2023).

- En Amérique latine, des projets précurseurs sur les enjeux en gestion des risques et des crises

L'Amérique latine fait partie des régions du monde les plus affectées par les phénomènes naturels (d'ordre climatique, géophysique, hydrologique et météorologique). Parmi les 25 événements les plus meurtriers au monde, recensés par la base de données internationale EM-DAT entre 1950 et 2022, trois d'entre eux sont enregistrés dans la région. Il s'agit du tremblement de terre de Haïti en 2010 (plus de 220 000 morts), du tremblement de terre de 1970 au Pérou, dans la région d'Ancash (plus de 66 000 morts) et des coulées de boues de Vargas au Venezuela en 1999 (près de 30 000 morts). Comme le souligne Sandrine Revet (2010a), « La région latino-américaine apparaît de façon récurrente dans l'actualité internationale par le biais d'événements naturels aux conséquences dramatiques, tels qu'ouragans, séismes, éruptions volcaniques ou coulées de boue » (p. 9). Aussi, cette région fut-elle parmi les premières à être approchée par les chercheurs et experts spécialisés dans l'étude des catastrophes à travers le prisme des vulnérabilités et du caractère anthropique du risque. C'est notamment sous l'impulsion de la publication de l'ouvrage intitulé « Les catastrophes ne sont pas naturelles » (*Los desastres no son naturales*), rédigé par les membres du groupe de réflexion de la *Red* (*Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina*) en 1993, que se développèrent une série de projets de recherches portant sur l'articulation entre les catastrophes et les conditions économiques, sociales et politiques des pays touchés. Ce groupe fut rapidement reconnu au niveau international, sensibilisant activement le monde académique et opérationnel aux conditions sociales du risque.

Cette question fut également abordée par certains membres de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) en France dès la fin des années 1980[13], notamment par le géographe Robert d'Ercole, l'un des pionniers de l'analyse géographique des vulnérabilités. Elle motiva la création du programme de recherche PACIVUR (Programme andin de formation et de recherche sur la vulnérabilité et les risques en milieu urbain) en 2006, qui portait une attention particulière à la vulnérabilité urbaine dans une perspective régionale (entre l'Équateur, Quito ; le Pérou, Lima et la Bolivie, La Paz). C'est notamment à travers le projet SIRAD (Système d'Information sur les ressources de gestion de crise dans l'agglomération de Lima et Callao), mené entre 2009 et 2011, que l'équipe de recherche interrogea davantage les

[13] Certains chercheurs du Bureau de Recherches Géologiques et Minières (BRGM), des sciences de la Terre y ont également trouvé un terrain privilégié.

dimensions spatiales et territoriales de la gestion de crise en milieu urbain, privilégiant l'analyse des vulnérabilités et des enjeux à celle de l'aléa, entrée plus couramment opérée par les spécialistes jusqu'alors (D'Ercole et *al.,* 2012). Ce projet fut mené pour le cas particulier de l'agglomération de Lima-Callao (Pérou), en partenariat avec l'Institut National de Défense Civile (INDECI) et la Cooperazione Internazionale (COOPI)[14] dans la perspective d'un séisme majeur qui menace la capitale péruvienne. L'histoire sismique de Lima-Callao nourrit en effet les inquiétudes des spécialistes quant à la survenue d'un tremblement de terre majeur dans la région (D'Ercole et *al.,* 2012 *;* Metzger et *al.,* 2013 ; Robert, 2012), soit d'un événement qui pourrait atteindre une magnitude équivalente à 8.8 Mw (magnitude de moment)[15] et générer des dégâts considérables, autant pour la ville que pour le pays tout entier, par effets systémiques.

Le projet explore alors de nombreuses questions qui renouvellent l'approche de la gestion de crise : quelles sont les ressources matérielles et immatérielles mobilisées par les divers acteurs de l'intervention ? Quels sont les effets de la multiplication des acteurs, de la diversité des systèmes de gestion et de la diversité des territoires dans le processus de gestion de crise ? Comment ces systèmes de gestion s'articulent-ils au moment de la gestion de l'urgence ? Sont-ils autonomes ou interdépendants ?

Près de dix ans plus tard, l'agglomération de Lima-Callao demeure un espace extrêmement vulnérable, comme en témoignent les événements d'*El Niño Costero* 2016-2017 et la crise sanitaire de 2020. Le dernier scénario sismique coordonné par l'Institut National de Défense Civile et son service de Préparation à la crise (INDECI-DIPRE, Cepig, 2017) estime le bilan humain et matériel à au moins 110 000 victimes, plus de 2 000 000 de blessés, près de 353 000 habitations détruites et 623 000 inhabitables dans l'hypothèse d'un séisme de magnitude 8.8 Mw touchant l'agglomération.

Notre thèse a pour ambition de poursuivre les réflexions apportées par l'équipe PACIVUR. Elle porte une attention à un type d'acteur particulièrement influent au Pérou qui est l'acteur religieux et interroge ses ressources, ses logiques d'actions et les traductions spatiales et territoriales de ses interventions. Les travaux et les données produites par ce groupe de chercheurs concernant l'agglomération permettent de nourrir notre fil de réflexion et notre cartographie. Il s'agit de se demander :

[14] Financé par le Bureau d'aide Humanitaire de la Commission Européenne (ECHO) et piloté par le PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement).
[15] La magnitude de moment (Mw) est une échelle logarithmique établie à partir de l'énergie sismique dégagée.

Comment les faits et les acteurs religieux contribuent-ils à la gestion de crise et participent-ils, par conséquent, à la construction de sa territorialité ?

Ce travail de recherche s'appuie sur deux constats. Le premier est que les croyances, les mythes et la religion constituent un savoir vernaculaire, guidant les comportements des citadins face à l'incertitude. Le second est que ce savoir, socialement et culturellement construit, témoigne d'un respect, partagé collectivement, de normes et de valeurs religieuses. Notre travail repose alors sur quatre hypothèses. La première est que ce respect des normes et valeurs religieuses confère aux instances chrétiennes (catholiques et protestantes) une certaine légitimité dans la gestion des incertitudes au quotidien. La deuxième est que, dans un contexte où le pouvoir gouvernemental pâtit de la méfiance de ses administrés, les acteurs religieux organisés (qu'il s'agisse d'ONG confessionnelles ou de comités locaux d'Églises) bénéficient d'une popularité qui leur permet de s'affirmer parmi les principaux acteurs gestionnaires du risque et de la crise. La troisième hypothèse assume que les ressources matérielles et immatérielles dont bénéficient ces acteurs religieux donnent forme à une spatialité qui leur sont propre, qui leur est utile pour répondre à l'urgence. Enfin, la quatrième et dernière hypothèse est que cette spatialité, cette territorialité ne coïncide pas avec le territoire politico-administratif, modèle territorial stratégique choisi par le gouvernement pour la gestion de crise.

En somme, deux ensembles de questions guident notre réflexion : le premier concerne la religiosité[16] en ville et la réponse qu'elle offre aux situations d'incertitudes. La religion constitue-t-elle un cadre cognitif et normatif guidant les comportements des résidents dans une situation de forte incertitude et de sidération ? Que traduit-elle de l'approche du risque par le citadin ? Comment s'affirme-t-elle dans la pratique quotidienne de la ville ? Cette religiosité lie-t-elle d'une certaine manière le citadin à une autorité religieuse ou constitue-t-elle un système de croyances entièrement sécularisé ? Ce premier ensemble de questions éclaire ainsi une forme de citadinité et de relation à l'environnement urbain en définissant le terreau culturel sur lequel interviennent et prospèrent les acteurs religieux et qui fait partie de l'épaisseur territoriale de la crise lorsqu'elle se produit.

Le second ensemble de questions a trait au rôle des acteurs, des organisations et des institutions religieuses dans la gestion d'une crise majeure. De quelle manière les acteurs religieux s'inscrivent-ils dans le processus de gestion des risques et des crises ? Sous quelles

[16] Soit la « présence diffuse dans la vie quotidienne [de l'activité religieuse] » (Piette, 2013).

organisations interviennent-ils ? Comment se construit la territorialité des acteurs religieux ? Comment s'articule-t-elle avec les territorialités définies par les autres acteurs ? Comment construire une connaissance sur ce rapport à l'espace ? Comment ce rapport à l'espace réduit l'incertitude ? Comment ces territorialités influent-elles sur la gestion de crise ? Comment la prise en compte de ces territorialités peut-elle améliorer la gestion de crise ?

Nous cherchons ainsi à comprendre la manière dont, à travers les savoirs vernaculaires mobilisés face à l'incertitude et les rapports de pouvoirs que ces derniers sous-tendent, les acteurs religieux, davantage reconnus pour leurs services spirituels que pour leur expertise en matière de gestion des catastrophes, parviennent à s'affirmer comme des acteurs légitimes et s'inscrivent dans la gouvernance de la crise.

Plan de thèse

Pour ce faire, la première partie de notre thèse est consacrée au c*ADRA*ge contextuel du risque et de l'incertitude dans l'agglomération de Lima-Callao. Nous traiterons de la manière dont les crises ont contribué à la fabrique urbaine et conditionnent son organisation sociale et spatiale, dévoilant la dimension religieuse comme un point de repère fondamental pour les citadins. Elle montre ainsi une forme de co-construction territoriale, à travers la crise et la religion, qui fait toute l'originalité de l'agglomération et sa complexité. Cette partie met en lumière la manière dont la dimension religieuse s'inscrit dans le paysage et dans les pratiques urbaines, rendant compte non seulement de l'ancrage territorial de la tradition chrétienne, mais aussi de sa fonction de légitimation des pouvoirs religieux dans l'espace public. Elle questionne ainsi la place qu'occupent les acteurs religieux dans la gestion des incertitudes et la légitimité qui leur est accordée dans la gestion institutionnalisée de la crise.

La deuxième partie propose une analyse des faits et des acteurs religieux dans le champ de l'intervention face aux catastrophes au Pérou depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui. Elle interroge la manière dont les acteurs religieux développent leur expertise dans la gestion des risques et des crises à travers l'action sociale et comment cette expertise leur permet de s'affirmer dans le système institutionnalisé parmi les principaux acteurs de l'intervention. Elle montre que l'internationalisation de la gestion des risques et des crises et son processus d'institutionnalisation, en articulant la gestion des catastrophes à l'aide au développement,

contribuent à renforcer la présence de ces acteurs dans les systèmes d'action. La question se pose alors de ce qu'implique leurs interventions dans la gestion effective de la crise.

La troisième partie pourra alors interroger comment l'intervention des acteurs religieux définissent une territorialité de la gestion de crise. À travers les retours d'expériences du phénomène *El Niño* de 2017, elle confronte la spatialité du modèle institutionnel de gestion de crise à celle des interventions menées par les acteurs religieux. Elle propose alors de reconsidérer l'approche spatiale institutionnelle de la gestion de crise et envisage une approche interterritoriale des systèmes d'actions d'une gestion de crise fondée sur les principes de gouvernance et de résilience.

Démarche méthodologique

Dans cette thèse, la question de l'acteur religieux est issue d'une interrogation plus large sur la production des « savoirs spontanés » (Gilbert, 1992, p.244), appelés aussi « savoirs informels » (Sierra, 2016, §10) chez les habitants et les pratiques et comportements qui en résultent dans les situations d'incertitude. Les savoirs spontanés se définissent comme l'ensemble des éléments de connaissance qui sont construits par le biais de l'expérience, de l'éducation, des idéaux et des croyances collectives (Gilbert, 1992). Ce sont des « savoirs d'usage » (Sintomer, 2008), « préexistants à l'action publique » (*Ibid* ; Deboulet, Nez, 2013). Ces savoirs sont en somme ceux dont l'individu dispose à un moment donné et qui vont guider ses actions. L'intérêt qui leur a été porté a orienté notre réflexion vers les faits religieux avant d'interroger les acteurs. Les faits religieux correspondent, selon Jean-Paul Willaime (2010), aux phénomènes religieux « en tant que « fait historique » d'une part, comme « fait social » d'autre part » (p. 363). Ils renvoient à la religion, entendue au sens Durkheimien comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées » (Durkheim, 1990[17], p. 65) et « qui unissent tous ceux qui y adhèrent » (*Ibidem*). Les faits religieux sont un fait de société, considérées comme un « allant de soi » [18] et rassemblent toutes les pratiques et représentations collectives, symboliques et sensibles relatives à l'expérience du sacré ainsi que les faits matériels (œuvres, images, lieux de cultes, etc.) (Willaime, 2010). Nos premières hypothèses et méthodes issues de cette interrogation ont ensuite évolué à l'épreuve du terrain.

[17] Edition originale publiée en 1912.
[18] Expression issue de la sociologie du sens commun de Alfred Schütz (1987).

Les différents questionnements qui nous ont orientés ont impliqué l'usage de méthodes à la fois quantitatives et qualitatives.

Cadre temporel

Le rôle des acteurs religieux dans la gestion du risque et de la crise s'inscrit dans le temps et en fonction des évolutions politiques, sociales et environnementales qui marquent l'agglomération. La prise en compte de la dimension **géohistorique** nous est donc apparue nécessaire pour traiter notre sujet. Cette dernière implique une « étude géographique des processus historiques » (Grataloup, 2013, p.438), partant de l'hypothèse selon laquelle « la localisation des phénomènes de société est une dimension fondamentale de leur logique même » (*Ibidem*). Appliquée à l'étude du risque, elle permet l'affranchissement du modèle classique et techniciste de sa conception pour mettre en évidence des logiques de représentations, d'acteurs et d'actions, propres au contexte géographique (Meschinet de Richemond, 2016). Appliquée au cas de Lima, elle permet de reconsidérer les rapports de forces en jeu dans la construction du risque, de la crise et de leur gestion en ville. Nous prendrons ainsi en compte le rapport à l'environnement urbain depuis l'installation espagnole sur le site de Lima au XVI^{e} siècle[19]. L'attention plus particulière portée sur la conceptualisation et l'institutionnalisation de la gestion du risque et des crises nous conduira également à travailler à une échelle de temps plus courte, en particulier à partir du début des années 1970 qui marque à la fois l'émergence d'une dynamique internationale autour de la question de la gestion des catastrophes et la création du premier système national de gestion en 1972.

Outils méthodologiques

- Vue d'ensemble

Notre thèse s'appuie sur un travail de terrain de neuf mois à Lima, segmenté en trois périodes (Tableau 1).

[19] Bien que la mise en perspective de l'articulation entre religion et gestion des catastrophes puisse nous amener à mobiliser des éléments relevant des sociétés précolombiennes.

Tableau 1 - Bilan des méthodes utilisées au cours des neuf mois de terrain (2017-2019). M. Pigeolet, 2023.

	Date.	Parcours commentés exploratoires.	Enquêtes par questionnaire (Procession et venue du Pape). Nombre de personnes interrogées.	Entretien semi-directifs. Nombre de personnes interrogées.	Retour d'expérience (Compris dans les entretiens). Nombre de personnes interrogées.
1er terrain	13/11/2017	1er parcours commenté			
	07/12/2017	2ème parcours commenté			
	08/01/2018	3ème parcours commenté			
	18/10/2017		Procession : 14		
	19/10/2017		Procession : 17		
	12/11/2017		Procession : 20		
	21/01/2018		Venue du Pape : 20		
	Octobre 2017 – Février 2018			13	1
2ème terrain	17/10/2018		Procession : 21		
	28/10/2018		Procession : 18		
	19/11/2018		Procession : 17		
	Septembre 2018 – Décembre 2018			31	27
3ème terrain	Mars 2019 – Avril 2019			25	19

Un premier travail de terrain de cinq mois fut mené entre octobre 2017 et février 2018. Terrain exploratoire, il fut l'occasion de préciser notre problématique en interrogeant les savoirs vernaculaires et les faits religieux face à l'incertitude et le risque vécus dans ce milieu métropolitain. Les outils méthodologiques exploités alors relèvent de l'observation intuitive et de l'observation compréhensive immergée (Gumuchian et Marois, 2000), renforcées par

l'usage d'outils statistiques et cartographiques préexistants. Nous avons également cherché à saisir la relation entre religiosité et approche du risque et de l'incertitude à travers ce que Salvador Juan qualifie de « procédures questionnantes » (Juan, 1999). Ces procédures impliquent pour le chercheur de sortir du statut de spectateur (ou observateur immergé) pour faire émerger volontairement davantage d'informations non visibles (tout ce qui relève du mythique par exemple, identifiable par le biais du discours). Nous avons ainsi fait l'usage de trois formes de procédures questionnantes :

- Trois parcours commentés exploratoires dans la municipalité de Lima Centre avec un anthropologue (Jorge Luis Avila) et un habitant du quartier de Barrios Altos (Lima Centre),
- Des enquêtes par questionnaires (octobre – novembre 2017) menées auprès des participants de la grande procession religieuse du *Señor de los Milagros*, historiquement liée à l'histoire des tremblements de terre dans la capitale ; des enquêtes par questionnaires menées auprès des fidèles catholiques rassemblés à l'occasion de la venue du Pape François en janvier 2018,
- Des entretiens semi-directifs menés auprès de chercheurs spécialisés sur la question du risque et/ou de la religiosité au Pérou et de personnalités impliquées dans la vie religieuse à Lima et au Pérou.

Notre deuxième terrain fut mené entre septembre et décembre 2018. Notre problématique étant consolidée, nous avons poursuivi nos questionnaires auprès des participants de la procession religieuse et entamé une nouvelle phase d'entretiens, orientés cette fois sur les stratégies de gestion des risques élaborées par les organisations religieuses. Nous avons pu, dès lors, relever les différentes stratégies de préparation à la gestion de crise, développées par les organisations rencontrées et recueillir des retours d'expériences concernant la gestion du phénomène *El Niño* en 2017. Nous avons à ce titre rencontré une trentaine d'acteurs opérationnels aux statuts divers : ONG confessionnelles ; membres de comités de paroisses ou de congrégations ; agents gouvernementaux de la protection civile et de la gestion du risque ; acteurs médiatiques ; ONG humanitaires non confessionnelles ; agents intergouvernementaux ; et un représentant de l'armée de l'air (voir tableau 2, p. 52, bilan qualitatif des entretiens).

Enfin, notre troisième terrain s'est déroulé de mars à mai 2019. Il fut dédié à la production de retours d'expérience supplémentaires concernant le phénomène *El Niño* de 2017, notamment auprès d'acteurs locaux. Le terrain s'est porté plus spécifiquement sur trois municipalités de la

métropole de Lima : Lurigancho-Chosica, et Chaclacayo à l'Est et Punta Hermosa au Sud. Ces municipalités étaient parmi celles qui avaient été les plus affectées.

Aussi avons-nous pu, au cours de ces trois années, assister à certains événements organisés par des acteurs associatifs (3), à des séminaires et conférences universitaires (3) et gouvernementales (2) (voir tableau en annexe 2). Ces événements furent fondamentaux dans la construction de la problématique qui guide la réflexion de ce travail de thèse et constituent une source d'informations extrêmement riche.

L'ensemble des informations recueillies sont confortées par l'apport de données supplémentaires quantitatives contenues dans la littérature grise (documents institutionnels et issus d'organisations non gouvernementales, indiqués en bibliographie).

- L'observation intuitive et l'observation compréhensive immergée

La phase exploratoire de notre travail reposait sur l'hypothèse selon laquelle les résidents de l'agglomération développaient un savoir informel pour faire face à l'incertitude, savoir qui pourrait être mobilisé au moment de la gestion de crise. Cette hypothèse ciblait principalement la question des comportements et des repères cognitifs qui orientaient l'action dans les moments les plus incertains. C'est à ce titre que nous avons eu recours, au cours des premiers mois de terrain, à « l'observation intuitive », telle qu'Hervé Gumuchian et Claude Marois (2000) la qualifient, ainsi qu'à « l'observation scientifique » (*Ibid*), et plus particulièrement « l'observation compréhensive immergée » (Juan, 1999). Si l'observation intuitive correspond à une « observation pré-scientifique » (Gumuchian et Marois, 2000, p.64), où le chercheur « agit comme si sa naïveté était totale » (*ibidem*), l'observation compréhensive immergée repose sur un échantillonnage saisi par le regard qui permet de comprendre « la structuration symbolique du phénomène social étudié ou du sens subjectif de l'action tout en se passant (…) des déclarations des acteurs adressées au chercheur » (Juan, 1999, p.19). Ce sont alors les photographies et les notes d'observations dans notre carnet de terrain, dans le cadre d'une cohabitation intermittente, qui construisent l'échantillonnage.

Les observations furent menées dans une « situation naturelle » (Norimatsu et Cazenave-Tapie, 2017), c'est-à-dire dans le cadre du quotidien, conduites dans l'espace public dans le contexte des mobilités piétonnes et véhiculées (taxis, taxis collectifs, bus), ainsi qu'au sein de certains lieux de sociabilité tels que les marchés et les restaurants de quartiers.

Cette démarche permet de saisir la dimension sensible qui lie les citadins à la ville, inscrite dans un *habitus*, façonnée par un système de normes et de valeurs, et qui leur garantit un cadre cohérent. Elle permet également une première lecture du paysage urbain et des pratiques sociales, culturelles et politiques qui le façonnent.

Cet échantillonnage est ensuite confronté aux outils statistiques préexistants afin de conforter ou de rejeter les hypothèses formulées à la suite de ces observations. Il s'agit dans ce cas des rapports d'enquêtes menées par l'Institut National de Statistique et d'Informatique (INEI), ou encore par l'observatoire citoyen « *Lima Como Vamos* ».

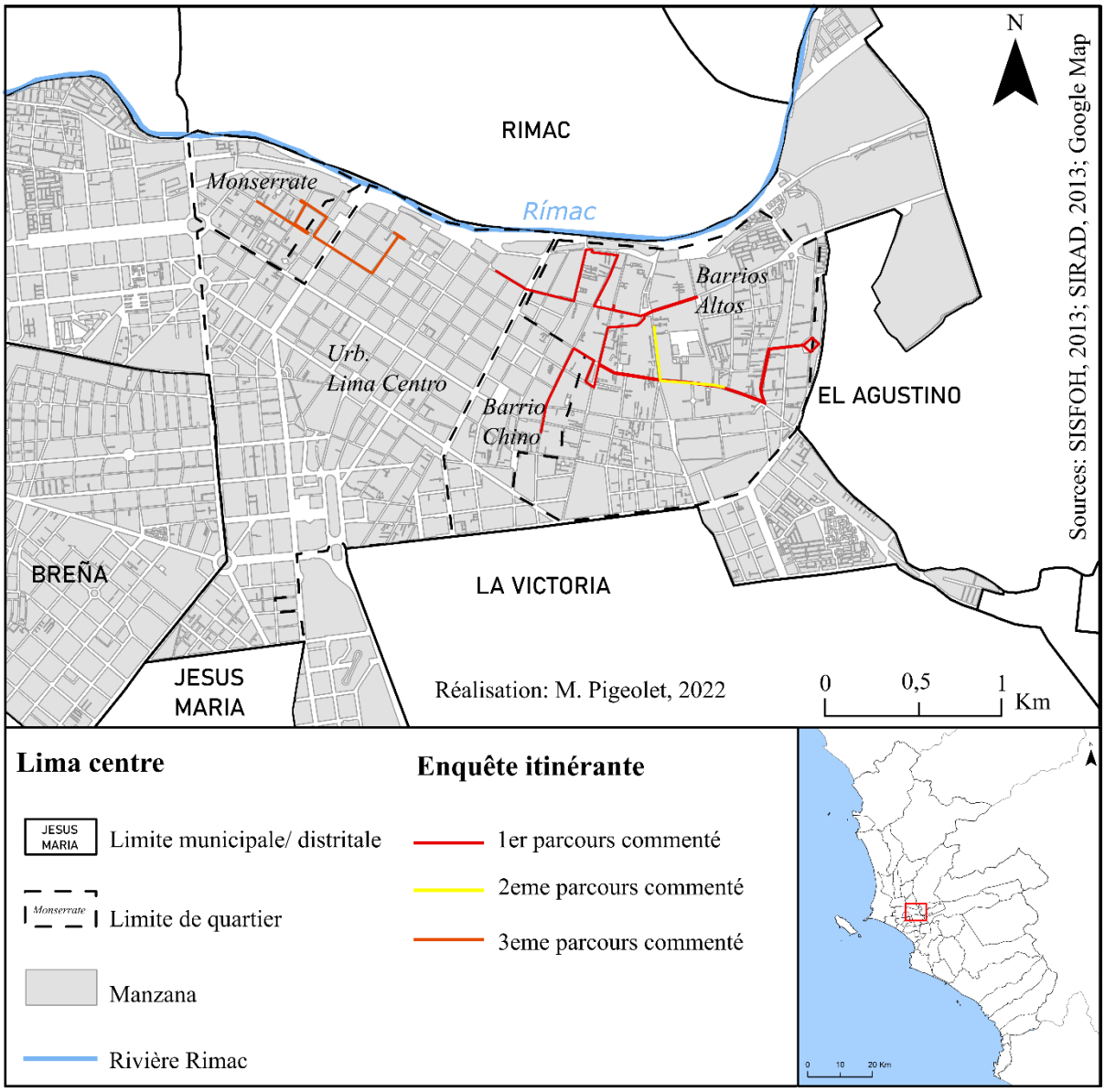
- Méthodes d'enquêtes

L'analyse du rôle des faits et des acteurs religieux dans la gestion de crise impliquent l'usage de méthodes à la fois qualitatives et quantitatives. Pour évaluer l'articulation entre la religiosité et les pratiques citadines pour faire face à l'incertitude, deux formes de procédures questionnantes viennent compléter le recueil d'informations engagé par les premières observations. Il s'agit premièrement du parcours commenté.

Le parcours commenté « a pour objectif principal d'accéder à l'expérience sensible du passant » (Thibaud, 2001, p. 81). Il concerne au moins un interviewer et un participant (Despres et *al.*, 2019) qui parcourent un itinéraire « servant à la fois de sujet d'étude et de contexte à la discussion entre les deux interlocuteurs » (*Ibid*, p. 3). Le parcours commenté fait l'objet d'explorations méthodologiques depuis une quinzaine d'années (*Ibid*), il en résulte ainsi une grande diversité d'usage.

Trois parcours commentés furent alors menés au sein de trois quartiers du district de Lima centre, le centre historique : *Barrios Altos, Monserrate* et le *Barrio Chino*. Le choix de cette localisation résulte de la forte incertitude qui les caractérise, en lien avec l'insécurité et la grande vulnérabilité d'un bâti, ancien et mal entretenu, aux secousses sismiques, aux incendies et à l'humidité. Le district concentre également un grand nombre d'édifices religieux catholiques parfois datant de l'époque coloniale et participant de son inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO. Un premier parcours fut réalisé en novembre 2017 avec l'anthropologue Jorge Avila Cedron, accoutumé des lieux et les deux autres parcours furent menés en décembre 2017

et janvier 2018 avec un participant supplémentaire, un habitant du quartier de *Barrios Altos*, dans le centre historique (Carte 3).



Carte 3 - Saisir le sensible par l'enquête itinérante. Trois parcours commentés dans le centre historique de Lima. (Pigeolet, 2023)

Le thème guidant les observations de parcours était celui de la dimension religieuse pouvant accompagner un lieu, un croisement de rues, ou une habitation en particulier, caractérisé par le risque et l'incertitude, et la signification de cette dimension religieuse. Cependant, nous avons fait le choix de ne pas préciser clairement ce thème aux participants de manière à ce qu'il apparaisse naturellement sans être surreprésenté dans les discours. Ainsi, nos trois parcours commentés avaient officiellement pour objectif d'identifier les espaces vulnérables dans le district. Ces parcours sont caractérisés par un mode d'accompagnement

guidé par les participants. En ce sens, l'itinéraire n'est pas planifié et résulte du libre choix des participants, leur permettant une plus grande implication dans la production de l'information. La structure d'entrevue est ouverte, c'est-à-dire que les échanges sont libres et spontanés, non fixés par le cadre d'un questionnaire semi-dirigé. Le temps d'accompagnement est alors relativement variable, s'étalant entre deux et trois heures. La modalité de transport du parcours est, quant à elle, exclusivement pédestre, permettant une immersion totale dans l'ambiance de la rue. Enfin, le contexte dans lequel se sont déroulés les deux derniers parcours commentés fait que ces derniers furent spontanément croisés avec un certain nombre de témoignages des divers habitants rencontrés sur le chemin. Il nous fut donc possible d'échanger avec une vingtaine d'habitants du centre historique. La démarche des parcours commentés demeure exploratoire. Les informations recueillies au cours de cette méthode constituent néanmoins une source extrêmement riche permettant de saisir les dimensions sensibles qui caractérisent les quartiers où l'incertitude fait partie du quotidien.

La seconde procédure questionnante se conçoit à travers des enquêtes par questionnaires, réalisés dans deux contextes particuliers que sont (1) les processions religieuses dédiées au *Señor de los Milagros* dans le district de Lima-centre et celui de Barranco entre 2017 et 2018 et (2) la venue du Pape François à Lima en janvier 2018.

Les enquêtes par questionnaires se présentent sous la « forme de listes de questions, de préférence « fermées » » (Goeldner-Gianella, Humain-Lamoure, 2010, p.326), bien qu'elles puissent « s'enrichir de quelques réponses libres plus précises que les enquêtés fournissent à des questions « ouvertes » » (*Ibidem*). Les questionnaires s'appuient sur les représentations sociales et sont traités par des méthodes statistiques, permettant d'évaluer des tendances relatives à une thématique précise.

Ces questionnaires furent construits dans le but de sonder dans le premier cas le rapport que les citadins catholiques pratiquants entretiennent avec le mythe du *Señor de los Milagros*, à travers lequel la religion éclaire la catastrophe, leur perception plus générale du risque en milieu urbain et enfin leur appréciation du rôle des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes au Pérou (grille de questionnaire en annexe n°3). Dans le second cas, ils interrogent les attentes des fidèles vis-à-vis de la plus haute autorité catholique et le rôle qu'ils lui attribuent, afin de mieux cerner leur perception des acteurs religieux dans le cadre de la gestion des catastrophes (grille de questionnaire en annexe n°4). Dans le premier cas, nous avons opté pour une grille de questionnaire mixte, entre les questions fermées (plusieurs choix de réponses) et les questions semi-ouvertes (l'interlocuteur est libre de répondre en quelques phrases à une

question posée). Dans le second, les modalités de réponses sont pour l'ensemble semi-ouvertes. Au total, 107 personnes ont répondu au premier questionnaire et 20 personnes ont répondu au second. Le décalage d'échantillons entre les deux questionnaires résulte du fait que les processions se sont tenues sur plusieurs jours et que nous avons eu l'occasion de rencontrer les participants sur deux années consécutives, nous donnant ainsi l'occasion de rencontrer autant de personnes, contrairement à la venue du pape, qui était un événement occasionnel. Les deux questionnaires sont néanmoins complémentaires puisque certaines questions posées à l'occasion du passage du Pape François étaient identiques à celles posées au moment de la procession et ont pu ainsi enrichir notre base de données.

Enfin, les questions relatives au rôle des acteurs religieux dans le processus de gestion de crise et de la dimension spatiale et territoriale de leur action sont abordées à partir de la méthode d'enquête par entretien semi-directif. Les entretiens semi-directifs permettent un échange encadré par un guide d'entretien (exemple de grille d'entretien, annexe 6, pp. 578-583), composé d'une série de questions relatives au sujet abordé, permettant les relances si nécessaire (Combessie, 2007). Ces entretiens furent menés au cours des trois périodes de terrain, auprès d'une diversité d'acteurs. Au total, 69 entretiens furent menés entre 2017 et 2019 auprès de personnes relevant de 11 statuts différents (Tableau 2).

Tableau 2 - Bilan quantitatif des entretiens menés sur le terrain entre 2017 et 2019

Acteurs religieux (prêtre, pasteur, représentant d'ONG religieuse et motivée par la foi, responsable de la vie religieuse d'une organisation)	27
Agent de protection civile (agent municipal, agent métropolitain, agent provincial)	13
Habitant	11
Acteur universitaire	5
ONG et association non religieuse	5
Acteur intergouvernemental (représentant d'une agence Onusienne)	2
Média	2
Corps de l'armée	1
Police	1
Agent municipal hors protection civile	1
Représentant ministériel	1
Total	69

La grande majorité des entretiens sont enregistrés, avec l'autorisation des interlocuteurs, et menés en espagnol à l'exception des échanges réalisés avec deux acteurs universitaires avec qui nous avons mené l'entretien en français. L'ensemble des échanges se déroulent à travers deux thématiques principales que sont d'une part la représentation des enquêtés sur le rôle que s'attribuent les organisations religieuses et comités d'Églises dans la gestion des problématiques sociales et des incertitudes au quotidien et d'autre part sur l'implication effective de ces acteurs dans le processus de gestion des risques et des crises et leur rapport tissé avec les autres acteurs de l'intervention. Les informations recueillies au cours de ces échanges permettent ainsi de rendre compte autant de données sensibles (et donc, subjectives) concernant les représentations d'acteurs, que de données factuelles, appuyées par des rapports et par la répétition des mêmes informations formulées par des interlocuteurs différents.

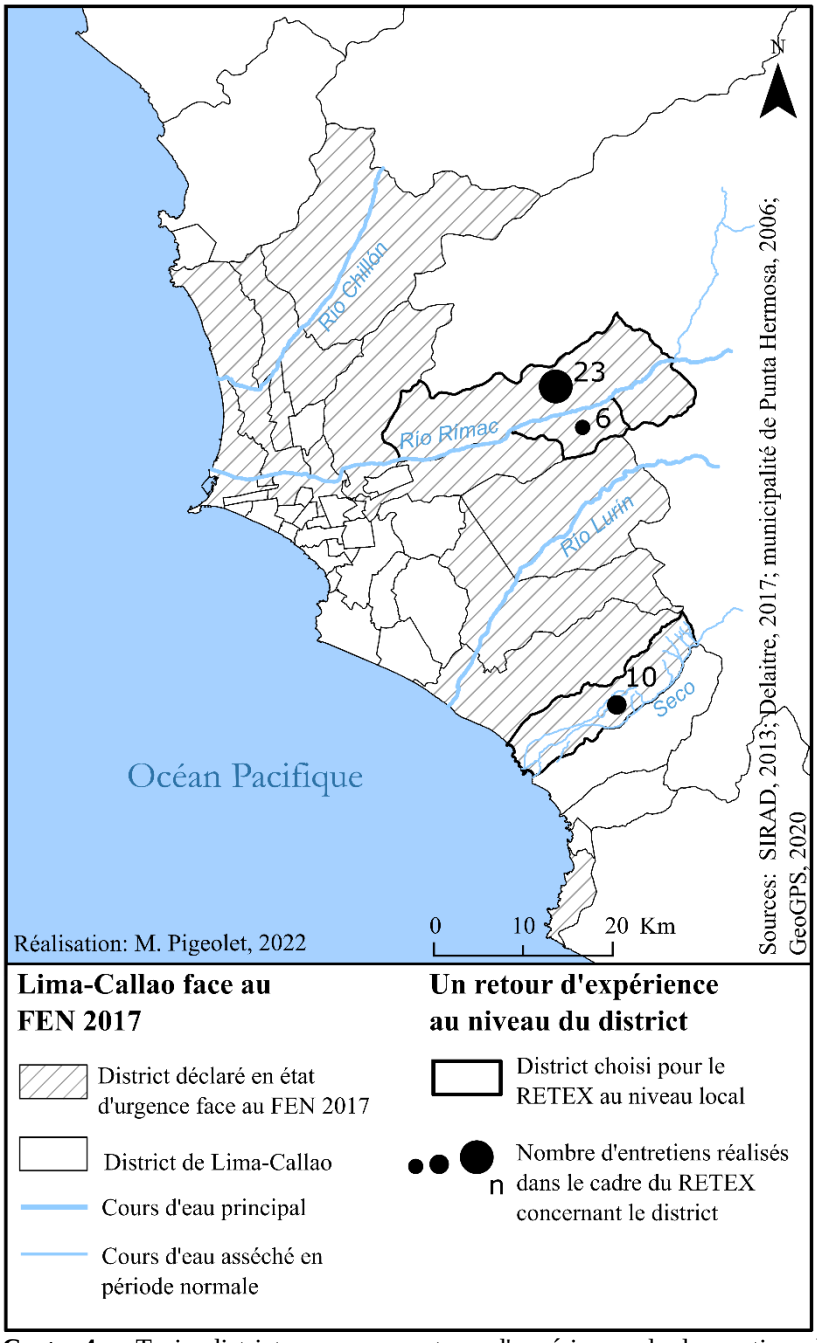
- Le retour d'expérience

Le retour d'expérience est un outil permettant, à la suite d'une perturbation majeure, « d'identifier le niveau de perturbation et les réponses apportées aux composantes techniques, humaines et organisationnelles, ainsi que le potentiel d'apprentissage positif comme négatif » (Chevillot-Miot et *al.*, 2020). En ce sens, il permet de « tirer les enseignements d'une expérience passée » (Moatty, 2016). Il donne à voir les dynamiques de situations, telles qu'elles furent perçues par les différents intervenants et permet de soulever à la fois les dysfonctionnements constatés au moment de la gestion de crise ainsi que les mesures à succès. À visée opérationnelle, il est utile au processus de planification de réponses, au renforcement de la coordination entre les divers intervenants ainsi qu'à la prise de décision si l'événement venait à se répéter (Chevillot-Miot et *al.*, 2020). Il permet ainsi de saisir l'ensemble des systèmes d'actions situés et d'estimer leur implication spatiale.

Aussi nous sommes-nous entretenus avec une partie des gestionnaires, des acteurs religieux, et notamment les membres des deux organisations *ADRA* (organisation Adventiste, protestante) et *Caritas* (organisation catholique), ainsi que des sinistrés pour réaliser un retour d'expérience concernant le *El Niño Costero* qui a frappé le Pérou entre novembre 2016 et avril 2017 (E.N.S.O 2017). En tout, 47 acteurs furent interrogés dans le cadre du retour d'expérience : 7 acteurs sont issus de *Caritas* ; 3 de *ADRA* ; 5 représentent d'autres ONG confessionnelles ; 3 acteurs parlent au nom d'une ONG humanitaire et de développement non

confessionnelle ; 2 sont agents de l'ONU ; 8 sont issus de la structure gouvernementale péruvienne ; 11 sont agents ecclésiastiques et 8 sont des habitants (voir tableau 1, p. 40).

Les données recueillies relèvent de différents niveaux d'analyse, du niveau international et national au local, certains groupes d'acteurs ayant une aire d'influence très étendue. Au niveau local, les entretiens ont été menés dans trois districts que sont Lurigancho-Chosica, Chaclacayo et Punta Hermosa, qui s'inscrivent parmi les districts déclarés en état d'urgence au moment de l'événement (Carte 4).



Carte 4 - Trois districts pour un retour d'expérience de la gestion du phénomène du *Niño Costero* 2017 au niveau local (Pigeolet, 2023).

Nous avons ainsi pu recueillir les retours d'expérience pour les trois municipalités auprès de 32 acteurs (certains acteurs étant intervenu au sein de plusieurs municipalités) : 13 sont des acteurs religieux (agent pastoral ; prêtre ou membre du comité d'Église ; agent d'une ONG confessionnelle) ; 10 sont des habitants ; 6 sont des agents municipaux pour la protection civile ; deux sont représentants d'une ONG non confessionnelle et une personne est agent de police.

Les deux districts périphériques de Lurigancho-Chosica et Punta-Hermosa sont marqués par des occupations non contrôlées qui font l'objet de conflit entre les habitants et les autorités locales, ce qui interroge les formes de rapports qu'ils entretiennent entre eux au moment d'une crise et les éventuelles alternatives mises en place. Cependant, si Lurigancho-Chosica est accoutumé aux effets cycliques du phénomène océano-climatique, la municipalité de Punta Hermosa et ses habitants le sont moins, ce qui permet un niveau d'analyse supplémentaire. En effet, ce district n'avait pas encore connu d'événements comparables au phénomène *El Niño* de 2017. Pour ce qui est de la municipalité de Chaclacayo, voisine de Lurigancho-Chosica, elle fut affectée dans une moindre mesure. Son intégration en tant que terrain d'étude tient au fait que les divers retours d'expérience menés pour évaluer le cas de Lurigancho-Chosica ont spontanément intégré le cas de Chaclacayo.

PARTIE I : LA RELIGION COMME REPERE DANS LA FABRIQUE D'UNE METROPOLE INCERTAINE

Dans cette partie, nous cherchons à saisir les traits caractéristiques de l'organisation urbaine de l'agglomération de Lima-Callao, qui orientent les modalités de son gouvernement. Nous partons du principe selon lequel la compréhension de l'approche du risque et de la crise ; de leur gestion ; et des dysfonctionnements qui en résultent dans un territoire (éléments relatifs au mode de gouvernement) ne peut être pleinement menée sans engager une approche contextuelle de l'organisation du territoire en question. Nous entendons par là, au même titre que ce que proposent Patrick Pigeon et Julien Rebotier concernant les politiques de prévention des désastres (Pigeon et Rebotier, 2017), que pour saisir les modalités de gestion du risque ; de la crise et de leur réalité spatiale, il nous faut préalablement prendre en compte l'ensemble des conditions sociétales (environnement, politique, économie, systèmes de normes et de valeurs admis par la société) qui contribuent à structurer ces modalités de gestion.

De précédents travaux portés sur l'agglomération de Lima-Callao présentent le profil d'une ville en crise et incertaine (Sierra, 2013, 2015a ; Robert, 2012 ; Gold et Ricou, 1990). En effet, depuis sa fondation, la capitale a connu de nombreux événements (sociaux, politiques, d'ordre naturel) qui l'ont durablement marquée. Les modalités de gestion des services publics, le gouvernement territorial et les pratiques urbaines en sont aujourd'hui profondément affectés. Cela signifie que la crise et l'incertitude font partie du fonctionnement urbain « normal » et qu'elles participent dans une certaine mesure à forger l'organisation urbaine.

Nous entamerons donc une analyse contextuelle de l'environnement urbain à travers le prisme de la crise et de l'incertitude. L'environnement urbain est compris ici comme les conditions de vie et le cadre naturel, socio-économique et politique du citadin. Il est issu d'un long processus d'occupation et d'appropriation spatiale et se construit au gré des diverses modalités d'actions entreprises sur les biens communs tels que le sol, l'eau et l'air (Metzger, 1994 ; Sierra et *al.*, 2022). L'analyse de l'environnement urbain permet ainsi de « restituer la dimension irréductiblement sociale, politique, économique, juridique et technologique de l'environnement, tout en posant la question des modalités de développement » (Metzger, 2020). Nous interrogerons ici la manière dont la crise et l'incertitude participent à la fabrique urbaine de Lima-Callao et, par voie de conséquence, à la production, par les citadins et les gestionnaires, de repères structurants qui seront mobilisés pour la gestion des catastrophes.

Dans un premier temps, nous verrons à travers le croisement entre les nombreux travaux portés sur l'agglomération et nos observations de terrains comment la crise s'affirme comme une caractéristique importante de l'urbanité et de la citadinité de Lima-Callao. Nous verrons qu'elle marque durablement la morphologie urbaine, mais aussi les modes de gouverner et d'habiter la ville. Nous montrerons dans le deuxième chapitre que face à cette incertitude urbaine, la pratique religieuse se présente comme une modalité de réponse citadine. Ce sera alors l'occasion d'aborder la manière dont la religion chrétienne s'est imposée comme un élément fondamental de la fabrique de l'urbanité de l'agglomération, marquant par la même occasion les rapports de pouvoirs.

Chapitre 1 – Lima-Callao, une agglomération marquée par la crise

> « *Attentats, séismes ou accidents industriels sont des moments particuliers dans l'histoire d'une ville, qui accélèrent le temps sur le moment et par les effets de mobilisation ou qui se figent par la sidération ou les réactions conservatrices qu'ils provoquent. Ils peuvent servir à construire un nouveau séquençage historiographique et participer à la construction d'une mémoire, voire une identité. Ce sont des moments qui influent sur la manière de penser le développement urbain et donc son futur. Ils mettent en jeu des rapports sociaux et de pouvoir et justifient de nouvelles actions et des changements de pratiques. Ils interrogent cette situation d'incertitude qu'est l'urgence dans le monde urbain, la manière de la vivre, de la gérer, les savoirs et les ressources que sa gestion mobilise* »
> (Sierra, Gustiaux, Leclercq, 2020, p.181).

Dans le contexte d'une inquiétude politique croissante vis-à-vis de l'urbain, de son avenir et des risques qui lui sont inhérents, les auteurs précédemment cités proposent une réflexion sur l'approche de la fabrique urbaine par les crises. Les crises sont considérées comme des éléments déclencheurs de modalités d'actions et de pratiques, mobilisées pour faire face à l'incertitude. Elles peuvent également être révélatrices de modes de développement qui ont participé à rendre la ville vulnérable face à ces « moments particuliers ». Cela veut dire qu'elles dévoilent et/ou qu'elles impulsent des dynamiques d'aménagement, d'organisation et de représentation de l'espace urbain, orientant de ce fait la trajectoire urbaine. En ce sens, elles participent à la formation du paysage et de la morphologie urbaine tout en contribuant à forger une citadinité singulière.

Ce chapitre interroge ainsi la manière dont **les** crises ont participé à la fabrique d'une ville **en** crise, ou comment une succession de « moments » de rupture, de perturbations, ont forgé une ville incertaine. Nous entamons donc ici une analyse de l'environnement et du développement urbain à travers les différents « moments » de rupture que l'agglomération a connu. Nous comprenons ces derniers (à l'instar d'Alexis Sierra, Romain Gustiaux et Romain Leclercq (2020)) comme des événements perturbateurs spontanés qui peuvent entraîner des

états de crise à durée plus ou moins longue. Nous traiterons particulièrement de la pandémie de la Covid-19, de l'accélération démographique, des coups d'État et des événements naturels extrêmes. Il s'agit ainsi d'événements qui produisent des perturbations et entraînent des déviations dans la trajectoire urbaine. Cette conception de l'événement s'inscrit dans les approches sociales du risque, de la crise et de leur gestion, décrites par Magali Reghezza et Samuel Rufat (2015), qui privilégient une perspective historicisante de la perturbation (Reghezza et Rufat, 2015) : « pour elles [(les approches sociales)], la perturbation doit être réinscrite dans l'épaisseur diachronique des systèmes sociaux et territoriaux » (Reghezza et Rufat, 2015, p.41). Si cette approche permet de comprendre l'événement comme construction sociale, elle est ici également l'occasion de comprendre la fabrique de l'environnement urbain à travers l'événement. Comment les crises ont-elles participé à la fabrique d'une métropole incertaine ? Quels ont été leurs effets dans la manière de penser et d'organiser la ville ?

Pour répondre à ces questions, nous reprendrons les principales réflexions développées dans les travaux précédents concernant les modalités de développement urbain de Lima-Callao et leurs conséquences dans la fabrique d'une ville en crise et incertaine (Robert, 2012, Sierra, 2013, 2015a ; Metzger et *al.*, 2014) et les ferons dialoguer autour de la question des événements perturbateurs. Ces réflexions seront nourries par notre travail de recherche et de terrain. Nous montrerons dans un premier temps comment l'urgence s'est affirmée comme un caractère dominant du développement urbain. L'approche contextuelle et chronologique de la planification urbaine permettra de cerner les principaux moments de ruptures qui ont bouleversé les projets urbains et contribué à instaurer l'urgence comme mode de développement. Nous verrons ensuite à travers une analyse morphologique de l'agglomération comment les différents événements de rupture identifiés ont participé et participent encore à la production d'une ville insécure et incertaine. Enfin, nous aborderons la manière dont ces moments ont également contribué à la construction d'une citadinité de crise. Ce sera alors l'occasion de mettre en lumière les différentes modalités de penser et d'organiser la ville dans un contexte où la crise et l'incertitude régissent le développement urbain.

1.1. L’urgence comme mode de développement

1.1.1. Quand les crises dévoilent les vulnérabilités d’une fabrique urbaine sous tension

Des vulnérabilités révélées par la crise sanitaire de la Covid-19

La crise sanitaire mondiale de la Covid-19 initiée en 2020 et la manière dont elle fut gérée au Pérou furent révélatrices de vulnérabilités sociales et institutionnelles qui affectent durablement l’agglomération de Lima-Callao. Les études publiées « sur le vif » par Alexis Sierra (2020), Arthur Morenas (2020), Roman Perdomo (2021) ; les enquêtes d’opinion menées par l’Institut d’Études Péruviennes (IEP) en mai 2020 ; ainsi que les observations statistiques réalisées par l’Institut National de Statistique et d’Informatique (INEI, 2021) et le Fond des Nations Unies pour l’Enfance (UNICEF, 2020) soulèvent un certain nombre de dysfonctionnements dans l’organisation sociale, politique et économique qui décrivent une ville sous tension. (Tableau 3).

Tableau 3 - Des vulnérabilités révélées par la crise sanitaire de la Covid-19, Lima-Callao

VULNÉRABILITÉS DE LIMA-CALLAO RÉVÉLÉES PAR LA CRISE COVID-19			
Vulnérabilités sociales	**Informations clés**	**Vulnérabilités institutionnelles**	**Informations clés**
Accès à l'eau	700 000 personnes sans accès au réseau d'eau potable en 2020	Conflit interne au gouvernement	Destitution du président 8 mois après les premiers cas de Covid; remaniements ministériels; démissions; nouvelles élections
Accès à la nourriture	25 % de la population de Lima métropole ont affirmé avoir manqué de nourriture pendant le confinement en 2020		
Accès au marché du travail	28 % de la population de Lima métropole soulignaient le manque d'accès au marché du travail en 2020		
Pauvreté	Augmentation du taux de pauvreté monétaire de la population de Lima métropole de 14,1% en 2019 à 21,8% en 2020		
Accessibilité financière aux services de soin de santé	29,5% de la population métropolitaine ont déclaré ne pas avoir d'assurance en 2015		

En 2020, dans l'agglomération, près de sept cent mille personnes vivaient sans accès au réseau d'eau potable et dépendaient pour certains d'un approvisionnement de camions-citernes (Perdomo, 2021). Délégué à des entreprises privées, l'approvisionnement en eau par camion-citerne fut sujet à une dérégulation des tarifs, atteignant pour certaines zones des prix près de trente fois plus élevés qu'ils ne l'étaient en 2019 (*Ibid*), privant une partie de la population à l'accès à l'eau.

Selon les résultats de l'enquête menée par l'IEP (2020), un quart de la population urbaine questionnée affirmait avoir manqué de nourriture pendant le confinement et 28% déploraient le manque d'accessibilité au marché du travail. À ce titre, selon l'INEI (2021a), près de 48% de la population de la métropole de Lima était inactive. Le taux de pauvreté monétaire[20], quant à lui, a augmenté de 7,7 points entre 2019 et 2020, passant de 14,1% en 2019 à 21,8% en 2020 (UNICEF, 2020).

[20] La pauvreté monétaire correspond à l'incapacité pour un ménage d'accéder à l'ensemble des besoins de base tels qu'une alimentation suffisante, un logement, des vêtements, l'éducation, la santé ou les transports (INEI).

Quant à l'accès au système de santé, l'INEI indique qu'en 2015, plus du quart de la population de la métropole de Lima ne disposait pas d'assurance santé, et 24% étaient couverts par le Système Intégral de Santé (SIS), qui correspond au système d'assurance minimum, réservé aux plus défavorisés (INEI, 2017a, p.204). Ainsi, au cours des premiers mois de la pandémie, nombreuses furent les personnes non assurées pour couvrir les éventuels soins en cas de contraction de la Covid-19. À ce titre, Arthur Morenas (2020) relève que la pandémie a imposé la mise en place de réformes précipitées concernant l'élargissement de l'accès au service intégral de santé.

Une autre forme de vulnérabilité fut également mise en lumière. Il s'agit de la vulnérabilité institutionnelle, et particulièrement des rapports de forces entre le gouvernement péruvien et le parlement. Pour Alexis Sierra (2020), la crise sanitaire a en effet été l'occasion pour le président de légitimer sa position de chef d'État face au parlement en mettant en place précocement et solennellement ses premières mesures de confinement, particulièrement strictes. Tout en s'appuyant sur les élus locaux et régionaux, il s'adressa alors directement au peuple, sans faire appel au parlement. Ce dernier, malgré la situation sanitaire tragique, continua néanmoins à saper l'autorité du président jusqu'à provoquer un vote de destitution motivé par des suspicions de corruption. Du côté du camp présidentiel, la situation sanitaire servit alors d'argument pour empêcher une destitution qui plongea le pays dans une crise politique se surajoutant à la crise sociale (Sierra, 2020). Cette position fut d'ailleurs partagée par une majorité de Péruviens qui se mobilisèrent massivement pour défendre la démocratie et un État stable dont l'unité semblait prioritaire pour affronter la crise sanitaire, provoquant la démission du président par intérim qu'avait désigné le parlement. L'auteur présente une crise utilisée comme argument de pouvoir et de contre-pouvoir, participant de l'émergence d'une nouvelle crise, cette fois politique.

En somme, la crise sanitaire met en lumière une série de vulnérabilités de fond telles que l'accessibilité limitée aux services élémentaires pour les citadins ou la fragmentation politique nationale. Ces éléments font en réalité partie des principales vulnérabilités urbaines déjà soulevées bien avant 2020 (Robert, 2012 ; Sierra, 2013 ; Metzger et *al.*, 2014).

Des vulnérabilités dénoncées par les sciences sociales

Les études sur le développement urbain de la capitale dès la seconde moitié du XX^{e} siècle ont souligné l'incapacité de l'État et des autorités locales à maîtriser les grandes mutations

urbaines résultant des conjonctures sociales, économiques et politiques opérées à cette époque[21]. Géographes, économistes et anthropologues se sont accordés sur les constats du difficile accès au logement et à l'emploi, des carences de services élémentaires tels que l'accès à l'eau courante, à l'électricité et aux services d'assainissement, ou encore de l'insuffisance des aménagements urbains vis-à-vis des besoins croissants (Dollfus, 1968 ; Deler, 1970 ; Matos Mar, 1986 ; De Soto, 1986). Ces constats se sont répétés au fil des publications dédiées à la ville de Lima-Callao réalisées au cours de ces 20 dernières années, dont notamment celle, très complète, rendue par l'équipe du programme PACIVUR dans le numéro 38 du bulletin de l'IFEA et dans l'atlas problématique de l'agglomération (Metzger et *al.*, 2014) (Tableau 4).

Tableau 4 - Tableau synthétique des vulnérabilités urbaines associées au développement de l'agglomération de Lima-Callao à partir des travaux développés par Metzger et al. (2014)

<table>
<tr><th colspan="4">Vulnérabilités urbaines de Lima-Callao</th></tr>
<tr><th colspan="2">Vulnérabilité de la population</th><th colspan="2">Vulnérabilité institutionnelle</th></tr>
<tr><td rowspan="4">Accès au logement et aux services urbains</td><td>Auto construction</td><td rowspan="2">Fragmentation du territoire</td><td>Multiplication des municipalités gestionnaires de l'agglomération (complexifie sa gestion)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Insuffisance des équipements urbains (permettant l'accès à l'eau, l'électricité, le réseau d'égout)</td><td rowspan="5">Capacités institutionnelles inégales</td><td>Autonomie politique, administrative et financière des municipalités (inégalités territoriales dans les investissements)</td></tr>
<tr><td>Accès limité à l'eau (camion citerne)</td><td>Inégale répartition des ressources pourvues par le gouvernement central</td></tr>
<tr><td>Accès limité au soin (assurance)</td><td rowspan="2">Insuffisance des services de sécurité dans certaines municipalités (développement d'une auto gestion citoyenne de la justice)</td></tr>
<tr><td>Accès au territoire</td><td>Mauvaise qualité des routes (temps rallongé pour l'accès à certains services)</td></tr>
<tr><td>Accidents quotidiens et événements exceptionnels</td><td>Exposition aux aléas naturels et anthropiques (inondations, séismes, tsunamis, mouvements de terrain, coulées de boues ; incendies, instabilités du bâti, pollution, humidité due à la mauvaise qualité des canalisations, accidents de la route)</td><td rowspan="3">Production d'espaces indéterminés</td><td>Zones de confins, d'ombres, de chevauchement. Gestion indéterminée qui favorise le développement d'activités informelles et parallèles</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Socio-démographie</td><td>Pauvreté (logement précaire, difficultés d'accès à certains services)</td><td rowspan="2">Pas de perspective de développement ni d'amélioration des conditions de vie dans ces espaces</td></tr>
<tr><td>Croissance démographique (laisse présager une augmentation mécanique de la population vulnérable dans les quartiers les plus précaires)</td></tr>
<tr><td colspan="4">Source: Metzger P., Gluski P., Robert J., Sierra A., 2014</td></tr>
</table>

[21] Nous y reviendrons.

Ces derniers travaux révèlent les principaux facteurs de vulnérabilités qui marquent la capitale. Aussi, la vulnérabilité de la population est-elle associée en premier lieu à la pauvreté, aux problèmes d'accès au logement et aux services urbains, puis à l'accès limité au territoire, et par voie de conséquence, à certains services essentiels, à l'exposition aux phénomènes naturels et technologiques plus ou moins fréquents ainsi qu'aux menaces quotidiennes. Les auteurs identifient également une vulnérabilité institutionnelle, issue d'une progressive fragmentation territoriale, des capacités d'intervention financières et techniques inégales entre les différents gouvernements locaux et de l'indétermination des limites administratives favorisant la production d'espaces d'informalité.

L'accumulation de ces problématiques urbaines mises en évidence interroge les conditions de production de l'urbanité de l'agglomération. Elle suggère un développement urbain non maîtrisé et donc de modalités de fabrique urbaine qui répondent de logiques plurielles et non concertées. Comprendre ces logiques, c'est cerner davantage les éléments structurants qui régissent effectivement l'organisation urbaine. C'est pourquoi nous engageons ici une analyse des modalités de fabrique urbaine, à commencer par l'étude chronologique de la planification urbaine.

1.1.2. Une planification urbaine au défi de l'urgence des besoins

Levier pour la gestion de l'incertitude (Sierra, 2013), la planification urbaine répond à une série d'objectifs économiques et sociaux et tente d'orienter le développement urbain. L'analyse des différents plans urbains et projets de planification urbaine de Lima-Callao nous permet ici d'identifier les logiques dominantes des décideurs pour penser et organiser le développement urbain, mais aussi d'examiner le rôle des différents événements marquants, de ruptures, d'imprévus, dans la réorientation du projet urbain. À partir de la chronologie (Illustration 1) et de la lecture de ces différents plans urbains, nous verrons ici que la question de l'urgence de l'accès au logement a constitué et constitue encore le principal défi auquel les décideurs sont confrontés. Il constitue donc le cœur de l'urgence pour la société urbaine. Nous verrons alors que la croissance démographique, conjuguée à des bouleversements politiques, a mis en crise la planification urbaine qui n'a pu répondre à cette urgence.

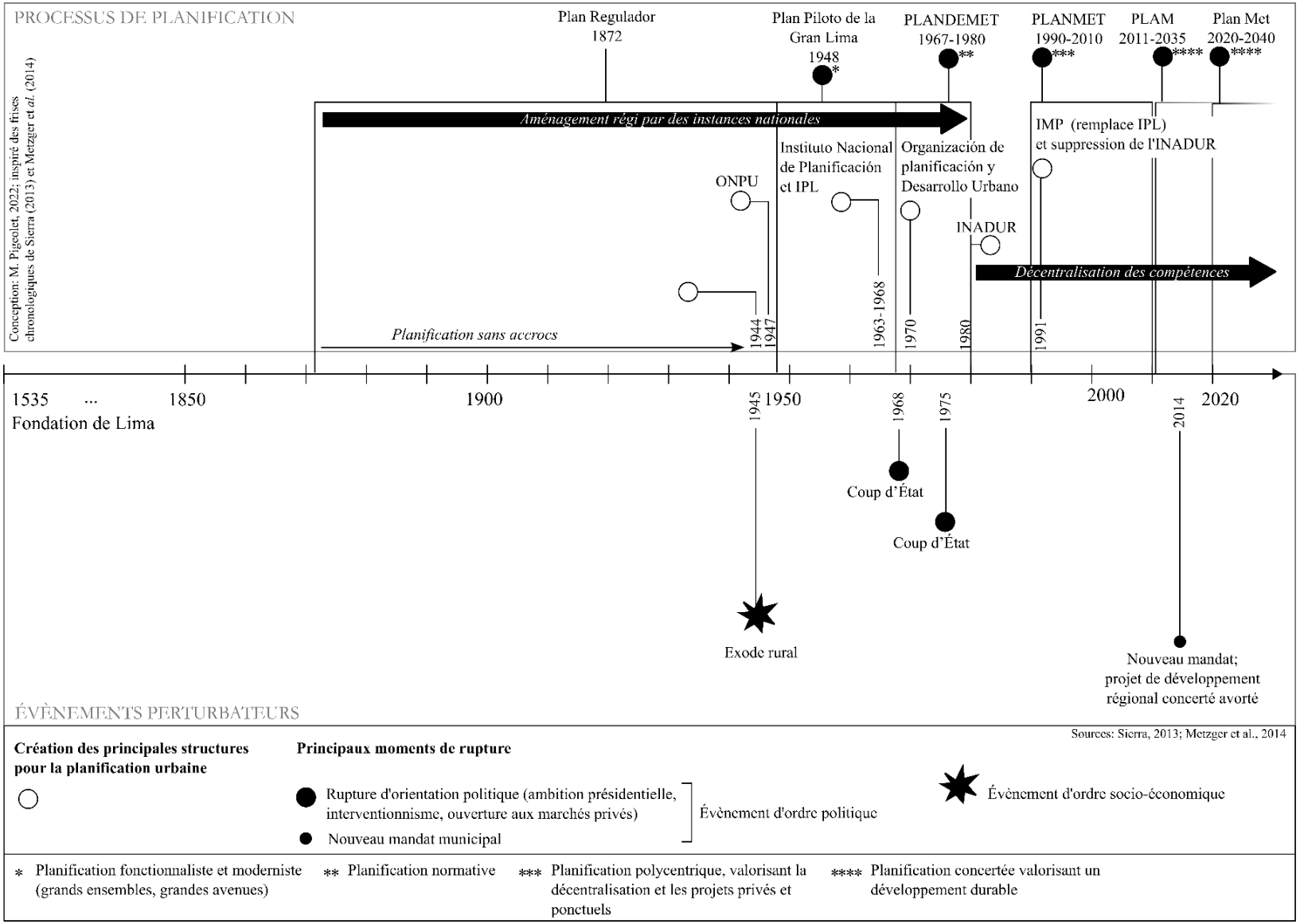


Illustration 1 - Frise chronologique du processus de la planification urbaine de Lima-Callao entre 1535 et 2023 (M. Pigeolet, 2023).

Une première phase planificatrice sans accrocs (1872-1948)

Le premier outil de planification, le *Plan Regulador* mis en place par l'architecte Sada en 1872, avait pour ambition de favoriser une dynamique de développement cohérente entre Lima, Callao et un nouveau centre urbain situé au niveau du district actuel de la Victoria[22] (Sierra, 2013). Le développement urbain de Lima fut relativement bien maîtrisé jusque dans les années 1950. La croissance urbaine adhérait aux plans officiels, en cohérence avec les prévisions techniques existantes des services d'aménagement de la municipalité (Matos Mar, 1986), témoignant d'une tradition planificatrice. La ville avait connu auparavant des périodes d'accélération de modernisation, notamment sous la présidence de Nicolas de Piérolas (1879-1881 ; 1895-1899) et particulièrement sous celle d'Augusto Leguía (1908-1912 ; 1919-1930).

Une planification contrariée par l'exode rural (1948-1967)

Le deuxième plan élaboré, le *Plan Piloto de la Gran Lima* (1948) fut confronté à **un exode rural massif**. Mis en place sous le gouvernement de Manuel A. Odría (1948-1950), il fut le premier à concevoir l'aménagement du territoire urbain dans une perspective métropolitaine, selon la continuité urbaine prévue entre les grands centres urbains proches de Lima. Ces décennies furent en effet marquées par des phases de modernisation du pays et une croissance démographique nationale qui attirèrent les populations rurales vers la ville, dans l'espoir de meilleures conditions de vie (Maguiña Salinas, 2016).

Faute de logements disponibles, les nouveaux arrivants s'installèrent jusqu'au dehors du triangle central (c'est-à-dire l'espace qui s'étend entre l'ancienne ville coloniale, le port de Callao et les premières extensions observées jusqu'en 1940), jusque-là non planifié par le gouvernement. Cette époque marqua « le début d'une grande concentration de migrants à Lima en **une nouvelle forme d'occupation du sol**, appelée « *barriadas* » » (Matos Mar, 1986), c'est-à-dire une occupation non conforme aux normes dictées par les aménageurs.

[22] Voir transparent.

Ces « invasions »[23] apparaissent pour Jose Matos Mar comme le prélude d'une nouvelle « légalité dans l'urgence » (Matos Mar, 1986, p. 78), c'est-à-dire que la situation et la pression démographique étaient telles que l'État et les autorités locales n'avaient pas d'autre choix que de reconnaître légalement cette forme d'occupation, ou du moins de laisser faire dans l'indifférence. Ces quartiers s'ancrèrent alors durablement dans le territoire en accueillant en leur sein des habitations en dur et des modalités détournées d'accès à l'eau et à l'électricité.

S'ensuivit donc une politique de « laisser faire », qui reposait sur une perspective de modernisation et de développement, elle-même fondée sur l'expectative d'une croissance économique et d'un investissement conséquent des sociétés privées. Aussi, à partir de la fin des années 1960, les grandes familles bourgeoises désertèrent peu à peu le centre historique pour s'installer dans les municipalités plus au sud (telles que San Isidro ou Miraflores, voir transparent) accélérant le processus de **taudification des anciennes habitations coloniales** (Belay, 2004) déjà entamé dans les années 1940 (Sierra, 2013). Cette dynamique participa au renversement du modèle de distribution sociospatiale dominé par la tendance centre-périphéries qui demeurait jusqu'alors.

En parallèle, le gouvernement de Fernando Belaúnde (1963-1968) tenta de garder la main sur la planification en créant deux nouvelles instances planificatrices (l'*Instituto Nacional de Planificación*[24] et l'*Instituto de Planeamiento de Lima*[25] (IPL), qui remplace alors la *Oficina Nacional de PLaneamiento urbano*[26] (ONPU)) dont l'ambition était d'établir un état des connaissances complet sur les plans et actions publiques dédiées à l'aménagement du territoire ainsi que de former de nouveaux professionnels (Sierra, 2013).

Succession de gouvernements : un projet urbain inabouti (1967-1980)

Le gouvernement de Belaúnde impulsa un nouveau plan en 1967 prévu jusqu'en 1980, le *Plan de desarrollo Metropolitano Lima-Callao*[27] (PLANDEMET), basculant d'une planification urbaine fonctionnelle vers une planification normative (*Ibid*). Il fut orienté par une projection plus englobante du devenir de l'agglomération en tenant compte de l'expansion des

[23] Le terme d'"invasion" est celui qui est communément utilisé pour faire référence aux occupations illégales des terrains vagues de la périphérie de Lima (Burgos-Vigna, 2003 ; Driant 1991). Il s'agit d'habitations extrêmement précaires, supposément temporaires et transitoires.
[24] Institut National de Planification.
[25] L'Institut National de Planification de Lima.
[26] Bureau national de planification urbaine.
[27] Plan de développement métropolitain de Lima-Callao.

quartiers informels et en anticipant un accroissement significatif de la population pour les années 1980. Ce projet adopta néanmoins une autre tournure à l'occasion d'un nouveau « moment » de rupture qui se traduit par le **coup d'État** conduit par le Général Velasco contre le gouvernement Belaúnde en 1968. Reconnu notamment pour avoir initié la réforme agraire sur l'ensemble du pays afin de lutter contre le « régime oligarchique » (Orihuela, 2020), le gouvernement révolutionnaire de Juan Velasco (1968-1975) concevait le développement de Lima en portant une attention particulière aux populations les plus précaires. Le nouveau président concentra en effet ses efforts sur le projet de création d'une ville « modèle » pour la population marginalisée de la capitale, fondée sur la participation et la gestion populaire (Burgos-Vigna, 2003), plus en phase avec son projet de grande ampleur de participation populaire, appelé SINAMOS (système national d'appui à la mobilisation sociale) (*Ibid*).

Cependant, le projet du Président Velasco fut subitement interrompu par un **nouveau coup d'État** en 1975, mené par le Général Bermúdez. Le nouveau gouvernement tenta de poursuivre une planification normative, sans grand succès. L'occupation du territoire se poursuivit ainsi, sans véritable contrôle ni projet unifié.

Transfert de compétences et clientélisme : la déstructuration d'un projet urbain unifié (1980 à nos jours)

La réélection de Belaúnde en 1980 signe le retour à la démocratie. Le gouvernement adopte une nouvelle ligne stratégique pour la gestion urbaine qui consiste à transférer ses compétences vers les collectivités locales, notamment à travers la création de l'*Instituto Nacional de Desarrollo Urbano* (Institut National de Développement urbain - INADUR) en 1981. Les municipalités ne disposant pas des capacités techniques suffisantes pour produire et gérer les outils d'urbanisme, l'INADUR avait pour objectif de leur fournir une assistance technique et économique afin qu'elles puissent prendre en main la planification urbaine de leur territoire (Castillo-García, 2020).

Ce n'est cependant qu'en 1990 qu'est lancé le nouveau plan, le *Plan de desarrollo Metropolitano Lima-Callao* (PLANMET, 1990-2010). Trois points fondamentaux orientèrent ce nouveau projet de planification. Premièrement, il fut pensé à travers l'idée d'un développement polycentrique, dont le but était de permettre une organisation physico-spatiale plus adaptée au site. Elle reposait ensuite sur la volonté de renforcer les compétences municipales dans les stratégies de développement urbain. Enfin ce plan promouvait la

participation du secteur privé, attiré par les périphéries, ainsi que des organisations sociales ancrées dans le territoire, tout en cherchant à valoriser la voix des groupes organisés de citadins dans la planification urbaine. Cependant, pensé à partir d'études élaborées dans les années 1980, et en concertation avec les autorités municipales dont les mandats duraient à l'époque trois ans, le PLANMET était déjà caduc au moment de sa mise en place (Sierra, 2013). Le véritable défi était de répondre à l'urgence des besoins, en témoigne l'ouvrage publié en 1992 par l'architecte Augusto Ortiz de Zevallo « Urbanisme pour survivre à Lima »[28] (*Ibid*).

En réalité, les objectifs ne furent jamais atteints, la planification d'ensemble étant rapidement délaissée au profit de projets ponctuels. Le plan ne fut d'ailleurs pas actualisé en 2010 et « les changements d'usage du sol se font sans cadre, au gré des demandes des particuliers, des districts ou des administrations de l'État contribuant à l'idée de développement « désordonné », « chaotique », « anarchique » » (*Ibid*, p.29). L'aménagement urbain se poursuivit de manière fragmentée, à l'initiative des différentes municipalités qui composent l'agglomération.

Cependant, une tentative de retour à l'action planificatrice a vu le jour à la fin des années 2000. En 2008, le *Sistema Nacional de Planeamiento Estratégico*[29] (SINAPLAN) fut créé et son centre exécutif, le *Centro Nacional de Planeamiento Estratégico*[30] (CEPLAN), fut chargé de proposer un guide d'orientation pour les projets d'aménagement au niveau national, régional et local. Les premiers plans de développement locaux concertés ainsi que les plans de développement régionaux concertés prirent forme entre 2010 et 2012. Ces derniers, toujours en place à l'heure actuelle, ont pour ambition de penser le développement du territoire à travers la concertation des différents acteurs qui le composent : l'État, le gouvernement régional, le gouvernement municipal, la société civile organisée et non organisée ainsi que les entités privées. Différents aspects du développement territorial sont débattus au cours de l'élaboration des plans, l'aspect économique, social, politique, environnemental en sont les principaux.

Cette nouvelle ambition planificatrice s'est concrétisée sur l'ensemble de l'agglomération avec l'élection municipale en 2010 de Susana Villarán, ancienne ministre de la Femme et du Développement social lors du gouvernement de transition en 2000. Cette dernière avait pour volonté de renouer avec la concertation dans le développement des politiques locales tout en s'engageant dans une « stratégie climat », relative aux inquiétudes internationales.

[28] « Urbanismo para sobrevivir en Lima ».
[29] Système National de Planification Stratégique.
[30] Centre National de Planification stratégique.

L'environnement, le développement durable ainsi que la résilience constituaient les mots d'ordre de l'élaboration du nouveau projet urbain, le *Plan Metropolitano de Desarrollo Urbano Lima-Callao 2035*[31] (PLAM), suivi du *Plan de desarrollo concertado de Lima*[32] (2012-2025) dédié à la Région de Lima (Kahatt, 2017). Le paysage urbain n'en porte cependant pas les marques puisque le projet fut très vite avorté à l'occasion de **l'élection du nouveau maire** Luis Castañeda en 2014, qui n'approuva pas cet outil de planification (Marchand, 2017). C'est donc essentiellement à partir des *Planes de desarrollo Urbano*[33] élaborés par les différentes municipalités qui composent l'agglomération, que la ville se construit de manière fragmentée. Les municipalités (dits *distritos*) constituent ainsi la véritable échelle de la fabrique urbaine.

Cette modalité de planification, qui pourrait être une réponse à l'incertitude, est en réalité régulièrement contrariée par les élections municipales qui ont lieu tous les quatre ans et qui impliquent un changement d'équipes municipales, parfois en conflit avec les équipes précédentes. Les plans s'arrêtent donc bien souvent à l'élaboration de diagnostics prospectifs sans véritablement orienter les actions d'aménagement du territoire.

Aujourd'hui, le développement de l'agglomération se poursuit avec le nouveau *Plan Metropolitano 2040* (PLAN MET) publié en 2021, dont la direction est partagée entre l'Institut Métropolitain de Planification (IMP) et le ministère du Logement, de la Construction et de l'Assainissement. Néanmoins, la viabilité de ce plan est aujourd'hui incertaine. Tout comme ses prédécesseurs, il présente une quantité d'objectifs très ambitieux, mais demeure à l'état de projet. De plus, la fracture administrative prévaut dans la manière de penser la ville : les municipalités qui composent la métropole gardent la main sur la réglementation urbanistique (qui n'est pas mise en cohérence sur l'ensemble du territoire urbain), et le PLANMET exclut la région de Callao, bien qu'il soit réalisé simultanément avec le plan de cette dernière et en coordination avec ses autorités. Les stratégies de planification sont ainsi établies pour s'accorder spécifiquement aux territoires politico-administratifs, effaçant toute vision globale de l'agglomération (Ortiz Sánchez, Fernández Salas et Devoto Ykeho, 2020).

Cette synthèse des différents projets urbains menés depuis la fondation de la capitale montre l'incapacité pour les décideurs à maîtriser la croissance urbaine. Elle met en lumière une planification urbaine en crise, constamment interrompue depuis la seconde moitié du XX^{e} siècle. La planification répond à un désir d'ordre, qui cherche à tendre vers un idéal urbain

[31] Plan Métropolitain de Développement Urbain Lima-Callao 2035.
[32] Plan de développement concerté de Lima.
[33] Plans de développement urbain.

(Sierra, 2013), l'impossibilité de la conduire jusqu'au bout contribue alors à la fabrique d'une ville incertaine, organisée par une pluralité d'acteurs selon des normes et des réglementations arbitraires et incohérentes sur l'ensemble du territoire.

1.2. Des événements de rupture dans l'édification d'une ville incertaine

La soudaine accélération de la croissance démographique à partir des années 1950 a constitué un événement de rupture. Il en va de même de certains changements politiques. Ces deux ruptures ont conduit à des changements dans la manière de penser la ville et de l'organiser, et donc de construire son urbanité. L'urbanité est comprise pour Jacques Lévy comme « l'indicateur de l'état spécifique de l'organisation des objets de société au sein d'une situation urbaine donnée » (Lussault, 2013). Elle traduit le « caractère » urbain à travers les critères de densité et de diversité du bâti, des fonctions urbaines et des activités, de l'accessibilité aux services, de la polarité et de la société politique. À ces éléments structurels, s'ajoute cependant un certain nombre de facteurs conjoncturels tels que les ambitions politiques, les fluctuations économiques, l'accélération démographique, les initiatives citoyennes ou encore les événements naturels. En cela, nous pouvons nous interroger sur l'existence d'une urbanité de l'incertain et de la crise en lien avec des événements de rupture. **Comment l'incertitude s'affirme-t-elle comme un marqueur dominant de l'urbanité liménienne ?**

L'incertitude évoque un futur indéterminé, fragile, qui peut s'effondrer à tout moment. Elle se traduit par le spontané, l'absence d'institutionnalité (Agier, 2009), le doute et l'attente (Sierra, 2013). Cette incertitude donne matière aux « hors-lieux » (Agier, 2009), aux territoires de marges et de « confins » (Sierra, 2013), c'est-à-dire des espaces intermédiaires, en transition, relégués aux « limites de l'ordre normal des choses » (Agier, 2009 p. 217). Pour saisir cette incertitude en ville, nous procéderons ici à une analyse morphologique. Cette démarche fut déjà l'objet d'un travail mené par Alexis Sierra (2013) qui a interrogé les conditions de production des confins dans l'agglomération par l'incertitude, démarche que nous réaffectons à l'ensemble du territoire urbain au prisme de la crise.

1.2.1. De la croissance démographique exponentielle à la production d'espaces de marginalité

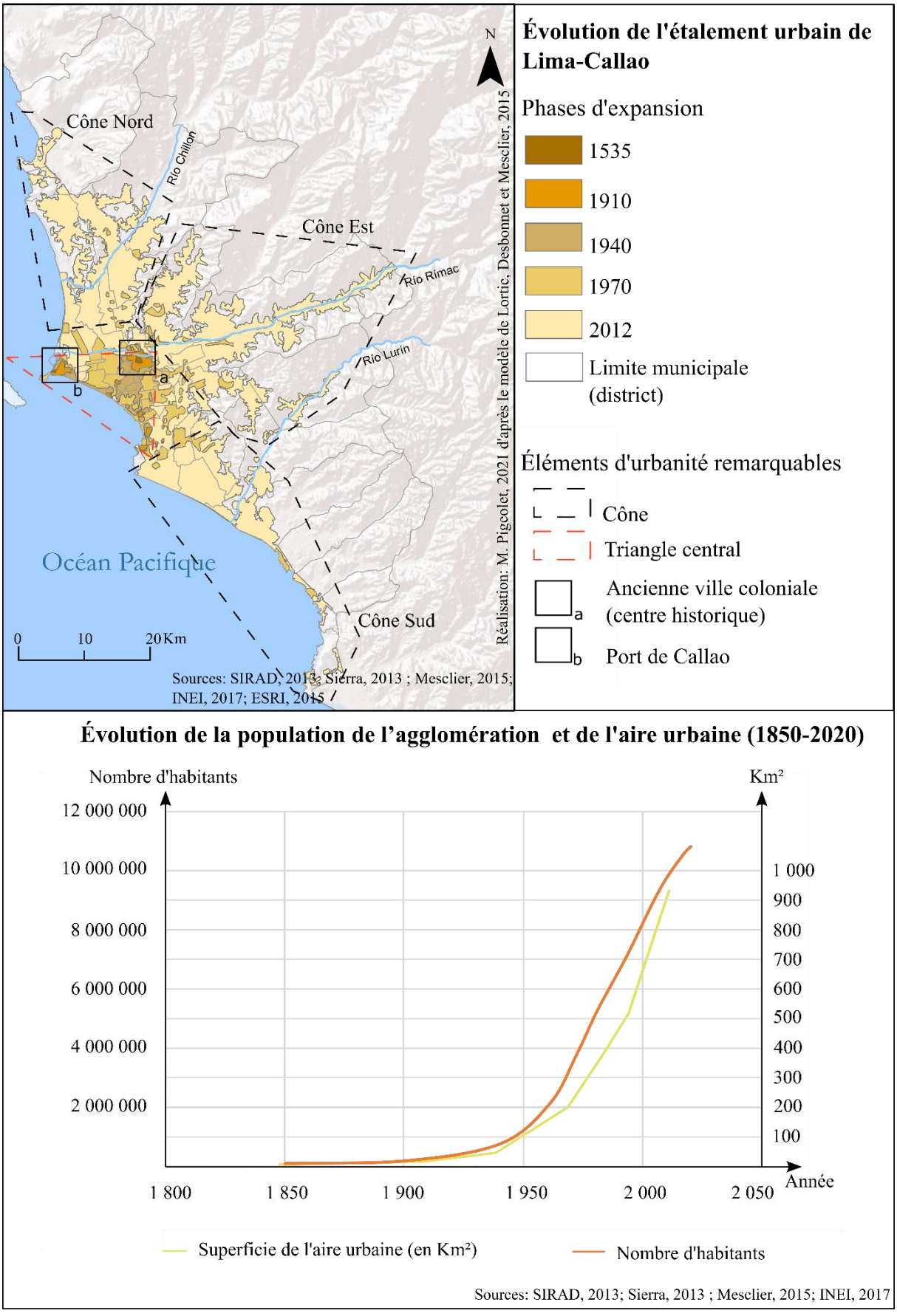
Une expansion urbaine accélérée dès la seconde moitié du XX^{e} siècle

L'expansion urbaine de l'agglomération de Lima-Callao représente l'un des grands défis auxquels doivent faire face les citadins. L'agglomération urbaine de Lima-Callao qui accueille aujourd'hui plus de 10 millions d'habitants a connu depuis les premières fondations de la ville coloniale en 1535 plusieurs phases d'expansion.

À l'aide d'une cartographie des strates de l'expansion de l'agglomération élaborée pour les travaux de Marie Piron, Évelyne Mesclier et Bernard Lortic (2015)[34], nous avons pu construire une cartographie synthétique permettant de retracer cinq grandes phases de l'expansion urbaine (Carte 5) que nous confrontons à l'évolution démographique dans l'agglomération entre 1850 et 2020 (Illustration 2). Cette carte simplifiée fut complétée grâce aux données de la base SIRAD[35].

[34] Cartographie issue d'une analyse de photographies aériennes (1944,1950,1968,1984), d'images satellitaires Aster (2001), de la base de données des îlots de l'Instituto Nacional de Estadistica e Informatica (INEI, 1993 ; 2007) et de la base de données IGN (2005) ; Piron, Mesclier, Lortic (2015).

[35] L'ensemble de ces données nous permettent ainsi d'entamer une première lecture de l'évolution de la fabrique urbaine jusqu'en 2012 (date d'élaboration des données spatialisées concernant l'expansion urbaine par l'équipe du projet SIRAD). Les conditions d'accessibilité aux données spatialisées étant limitées, cette base de données constituera celle de référence utilisée pour l'ensemble de nos cartes.



Carte 5 - Phases d'expansion de l'agglomération de Lima-Callao (1535-2012) (M. Pigeolet, 2023).
Illustration 2 - Évolution de la population et de l'aire urbaine de Lima-Callao entre 1850 et 2020.

Cette carte donne à voir la morphologie de la métropole actuelle ainsi que les éléments d'urbanité remarquables, c'est-à-dire les représentations de l'organisation urbaine, reconnues collectivement. L'agglomération est en effet souvent décrite comme une agglomération plurielle, composée du « triangle » des quartiers centraux (soit l'ancienne ville coloniale, du port de Callao et les premières extensions observées jusqu'en 1940) et les trois *Conos* (Cônes) des périphéries urbaines qui se développèrent les années suivantes : le Cône Nord, le Cône est et le Cône sud. Le terme de *Conos*, initialement issu d'une distinction spatiale pour dépeindre (dans une déduction simplificatrice) les différences socio-économiques entre centre et périphéries, demeure dans le langage commun pour décrire ce développement tentaculaire à la suite de la croissance démographique exponentielle de la moitié du XX^{e} siècle.

Ces étapes de l'expansion urbaine nous permettent de saisir trois grandes tendances.

La première, qui s'étend entre 1535 et 1940, traduit une dynamique de connexion entre l'ancienne ville coloniale de Lima, aujourd'hui le centre historique, le port de Callao et les zones urbanisées du Sud. La croissance démographique qui nourrit l'expansion urbaine entame une ascension régulière pour atteindre un total de plus de 745 000 habitants en 1940 (Gootenberg, 1995 relayé par le site du gouvernement ; INEI, 1993 ; INEI, 2007). Elle représente peu ou prou la ville créole dont une partie de l'élite est nostalgique comme en témoigne la littérature (Sierra, 2013 ; Salazar Bondy, 2018[36]).

La deuxième tendance s'observe entre 1940 et 1970. L'aire urbaine en 1970 donne à voir une expansion rapide. Elle est éclatée et discontinue, avec le développement de zones urbanisées éloignées du centre-ville vers les contreforts du piémont andin au nord comme au sud, dans la vallée rurale du Rímac à l'Est, originellement vouée à l'agriculture et sur le littoral. Cette phase d'expansion traduit la transition démographique importante entamée par la migration des populations rurales vers la ville : le taux de croissance annuel de la population entre 1955 et 1970 s'élevait à 5,5% (Piron, Mesclier, Lortic, 2015). C'est l'époque de la formation des *Conos* et du bouleversement de la représentation de la ville, tant du point de vue de l'urbanité que de la citadinité (Bondy, 2018 ; Matos Mar, 1986).

Enfin, l'expansion urbaine qui suit les années 1970 témoigne d'une forte croissance démographique continue. L'agglomération accueille plus de 150 000 nouveaux habitants par an (Piron, Mesclier, Lortic, 2015). L'agglomération connut une expansion notoire ainsi qu'une densification au rythme des projets immobiliers engagés par les promoteurs et entreprises

[36] Première édition en 1964.

privées (*Ibid*). Cette dynamique entraîna une mutation profonde du paysage urbain qui s'étend désormais jusqu'aux piémonts andins et s'engouffre dans les vallées creusées par les trois principaux cours d'eau (Rímac, Chillón et Lurín).

Cette cartographie permet de rendre compte de l'accélération et de l'éclatement de la surface urbanisée à partir de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Elle témoigne d'un grand bouleversement dans la trajectoire urbaine et d'une urbanisation non contrôlée. Les conséquences remarquables d'un tel bouleversement s'observent à travers le développement de deux formes d'espaces de marginalités que sont le développement de quartiers auto-construits au sein des périphéries urbaines et des *cerros*[37] et la taudification du centre historique.

Les barriadas[38]*, symptôme de la ville en crise*

L'arrivée de millions de nouveaux arrivants dans la capitale au cours des décennies de la seconde moitié du XX^{e} siècle dépassa largement les prévisions établies par les outils de planification élaborés en 1948. Face à l'absence de logements disponibles ou accessibles, les nouveaux arrivants occupèrent dans un premier temps les espaces périphériques (c'est-à-dire au-delà du triangle central), en dehors des normes dictées par les aménageurs (Matos Mar, 1986).

Prenons par exemple le quartier Leticia, dans le district du *Rímac,* construit sur l'un des versants du *cerro San Cristóbal*. Ce quartier (considéré comme la première *barriada* sans être défini en ce terme (*Ibid*)) fut fondé en 1933, avec l'autorisation du gouvernement, pour accueillir des familles du quartier Cantagallo (un peu plus au sud) affectées par les inondations du *Río Rímac*. Il fut un peu plus tard le lieu d'accueil des populations issues de l'exode rural qui s'étendirent ensuite en d'autres *asentamientos*[39] sur le piémont du *cerro* (Illustration 3). Pour la première fois, l'*asentamiento* ne répond plus seulement à des circonstances sociales ponctuelles, mais constitue le marqueur d'un dysfonctionnement des réponses politiques aux nécessités économiques et sociales de tout un pays (Sáez Giráldez, E. 2015).

[37] Relief, colline.
[38] Quartiers auto construits.
[39] Les *Asentamientos humanos*, autre terme pour désigner les *barriadas*, définissent dans ce cas les occupations informelles.

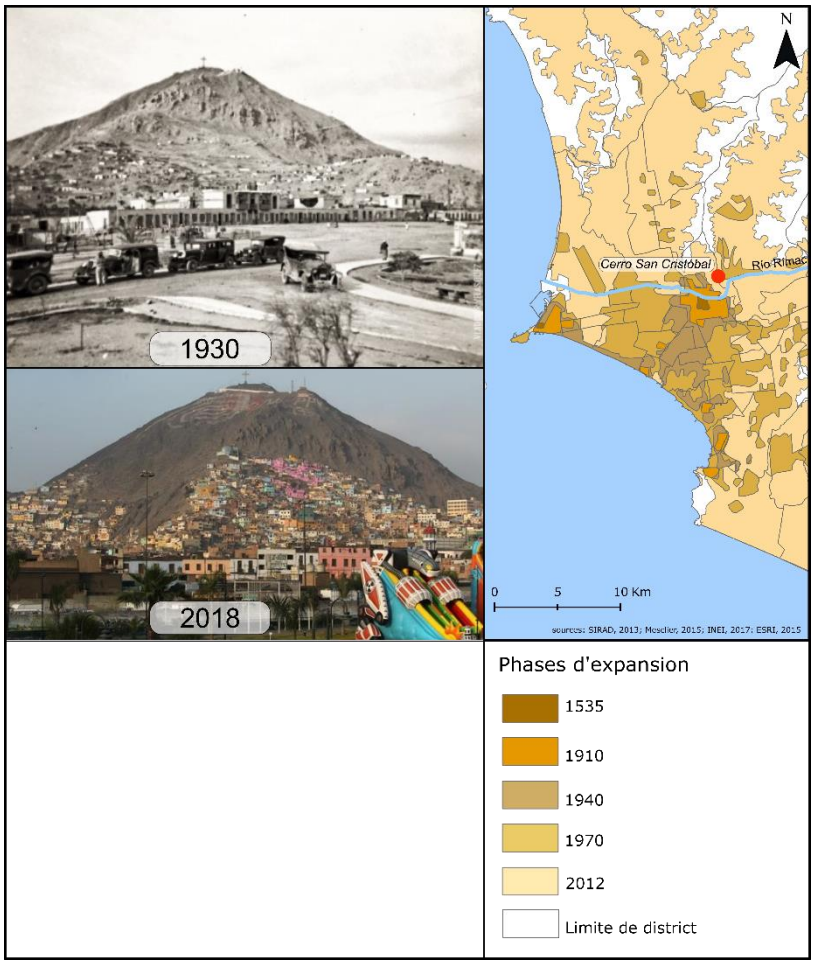


Illustration 3 - Évolution de l'étalement urbain sur le *Cerro San Cristobal*, *asentamiento* Leticia. photo 1930 : photographe inconnu, ©Lima Antigua, Vladimir Velasquez ; photo 2018: ©El Comercio

Nous l'avons vu, cette forme d'habitat fut admise par les autorités qui comptaient sur santé économique nationale durable et l'investissement des sociétés privées, capables de fournir les infrastructures nécessaires pour ces populations. Les décideurs comptaient alors sur l'intégration progressive de ces occupations à une planification normée, promettant d'emblée des conditions de salubrité décentes pour les nouveaux arrivants. Il en fut autrement. Les décennies qui suivirent les années 1970 furent marquées par un fort endettement national et le retrait des investisseurs étrangers, empêchant tout projet de développement et, par voie de conséquence, tout espoir d'investissement durable dans l'aménagement des *barriadas* : « la

nouvelle masse urbaine demeura abandonnée, à moitié intégrée face à l'insurmontable obstacle économique, social et culturel » (Matos Mar, 1986, p.79)[40].

La dynamique migratoire se poursuivit encore jusque vers la fin des années 1980, convertissant Lima et Callao en un véritable théâtre du « débordement populaire »[41] (*Ibid*, p.79). En 2014, près de 60% de la surface urbanisée de Lima-Callao étaient des occupations auto-construites (Metzger et *al*., 2014), témoignant de la persistance de l'inaccessibilité au logement et d'une perte totale de la maîtrise du développement urbain (Illustration 4).

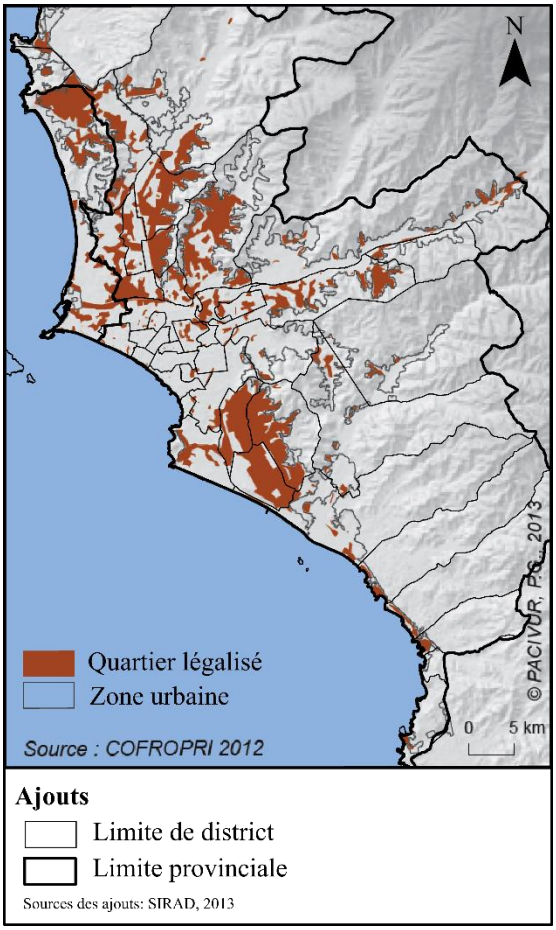


Illustration 4 - Cartographie des quartiers auto-construits légalisés dans l'agglomération de Lima-Callao. © Pauline Gluski, PACIVUR, 2013.

Cette cartographie permet de rendre compte du développement de ces modalités d'occupation majoritairement au sein des trois *Conos*, recouvrant une grande partie du nord et du sud de l'agglomération.

[40] "La nueva masa urbana quedó abandonada a media integración ante una insuperable barrera económica, social, y cultural" .
[41] « Desborde popular ».

Si ces quartiers furent progressivement légalisés par les autorités urbaines successives, certains constituent aujourd'hui des espaces de conflits entre les habitants et les dirigeants municipaux. La négligence des autorités municipales quant à l'application d'un zonage réglementaire ainsi que le manque de logements financièrement accessibles aux personnes à faible revenu ont encouragé l'émergence d'un marché clandestin de terrains aux marges de la ville. Ce marché se poursuit aujourd'hui et nourrit un étalement urbain périphérique jugé incontrôlable.

Une taudification du centre historique : l'incertitude au cœur de la capitale. Le cas de Barrios Altos, de Lima centre et de Monserrate

Aussi, l'occupation illégale du sol prit-elle également place au sein même de l'espace urbain normé. Elle s'observe à travers le développement de taudis et l'occupation d'habitations abandonnées, et ce, particulièrement dans le centre historique. Les trois parcours commentés exploratoires que nous avons menés entre 2017 et 2018 avec l'anthropologue Jorge Avila Cedron et un habitant de *Barrios Altos* (centre historique) ont été l'occasion d'observer l'état de l'habitat dans le centre historique et ses vulnérabilités.

Les *Quintas* coloniales, ensemble de logements construits autour d'une cour et qui partagent la même entrée vers la rue, et le *callejón*, passage étroit entre les lotissements, issu d'une forme d'urbanisme typique de l'époque coloniale, sont devenues les lieux d'occupation d'une population majoritairement pauvre. L'impossibilité pour cette dernière de recourir à la rénovation et l'entretien de ces infrastructures anciennes participèrent à leur détérioration et à la représentation généralisée de quartiers centraux à l'abandon et malfamés (Illustration 5).

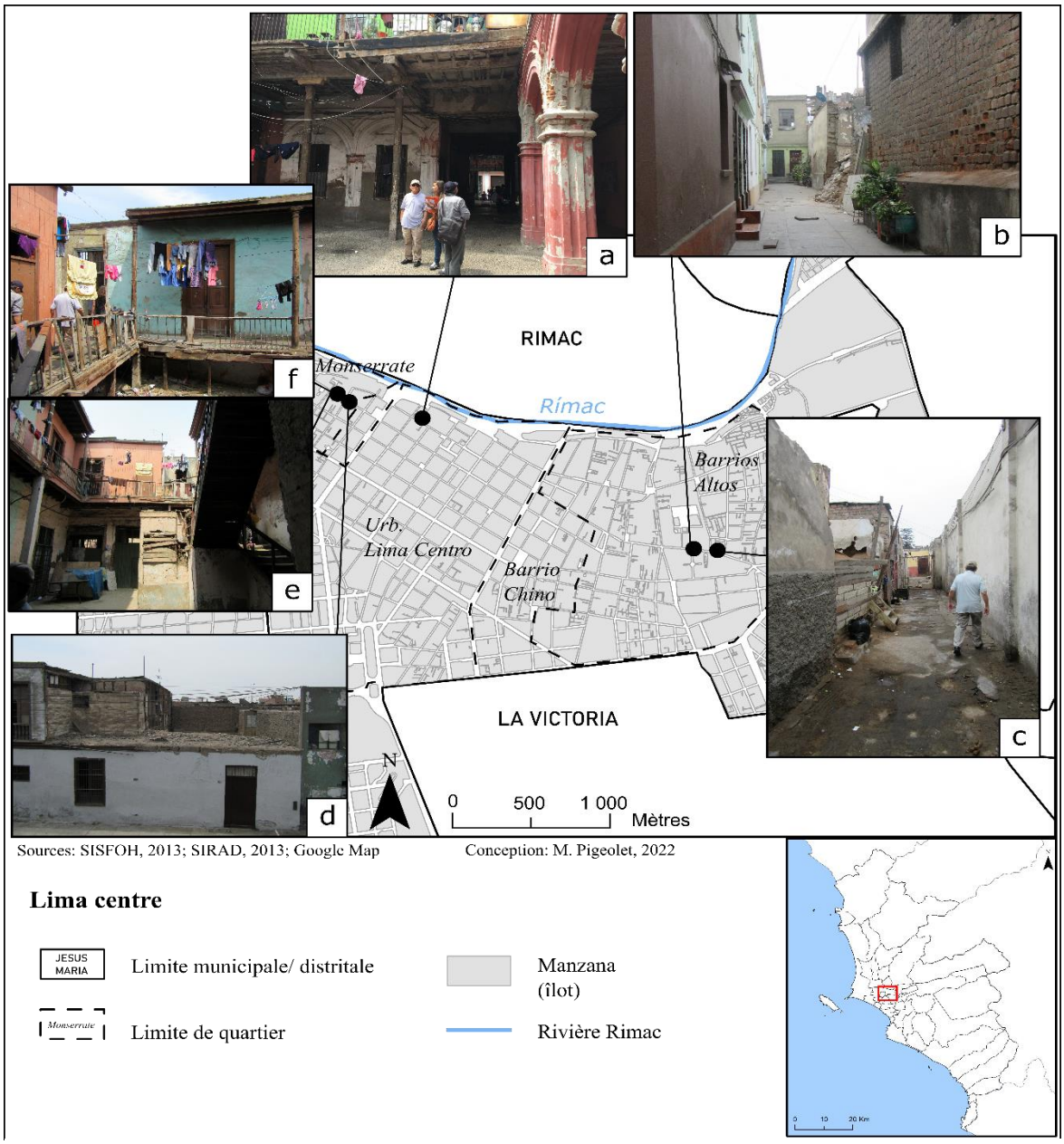


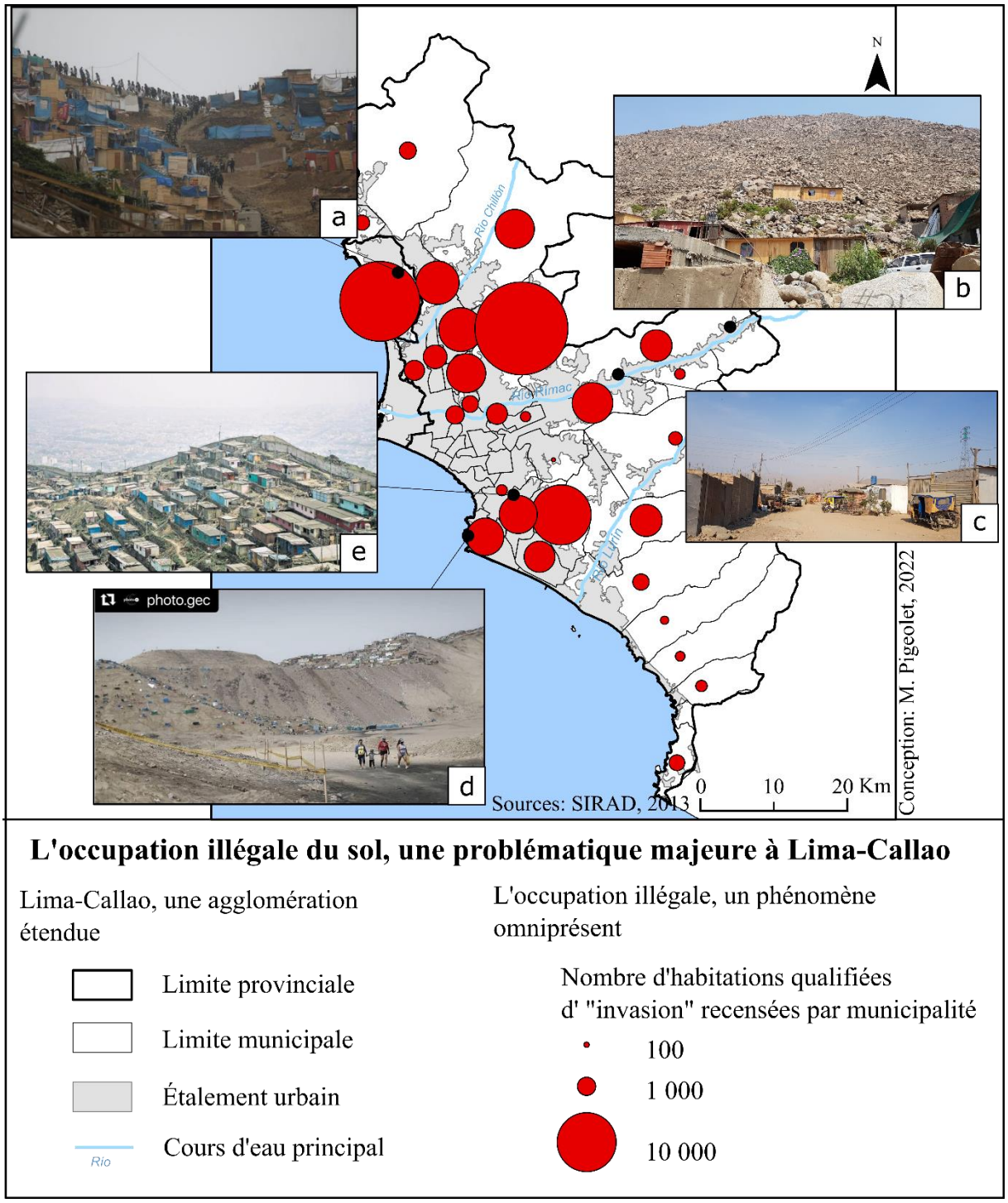
Illustration 5 - Occupation et taudification des habitations abandonnées du centre historique de Lima.
Photographie 1 (a) : La *Quinta de las columnas* délabrée, © M. Tabti, 2017.
Photographie 2 (b) : Mur d'une habitation coloniale effondré, quartier Barrios Altos, © M. Pigeolet, 2017.
Photographie 3 (c) : Callejón détériorée, quartier Barrios Altos, © M. Pigeolet, 2017.
Photographie 4, 5 et 6 : (d), (e), (f) : Habitations dégradées, © M. Pigeolet, 2017.

Cette forme d'occupation est une source majeure d'incertitude. L'état de délabrement des habitations ne permet pas des conditions viables : les murs menacent de s'effondrer à tout moment ; le détournement et la mauvaise gestion des réseaux électriques sont propices aux incendies et la détérioration des canalisations d'eau favorise les fuites, fragilisant les fondations. La question de la propriété des logements présents dans les *Quintas* demeure problématique. En effet, la prise en charge de ces anciennes grandes propriétés fut départagée entre plusieurs

propriétaires privés et la municipalité. Nombreuses sont les *Quintas* fractionnées en plusieurs appartements de propriétaires différents. Les réparations nécessitent un investissement considérable, compte tenu du caractère historique et culturel des habitations, reconnu par l'UNESCO. Aussi, bon nombre de propriétaires, dont la municipalité, ne disposent pas de ressources suffisantes pour entamer les réparations et laissent les édifices à l'abandon. Les locataires quant à eux n'ont parfois pas connaissance du véritable propriétaire du terrain, moyennant un loyer extrêmement bas. La municipalité elle-même n'a pas de registre à jour. Ainsi, de nombreuses familles vivent dans des logements insalubres inconnus des services de la municipalité.

Les « invasions », marqueurs de l'extrême précarité contemporaine

Les modalités alternatives d'occupations du sol face à l'inaccessibilité aux logements participèrent non seulement à étendre la zone urbaine, mais également à marquer profondément le paysage urbain. Des *Barriadas* aux taudis du centre urbain, légalisés ou non, les modes d'habiter précaires s'observent désormais au sein de la majeure partie des municipalités qui composent l'agglomération. De nombreuses habitations traduisent encore aujourd'hui une extrême précarité, occupées ou construites à l'encontre des normes d'aménagement dictées et sans accès aux services urbains : il s'agit des invasions (Carte 6).



Carte 6 - L'occupation illégale du sol, une problématique majeure à Lima-Callao.

Photographie 8 (a) : *Asentamiento humano Fransisco Tudela*, Ventanilla © Cesar Bueno, 2022.

Photographie 4 (b) : Installations informelles, quartier *San Antonio*, Lurigancho-Chosica, © M. Pigeolet, 2018.

Photographie 5 (c) : Installations informelles, quartier *Carapongo*, Lurigancho-Chosica, © M. Pigeolet, 2018.

Photographie 6 (d) : Invasion du *Morro Solar*, Chorrillos, © C. Campos, 2021.

Photographie 7 (e) : Invasion dans le secteur nord de San Juan de Miraflores, © Techo Perú, 2018.

Cette carte montre le développement des occupations non réglementaires et de l'autoconstruction qui s'étendent particulièrement en dehors du triangle central. Elle présente un nombre de logements beaucoup plus élevé au nord de l'agglomération, avec plus de 24 000 habitations recensées pour la municipalité de San Juan de Lurigancho (Lima) et plus de 18 000 pour celle de Ventanilla (Callao). Au sud, la municipalité de Villa Maria del Triunfo accueille plus de 10 000 habitations illégales. Au total, plus de 106 000 habitations qualifiées d'invasions ont été recensées entre 2009 et 2011 (SIRAD, 2013), ce qui représentait alors un peu plus de 5% des logements de l'agglomération. Cette forme d'occupation perdure aujourd'hui et fut notamment accrue par les conditions extrêmes entraînées par la crise sanitaire de la covid-19 qui affectèrent particulièrement les ménages aux petits revenus. En effet, dès le début de la pandémie, la presse locale relaye une augmentation des cas d'invasions dans la capitale, causés par l'incapacité d'une partie de la population à payer leur loyer, les obligeant par conséquent à trouver des solutions alternatives[42].

1.2.2. Gouverner le projet urbain : ambitions politiques et incohérences urbanistiques

La croissance démographique et la problématique de l'accès au logement qui en résulte ne sont pas les seuls facteurs contribuant à forger le caractère incertain de l'agglomération. Comme le rappelle Catherine Fournet-Guérin (2009 ; 2016), les pouvoirs urbains traditionnels, c'est-à-dire institutionnels, publics, se confrontent désormais à une complexification croissante des modalités de gouvernement urbain. La tendance à la décentralisation, les partenariats internationaux entre villes et la présence accrue des acteurs privés, favorisée par la logique néolibérale, donnent lieu à une fragmentation décisionnelle (Fournet-Guérin, 2016) qui complexifie l'organisation urbaine. Nous verrons ici que Lima-Callao ne fait pas exception et que la pluralité des acteurs investis dans l'aménagement et l'organisation du territoire contribue à rendre sa trajectoire incertaine.

[42] Ces cas ont été relayés par *Gestión* : https://gestion.pe/peru/politica/invasores-por-necesidad-la-deuda-eterna-de-peru-con-las-viviendas-sociales-noticia/?ref=gesr ; et *El Comercio* : https://elcomercio.pe/lima/sucesos/invasion-en-el-morro-solar-y-villa-el-salvador-cual-es-la-ley-que-favoreceria-a-la-ocupacion-informal-de-terrenos-chorrillos-lomo-de-corvina-noticia/?ref=ecr

Aménagement du territoire et démonstration de pouvoir : la valorisation de chantiers ponctuels au détriment d'un projet urbain cohérent

En tant que capitale, la ville fut le théâtre de démonstrations de pouvoir des présidents élus (Fernández Maldonado, 2016 ; Sierra, 2013), qui créent des ruptures avec la planification et la morphologie urbaine à travers le lancement de chantiers ponctuels.

Ainsi le Général Velasco, arrivé au pouvoir par un coup d'État en 1968 avait pour projet de créer une ville « modèle » pour les laissés pour compte au sein de la capitale. Ce projet donna lieu au développement de Villa el Salvador (1971), aujourd'hui district[43] à part entière. À l'origine une « invasion », ce territoire devint le laboratoire du projet gouvernemental pour la planification urbaine, encadré par les nouveaux organismes étatiques, dont le ministère du Logement et le Bureau National de Développement des *Pueblos Jovenes*[44] tout juste créés. Le quartier devint l'emblème de la ville souhaitée par Velasco à travers une organisation établie sur l'auto-gestion, soit la participation active des associations citoyennes (*Ibid*). Sa structure urbaine le distinguait des autres structures d'urbanisation populaire à travers certaines formes remarquables telles que :

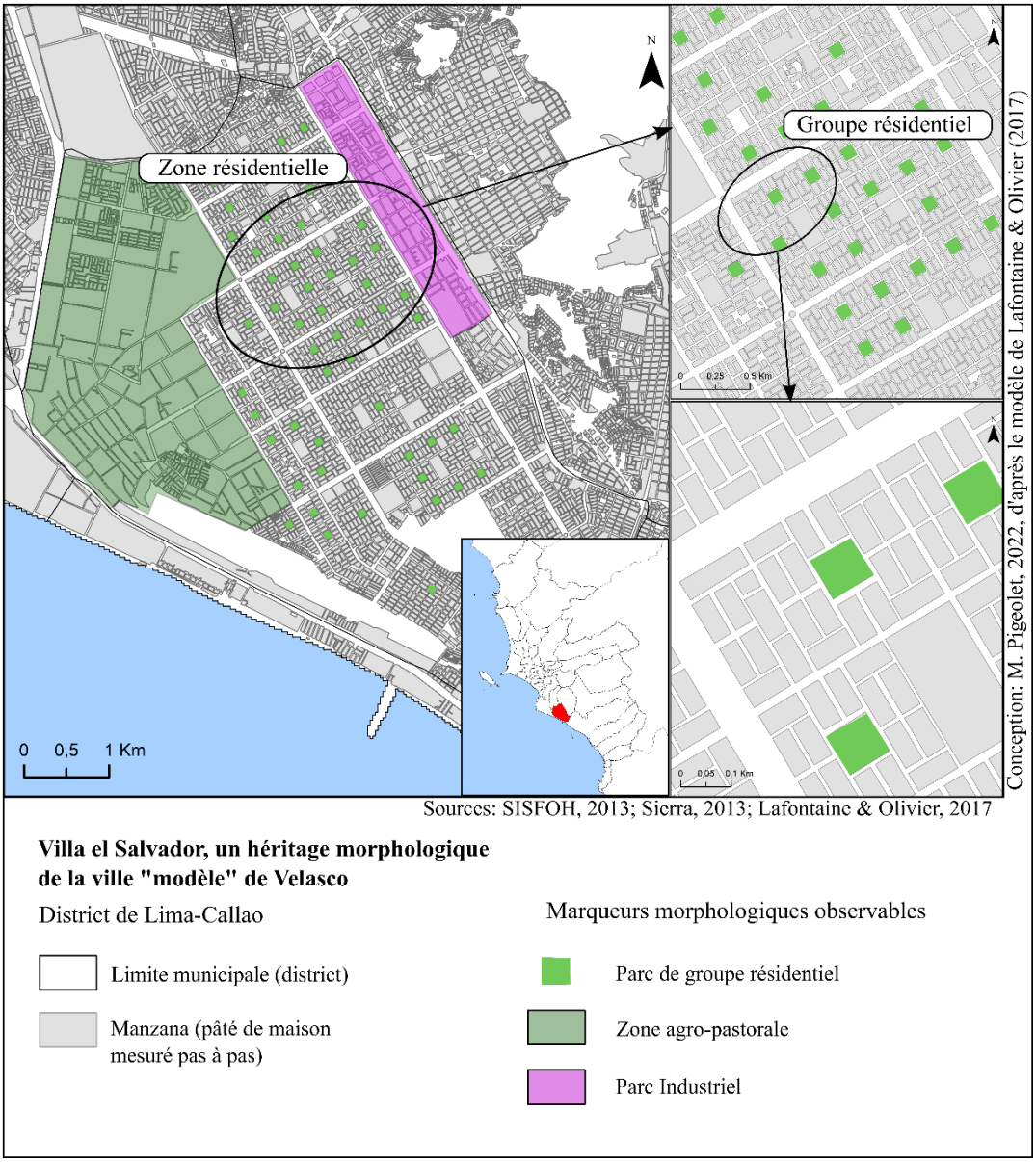
a) une organisation de « groupes résidentiels », soit de regroupements des habitants de plusieurs pâtés de maisons agencés autour d'un espace central qui rassemble les services collectifs (éducation, santé, loisir) (*Ibid*) ;

b) une zone réservée à un Parc industriel ;

c) une zone réservée à l'activité agro-pastorale (Castro et Riofrío, 1996 ; Burgos-Vigna, 2003).

Bien que le tissu social fût fragilisé au cours des décennies qui suivirent, particulièrement dû aux réorientations des stratégies politiques et de l'abandon d'un idéal de gestion communautaire des biens communs, le district de Villa el Salvador a gardé certains marqueurs de cette « communauté urbaine autogérée » (Carte 7).

[43] Entité administrative, municipalité de l'agglomération de Lima-Callao.
[44] Terme qui remplace celui des *Barriadas*.



Carte 7 - Villa el Salvador, une structure urbaine atypique.

Le plan de cette « nouvelle ville » témoigne de la volonté du Général Velasco de construire un modèle d'organisation urbaine qui combine le plan en damier, typique des créations urbaines *ex nihilo* et de l'idéal d'auto-gestion par la participation active des citoyens dans le projet politique. Il rend compte d'une planification fonctionnelle et de la représentation d'un ordre urbain à travers la création de « groupes résidentiels », aménagés autour d'un parc public, « réservé aux services qu'elles ont en commun : école maternelle, service médical, local communal, terrain pour les activités sportives » (Favreau et *al.*, 1992, p.190). Cette morphologie rompt avec le modèle classique des villes coloniales, pour lesquelles l'espace se structure surtout autour d'une grande *Plaza mayor*, la place centrale qui réunit le pouvoir de

l'État et de l'Église (*Ibid*). En effet, pour le cas de Villa el Salvador, la place publique est pensée à travers l'intention d'une organisation décentralisée et communautaire plutôt qu'à travers une domination étatique (*Ibid*).

Plus tard, Alberto Fujimori (1990-2000) prit le parti d'aplanir de nouveaux terrains et d'ouvrir de nouvelles voies dans l'agglomération afin de faciliter l'installation pérenne d'une population précaire, sans pour autant contrôler la légalité et la salubrité des occupations (Sierra, 2013). Le président favorisait une relation clientéliste d'aide au développement urbain, notamment pour mener des projets immédiats et ponctuels. L'exemple le plus connu est le cas du quartier du Nuevo Pachacútec dans le district de Ventanilla (Callao). Comme l'expose Alexis Sierra (2013), pour faire face à l'invasion des terres privées de Villa el Salvador au cours des dernières années 1990, le président entreprit d'offrir et d'aménager des terres au nord de Ventanilla afin d'y déplacer la population. Cette démarche était pour lui l'opportunité de s'assurer une popularité auprès d'un grand nombre de nouveaux électeurs. Néanmoins, l'accès aux nouveaux terrains ne fut pas accompagné d'aménagements suffisants pour permettre aux nouveaux arrivants de bénéficier des services des plus élémentaires tels que l'accès à l'eau. Pachacútec demeure l'un des quartiers de Callao le plus marqué par l'extrême pauvreté (Photo 12).



Photographie 9 : Zone du quartier de Pachacútec, Ventanilla. © Hugo Curotto, 2021.

Le président Alejandro Toledo intervint également dans l'aménagement de la capitale au cours de son mandat (2001-2006), à travers une politique de logements sociaux (Photo 13).



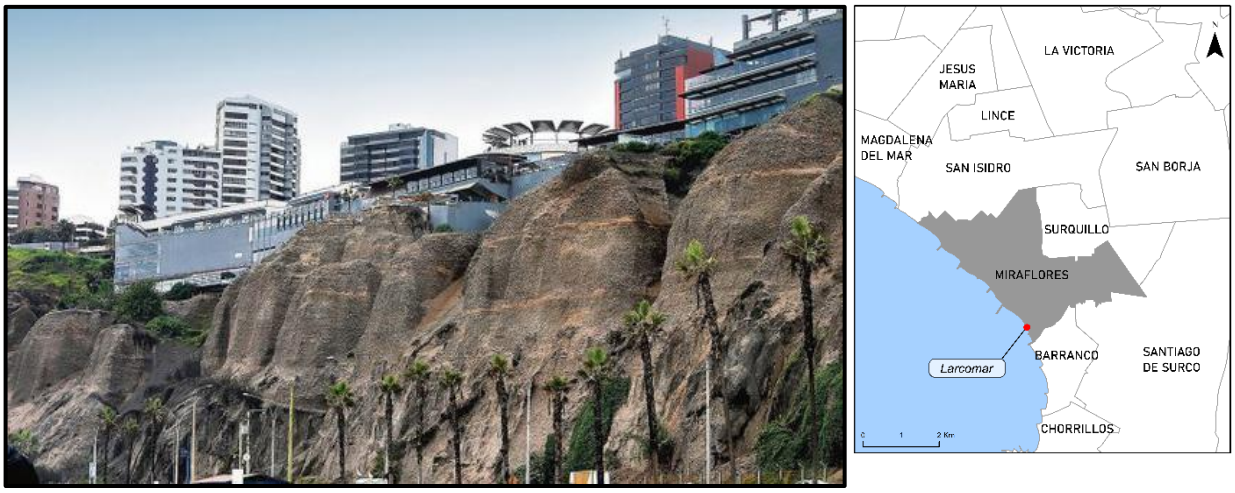
Photographie 10 : Le projet Martinete à *Barrios Altos*, initié par la politique d'Alejandro Toledo. Centre historique, © Ministerio de la Vivienda, Construcción y Saneamiento, 2007.

Cette politique fut mise en place pour répondre aux nécessités des plus précaires, moyennant des financements d'ordre publics et privés. Elle contraria néanmoins la perspective d'un développement urbain harmonisé sur l'ensemble de l'agglomération, les projets n'étant pas pensés comme un tout, mais comme une multitude de projets ponctuels indépendants les uns des autres. Il lui fut reproché d'être davantage l'objet d'un programme d'aide aux secteurs de la construction et du financier, qui ont souffert de la crise asiatique de 1997, qu'un véritable projet de mise en cohérence de l'aménagement métropolitain et d'aide aux plus défavorisés (Fernández Maldonado, 2016). De plus, ces projets furent mis en place sans véritable consultation avec les municipalités concernées, fragilisant ainsi le système institutionnel établi.

Ce désordre institutionnel créé par une structure administrative confuse put favoriser l'opacité de toutes les opérations financières menées au nom de l'aménagement urbain, propice aux actes de corruption (*Ibid*, 2016), participant ainsi de la **construction d'un sentiment de méfiance** de la population envers l'autorité politique.

L'aménagement du territoire constituait ainsi un intérêt électoraliste. À ce titre, les présidents ne furent pas les uniques acteurs à mener des politiques clientélaires. En effet, le

processus d'autonomisation des municipalités fut l'occasion pour certains maires de jouer leur réélection en outrepassant les orientations données par le plan pour accorder la construction d'infrastructures au sein de zones non régularisées ou inconstructibles. Ces démarches participèrent à l'agrandissement des quartiers auto-construits, originellement installés en zone non constructible, désormais munis de réseaux électriques et d'eau potable. Les promoteurs immobiliers en furent également bénéficiaires, profitant des politiques clientélistes pour construire des centres commerciaux sans se préoccuper des cadres légaux de planification, comme ce fut le cas de l'établissement du *Larcomar* à Miraflores, grand centre commercial creusé à même la falaise (photo 14).



Photographie 11 : Larcomar, centre commercial construit au bord de la Costa Verde en 1995. ©El Comercio, 2015.

Ces installations se font en dehors du cadre légal de planification. Elles ne tiennent pas compte des mesures de sécurité imposées et contribuent ainsi à la construction d'une ville incertaine.

Un aménagement marqué par l'investissement privé : le développement d'une ville plurielle

L'investissement des entreprises privées à travers la construction de nombreux projets de grande envergure participa également à donner forme à une agglomération plurielle. La reprise économique entamée au début des années 2000, teintée d'une logique néo-libérale, s'accompagna d'un *boom* immobilier, se traduisant par la construction de nombreux immeubles dédiés au logement, de centres commerciaux ainsi que de stations balnéaires. Cette dynamique

s'observa en premier lieu au cœur de la ville moderne[45], puis vers les districts périphériques (Sierra, 2013), sans pour autant pallier le manque incessant de logements.

L'investissement privé fut tel qu'il changea drastiquement le paysage urbain de Lima et la pratique de l'espace public. Les espaces libres et parcs municipaux furent réduits au profit de zones résidentielles ou d'espaces de divertissement et d'équipements commerciaux, administrés par le privé (Vega-Centeno, 2017a). Certains espaces officiellement considérés comme publics (rues, parcs) deviennent des espaces d'exclusion pour les non-résidents, car appropriés par les résidents estimant avoir des droits supérieurs à ces derniers (*Ibid*). La rue fut quant à elle progressivement et exclusivement convertie en voie de circulation, participant à la représentation généralisée de **la rue comme le lieu de l'insécurité** et donc non propice aux activités collectives (*Ibid*).

Ce *boom* immobilier entraîna également la **création de nouvelles centralités**[46], transformant le paysage liménien en un espace urbain étendu et pluriel (Illustration 6).

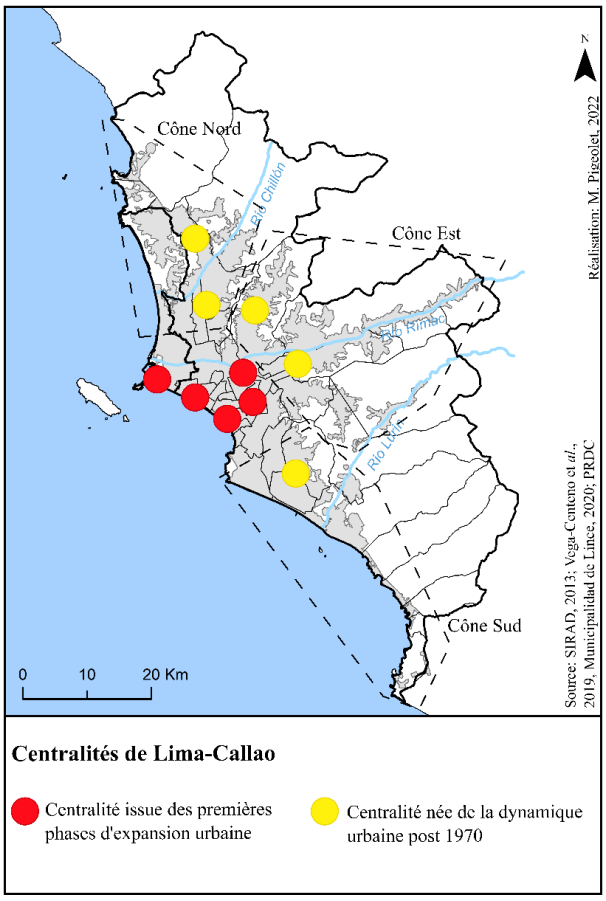


Illustration 6 - Des nouvelles centralités produites au sein des *Conos* de l'agglomération de Lima-Callao.

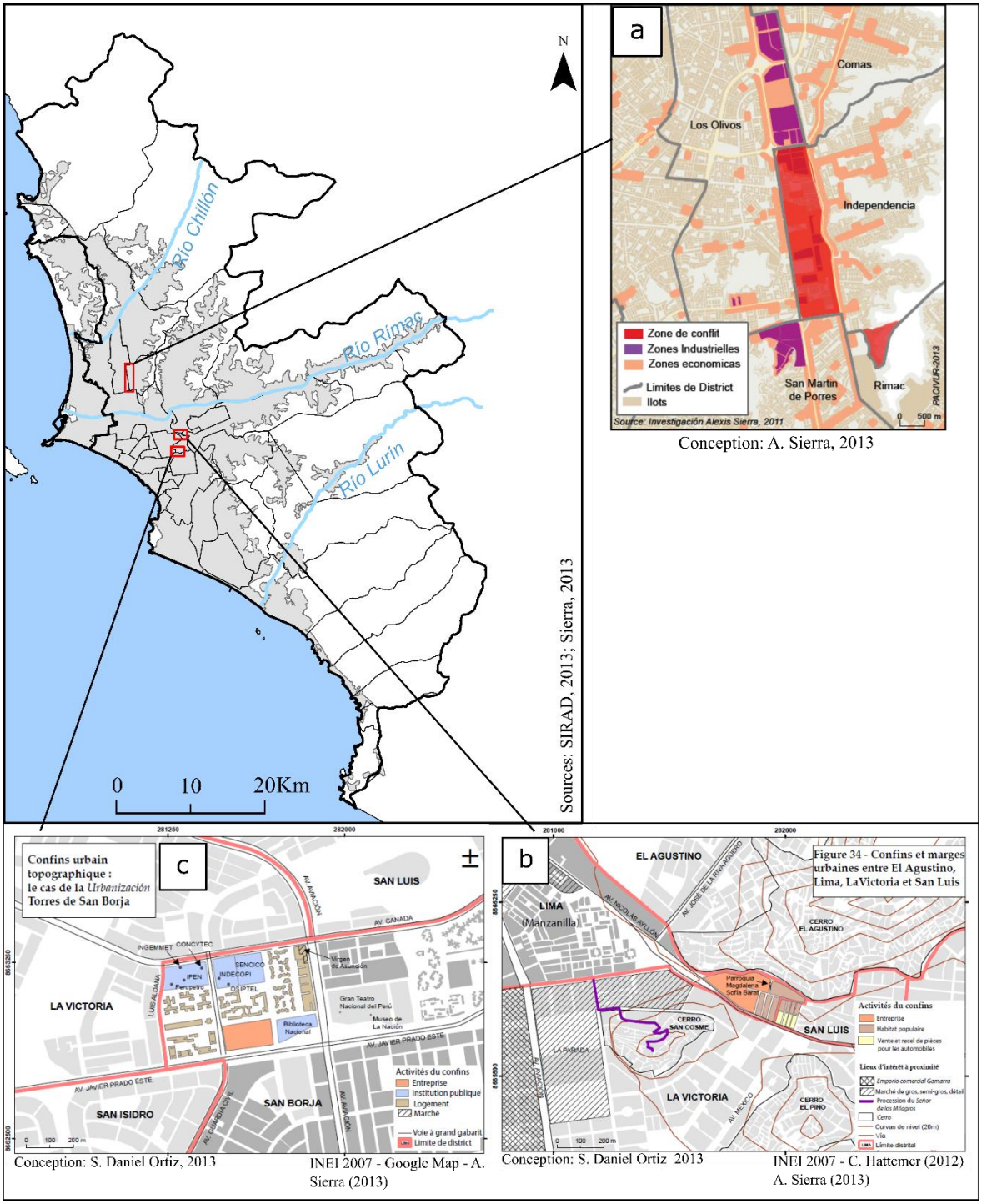
[45] C'est-à-dire du triangle urbain densément peuplé compris entre le centre historique, la côte et les districts construits jusque dans les années 1940 au sud du centre historique.

[46] Comprises ici comme des espaces de confluence et d'attractivité (Dematteis, 2013). Les espaces de centralité sont définis par l'accessibilité aux infrastructures commerciales, à l'emploi et à l'éducation et se caractérisent par une forte densité des activités.

La formation de nouvelles centralités dans une ville qui s'étend est inévitable. Elles sont néanmoins peu prises en compte dans la planification urbaine, ce qui entraîne un décalage avec la qualité des espaces publics aux alentours. En effet, dans certains cas, ces centralités peuvent être perçues comme insécures et constituent alors tout autant des espaces d'opportunités pour les habitants que de nouveaux espaces d'incertitudes (Vega-Centeno, 2017b).

Des confins incertains, produits d'une fabrique urbaine fragmentée et non contrôlée

Le développement urbain fut donc mené au rythme des stratégies politiques recouvrant des idéologies et des ambitions différentes pour la capitale. L'intervention permanente du gouvernement central et l'alternance du partage des compétences entre les autorités nationales, régionales et municipales participèrent à la déconstruction d'un projet urbain unifié. Les modalités de fabrique urbaine et des entités administratives qui sont dédiées à sa gestion contribuèrent quant à elles à la production d'une autre forme d'espace de marginalité que sont les confins municipaux (Sierra, 2013). Il s'agit d'un espace produit par la multiplication de nouveaux districts, la « *distritalización* » initiée en 1920. Cette dernière fut le fruit à la fois de l'expansion urbaine et de la volonté de certains quartiers de s'autonomiser du reste de l'ancienne entité administrative (*Ibid*). Ainsi la croissance urbaine fut-elle accompagnée de reformulations des limites municipales, par la fragmentation d'anciens districts et les annexions d'autres ainsi que par la création de nouvelles subdivisions administratives à l'intérieur même de certains districts. Ce processus de fragmentation territoriale eut pour conséquence de rendre les délimitations municipales confuses et de faire de certains espaces des zones grises et indéterminées (*Ibid*). Ces espaces indéterminés constituent ainsi des confins, au sein desquels prennent place l'informalité et l'auto-gestion (Carte 8). Nous reprendrons ici les travaux entrepris par Alexis Sierra (2013) pour appuyer notre propos.



Carte 8 - Exemple de confins municipaux, repris des travaux de A. Sierra 2013. a) Confins et zone de conflit entre les municipalités de *Independencia* et *San Martin de Porres* ; b) Zone isolée entre les municipalités de *El Agustino, Lima* et *La Victoria* ; b) Confin topographique de la municipalité de San Borja. Réalisation : M. Pigeolet, 2023.

Ces trois exemples de confins permettent de rendre compte de la complexité urbaine construite au gré du développement urbain et des transformations institutionnelles opérées. Selon l'auteur, ces espaces indéterminés et incertains nourrissent la vulnérabilité urbaine, du

fait du caractère imprécis de leur statut. La dimension informelle, l'absence de services municipaux de protection citoyenne et d'aménagement en font des espaces à risque, dangereux, imprévisibles (Sierra, 2013).

1.2.3. Les conditions de site, menaces et enjeux pour la fabrique urbaine

L'incertitude en ville résulte aussi du rapport entretenu entre les citadins, les aménageurs et leur environnement naturel. Le site sur lequel se développe l'agglomération impose naturellement un certain nombre de contraintes qui restreignent l'étalement urbain. Limitée à l'ouest par le littoral pacifique et à l'est par le piémont andin, Lima-Callao se développe le long des trois principaux cours d'eau qui traversent la province que sont le *rio Rímac*, *Lurín* au sud et *Chillon* au nord.

Au-delà des contraintes naturelles permanentes, l'agglomération de Lima-Callao est menacée par des aléas naturels récurrents ou ponctuels qui caractérisent la région. Il est à noter que la côte péruvienne se situe sur la ceinture de feu, entre les plaques océanique et continentale. Cette zone est donc soumise à de nombreux mouvements telluriques et aux effets induits tels que les tsunamis. Aux phénomènes telluriques s'ajoutent les conditions océano-climatiques qui caractérisent la région pacifique. Il s'agit du phénomène E.N.S.O (*El Niño Southern Oscillation*), plus couramment appelé *El Niño*. Ce dernier correspond à un cycle de variation de la pression atmosphérique associé à un réchauffement des eaux de surface produit par le passage d'un courant côtier saisonnier (au cours de la période estivale australe) au large du Pérou et de l'Équateur. Ce phénomène a pour effet de développer des cellules pluvieuses volumineuses sur les côtes dont les conséquences, telles que les inondations, laves torrentielles[47] (appelées aussi *huaicos* ou *huaycos*) et mouvements de terrain peuvent être désastreuses. La fréquence d'occurrence du phénomène E.N.S.O est évaluée dans un intervalle de trois à cinq ans[48] (NOAA, 2015) alors que son intensité est extrêmement variable d'un cycle à l'autre (Juillet-Leclerc, 1999).

[47] Les laves torrentielles sont des coulées boueuses et rocailleuses. Elles sont le résultat de crues de rivières ou de ruisseaux qui prennent leur source au sommet de hauts reliefs et qui prennent forme dans le contexte d'une rapide fonte de neige (cas des Alpes par exemple) et/ou de fortes précipitations (cas à Lima) (Bardou et Favre, 2009).
[48] Disponible en ligne sur https://www.noaa.gov/education/resource-collections/weather-atmosphere/el-nino .

Le développement de Lima-Callao fut ainsi accompagné par ces événements, sismiques et océano-climatiques, dont certains participèrent à la destruction partielle de la ville (Tableau 5)[49].

Tableau 5 - Inventaire des événements ayant affecté l'agglomération de Lima-Callao depuis sa fondation (modérés à très importants). Réalisé à partir du tableau de Robert D'Ercole (2011).

Date	Type d'événement	Dommages estimés	Date	Type d'événement	Dommages estimés
1552	Séisme	Modérés	1828	Séisme	Modérés à importants
1555	Séisme	Modérés	1891-1892	Niño Costero	Modérés à importants
1578	Séisme	Modérés à importants	1897	Séisme	Modérés à importants
1582	Séisme	Modérés	1904	Séisme	Modérés à importants
1584	Séisme	Modérés	1925-1926	Niño Costero	Modérés à importants
1586	Séisme et tsunami	Importants			
1609	Séisme	Modérés à importants	1926	Séisme	Modérés
1630	Séisme	Modérés à importants	1932	Séisme	Modérés à importants
1655	Séisme	Modérés à importants	1940	Séisme et tsunami	Importants
1678	Séisme et tsunami	Importants	1966	Séisme	Modérés à importants
1687	Séisme et tsunami	Importants à très importants	1974	Séisme	Modérés à importants
1690	Séisme	Modérés	1982-1983	Niño Costero	Modérés à importants
1746	Séisme et tsunami	Très importants	1987	Niño Costero	Importants
1806	Séisme et tsunami	Modérés à importants	1997-1998	Niño Costero	Modérés à importants
			2007	Séisme	Modérés
			2011-2012	Niño Costero	Modérés
			2016-2017	Niño Costero	Importants

[49] Sources pour les séismes : D'Ercole R., (2009) ; Morales-Soto et Zavala (2008) ; Carpio et Tavera (2002) ; DHN ; Silgado (1978) ; Arditi (2008); pour les phénomènes E.N.S.O : SENAMHI (2014),Alberto Aquino (2012); CENEPRED (2012b), INDECI (2016) ; Ministerio del Ambiente (2014), Ministerio del Ambiente et IGP (2022).

Ce tableau recense les événements majeurs que l'agglomération a connu depuis sa création. Il est issu du tableau réalisé par Robert D'Ercole (2011) qui recense l'ensemble des événements sismiques et des tsunamis ayant affecté l'agglomération ainsi que des informations recensées par le ministère de l'Environnement (MINAM, 2014 ; 2022) et l'Institut Géophysique du Pérou (IGP, 2022) concernant le phénomène océano-climatique. L'intensité des dommages concernant les tremblements de terre et les tsunamis fut définie dans le travail de Robert D'Ercole (2011) à partir des estimations et des recensements du nombre d'infrastructures et d'habitations détruites ainsi que du nombre de morts. À ce titre, l'auteur classe parmi les événements modérés ceux qui endommagèrent les édifices les plus vulnérables (mal entretenus ; de plusieurs étages et/ou déjà fragilisés par des événements précédents), les événements « modérés à importants » correspondent à ceux qui infligèrent des dégâts notables non seulement aux infrastructures vulnérables, mais aussi aux habitations (par centaines) et qui entraînèrent potentiellement des morts. Les événements qualifiés d'importants sont ceux qui entraînèrent la destruction totale de bâtiments et plus d'une dizaine de morts. Le tremblement de terre de 1687 fut ensuite considéré comme le deuxième événement sismique le plus destructeur et mortel qu'ait connu la capitale depuis sa fondation, avec un recensement de près de 500 morts et la destruction partielle de Lima et de Callao. Enfin, l'événement « très important » est le tremblement de terre de 1746, qui entraîna près de 6 000 morts à Lima et Callao (dont 5 000 à Callao, dû au tsunami provoqué par le tremblement de terre) et n'épargna qu'une trentaine d'habitations sur les 3 000 construites à l'époque (Robert, 2012). À l'aide des témoignages épistolaires recensés et des rapports officiels émis à l'époque, le degré d'intensité du séisme de 1746 fut estimé à près de 8.8 Mw[50] (D'Ercole, 2011). Il représente à ce titre l'événement sismique le plus violent qu'ait connu la capitale et constitue ainsi une référence afin d'établir les scénarios et diagnostics relatifs à la préparation d'un « *Big One* », soit d'un événement attendu qui menace l'avenir de l'agglomération.

De la même manière, nous nous sommes fiés aux récents travaux du ministère de l'Environnement et de l'IGP (2022) pour hiérarchiser l'intensité des événements E.N.S.O recensés. Il fut relativement difficile de hiérarchiser les événements océano-climatiques, en comparaison aux effets produits par les tremblements de terre. Aussi, nous avons considéré la plupart de ces événements comme causant des dommages « modérés à importants », dans la mesure où ils furent suffisamment importants pour paralyser une majeure partie de l'agglomération (par l'inondation des routes, la destruction d'infrastructures électriques et des

[50] La magnitude de moment (Mw) est une échelle logarithmique établie à partir de l'énergie sismique dégagée.

réseaux d'eau potable) et faire effondrer des habitations en bordure de rivière, notamment des *asentamientos humanos* (ou les grandes exploitations agricoles, pour le cas du phénomène E.N.SO de 1891). Les événements de 1987 et de 2017 furent, quant à eux, tout aussi destructeurs et entraînèrent plus d'une dizaine de morts chacun dans la capitale. Concernant le phénomène E.N.S.O de 1997-1998, bien qu'il fut l'événement le plus destructeur qu'ait connu le département de Lima au XX^{e} siècle (près de 700 habitations et 55 km de routes détruites ainsi que plus de 21 500 personnes affectées), nous avons pris le parti de le considérer comme un événement aux dommages « modérés à importants », dans la mesure où, dans l'agglomération même, l'événement ne fut pas mortel, contrairement aux inondations et *huaicos* de 1987 et 2017.

Le tableau ci-dessus ne rend pas compte des phénomènes E.N.S.O avant 1891, bien qu'il fut estimé à près de 11 événements destructeurs dans la capitale entre 1532 et 2012, des « Mega-*Niños* » (MINAM, IGP, 2022, p.15). Ce choix résulte du fait que les informations recueillies les concernant ne permettent pas d'estimer précisément leur intensité.

… Qui participent au processus de fabrique urbaine

Chacun de ces événements marqua le paysage urbain et les citadins (voir frise chronologique synthétique en conclusion, Illustration 10), entraînant un certain nombre de mesures et de politiques publiques dédiées à limiter les dommages pour les catastrophes futures.

- Les marqueurs des tremblements de terre

Le tremblement de terre de 1746

Nous l'avons vu, l'événement sismique et le tsunami provoqué en 1746 détruisirent en grande partie les villes de Callao et de Lima. La reconstruction de la ville fut alors l'occasion de repenser l'architecture des habitations, voire de déplacer les populations. En effet, le Vice-Roi Manso de Velasco ordonna le déplacement des populations de Callao vers l'intérieur des terres (dans l'actuel district de Bellavista, Callao) afin de prévenir de nouvelles pertes à l'occasion d'un potentiel tsunami (Sierra, 2013). Aussi, le nouveau plan de la capitale, pensé par l'architecte français Louis Godin, préconisait d'élargir les rues afin de faciliter le déplacement en urgence, de limiter la hauteur des bâtiments et des murs, de remplacer les structures de pierre avec de la *quincha* (constitué de bois et de roseaux recouverts de boue et de

plâtre) et d'assurer les places et les espaces publics adéquats afin qu'ils puissent servir de refuge en cas de désastre (Walker, 2012). L'architecte s'appuya sur les expériences passées en Europe afin de soutenir son plan, insistant sur la dangerosité des bâtiments trop hauts. Il participa ainsi à la construction du nouveau quartier de Bellavista (province de Callao) et de la forteresse Real Felipe qui remplaça l'ancien Callao (Illustration 7). On lui reconnaît par ailleurs son style architectural Vauban.

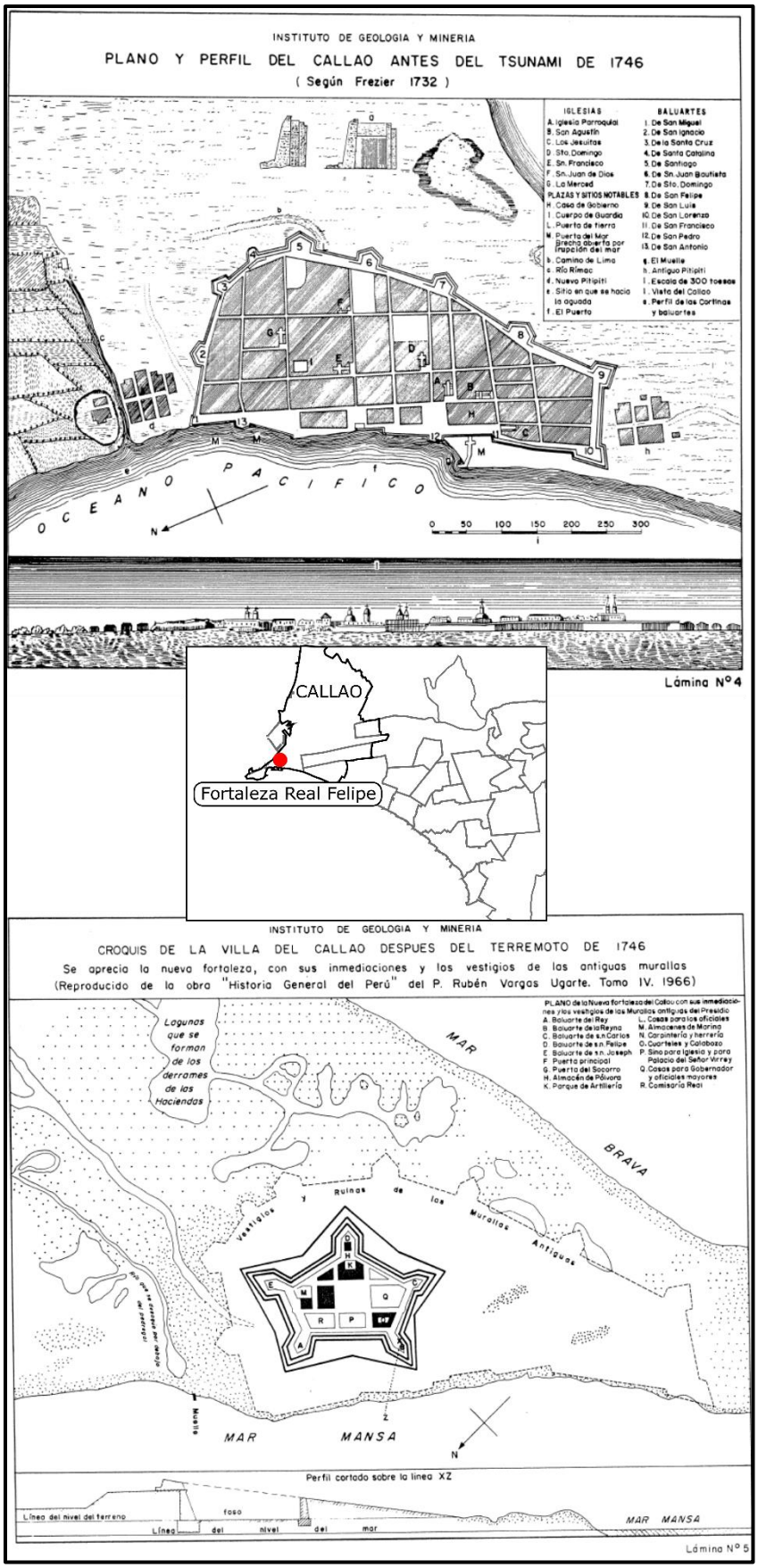


Illustration 7 - Plan de Callao avant/après le tsunami de 1746 et plan de construction de la forteresse Real Felipe. Source : Silgado, E., 1978.

Malgré le déplacement de la population, le port de Callao fut progressivement occupé par de nouveaux arrivants, repeuplant l'espace submersible (Sierra, 2013).

Enfin, la catastrophe de 1746 fut également une opportunité pour le Vice-Roi d'affaiblir l'influence du *cabildo* (équivalent du conseil municipal, ici des maires Fransisco Carrillo de Córdova et Vicente Lobatón y Azaña), en ordonnant une nouvelle organisation territoriale pour la ville, la départageant entre quatre *cuarteles* (que nous pouvons ici comprendre comme une juridiction territoriale intermédiaire entre la municipalité et le quartier) et 40 quartiers, chacun pourvu d'une autorité propre (Sierra, 2013).

Une inscription du risque sismique dans les normes de construction et de prévention

Les premiers projets intégrant des mesures de renforcements structurels antisismiques dans la construction de nouvelles infrastructures furent menés en 1964, s'accordant aux modèles développés par la *Structural Engineers Association of California* (SEAOC). La première norme internationale portée sur la construction et la reconstruction résistante aux tremblements de terre fut adoptée en 1970 (norme E.030), puis réformée au cours des années suivantes (1977, 1997, 2003, 2016, 2019). Cette dernière préconise, entre autres mesures de renforcements structurels, l'usage de l'acier, de béton armé, de maçonnerie renforcée par du béton armé pour les nouvelles constructions ou la reconstruction ou encore le respect d'une certaine distance de sécurité entre les nouvelles constructions et les anciennes. Elle valorise une architecture continue et régulière, des fondations au dernier étage, pour les constructions en hauteur et une adaptation du matériau utilisé en fonction du micro-zonage sismique réalisé sur le territoire.

Bien qu'il soit difficile d'estimer, à l'échelle de l'agglomération, la mise en œuvre concrète de ces nouvelles normes, il est possible d'observer parmi les nouvelles infrastructures l'application de normes antisismiques. C'est le cas par exemple du nouvel hôpital de la police nationale (Photo 15), quelques immeubles de logements ainsi que de nouvelles annexes universitaires (Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas – UPC ; Universidad Nacional de ingenería – UNI ; Pontificia Universidad Católica del Peru – PUCP ; Universidad de Ingeniería y Tecnología - UTEC) (MVCS, 2017).



Photographie 12 : Nouvel hôpital de la Police Nationale, construit sous les normes antisismiques. District Jesus Maria, Lima. © Ministère de l'Intérieur, 2021.

La majeure partie de la capitale demeure néanmoins occupée par des infrastructures vulnérables aux secousses d'un potentiel tremblement de terre majeur. Près de 67% des habitations construites au sein de l'agglomération entre 2008 et 2020 sont considérées comme étant de nature informelle (c'est-à-dire ici auto-construite, sans respecter les normes en vigueur), selon la *Cámara Peruana de la Construcción* (CAPECO, 2021)[51]. L'INDECI et le Centre de traitement des Informations Géospatiales[52] (CEPIG) estimaient en 2017, à partir d'une analyse du matériau de construction du bâti ainsi que de la capacité d'accueil, qu'une majeure partie des infrastructures de l'agglomération demeurait vulnérable.

Au-delà des normes antisismiques qui concernent directement les conditions de construction, les municipalités de l'agglomération eurent pour directive d'identifier et de marquer les zones considérées comme sécures, soit des zones de rassemblement en cas de séisme, ainsi que les routes d'évacuation face au risque sismique et tsunami. Les *zonas seguras*[53] correspondent principalement aux parcs, places centrales, suffisamment larges pour éviter les impacts de débris ou d'effondrement des infrastructures. Il s'agit d'espaces préexistants, mais dont la signalétique constitue le témoin d'une ville à risque (Photo 16). Ces *zonas seguras* s'inscrivent également dans le règlement intérieur de certains immeubles et sont indiquées dans les entrées ou les couloirs. Elles constituent en cela non seulement un marqueur

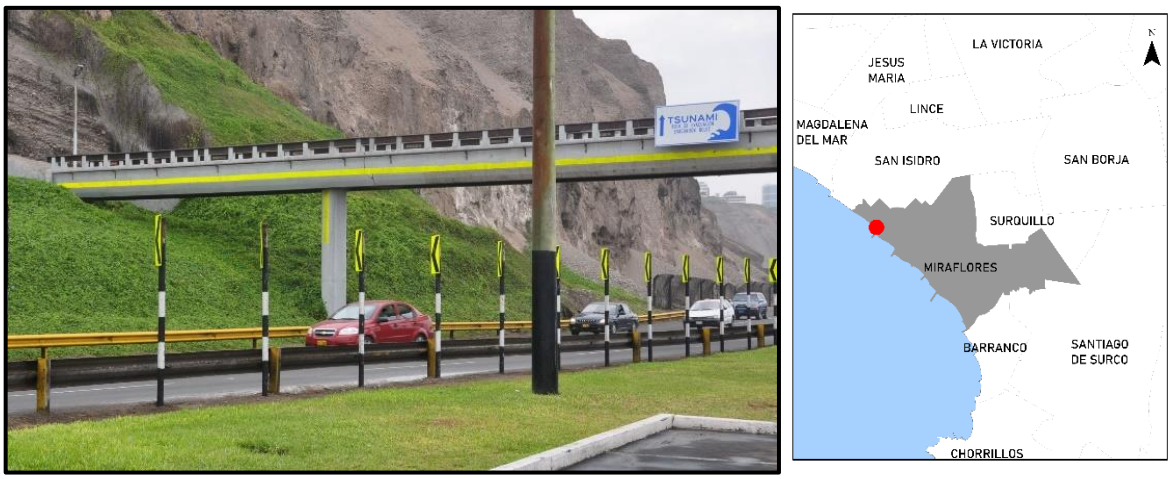
[51] La chambre péruvienne de la Construction est une association civile à but non lucratif qui représente le secteur de la construction. Cette estimation à l'échelle de l'agglomération n'est néanmoins pas réalisée par les institutions publiques. CAPECO (2021).
[52] Centro de Procesamiento de Información Geoespacial.
[53] Zones sûres.

du paysage urbain, mais également du quotidien du citadin et se posent en témoins d'un risque omniprésent.



Photographie 13 : Zona Segura, Barranco. ©Victoire Richter, 2017.

Il en est de même pour les routes d'évacuation en cas de tsunamis. Les ponts piétonniers de la plage à la *Costa Verde*[54] sont des exemples types (Photo 17). Si les plus anciens étaient dédiés au tourisme, la construction de nouveaux ponts sur la *Costa verde* dans les années 1990 fut entreprise en considérant une meilleure accessibilité aux parties hautes en cas de tsunami (*Plan Maestro de desarrollo de la costa verde 1995-2010*, IMP, 1995).



Photographie 14 : Le pont piétonnier, une issue de secours face au tsunami, Miraflores. @Andina, 2012.

[54] Circuit à visée récréative longeant la côte depuis le district de San Miguel jusqu'à Chorrillos.

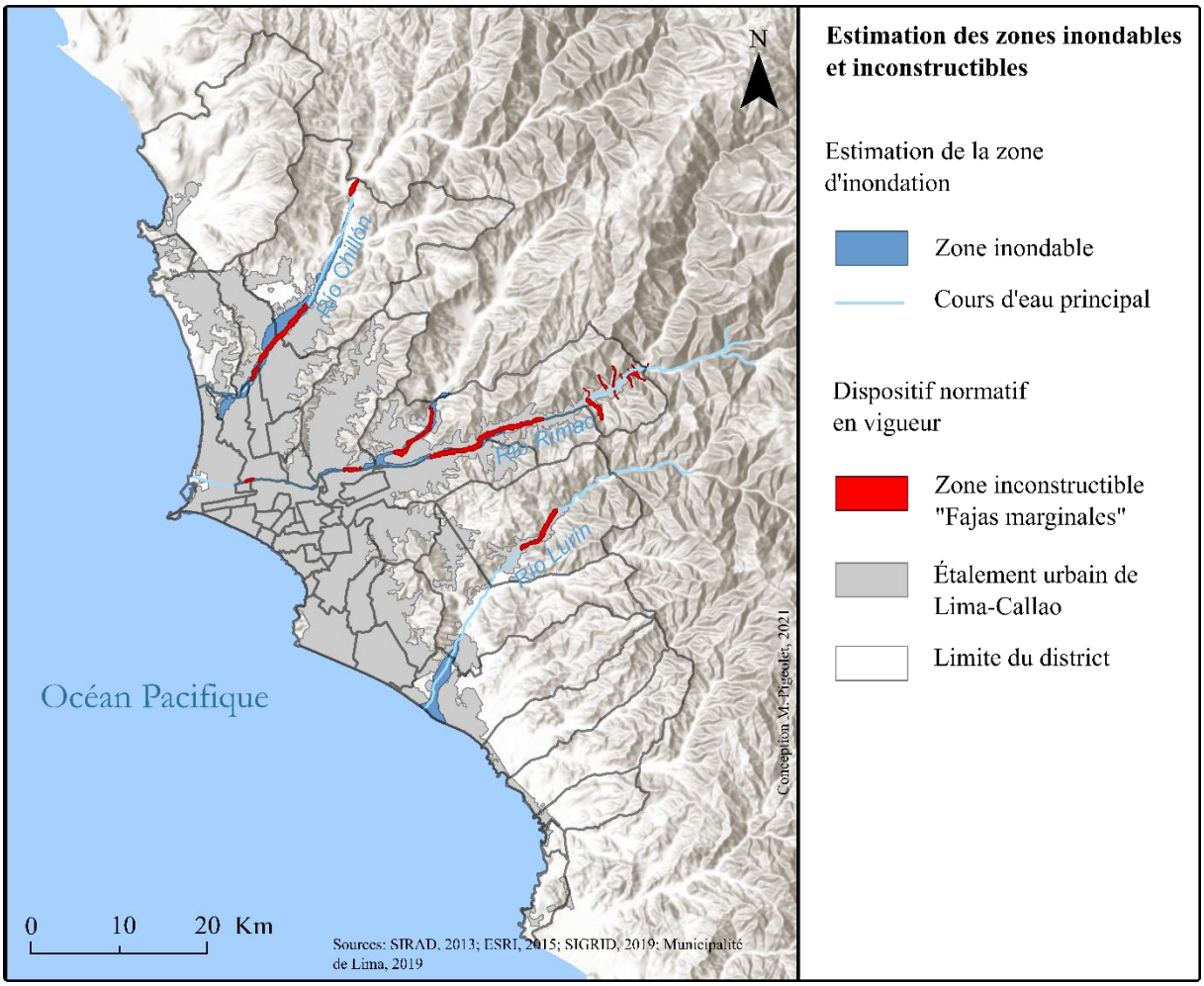
- Les marqueurs des phénomènes E.N.S.O

Le contrôle de l'aménagement du territoire relatif au risque d'inondation et de *huaicos* ne prit réellement forme qu'à partir de l'établissement de la loi n°29869[55] en 2012, réglementant la « réinstallation de la population résidente des zones à risque très élevé ». La délimitation de ces zones à risques fut assignée à plus d'une dizaine d'institutions techniques et scientifiques[56] et la charge de la réinstallation des habitants fut attribuée aux gouvernements locaux, c'est-à-dire à la municipalité ou à la province en fonction des conditions de réinstallation. C'est ensuite en 2017, dans le cadre de la loi n° 30556, relative à la « *Reconstrucción con cambios* »[57] que de nouvelles conditions de l'évaluation des zones à risque, notamment des zones inconstructibles, furent prescrites. Cette loi est apparue dans le contexte post-catastrophe du phénomène *El Niño Costero* de 2017 dans le but de réduire les dommages des futurs événements E.N.S.O, et par la même occasion, reprendre le contrôle des occupations illégales du sol sur les versants en périphérie de l'agglomération. À ce titre,

> *« Sont considérées comme non constructibles les lits de rivières, les bandes marginales (...) et sont formellement interdit le transfert ou la cession de ces terrains à des fins de logement, de commerce, d'activité agricole et autre, que ce soit pour des biens informels, des installations urbaines, des programmes de logement ou toute autre modalité d'occupation humaine »* (loi n° 30556).

Les « bandes marginales », appelées *fajas marginales* sont des zones délimitées par l'Autorité Nationale de l'Eau (ANA). Elles correspondent à des zones en bord de rivière, originellement dédiées à la protection des ressources en eau, où les activités agricoles, industrielles et l'habitat sont interdits (Carte 9).

[55] Décret suprême approuvant la loi n°29869 115-2013-PCM.
[56] Dont « el Instituto Geológico Minero Metalúrgico - INGEMMET; Instituto Geofísico del Perú - IGP; Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología - SENAMHI, Instituto Peruano de Energía Nuclear - IPEN, Dirección General de Salud Ambiental - DIGESA, Instituto del mar del Perú -IMARPE, Dirección de Hidrografía y Navegación - DHN, Instituto Tecnológico Pesquero del Perú - ITP, Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental - OEFA, Instituto de investigación de la Amazonía Peruana - IIAP, Instituto Nacional de Investigación Agraria - INIA, Servicio Nacional de Sanidad Agraria del Perú - SENASA, Servicio Nacional de Áreas Protegidas del Perú - SERNANP, entre otros".
[57] Reconstruction avec changements/ Reconstruction [pour le] changement.



Carte 9 - Mise en place d'un zonage normatif face aux inondations par débordement de cours d'eau dans la métropole de Lima-Callao (M. Pigeolet, 2023).

Cette cartographie reprend les délimitations récentes des zones inondables, publiées pour la première fois dans le plan de prévention et de réduction des risques de la municipalité de Lima (2019-2022) ainsi que les zones inconstructibles pour cause d'inondations et de *huaicos*, disponibles sur le site du *Centro Nacional de Estimación, Prévención y Reducción del Riesgo de Desastres*[58] (CENEPRED). Ainsi, le seul outil normatif mis en place propose un zonage restrictif très limité et ne prend pas compte de l'ensemble de la zone inondable.

Depuis la publication de la loi n°30556 en 2017, les autorités locales eurent pour mission de démanteler les constructions informelles et exproprier les habitants installés dans les zones à risque. Malgré les missions d'expropriation, la population augmenta légèrement au sein de

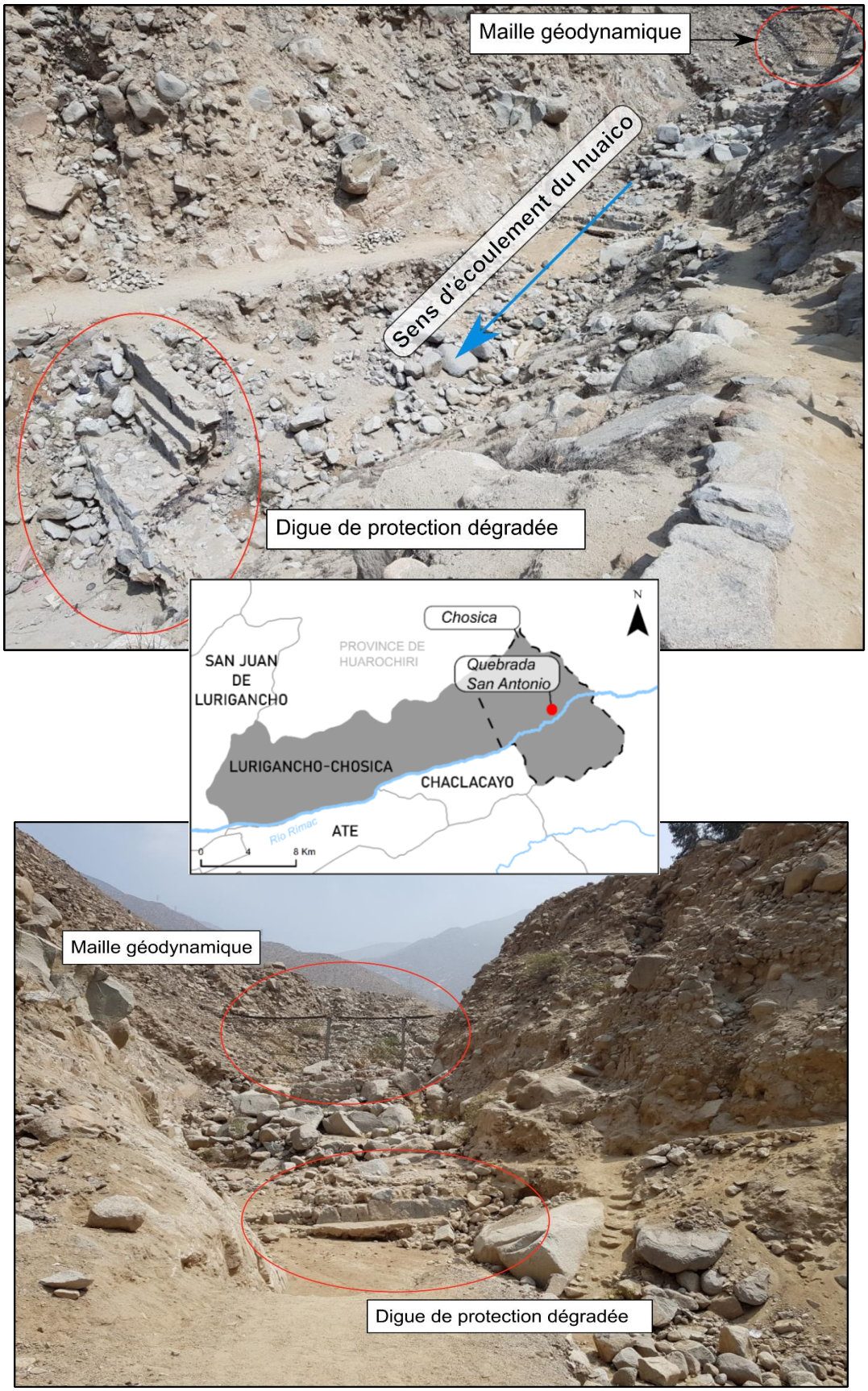
[58] Centre National d'estimation, prévention et réduction du risque de catastrophes.

ces zones à risque, résultat d'un accroissement naturel de la population (Mejía Uquiche & Ronchail, 2019).

Si la prise en compte des effets des phénomènes E.N.S.O ne s'inscrit dans les politiques d'aménagement que depuis 2017, un certain nombre de mesures structurelles avaient déjà été adoptées dès les années 1990. Ces mesures ponctuelles furent supervisées par l'Institut National de Défense Civile (INDECI) et l'Autorité Nationale de l'Eau (ANA) et s'axèrent majoritairement sur une réponse technique par le biais de constructions de digues de protection le long des cours d'eau principaux pour casser le débit ou encore de mailles géodynamiques, installées dans les ravines creusées par les *huaicos* pour retenir les charges volumineuses emportées par le courant.

Inscrite parmi les zones les plus affectées lors des épisodes pluvieux, la municipalité de Lurigancho-Chosica fut l'une des principales bénéficiaires de ces mesures structurelles. Des digues de protection et des déversoirs (*Disipadores de energia*) furent construits au sein des quatre *Quebradas* (ravines conséquentes creusées par les *huaicos*, désormais urbanisées) lourdement affectées par l'événement de 1987, à l'est du district (Abad Pérez, 2009). Aussi, près de 22 mailles géodynamiques furent installées dans neuf *Quebradas* de la municipalité à la suite des inondations et des *huaicos* qui ont eu lieu en 2015 (ANA, 2017). Ainsi, des aménagements sont réalisés en réaction aux précédents événements destructeurs et ont effectivement fait leurs preuves lors du dernier phénomène du *Niño Costero* en 2017 : une chronique du journal *El Comercio* publiée en avril 2017, soit un mois après les dernières pluies intenses, déclarait « les barrières de Chosica ont arrêté 2 000 camions-bennes de roches et de boues »[59]. Néanmoins, l'entretien régulier de ces différents outils de réduction des dommages et la vérification du respect des normes en matière de nouvelles constructions dans la zone immergée par les précédents *huaicos* font défaut (Abad Pérez, 2009) et participent à la production d'un risque aggravé : celui de la fragilisation des infrastructures qui risquent de céder au prochain événement et, par effet d'embâcle, d'entraîner des *huaicos* d'une violence accentuée. Les observations que nous avons pu mener dans la *Quebrada San Antonio* à Chosica un an après le dernier événement E.N.S.O (2018) témoignent de la négligence des autorités en matière d'entretien (Photos 18 et 19).

[59] Traduction de l'auteure, texte original : « Barreras en Chosica frenaron 2 mil volquetes de rocas y lodo", *El* Comercio, 13 avril 2017.



Photographie 15 et 19 : État des ouvrages de protections dans la Quebrada de San Antonio, Lurigancho-Chosica, 2018. © M. Pigeolet, 2018.

Ces photos prises près d'un an après le phénomène E.N.S.O de 2017 dans l'une des *Quebradas* les plus exposées aux laves torrentielles à Lurigancho-Chosica révèlent des ouvrages de protection (construits en 2015) endommagés nécessitant un entretien d'urgence pour être efficaces à l'avenir.

Les événements naturels ont, depuis la fondation de la capitale, accompagné le processus de fabrique de l'agglomération. Au fil des siècles, ils se sont imposés comme des contraintes à l'urbanisation et constituent des vecteurs d'incertitude quant à l'avenir de l'agglomération. Les objectifs d'une ville résiliente face au *Big One* ou aux effets dévastateurs d'un phénomène E.N.S.O intense sont loin d'être atteints, les réponses concrètes menées jusqu'alors étant majoritairement ponctuelles et aléas centrés.

La morphologie de l'agglomération, son paysage et son tissu social furent conditionnés par une série d'événements de ruptures, qu'ils soient économiques, sociaux, politiques ou naturels. La ville complexe et les grandes incertitudes qui planent sur son avenir donnent à voir la prévalence des mesures d'urgence qui régissent le processus de fabrique urbaine. Le manque de cohérence urbanistique, les fortes inégalités socio-économiques entre les districts et l'incapacité des autorités locales à penser la ville de manière concertée témoignent de la faillite d'un gouvernement métropolitain.

Il nous manque cependant une dimension essentielle pour comprendre pleinement la fabrique urbaine. Nous avons vu à travers les différents moments de rupture que l'agglomération a endurés, comment la ville était pensée par les autorités publiques. Or, la ville est également le produit des actions citoyennes, de citadins qui se protègent et répondent à l'incertitude par leurs propres moyens. En effet, la ville se définit et se construit également par le sensible, par la pratique quotidienne, par les rapports entretenus entre les habitants et leur lieu de vie, en somme par la citadinité. Pour reprendre les termes de Nassima Dris,

> « *L'espace urbain ne peut être ni un simple support des pratiques ni un simple produit. Il est une des formes d'expression de la société dans toute sa complexité. En tant que forme spatiale où se rencontrent et s'entremêlent différentes stratégies du social, la ville nécessite une réflexion ancrée dans la pluralité du vécu quotidien.*

Les formes urbaines traduisent des représentations contrastées marquées par l'interférence des modèles sociaux et architecturaux » (Dris, 2005).

Les citadins élaborent eux aussi leur propre mode d'expression qui se traduit dans le paysage urbain. Les crises n'ont pas seulement affecté les projets économiques et politiques, mais aussi la manière de penser la ville, de la percevoir et de la vivre. Dans une ville où le gouvernement est incertain, dans un contexte où la crise semble constituer une modalité majeure du développement urbain, il nous semble nécessaire de poursuivre notre réflexion sur la contribution du citadin dans la fabrique urbaine. L'analyse des modalités du vivre en ville sera l'occasion de mettre en lumière les spécificités qui orientent cette fabrique.

1.3. Pratiquer, penser et vivre la ville : une citadinité de crise

Nous verrons dans cette partie que les différents moments de rupture que la capitale a connus n'affectèrent pas seulement le paysage urbain, mais également la manière de penser, de vivre et de pratiquer la ville. Il s'agit de la citadinité. Nous comprenons cette dernière, à l'instar de Michel Lussault (2013) comme « un ensemble – très complexe et évolutif – des représentations nourrissant des pratiques spatiales, celles-ci en retour, par réflexivité, contribuant à modifier celles-là » (Lussault, 2013, p.183). En somme, elle correspond aux pratiques et comportements qu'adoptent les citadins en fonction des représentations qu'ils développent vis-à-vis de la ville. Elle se traduit par un ensemble de prescriptions, de normes et de valeurs citadines déterminées par la condition urbaine et qui, par conséquent, participe à son organisation. Ici, nous verrons comment les moments de rupture ont participé à la fabrique d'une citadinité de crise.

1.3.1. La déstabilisation du rapport du citadin à la ville

« Autrefois, quand Lima se parcourait à pied et que son sédiment culturel était encore uniforme, les habitants pouvaient se reconnaître en elle. Plus tard, quand la ville se convertit en métropole suite à la ***migration andine****, il était toujours aussi facile d'identifier ses formes par les contrastes marqués et quelques références*

communes. Cette dimension s'amenuisa à la fin des années 1980, au rythme de l'effondrement du tissu social face à ***l'hyperinflation*** *et de la* ***violence terroriste****, favorisant l'****anomie****. La modernisation du marché du logement qui suivit et l'accès massif à la consommation dans des conditions d'extrêmes inégalités furent les caractéristiques d'une ville prospère, désordonnée et oublieuse. La plupart des légendes urbaines ont disparu et celles qui sont restées se sont transformées en caricatures d'elles-mêmes. »*[60] (Protzel, 2011, p.21)

Par ce discours, le sociologue péruvien Javier Protzel décrit la mutation progressive du rapport entretenu entre les citadins et l'agglomération au gré des événements de rupture qui ont suivi l'exode rural (voir frise chronologique synthétique en conclusion, Illustration 10). L'auteur évoque ainsi le creusement des inégalités sociales entraîné par la période d'hyperinflation entamée dans les années 1960 ou encore le bouleversement des normes et des valeurs issues de la violence terroriste et de l'autoritarisme étatique. Ces propos révèlent une **citadinité** marquée par l'anomie, au sens du concept durkheimien et mertonien de l'absence de normes régulatrices au sein de certaines sphères de la société, et par conséquent, de l'émergence de normes alternatives (déviantes, selon Merton). Pour le cas de Lima, selon Javier Protzel, l'anomie reflète une perte de repères, un manque d'unité, une forme de désordre social résultant d'une accumulation de crises survenues au cours de ces dernières décennies et des mutations urbaines profondes qui en résultent.

Alexis Sierra (2015a) affirme que « pour l'imaginaire collectif des Liméniens qui ont vécu cette période et en particulier de la population créole[61], les bouleversements de la deuxième moitié du XX^{e} siècle font basculer le destin de Lima de la « *Ciudad de Los Reyes*[62] » à « *Lima la horrible*[63] » » (Sierra, 2015a).

[60] «Antiguamente, cuando Lima se recorría a pie y su sedimento cultural era más uniforme, la gente podía reconocer algo de su personalidad en ella. Más adelante, cuando se convirtió en metrópolis gracias a medio siglo de inmigración andina, todavía era fácil identificarla por sus marcados contrastes y algunos referentes comunes. Pero esto se disminuyó al fin de la década de 1980, al descomponerse el tejido social popular limeño en medio de la hiperinflación y la violencia terrorista, favoreciendo la anomia. La modernización posterior del mercado de la vivienda y el acceso masivo al consumo en condiciones de suma desigualdad fueron rasgos de una ciudad pujante, desordenada y desmemoriada. La mayor parte de las leyendas urbana despareció y las que quedaron se tornaron en caricaturas de sí mismas».

[61] C'est-à-dire les descendants des Espagnols, nés au Pérou.

[62] Cité des Rois.

[63] En référence au titre de l'ouvrage de Salazar Bondy, paru en 1964.

La dégradation du rapport entre le citadin et la ville fut relayée par les enquêtes de satisfactions menées par l'observatoire *Lima cómo vamos* depuis 2010. Ces enquêtes, portées sur la perception de la qualité de vie, furent menées auprès de plus de 1 000 habitants chaque année (l'échantillon varie entre 1100 et 1920 habitants de plus de 18 ans), afin de rendre visible la voix des citadins vis-à-vis des problématiques auxquelles ils font face au quotidien. Les résultats que nous présentons ici sont ceux des enquêtes publiées entre 2010 et 2021[64] et rendent compte de l'évolution de l'indice de satisfaction de la qualité de vie dans l'agglomération sur une échelle de 0 à 100 (0 étant non satisfaisant et 100 étant très satisfaisant) (Illustration 8), ainsi que des principales problématiques urbaines soulevées par les habitants au cours des années 2010, 2014, 2017 et 2021 (Tableau 6).



Illustration 8 - Évolution de l'indice de satisfaction des citadins concernant la qualité de vie au sein de l'agglomération de Lima-Callao sur la période 2010-2017. Sources : *Lima cómo vamos* (2010-2021).

Les données accessibles présentent un indice de satisfaction de la qualité de la vie urbaine avoisinant 60 points entre 2010 et 2012 pour ensuite décroître et stagner entre 50 et 55 points entre 2012 et 2019. Cet indice donne à voir un certain nombre de citadins moyennement satisfaits des services urbains disponibles depuis une dizaine d'années.

[64] Les enquêtes menées avant 2017 concernent les habitants de la métropole de Lima uniquement.

Par ailleurs, les citadins partagent un certain nombre de problématiques quotidiennes auxquelles ils font face et qui contribuent à détériorer leur rapport à la ville (Tableau 6).

Tableau 6 - Classement des problématiques urbaines les plus citées par les enquêtés au cours des années 2010, 2014, 2017 et 2021. Sources : *Lima como vamos* (2010,2014,2017,2021).

Rang	2010	2014	2017	2021
1	Délinquance, insécurité	Délinquance, insécurité	Délinquance, insécurité	Délinquance, insécurité
2	Accès et qualité des transports publics	Accès et qualité des transports publics	Accès et qualité des transports publics	Gestion des déchets
3	Pollution	Pollution	Gestion des déchets	Manque d'accès aux services de soin
4	Gestion des déchets	Gestion des déchets	Corruption des agents publics	Corruption des agents publics
5	Commerce informel	Manque de savoir-vivre en ville	Pollution	Accès et qualité des transports publics
6	Montant des taxes au niveau municipal	Commerce informel	Mauvais entretien des routes et des trottoirs	Pollution
7	Manque d'aide à la culture	Manque d'espaces verts	Commerce informel	Manque d'eau potable
8	Manque d'espaces verts	Mauvais entretien des routes et des trottoirs	Manque de prévention des risques de catastrophe	Manque de savoir-vivre en ville
9	Mauvais entretien des routes et des trottoirs	Montant des taxes au niveau municipal	Manque de savoir-vivre en ville	Mauvaise qualité des espaces publics
10	Manque d'eau potable	Manque d'aide à la culture	Manque d'espaces verts	Manque de prévention des risques de catastrophe

Ce tableau donne à voir les dix principales problématiques mises en évidence par ordre d'importance (du plus problématique au moins problématique), par les réponses des enquêtés à la question « Quels sont, selon vous, les trois problèmes les plus importants qui affectent la qualité de vie à Lima ? », posée au cours des années 2010, 2014, 2017 et 2021.

La problématique la plus citée chaque année est celle de la délinquance et de l'insécurité au sein de l'agglomération. Cette dernière est suivie par le manque d'accès et la mauvaise qualité des transports publics, qui demeure la seconde problématique la plus évoquée jusqu'en 2017. Le thème de la pollution arrive en troisième position jusqu'en 2014. Elle est ensuite évoquée en cinquième position en 2017 après le problème de gestion des déchets et celui de la

corruption. 2017 fut en effet marquée par l'un des plus gros scandales de corruption qui affecta la classe politique d'une partie de l'Amérique latine. Il s'agit de l'affaire Oderbrecht, concernant l'entreprise de BTP Oderbrecht et des personnalités politiques de tout bord, dont le président en fonction à l'époque, Pedro Pablo Kunzinski (PPK), ainsi que trois anciens présidents péruviens. Cette affaire expose le versement de plusieurs centaines de millions de dollars de pots-de-vin entre 2001 et 2016 de la part de l'entreprise en échange de l'obtention de marchés publics. Elle surgit en 2017 au Pérou, renforçant la méfiance des Péruviens envers les autorités publiques, déjà au fait de nombreuses affaires de corruption des gouvernements précédents.

Le classement des différentes problématiques urbaines révélées en 2021 met en lumière un bouleversement des priorités perçues par les habitants. Réalisée un an après l'apparition des premiers cas de COVID-19, l'enquête révèle le « manque d'accès aux soins » comme étant la troisième problématique la plus citée, après la « délinquance et l'insécurité » et la « gestion des déchets », alors qu'elle n'apparaissait à aucun moment dans les enquêtes précédentes. S'ensuivent le problème de corruption et celui lié à l'accès et à la qualité des transports publics.

L'ensemble de ces enquêtes donnent à voir sensiblement les mêmes problématiques au fil des années. En somme, la question de la « délinquance et l'insécurité » demeure la problématique la plus marquante pour les citadins tout au long de la décennie, suivie de l'accès et de l'accessibilité aux transports publics, puis de la pollution ou de la gestion des déchets. Nous notons l'émergence de la question de la « prévention des risques de catastrophes » pour l'année 2017, qui apparaît en réalité dès 2016 (selon l'enquête de *Lima cómo Vamos* 2016) et qui demeure parmi les 10 problématiques les plus citées en 2021. L'indice de satisfaction de la qualité de vie, accompagné des diverses problématiques rencontrées par les citadins, permet de cerner ce qui, au quotidien, relève d'une vulnérabilité urbaine de fond. Ils traduisent en réalité des problématiques liées à la protection citoyenne, à l'accès aux services publics, à l'aménagement du territoire ou encore à la méfiance progressivement construite envers les autorités publiques.

1.3.2. Face à l'insuffisance des services publics, l'informalité et la participation citoyenne comme modalité de réponse

Le constat d'une autorité métropolitaine affaiblie est sans appel. Face à l'absence ou l'abandon de services publics dans la ville, la population adopte des modes d'habiter et de pratiquer la ville qui lui est propre. L'« habiter » est un concept permettant de rendre compte des rapports entretenus entre les individus et l'environnement au sein duquel ils agissent. Nous nous positionnons ici à travers les travaux de Jacques Lévy et Michel Lussault (2013) ou encore de Brigitte Frelat-Kahn et Olivier Lazzarotti (2012), qui considèrent l'« habiter » à travers la théorie de l'action, de la pratique de l'espace. En cela, ce concept traduit une manière d'être qui participe à la construction sociale de l'espace, et ce, à travers un certain nombre de modes d'habiter (c'est-à-dire de pratiques diverses de l'espace en fonction de l'activité – travail, loisir, résidence, etc.). Les géographes avancent ainsi que la lecture des espaces habités et des modes d'habiter donne à voir les systèmes de représentation collectifs associés à cet espace habité. Elle traduit la manière dont les individus s'approprient collectivement l'espace et l'organisent en fonction des enjeux sociaux, culturels et politiques qui les animent et/ou les contraignent. De cette manière, l'« habiter » correspond à un processus de co-construction de l'habitant par l'espace habité et de l'espace habité par l'habitant.

Nous verrons ici comment les modes d'habiter reflètent la ville insécure et incertaine précédemment discutée. Nous aborderons pour cela trois formes de pratiques et de modes d'habiter qui témoignent d'une citadinité de crise et de débrouille[65] : il s'agit du logement, des modalités adoptées face à l'insécurité ainsi que des pratiques mises en place pour faire face à l'inaccessibilité des transports publics. Le choix d'aborder ces trois formes de pratiques est issu de la volonté d'évaluer les réponses citadines aux problématiques majeures mises en valeur par les enquêtes de satisfactions précédemment présentées (que sont l'insécurité et le transport) ainsi qu'à la problématique de l'accès au logement, principal défi urbain qui perdure depuis la seconde moitié du XX^{e} siècle.

[65] Nous entendons ici par « débrouille » un ensemble de stratégies entreprises par les citadins pour répondre à une nécessité face à l'incertitude et l'absence d'une instance de régulation de la société. Nous y reviendrons plus en détail dans la partie suivante.

Le logement : des modalités de réponses artisanales

Notre travail de terrain fut l'occasion d'observer un certain nombre de pratiques adoptées par les citadins pour répondre à la problématique du logement et des services élémentaires associés (principalement l'eau et l'électricité). Les trois parcours commentés exploratoires que nous avons menés entre 2017 et 2018 avec l'anthropologue Jorge Avila Cedron et un habitant du quartier de *Barrios Altos* dans le centre historique nous ont permis de relever quelques pratiques d'adaptation à l'inaccessibilité aux logements décents.

Le cas du centre historique (Lima centre) reflète la difficulté de la municipalité à gérer ses biens fonciers : une partie des biens fonciers a été attribuée à la *Beneficencia*[66] (institution rattachée à la municipalité), dont le registre des biens est incomplet ou méconnu. Les autres logements sont départagés entre une multitude de propriétaires privés qui mettent leur bien en location sans se soucier de leur état de viabilité. Nombreuses sont les revendications pour la restauration des propriétés, devenues insalubres, qui sont restées sans réponses. Dans ce contexte, les habitants ont adopté un certain nombre de pratiques leur permettant d'occuper des lieux en permanence à travers la construction artisanale d'étages supplémentaires ou encore l'emprunt des canaux d'eau et d'électricité au voisinage (Illustration 9).

[66] *La sociedad de la Beneficencia de Lima Metropolitana* est une institution autonome, créée en 1834 par le décret n° 1411 et rattachée à la municipalité métropolitaine de Lima, dont les projets et aménagements sont dédiés aux personnes les plus démunies de la métropole.



Illustration 9 - Des modalités d'occupation du centre historique de Lima marquées par la débrouille.

Photographie 18 (a) : Accumulation des câbles électriques, quartier *Barrios Altos*, centre historique, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 19 (b) et (e) : Étages construits de manière artisanale sur d'anciennes habitations de type républicain, quartier *Barrios Altos* et *Monserrate*, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017, @M. Pigeolet, 2018.

Photographie 20 (c) : Habitation délabrée occupée, quartier Barrios Altos, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 17 (d) : Panneau d'affichage du partage collectif des charges d'eau, quartier Barrios Altos, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017.

Ces photos rendent compte de la diversité des modalités de réponses apportées aux conditions précaires de logement dans le centre historique. Nous avons pu ainsi observer le partage collectif des charges d'eau et d'électricité, le raccordement artisanal de câbles électriques, la construction d'étages supplémentaires en dehors des normes établies ou encore

la simple occupation d'habitation en état de délabrement avancé sans y apporter une quelconque modification. Ces modes d'habiter traduisent une précarité extrême et une **citadinité de débrouille** qui s'exprime à travers une solidarité entre voisins et une diversité des actions entreprises par *manzana* (îlot d'habitations).

Ces pratiques urbaines s'observent aussi dans les marges périphériques de l'agglomération. Nous avons pu le constater au sein des districts de Lurigancho-Chosica et de Punta Hermosa, à l'occasion des entretiens que nous y avons menés pour recueillir les retours d'expérience concernant les sinistres entraînés par le phénomène océano-climatique E.N.S.O en 2017. Dans ces districts, certaines parcelles de terrain en friche ou inhabitées (car inconstructibles) font l'objet de ventes et de locations illégales. Ce marché clandestin participe au développement de relations conflictuelles entre les locataires ou les propriétaires, qui paient un loyer ou qui disposent d'un titre de propriété, et les autorités municipales. Dans ce contexte, certains habitants se barricadent et forment des comités de surveillance pour empêcher les autorités d'entrer (Photo 24).





Photographie 21 : Installation informelle barricadée, *Pampa Pacta*, Punta Hermosa. © M. Pigeolet, 2018.

Ici, les habitants de Pampa Pacta se sont installés sur des terres appartenant initialement à des promoteurs immobiliers. Ils se sont isolés afin de se prémunir des missions d'expropriation menées par la municipalité, participant par là même à leur marginalisation. Il s'agit là d'un espace de transition entre le milieu rural et le milieu urbain, où l'économie principale est l'élevage, le petit commerce et le transport en mototaxi[67]. Cette communauté fermée répond d'un président d'association qui s'assure du bon « fonctionnement » de la communauté. Dans ce contexte, il est difficile de saisir les normes et les règles en vigueur, puisqu'elles leur sont propres et, par la nature de l'occupation, en dehors du cadre institutionnel.

Le développement de quartiers fermés et de comités citoyens face à l'insécurité

L'insécurité est une problématique qui revient sans cesse dans les enquêtes menées auprès de la population de l'agglomération (Protzel, 2011 ; Sierra, 2013).

Deux études menées vers la fin des années 1990 par l'INEI (1998) et *Apoyo* (1999) révèlent un sentiment d'insécurité de plus en plus présent chez les résidents de la capitale. Aussi, les enquêtes occasionnelles menées par l'Institut National de Statistique et d'Informatique (INEI) à propos des cas de délits vécus par les habitants de la métropole de Lima permettent de souligner qu'une part importante de la population s'est confrontée à cette problématique. Selon l'enquête publiée par l'INEI en 1998, le tiers des enquêtés affirmèrent avoir été victime de délit au cours de l'année 1997 (sur un échantillon de 2473 habitants de Lima métropolitaine). En 2021, la part des délits rapportée à l'INEI à l'occasion d'une nouvelle enquête s'élève désormais à 22,2 % pour les habitants de la métropole (INEI, 2022).

La problématique de l'insécurité atteint son apogée dans les années 1980 en conséquence des violences armées et des actes terroristes engendrés par le groupe le Sentier Lumineux[68] qui pétrifièrent le pays et décrut relativement peu, même après le retour de la démocratie dans les années 2000. En effet, si les mandats du président Alberto Fujimori (1990-1995 ; 1995-2000) furent marqués par la lutte contre le terrorisme, le régime autoritaire qui les caractérisa altéra la confiance de la population péruvienne en leur police. Les pratiques clientélistes ainsi que le

[67] Informations recueillies au cours des entretiens menés avec le prêtre *padre Miguel Perez*, représentant de Caritas Lurín à Punta Hermosa, avril 2019.
[68] Le Sentier Lumineux (*Sendero Luminoso*) est à l'origine un parti communiste fondé dans les années 1970. Le groupe se fit connaître dans les années 1980 en entreprenant des actions contestataires armées, particulièrement violentes, dans le but de renverser le gouvernement péruvien. Le bilan de cette confrontation, estimé par la Commission de Vérité et de Réconciliation s'élève à plus de 60 000 morts.

recours à l'intervention de groupes paramilitaires et des forces de l'ordre face à la protestation sociale étaient monnaie courante (Boutron, 2014).

L'installation du mouvement terroriste du Sentier Lumineux dans la capitale au cours des années 1980 motiva le développement de *barrios cerrados* (quartiers fermés), qui constituèrent l'une des réponses des citadins à la problématique de l'insécurité, notamment auprès des classes moyennes et supérieures (Plöger, 2006). Ces derniers pouvaient en effet s'offrir les services des entreprises de sécurité privée et de matériel de sécurité. Cette forme d'habiter se diffusa massivement au cours des années 1990, et ce pour tous les niveaux socio-économiques, en réponse à l'exposition de la population face à l'augmentation de la criminalité et à l'inefficacité des institutions étatiques à proposer des services suffisants. Face au vide sécuritaire dans les lieux publics, la réponse de la population fut ainsi observée par la réappropriation, le contrôle et la mise en place de mesures de protection dans leur quartier. Ces *barrios cerrados* participèrent au développement d'une logique d'entre-soi, qui parfois relevait davantage d'une volonté de tenir les autorités à distance que d'un souhait de sécurité (Sierra, 2013), en témoignent les communautés fermées de Punta Hermosa abordées plus haut.

En parallèle, les pouvoirs publics encouragèrent la population à former des organisations civiles dans le but de seconder la police dans l'application des mesures de sécurité. Il s'agit des *juntas vecinales de seguridad ciudadana*[69] (JVSC). Selon Camille Boutron (2014), ces JVSC virent le jour vers la fin des années 1990 et participèrent à la lutte contre l'insécurité, tout en étant accompagnées par la Police Nationale péruvienne (PNP). Cette collaboration fut l'objet d'une véritable institutionnalisation en 1997 à travers la création d'une Direction de Participation Citoyenne, l'idée de « participation » étant au cœur des politiques publiques menées à l'époque (*Ibid*). Encore fonctionnelle aujourd'hui, l'intervention des JVSC est le marqueur de fortes inégalités au sein du territoire urbain de Lima-Callao. Créées pour seconder la police, elles bénéficient d'une plus grande marge de manœuvre dans les quartiers où les commissariats locaux disposent de peu de ressources pour répondre aux besoins de sécurité. Cette situation favorise par conséquent l'émergence d'une justice populaire au sein de certains quartiers (*Ibid*).

[69] Comités de voisins de sécurité civile.

L'usage de moyens de transport alternatifs pour faire face à l'inaccessibilité aux transports publics

La question des transports urbains et de la mobilité est l'une de celles qui illustre le mieux la représentation du chaos quotidien dans l'agglomération. La métropole peine à fournir des infrastructures suffisantes et cohérentes pour gérer les mobilités qui s'accroissent au rythme de l'étalement urbain. Selon l'étude menée par l'observatoire *Lima cómo vamos* en 2017, 25% des personnes qui prennent les transports en commun au quotidien mettent deux heures pour atteindre leur destination. En 2012, les études menées par l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) mettaient en évidence la difficile condition d'accès à l'ensemble de l'agglomération pour plus de 70% de la surface urbanisée (Metzger et *al.*, 2014). L'éloignement du réseau principal, l'étroitesse des voies, la congestion du trafic ou l'accumulation de ces facteurs étaient particulièrement problématiques pour les quartiers populaires construits sur les hauteurs, aux confins de l'agglomération ou à proximité du centre (*Ibid*).

Les autorités municipales peinent encore aujourd'hui à proposer un service adéquat pour accueillir le flux de voyageurs, favorisant l'usage du véhicule individuel et la création de micro-entreprises de transport qui participent à la surcharge de la circulation routière. Les projets d'aménagement ou de réaménagement des voies ont été réalisés sans anticiper le besoin croissant de mobilité. Il fallut attendre 2010 pour voir l'inauguration du premier axe de bus métropolitain et 2012 pour celui du « Train électrique », néanmoins largement insuffisants pour combler la demande (Photo 25).



Photographie 22 : Affluence à la station de Villa el Salvador du Tren Eléctrico.© K. Chávez, 2017.

Pour combler l'insuffisance du service proposé par la municipalité de Lima, les transports en commun sont assumés majoritairement par plusieurs micro-entreprises, qui privilégient les *combis* (Photo 26), minibus supposément capables de transporter une quinzaine de personnes, ou des taxis *colectivos* (Photo 27) dont les normes de sécurités sont très souvent négligées.



Photographie 24 : *Combi*, l'un des moyens de transport le plus utilisé dans la capitale, © El comercio, 2020.



Photographie 23 : *Taxi Colectivo*, également utilisé quotidiennement, © El comercio, photo de José Rojas, 2019.

Les citadins privilégient également l'usage de taxis individuels et de mototaxis pour les trajets courts (en deçà du kilomètre). Il en résulte la création d'emplois informels, à la fois pour répondre à la demande de mobilité et au besoin d'emplois toujours présent (Plas, 2018). Selon les estimations officielles du ministère du Transport, 30 000 mototaxis sont en fonction dans l'agglomération, mais cette estimation ne représente qu'une faible partie des activités réelles (*Ibid*). En effet, la plupart des véhicules sont enregistrés par les autorités, mais la proportion des véhicules dits « pirates » reste élevée. Les mototaxis sont, selon Hugo Plas (2018), un élément clé d'un mode de transport mixte, permettant la connexion entre les aires faiblement

desservies et les stations de transport public. Jusqu'ici négligé par les autorités publiques, ce mode de transport apparaît comme une alternative, ou du moins comme un mode d'accompagnement au développement progressif des services de transports qui s'étendraient sur l'ensemble de l'agglomération (*Ibid*).

1.3.3. Les dérives de la débrouille, des citadins en danger

La « débrouille » est admise comme un concept opératoire en sciences sociales. À l'origine associé à l'étude du mode de vie des sans-abri, des sans domiciles fixes ou des nomades – soit d'une population qualifiée de marginale ou déviante - (Anderson, 1923 ; Choppin et Gardella, 2013) afin de mettre en lumière une forme d'habiter et de pratiquer la rue dans une perspective autosuffisante, et parfois même créative et conviviale, ce concept fait l'objet d'une reformulation dans les travaux d'Olga L. Gonzalez (2007 ; 2010). C'est en effet en portant son attention sur l'invisibilité des migrants andins et la question des violences et des homicides en Colombie que la sociologue distingue la population de « débrouille » à la population dite « déviante », dans la mesure où « la débrouille se produit lorsqu'il n'y a plus d'instance commune reconnue pour la régulation de la société » (Gonzalez, 2010, §22) et où la manifestation de cette « débrouille » « réside dans le fait que l'indifférence aux lois et à la justice fait partie du fonctionnement « normal » de la société » (*Ibidem*). En somme, pour Olga L. Gonzalez, la « débrouille » est le résultat de transgressions de lois pour répondre à une **nécessité** face à **l'incertitude** et **l'absence d'une instance de régulation** de la société. Elle prend forme à travers des stratégies d'invisibilisation (Gonzalez, 2007 ; Faret et *al.*, 2019), de résolution de conflits (Gonzalez, 2010 ; Boutron, 2014) ou encore des modalités d'occupation spatiale (comme nous venons de le voir à travers le cas de l'agglomération) dans le but d'aménager un quotidien caractérisé par des conditions de vie difficiles. Cette conception de la « débrouille » nous semble la plus adaptée pour rendre compte de la situation des habitants de Lima centre, et dans une plus large mesure, de l'agglomération.

L'adaptation des citadins aux crises urbaines n'est pas sans risque. Les modes d'habiter en ville qui s'inscrivent en dehors du cadre institutionnel sont sujets aux dérives, aux dysfonctionnements et contribuent à accroître les vulnérabilités. Si nous reprenons les trois problématiques majeures abordées précédemment, nous verrons que les réponses apportées ne

constituent que des mesures d'urgence qui, à long terme, peuvent être la cause de dommages importants.

L'occupation informelle, qu'elle soit résidentielle ou commerciale, au sein d'édifices insalubres est souvent le lieu de dysfonctionnements du système électrique ou des canalisations. Les effets peuvent être dévastateurs, comme en témoignent les nombreux incendies déclarés dans les quartiers du centre historique (Photo 28). Aux incendies se joint l'humidité omniprésente dans les murs qui sont la source d'effondrement des édifices non rénovés, et dans la plupart des cas laissés en l'état.



Photographie 25 : Incendie de l'édifice « El Buque » en 2020, bâtisse coloniale désaffectée qui fut régulièrement le lieu de squats, *Barrios Altos*. © Leandro Britto/ Gec, 2020.

Quant aux populations qui occupent les terres inconstructibles, nombreuses sont celles qui ignorent les risques géomorphologiques et d'inondation, la priorité étant le logement (Photo 29). Ce sont, dans le cas des phénomènes océano-climatiques, les premières à en subir les conséquences.



Photographie 26 : Occupation informelle installée en bordure d'une ravine de *huaico,* Lurigancho Chosica. © M. Pigeolet, 2019.

Ensuite, la problématique du transport s'accompagne de nombreux accidents de la route, première cause de mortalité dans la capitale (*Lima cómo vamos*, 2017). L'INEI a recensé en 2016 près de 31 291 accidents au sein de la métropole, au cours desquels 472 personnes furent tuées. Parmi les causes principales, les grandes avenues qui traversent la ville d'est en ouest (avenue *Javier Prado*) et du Nord au Sud (*vía expresa*) séparent les quartiers de manière brutale et offrent très peu de possibilités pour les piétons de traverser. Aussi, certaines grandes voies, telles que la *vía expresa*, rétrécissent de manière aléatoire, formant des goulets d'étranglement majeurs (Sierra, 2013). La concurrence bat son plein entre les micros entreprises des *combis* et *microbuses* ainsi que les taxis, qui entament des courses-poursuites pour accueillir le plus de passagers (Sierra, 2013), occasionnant fréquemment des accidents. L'état des véhicules est plus que douteux et rarement entretenu, ce qui a pour conséquence de favoriser la surchauffe et les incendies (régulièrement rapportés dans la presse et les médias locaux).

En ce qui concerne l'insécurité, le transfert de compétence des services de police au sein de certaines municipalités aux groupes de *Juntas Vecinales de Seguridad Ciudadana* peut

engendrer un certain nombre de dérives. Dans un contexte où les commissariats locaux disposent de peu de ressources, « la police est tenue de tolérer les pratiques de justice populaire de certaines JVSC » (Boutron, 2014, p. 14), contribuant à l'attribution d'une forme d'autorité non régulée à ces organisations civiles. De violents règlements de compte furent ainsi opérés sans régulation policière (*Ibid*).

La citadinité de Lima-Callao s'appréhende ainsi à travers la faiblesse d'une autorité métropolitaine. Face aux problématiques urbaines, dérivées des crises successives qui ont frappé l'agglomération, les modalités de réponse s'inscrivent dans l'urgence, dans l'instantané, et pour beaucoup de citadins, en dehors d'un cadre institutionnel inadapté aux nécessités réelles. Les possibilités de concevoir un avenir urbain pour l'agglomération dans sa globalité sont, dans tous les cas, limitées par l'incertitude générée au gré de la fabrique urbaine. Nous considérons cette citadinité comme une citadinité de crise, où l'urgence est devenue la normalité, dans l'attente de jours meilleurs et dans l'incertitude que ces derniers arrivent un jour. La pratique citadine s'élabore ainsi à partir de savoirs urbains façonnés par l'expérience, les normes et valeurs (rationnelles et irrationnelles) admises collectivement et les prescriptions consensuelles établies progressivement.

Conclusion du chapitre 1

Le processus de fabrique urbaine de l'agglomération de Lima-Callao, depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui, a été confronté à une série de moments de rupture qui l'ont profondément marquée. Les marqueurs qui en résultent se traduisent aussi bien dans la morphologie urbaine que dans les modes d'habiter, de pratiquer et de gouverner l'espace urbain (Illustration 10).

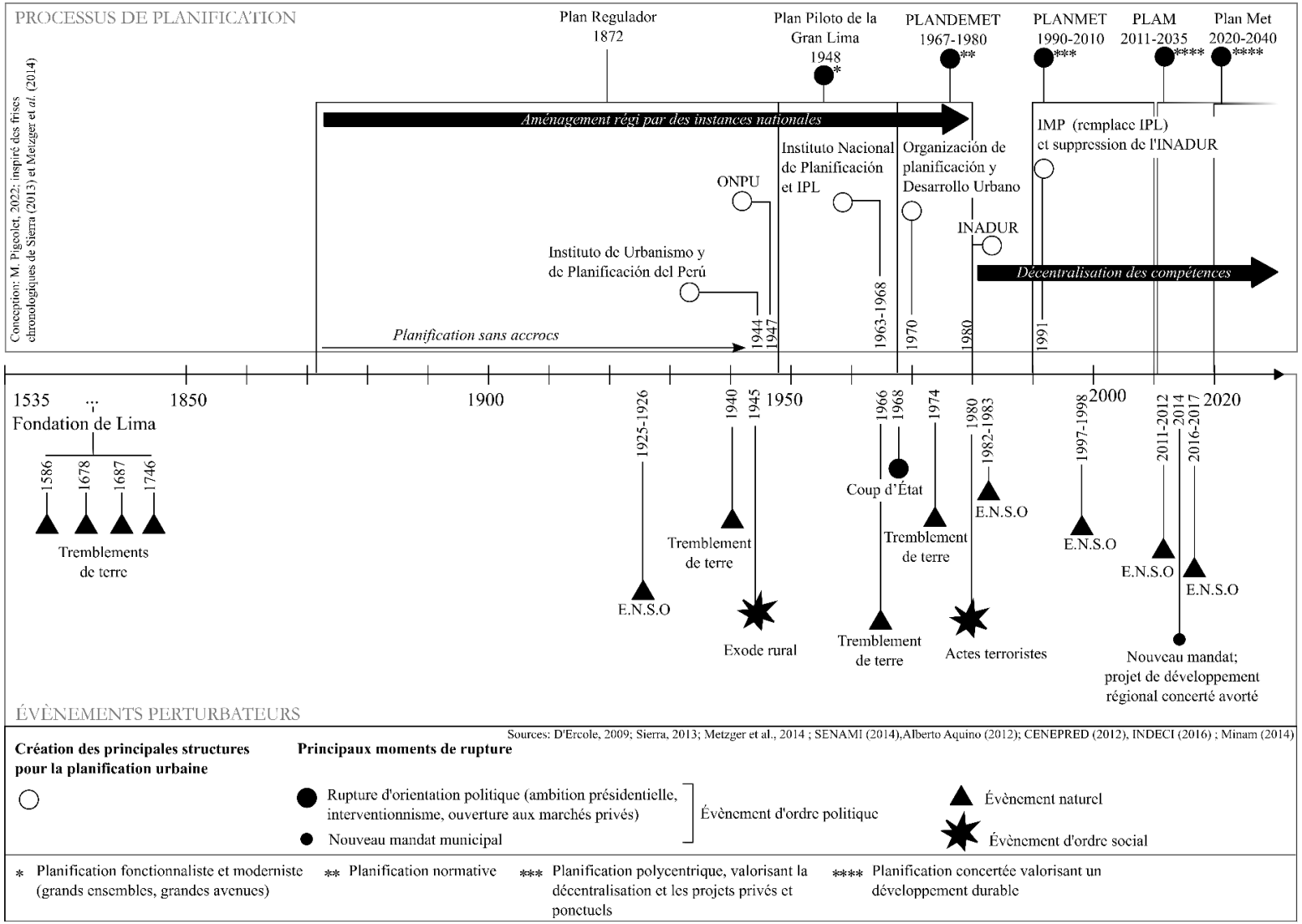


Illustration 10 - Frise chronologique synthétique du processus de planification de Lima-Callao au défi des divers événements de rupture qui ont marqué la fabrique urbaine (M. Pigeolet, 2023).

Parmi les événements de rupture identifiés surviennent ceux issus de l'activité humaine (politique : coups d'État, violence autoritaire, changements d'ambitions politiques ; sociale : croissance démographique, contestations sociales ; économique : crise économique), mais aussi des conditions de site (tremblements de terre, tsunamis, *huaicos*) dont les effets affectent la trajectoire urbaine de manière plus ou moins durable.

Il en résulte un développement urbain non maîtrisé, une autorité urbaine absente, une agglomération fragmentée au devenir incertain et une citadinité marquée par l'informalité et la débrouille. Néanmoins, cette ville « fonctionne » d'une certaine manière. Elle est organisée selon des cadres formulés dans un contexte d'incertitude. La citadinité de crise témoigne de tentatives d'organisation. Elle suggère des systèmes de représentations et d'actions qui se raccrochent à des savoirs, des valeurs et des partenariats, construits au fil du vécu. De cette manière, elle donne à voir la production de repères, qui peuvent relever davantage de l'expérience sensible que de normes fixées par les instances gouvernementales.

Chapitre 2 – La crise, révélatrice d'une citadinité et d'une autorité religieuse

> *« Dès lors, et autant que faire se peut, les géographes doivent essayer de comprendre la conception du monde qui réside au cœur du groupe ou de la société qu'ils étudient. Ceci, moins pour l'étude de la représentation culturelle en elle-même que pour celle de ses expressions spatiales. Il s'agit là de retrouver les lieux où s'exprime la culture et, plus loin, l'espèce de relation sourde et émotionnelle qui lie les hommes à leur terre et dans le même mouvement fonde leur identité culturelle.* » (Bonnemaison, 1981, p. 254-255)

Par ces mots, le géographe insiste sur la valorisation d'une approche culturelle du territoire et de sa construction. Il rappelle en cela que le territoire est le produit d'une société dans son ensemble (c'est-à-dire à travers une conception politique, sociale et culturelle de l'espace) et que la dimension culturelle n'est pas négligeable dans son inscription spatiale. Aussi soutient-il que cette « espèce de relation sourde et émotionnelle qui lie les hommes à leur terre » définit la manière de penser l'environnement, de le pratiquer, et lui donne une substance.

Ainsi, nous soutenons que comprendre la dimension sensible qui lie les citadins à la ville de Lima-Callao, c'est discerner un peu plus la manière dont elle est organisée et pensée par ceux qui la vivent. Elle lui confère un caractère, une spécificité que seuls les citadins peuvent apprivoiser. C'est cette dimension sensible, inscrite dans un *habitus*, façonnée par un système de normes, de valeurs et de savoirs, qui permet de maintenir une cohérence dans l'incohérent, une organisation dans le désordre. Nous avons vu que l'agglomération de Lima-Callao s'est progressivement muée en une ville en crise, où l'incertitude s'impose comme caractéristique majeure. Elle accueille de nombreux « déracinés » (Bastian, 1997) et devient le lieu d'une forte mixité, de la perte de repères identitaires et spatiaux, mais aussi et surtout de la perte de repères d'autorité. Ces derniers furent remis en question par les crises politiques, les abus d'autorité et les menaces non contrôlées, mettant à mal la représentation d'un pouvoir gouvernemental protecteur, attentif à la sécurité de ses citoyens. Les citadins ont donc dû composer, négocier, s'adapter face à l'impuissance de l'État et des autorités locales pour garantir leur protection. Cette perte de repères déstabilise les rapports à la ville et motive des

pratiques et des comportements construits autour de la question de ce qui fait sens. Dans le précédent chapitre, nous avons identifié l'informalité et la débrouille comme repères dominants pour faire face à l'incertitude. Nous verrons ici que les modalités de pratiques urbaines sont également révélatrices d'une religiosité permanente, qui s'articule à la citadinité de crise que nous venons d'exposer.

Nous interrogerons dans un premier temps la manière dont l'usage de pratiques et de discours religieux dans l'agglomération s'articule à l'incertitude urbaine. Nous verrons que ces comportements, profondément ancrés, marquent à la fois la citadinité et le paysage urbain. Nous examinerons ensuite l'héritage politico-culturel qui participe de la fabrique urbaine et de celle de cette citadinité, tout en le confrontant aux mutations religieuses opérées au Pérou dès la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Ce sera l'occasion de mettre en évidence les rapports de pouvoir qui se jouent dans un contexte où les repères sociaux et spatiaux sont déstabilisés.

2.1. La spatialité du fait religieux, marqueur de l'incertitude ?

2.1.1. Une citadinité de crise empreinte de pratiques et de discours religieux

Pour comprendre le rapport sensible qui relie le citadin à cette ville en crise, nous abordons une démarche inductive inspirée de la méthode de sociologie compréhensive de Weber (1922), appliquée sur l'observation des pratiques et des discours des citadins dans leur quotidien. Comme Michel Lussault l'évoque, « la citadinité est indispensable aux acteurs et leur donne un sens – à la fois l'orientation et la signification – des phénomènes qu'ils vivent, du moindre acte de la vie quotidienne, jusqu'aux épisodes les plus spectaculaires » (Lussault, 2013, p.184). Nous interrogerons donc ici la citadinité de Lima-Callao à travers le prisme de l'incertitude. Cette démarche nous permettra de saisir les sens subjectifs donnés à ces comportements et pratiques urbaines par les citadins eux-mêmes, donnant lieu à une forme de consensus collectif. C'est ici dans les espaces communs tels que les transports, les espaces dédiés à la restauration ou la rue que nous avons pu mener nos premières observations. Les informations recueillies au cours de trois parcours commentés au sein des quartiers de *Barrios Altos,* du *Barrio Chino* et *Monserrate* (Lima centre) entre 2017 et 2018 fournissent également

des clés de lecture de l'articulation entre pratique urbaine et gestion de l'incertitude. Enfin, nous avons également eu recours aux sources médiatiques afin de compléter nos observations.

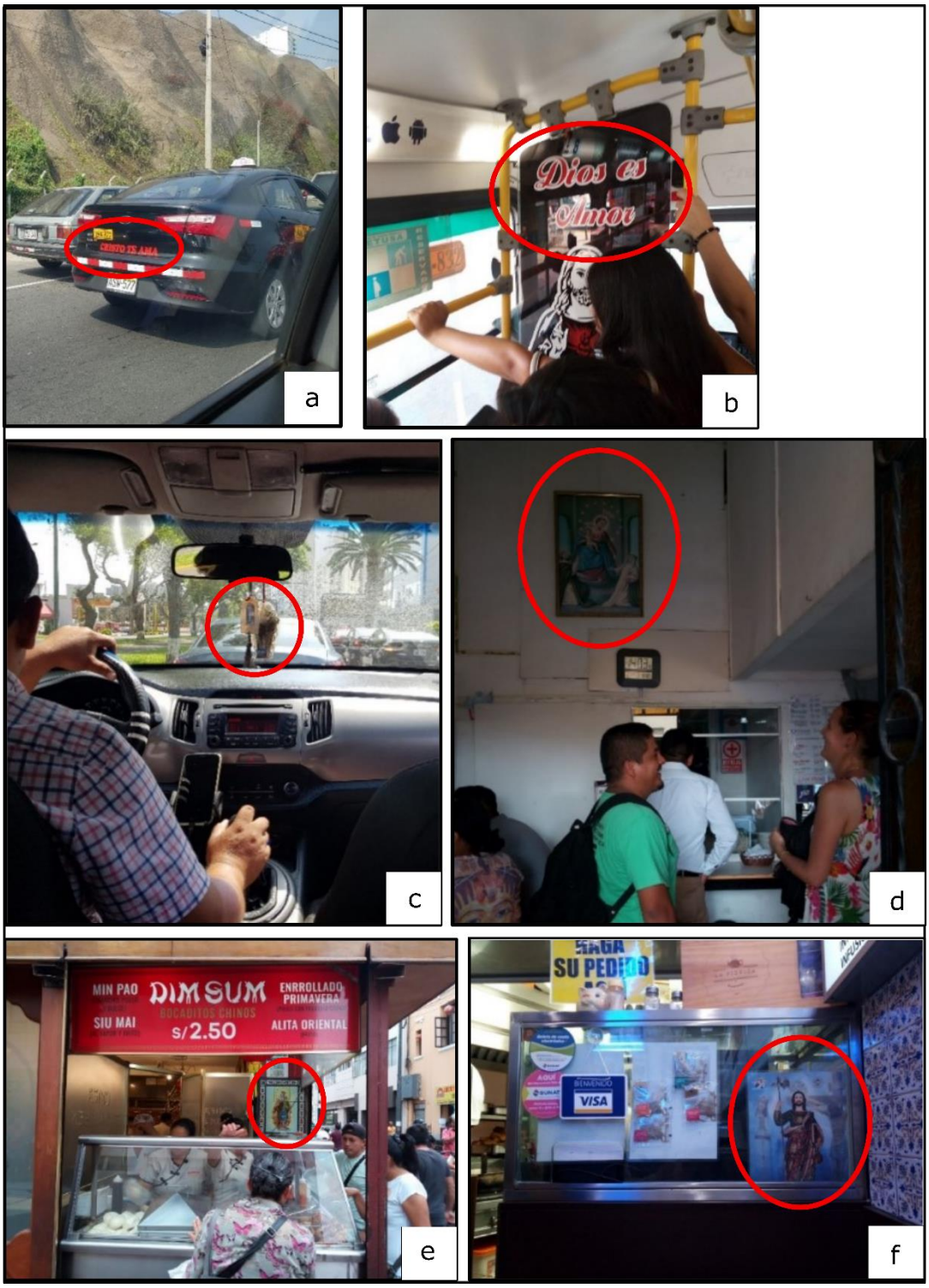
L'usage du religieux dans l'espace public

Les observations menées au cours de neuf mois de terrain dans l'agglomération de Lima-Callao[70] furent l'occasion de relever une forte présence religieuse dans le cadre de vie des Liméniens et *chalacos* (terme employé pour définir les habitants de Callao).

- Signes matériels et comportementaux

C'est dans un premier temps à travers des pratiques quotidiennes d'usage d'artefacts religieux qu'apparaît une religiosité ambiante. Les chapelets ou images de saints qui ornent les tableaux de bord, rétroviseurs et autres espaces visibles dans les taxis et bus collectifs (Photos 30 ; 31 et 32) sont monnaie courante : l'absence de ces signes ostentatoires y est même plutôt rare. Il fut fréquent d'observer également l'affichage de tableaux du christ, de la Vierge ou d'un saint dans l'enceinte de certains restaurants (Photos 33 ; 34 ; 35).

[70] Plus particulièrement dans Lima centre, Breña, La Victoria, dans les districts de Barranco, Miraflores, Santiago de Surco, Lurigancho-Choscia et Punta Hermosa.



Photographie 32 (a): « Le christ t'aime », autocollant sur le coffre d'un taxi, Lima, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 31 (b): « Dieu est amour », panneau d'affichage d'un bus, Lima, © I. Valitutto, 2020.

Photographie 30 (c): Images de saints accrochés au rétroviseur d'un taxi, Lima, © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 29 (d): Affiche de la Vierge Marie et du christ dans un restaurant de Barranco, Barranco, © I. Valitutto, 2020.

Photographie 28 (e): Affiche de la Vierge Marie et du christ dans un restaurant de Lima centre, Lima centre, © I. Valitutto, 2020.

Photographie 27 (f): Affiche du christ dans un restaurant de la station « Central » de la ligne de bus métropolitano, Lima centre, © I. Valitutto, 2020.

La sélection de photographies présentée ici se conçoit avec une association de comportements que nous avons pu observer au quotidien, issu du même registre : signes de croix, prières à demi-mot, ou encore chapelets ou amulettes entortillés entre les doigts. Cet échantillon d'observations immersives témoigne d'une ambiance, ou d'un « paysage multisensoriel » (Manola et Geisler, 2012) qui traduit un rapport sensible à l'environnement. Il rend modestement compte d'une forte religiosité qui s'inscrit dans l'*habitus*, c'est-à-dire (au sens de Bourdieu) dans une structure sociale intériorisée qui motive l'action spontanée, et qui est admise sous la forme d'un consensus collectif.

- Processions religieuses, des marqueurs spatio-temporels

À ces pratiques quotidiennes se joignent un certain nombre de célébrations publiques religieuses qui rythment l'année, telles que les processions religieuses qui sont légion. L'INEI décomptait en 2012 près de 151 festivités pour la métropole de Lima (province de Lima et province constitutionnelle de Callao), dont 79 étaient dédiées à la célébration de saints et saintes, soit un peu plus de la moitié et approximativement une tous les cinq jours (INEI, 2013).

Les processions religieuses jouissent d'une grande popularité auprès des Liméniens (et plus largement en Amérique latine). Cette popularité, difficile à détrôner, est issue d'un long processus d'intégration des valeurs catholiques, « constitué d'un métissage permanent entre la logique chrétienne, les logiques indigènes et quelques fragments de logiques africaines que l'on retrouve au sein de certaines communautés localisées, tout cela en faveur de la religion occidentale » (Altez, 2017, p. 179). En effet, les différents systèmes de croyances auxquels l'Église catholique fut confrontée depuis les missions coloniales furent l'objet d'un contrôle, d'une réappropriation et d'une réinterprétation par les membres du clergé. Cette entreprise ne fut que partiellement achevée et donne forme aujourd'hui à des modes d'expression caractéristiques en Amérique latine. Ainsi, de nombreux cultes dédiés aux divinités andines, ou africaines (issus de l'esclavagisme) adoptèrent progressivement une allure catholique, remplaçant les rituels, les habits traditionnels ou encore la musique par des éléments qui correspondaient davantage aux cultes promus par l'Église. Il en résulte la multiplication de processions catholiques, associées aux saints et saintes dont l'histoire lie fortement les populations au territoire. Parmi les plus populaires, nous pouvons citer celles dédiées au *Señor*

de Los Milagros[71], qui rassemble des milliers de fidèles chaque année, à *Santa Rosa de Lima,* à *San Martin de Porres*, ou encore à la *Virgen del Carmen de Lima*.

La religiosité populaire, culture et mode de vie

- Le catholicisme populaire comme élément fondamental de l'identité péruvienne

Ces différentes pratiques observées dans l'espace public renvoient à l'ancrage d'un catholicisme populaire dont fait mention l'anthropologue Manuel Marzal (1995), c'est-à-dire à une pratique développée en dehors du cadre institutionnel catholique qui répond de ce métissage des croyances, que nous avons évoqué plus tôt, initié dès la période coloniale :

> « *Si le Pérou est toujours un pays majoritairement catholique selon les recensements, ce n'est pas tant du fait du dynamisme du clergé et des agents pastoraux,* ***mais plutôt d'une évangélisation coloniale qui se fit culture, c'est-à-dire une manière de voir la vie et de construire le monde****, qui se transmets par la socialisation. (…) Cette religion est formée par un ensemble particulier de croyances, de rites, de sentiments, de formes d'organisation et de normes éthiques, que la population accepte et réinterprète dans l'évangélisation.* »[72] (Marzal, 1995, p.368)

Il poursuit:

> « *Bien que le catholicisme populaire se manifeste au sein de diverses sous-cultures, de par la complexité culturelle et sociale du pays, il les rassemble sous un fondement commun, qui constitue* ***une dimension importante de l'identité péruvienne****. Selon ce fondement, la population croit en un* ***Dieu providence et proche, en quelques saints qui apportent leur aide à travers les miracles et punissent avec les châtiments, ainsi qu'en un démon qui sème le mal*** *sous le contrôle ultime de Dieu. La population accomplit un certain nombre de rites de transition, tels que le baptême des enfants, le mariage et les rites funéraires,*

[71] Seigneur des Miracles

[72] Traduction de l'auteure, texte original : "Si el Perú sigue siendo un país mayoritariamente católico según los censos, no es tanto por el dinamismo del clero y demás agentes de pastoral, como porque **la evangelización colonial se hizo cultura, es decir un modo de ver la vida y de construir el mundo**, que se trasmite en la socialización. (…) Tal religión está formada por un conjunto peculiar de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas, que el pueblo aceptó y reinterpretó en la evangelización".

célèbrent les saints patrons, effectuent des pèlerinages et prient ***pour solutionner ses problèmes quotidiens*** »[73] (*Ibidem*)

Ainsi, l'auteur fait part d'un processus lent d'ancrage d'un système de représentation construit aux croisements des rites catholiques et incas depuis l'installation des Espagnols. Certains auteurs préfèrent d'ailleurs user du terme de « religiosité populaire » ou de « piété populaire » (Lecaros, 2011 ; Romero, 2020) du fait, justement, de ce métissage et de la distance qu'a pu prendre l'Église catholique vis-à-vis de ces pratiques lorsqu'elles ont émergé. Elle rend compte d'un trait culturel qui n'est pas seulement propre à la capitale, mais aussi à l'ensemble du pays. Pour reprendre les termes de Manuel Marzal (1995), la diversité des saints protecteurs et la dévotion qui leur est dédiée au quotidien constituent un fondement commun et font partie intégrante de l'identité péruvienne.

- La procession du *Señor de los Milagros*, un exemple type du catholicisme populaire comme fondement identitaire

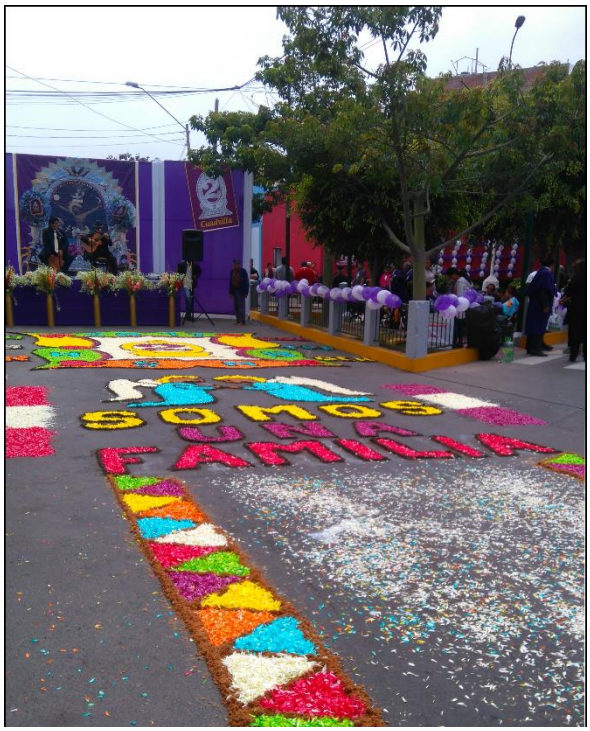
Cette procession doit sa popularité aux tremblements de terre historiques qui ont ébranlé la capitale aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, bien que des miracles de nature différente lui furent également attribués. Le culte du seigneur des Miracles s'est développé au début du XVII^{e} siècle, dans le quartier de Pachacamilla (actuel quartier *Monserrate* – voir Carte 11 p.144), au sein duquel résidaient les natifs péruviens et les esclaves angolais (Lecaros, 2011). Peinte par l'un des esclaves sur la façade d'une église, la fresque dédiée au Christ et à la Vierge était à l'origine considérée comme blasphématoire par l'autorité catholique, dans la mesure où elle donnait lieu à des célébrations trop éloignées des rites catholiques. Elle devint célèbre au cours du tremblement de terre en octobre 1655, lorsque la ville entière fut détruite, excepté la façade sur laquelle était peint le Christ. Quelques années plus tard, un habitant du quartier lui accorda le miracle de la guérison d'une tumeur mortelle. Les autorités ecclésiastiques à l'époque refusaient le culte de ce Christ métis et ordonnèrent la destruction de la fresque. Cette opération fut vaine, car les nombreuses tentatives furent miraculeusement bloquées. Un miracle supplémentaire lui

[73] Traduction de l'auteure, texte original : "Aunque el catolicismo popular peruano se manifieste en distintas subculturas por la complejidad cultural y social del país, tiene una plataforma común, que es una dimensión importante de la identidad peruana. De acuerdo a esta plataforma, el pueblo cree en **un Dios providente y cercano, en unos santos que ayudan con sus milagros y exigen con sus castigos y en un demonio, que siembra el mal** bajo el control último de Dios. El pueblo cumple con ritos de transición, como el bautismo de los niños, el matrimonio y los ritos fúnebres, celebra la fiesta de los santos patronos y concurre en peregrinación a los santuarios y recurre a la oración **para solucionar sus problemas cotidianos**"

fut attribué lorsque la fresque résista au tremblement de terre et au tsunami d'octobre 1687. La peinture devint alors la représentation d'un Seigneur des miracles, saint patron protecteur de la ville de Lima, appelé aussi *Señor de los temblores*[74], *Cristo de Pachacamilla* ou encore C*risto Morado*[75]. Dès lors, une copie de la fresque fut peinte et sortie en procession tous les ans au mois d'octobre. Tolérée puis peu à peu réappropriée par l'Église catholique, la procession dédiée au *Señor de Los Milagros* perdure jusqu'à nos jours, nourrissant par la même occasion le mythe d'une saison des tremblements de terre en cette période voire d'un mois (octobre) des tremblements de terre.

Pour certains croyants, cette célébration appartient avant tout au peuple catholique et permet de s'affirmer comme une « famille » (Photo 36), une réunion en masse sous la même bannière. Elle est présentée par la communauté du *Señor de los Milagros* comme un symbole d'unification, communautaire (catholique), mais aussi nationale, comme le proclame l'hymne dédié au saint patron (Illustration 11).

[74] Seigneur des tremblements de terre
[75] Le Christ basané. Cette histoire est relayée par l'historienne Maria Rostworoski (1992), l'auteur Raúl Banchero Castellano (1972) et la confrérie du seigneur des miracles de Nazarenas : http://www.senordelosmilagrosanbenito.org/Historia.html



Photographie 33 : « Nous sommes une famille », message et décor floral éphémère sur la route, dédié à la procession, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017.

Himno al *Señor de los Milagros*

Señor de los Milagros, a ti venimos en procesión
tus fieles devotos, a implorar tu bendición.

Faro que guía, da a nuestras almas
la fe, esperanza, la caridad,
tu amor divino nos ilumine,
nos haga dignos de tu bondad.

Señor de los Milagros, a ti venimos en procesión
tus fieles devotos, a implorar tu bendición.

Con paso firme de buen cristiano
hagamos grande nuestro Perú,
y unidos todos como una fuerza
te suplicamos nos des tu luz.

Señor de los Milagros, a ti venimos en procesión
tus fieles devotos, a implorar tu bendición.

Hymne au *Señor de los Milagros*

Seigneur des Miracles, à toi nous venons en procession
Tes fidèles dévots, pour implorer ta bénédiction.

Phare qui guide, donne à nos âmes
La foi, l'espérance, la charité,
Ton amour divin nous éclaire,
Nous rend digne de ta bonté.

Seigneur des Miracles, à toi nous venons en procession
Tes fidèles dévots, pour implorer ta bénédiction.

Avec le pas ferme du bon chrétien,
Nous rendons grand notre Pérou
Et tous unis en une force
Nous te prions de nous donner ta lumière.

Illustration 11 - Hymne au Señor de los Milagros, 2019.

L'histoire qui lie le *Señor de los Milagros* au territoire fait de lui non seulement le saint patron de la capitale, mais également le guide spirituel de tout Péruvien. Aussi, la célébration au *Señor de los Milagros* s'est-elle étendue au-delà du centre historique de Lima dès la moitié du XX^{e} siècle. On observe en effet la création de nouvelles confréries dédiées au saint patron de Lima au sein de nombreux quartiers tels que Barranco (1948), Santiago de Surco (1958), San Juan de Miraflores (1970) ou encore la Molina (1996). Elle s'étend au-delà même de l'agglomération, jusqu'à Cusco, où le *Señor de los Milagros* est célébré depuis 1945 (alors même qu'une célébration à un autre *Señor de los temblores* y est tenue depuis le XVI^{e} siècle), jusqu'à Arequipa dès 1949, ou encore jusqu'à Piura depuis 1948. C'est ensuite au tour de quelques grandes métropoles mondiales d'accueillir le *Cristo Morado*, comme à Paris, Tokyo, New York ou encore Melbourne. Selon l'agence de presse catholique péruvienne ACI-Prensa (2012), la célébration au *Señor de los Milagros* serait rendue au sein de près de 260 villes dans le monde. La propagation de cet acte rituel en d'autres lieux est pour la sociologue Imelda Vega Centeno (2017)[76], le résultat d'une demande croissante des habitants de rapprocher l'acte cultuel au plus près de chez eux, dans une logique d'entre-soi. Mais elle traduit aussi, et ce particulièrement pour les personnes expatriées, la volonté de conserver ce rituel et de le partager avec les autres pratiquants, dans une logique communautaire. Ainsi constitue-t-elle un levier conséquent de sociabilité et d'unité.

Par ailleurs, la dévotion au *Cristo Moreno* est telle que la procession fut déclarée patrimoine immatériel de la nation en 2005 par l'Institut National de la Culture (INC – devenu ministère de la Culture du Pérou en 2010 - *Resolución Directoral* N° 1454, octobre 2005), officialisant ce sentiment général d'unité.

Cette religiosité s'inscrit ainsi comme un héritage culturel, toujours vivace. Les migrations internes, avec le mélange et la transformation des rites et des croyances qu'elles impliquent ainsi que le déclin du pouvoir catholique et la multiplication des confessions, entamés par le mouvement sécularisateur dès la seconde moitié du XVIII^{e} siècle ne suffisent pas à effacer ce caractère spirituel du citoyen péruvien (*Ibid*). Malgré les mutations religieuses et la pluralisation confessionnelle qui transformèrent profondément le paysage religieux en Amérique latine, les rites et le sentiment religieux persistèrent et persistent encore aujourd'hui (Romero, 2014 ; Castillo Matasoglio C., 2003). Ainsi, constituant de la culture et de l'identité

[76] Issu d'un entretien réalisé avec la sociologue Imelda Vega Centeno, 2017.

péruvienne (et liménienne), le catholicisme populaire oriente les pratiques et comportements qui participent de la fabrique d'une citadinité.

Manuel Marzal (1995) rend également compte de ces dévotions comme leviers de secours face aux diverses problématiques du quotidien. Les différents saints et saintes, ainsi que Dieu, s'affirment alors comme des autorités protectrices ultimes.

Un « bien-être », un « refuge », une « protection »[77], croire pour agir dans l'incertitude ?

Certains croyants proclament encore la protection divine face au risque sismique à l'occasion de la procession dédiée au *Señor de los Milagros*, en témoigne la chronique publiée par Óscar Paz Campuzano dans le journal *El Comercio* (2017). En effet, dans la chronique, intitulée « Dévotion et haut risque à Barrios Altos : la foi qui ne les laisse pas s'effondrer »[78] et publiée la veille de la première marche, l'auteur dressait le portrait du quartier de *Barrios Altos*, vulnérable aux secousses sismiques et que la procession traverse chaque année. L'auteur y rapportait, à travers six témoignages (trois habitants, un représentant de la défense municipale, un représentant du centre de recherche sismique et de réduction des désastres péruvien-japonais, et le président de la confrérie du *Señor de los Milargos*), les expériences et expertises de chacun quant au risque présent dans cet espace sacralisé le temps de la procession. Le témoignage d'une habitante était particulièrement mis en exergue, qui articulait dévotion, catastrophe et vulnérabilité : « Si Barrios Altos résiste à un tremblement de terre, c'est grâce au Seigneur, il n'y a pas d'autres explications. Et si ce n'est pas le cas, c'est parce qu'il en a décidé ainsi »[79] (Roxana Chiong, 2017, témoignage recueilli par Óscar Paz Campuzano). Pour la résidente, le destin du quartier, dont la solidité des murs en temps normal relève du miracle, est ainsi laissé entre les mains du *Señor de los temblores*.

Pour comprendre davantage la relation sensible qui lie le citadin à la pratique religieuse dans une agglomération où l'incertitude est omniprésente, nous nous appuierons sur une partie des résultats d'enquêtes que nous avons menées au cours de la procession annuelle dédiée à ce fameux Christ miraculeux, dans le centre historique et dans le district de Barranco.

[77] Termes utilisés par les personnes enquêtées au cours de la procession religieuse du *Señor de los Milagros* (2017,2018, 2019).
[78] Traduction de l'auteure, texte original : « Devoción y alto riesgo en Barrios Altos : La fe que no los deja derrumbarse ».
[79] Traduction de l'auteure, texte original : "si Barrios Altos se salva de un terremoto, es gracias al Señor, no hay otra explicación. Y si no, es porque Él así lo decidió".

Les enquêtes par questionnaire semi-directif que nous avons réalisées furent menées sur deux années consécutives, en 2017 et 2018. Étant à l'origine réalisées pour évaluer le poids de l'héritage catholique dans la perception du risque sismique et de sa gestion, peu de questions furent posées sur la gestion de l'incertitude au quotidien. Néanmoins, l'évaluation du rapport à la foi catholique et les témoignages d'expériences miraculeuses ont pu révéler une première grille de lecture de l'usage du religieux dans les moments d'incertitude.

Deux axes structuraient notre questionnaire. Le premier était porté sur la participation à la vie religieuse au quotidien ainsi qu'au cours de l'année et l'importance qui lui était donnée par les enquêtés. Le deuxième était orienté sur la perception des risques urbains, et plus particulièrement du risque sismique dans la capitale ainsi que sur le rôle des acteurs religieux dans la gestion de ces derniers. Les résultats portent sur un échantillon de 107 enquêtés, la plupart habitant à Lima (trois personnes n'ont pas répondu, trois personnes habitaient ailleurs au Pérou et sont venues pour l'occasion et deux personnes habitaient à Callao). L'échantillon présente une majorité de catholiques, seuls quatre d'entre eux se sont présentés comme protestants ou d'une autre confession. En termes de pratique cultuelle, 52 enquêtés (48% de l'ensemble des enquêtés) affirmaient aller à l'Église au moins une fois par semaine, soit plus que la moyenne nationale (30% en 2014 selon le *Pew Research Center*), 50 y allaient occasionnellement et 5 admettaient ne jamais y aller. Parmi les questions posées, deux nous permettent d'aborder la manière dont la dimension religieuse accompagnait les citadins catholiques au quotidien.

La première est plutôt d'ordre général et s'adresse aux enquêtés en tant que croyants. Elle a pour but d'évaluer l'importance donnée à la foi au quotidien. À partir des réponses ouvertes, nous avons identifié les mots-clés représentatifs des discours afin de faire apparaître différentes tendances. Plusieurs mots clés peuvent-être issu d'un seul discours lorsque l'enquêté avait plusieurs réponses à donner. Nous avons donc procédé à une analyse de discours, accompagnée d'analyse lexicale.

Ainsi, à la question « Pourquoi votre dévotion envers Dieu et le Seigneur vous semble-t-elle importante ? » (cette question fut posée auprès de 51 personnes)[80], 70 mots-clés furent mis en avant et furent ensuite répartis en deux familles. La première est corrélée à l'appartenance à la communauté catholique, « Je crois en Dieu parce que je suis catholique », « parce que j'ai la foi », « parce que c'est la tradition ». Ces réponses, loin d'être surprenantes de la part d'un

[80] Détails relatifs aux nombres de réponses apportées par question en annexe n°5.

échantillon catholique, exposent une forme de consensus collectif comme quoi porter une dévotion envers Dieu ou envers le christ est une évidence pour une partie de la population (Tableau 7). Ces réponses sont justifiées par l'appartenance à une communauté de valeurs et de pratiques héritées ainsi que par le sentiment de devoir, en tant que croyant, d'avoir une pratique catholique. La deuxième famille de mots-clés appartient au **domaine du bien-être individuel**, « ma dévotion m'est importante parce qu'elle m'apporte une espérance », « une motivation », « un refuge », « elle m'a permis de vivre un miracle ». Les réponses apportées ici donnent à voir la dévotion comme une ressource, un moyen de faire face aux diverses problématiques d'ordre personnel rencontrées (Tableau 8).

Tableau 8 - Liste de mots-clés appartenant à la famille « dévotion » employés pour répondre à la question « Pourquoi votre dévotion envers Dieu et le christ vous semble-t-elle importante ? ». M. Pigeolet, 2022.

Dévotion	
Croyant	2
Foi	16
Catholique	4
Religion	1
Tradition	5
Coutume	1
Hommage	2
Être suprême	3
Créateur	4
Martyr	1
Jésus christ	1
Sauveur	2
Saints	1
Somme	43

Tableau 7 - Liste de mots-clés appartenant à la famille « bien-être personnel » employés pour répondre à la question « Pourquoi votre dévotion envers Dieu et le christ vous semble-t-elle importante ? ». M.Pigeolet, 2022.

Bien être personnel	
Bien être	5
Paix	1
Amour	1
Individualisme	2
Unité	3
Refuge	1
Protection	1
Famille	1
Motivation	1
Espérance	2
Éducation	1
Péchés	1
Miracles	6
Réunion	1
Somme	27

Nous voyons ici que les réponses appartenant au champ lexical de la dévotion sont majoritaires et que celles appartenant au champ lexical du bien-être apparaissent dans près de 38 % des réponses, confortant l'idée de la religion comme refuge. Néanmoins, au vu des différentes réactions face à cette question et des réponses peu détaillées, privilégiant l'évidence de l'appartenance culturelle, nous avons jugé la question peu pertinente sur le moment. Nous l'avons donc remplacée par une question plus orientée sur le miracle, plus en phase avec le

principe de la procession religieuse. L'intérêt de ce nouveau questionnement était de mettre en évidence les interprétations portées à certains événements perturbateurs par les croyants.

Parmi les 56 personnes ayant répondu à la question « Avez-vous vécu un miracle ? », 41 d'entre elles ont répondu positivement. 44 miracles nous furent partagés (certaines personnes ont cité plusieurs miracles), seule une personne a refusé de nous en parler. Les miracles rapportés par les enquêtés ont été une nouvelle fois classés par mots-clés (Illustration 12). Nous avons identifié huit familles de mots-clés : être en vie ; donner la vie ; guérir d'une maladie ; avoir survécu à un accident (transport, AVC, maladie soudaine) ; avoir une famille en bonne santé (un membre de la famille est guéri d'une maladie ou a survécu à un accident) ; avoir une famille aimante (relationnel) ; avoir trouvé du travail ; avoir trouvé l'amour.

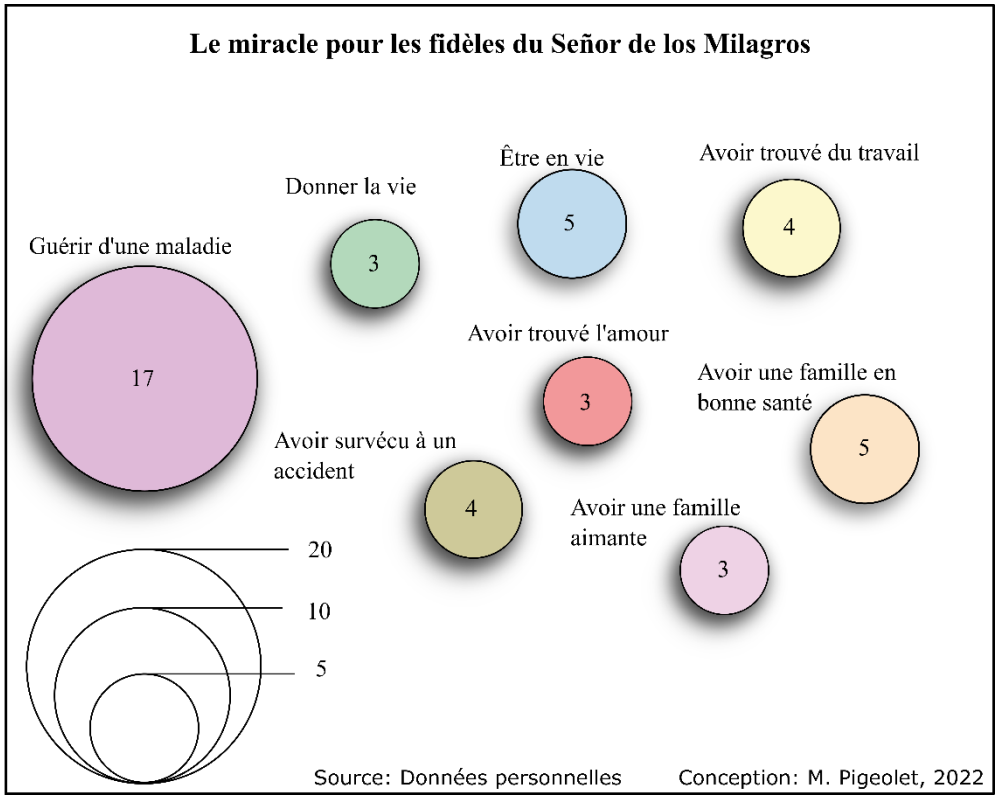


Illustration 12 - Résultat d'enquêtes (2017-2018), les miracles vécus par les participants de la procession du *Señor de los Milagros*, récurrence des termes.

Cette illustration rend compte de la récurrence des mots-clés relatant les récits des personnes interrogées. Ainsi, la guérison d'une maladie (parmi celles citées, la dépression, le psoriasis, l'épilepsie) s'inscrit au premier rang des miracles vécus par les personnes interrogées, suivie du fait d'être en vie et d'avoir une famille en bonne santé, avec une récurrence de 5 pour les deux types de miracles. Le fait d'avoir trouvé un travail et d'avoir survécu à un accident se

place en troisième position, avec une récurrence de 4. Enfin, le fait de donner la vie, d'avoir une famille aimante et d'avoir trouvé l'amour fut également rapporté comme un miracle par nos enquêtés. Ces réponses nous exposent les représentations données au miracle à l'échelle individuelle.

Les événements cités concernent des problématiques de tous les jours qui nourrissent le sentiment d'incertitude au quotidien. Ce qui paraît à première vue anodin dans une société moderne (donner la vie, trouver un travail) est considéré pour nos enquêtés comme relevant du miracle, ce qui souligne davantage les défis que représente l'accès aux nécessités élémentaires. Ensuite, ces résultats font écho à l'analyse portée par la sociologue Imelda Vega Centeno à ce sujet au cours de notre entretien (2017). Cette dernière décrit « la recherche du miracle comme un phénomène de consommation individuelle » portant sur la recherche d'un travail, la santé d'un proche, etc. « Ce sont des miracles à la carte », a-t-elle poursuivi. Ce n'est pas tant l'idée d'une protection divine qui régit ces comportements et ces discours, mais plutôt celle d'un accompagnement dans les moments les plus difficiles. Cette promesse d'accompagnement constitue pour les croyants une raison d'agir, une motivation.

Le *Señor de los Milagros* n'est pas le seul à accorder les miracles. D'autres dévotions sont également liées à la recherche d'une intervention divine, ou à la gratitude vis-à-vis d'un miracle vécu. Nous pouvons citer *San Martin de Porres*, réputé également pour avoir guéri des maladies incurables ou encore *Santa Rosa de Lima*, patronne du Pérou, protectrice des malades et de la Police Nationale. À travers leur célébration, ces différents saints s'érigent en une autorité supérieure qui veille sur la santé et la bonne fortune de leurs fidèles. Aussi, leur popularité atteste d'un ancrage catholique vivace ou du moins d'un profond respect pour cet héritage.

2.1.2. De la gestion de l'incertitude par le mythe à la production d'un paysage urbain marqué par les symboles

Les théories de la gestion de l'incertitude par le mythe

Les images, les chapelles et les peintures sont les ambassadrices d'une histoire, de mythes et de légendes, porteuses de significations et donc de sens. Le mythe, comme le conçoit

l'historien Philippe Borgeaud (2010), est avant tout un récit, une histoire racontée et partagée sur un événement particulier. Il appartient à la mémoire d'une communauté, d'une collectivité, d'une société et « se déploie désormais comme une réponse multiple, jamais définitive, toujours provisoire et plurielle, à la question « pourquoi ? » que l'on pose sur le monde ou à propos du monde physique ou social » (Borgeaud, 2010, p. 781). Il apparaît également pour Mircea Eliade (1949) comme un récit traditionnel qui met en scène un ou des personnage(s) historique(s), présenté sous des traits héroïques, et dont les actes font preuve d'exemplarité, en accord avec la pratique sociale et la coutume collective de la société qui reconnaît ce mythe. Il s'agit d'un récit, qui s'intègre dans le large champ de la croyance, permettant de rendre intelligible un monde ou un événement face auquel la société ne possède pas toutes les grilles de lectures, lui donnant un sens, une explication. Pour le sociologue Gerald Bronner (1997 ; 2003), les mythes et les croyances peuvent constituer des formes de réponses élaborées pour permettre de dépasser l'incertitude :

> « *Les récits fantastiques sont une terre fertile pour qui souhaite mettre en relief l'incertitude sous ses aspects polymorphes. Ces récits nous décrivent fréquemment des terres, des mondes bienheureux, d'où l'incertitude est exclue, ce faisant, ils nous parlent « en creux » de l'incertitude et des thèmes sur lesquels elles portent* » (Bronner, 1997, p.7)

Pour ce dernier, « le mythe a sans doute été la première tentative de réduction de l'incertitude de sens » (Bronner, 1997) et que cette volonté de donner un sens « en des domaines où il n'y en a pas nécessairement » résulte d'un besoin de trouver un responsable. Il avance que la situation incertaine est créatrice de croyances dans un but inconscient d'organisation :

> « *L'empire de la croyance est vaste dans la mesure où (…) dès que la nécessité du savoir se conjugue avec une carence en information, la probabilité d'apparition d'un objet sémantique relevant du croire n'est pas négligeable. Rumeurs, superstitions, énoncés parascientifiques, idéologies, magies, religion, etc. Telles sont les frontières de cet immense territoire de la pensée collective »* (Bronner, 2003, Introduction, §42).

Ainsi, les pratiques et les discours relevant du champ de la croyance et du mythe peuvent-ils être une modalité d'action pour répondre à l'incertitude et poursuivre les activités du quotidien, malgré elle. Le catholicisme populaire relevé plus tôt, omniprésent dans l'agglomération de Lima-Callao, est imprégné d'une histoire, des mythes et des légendes

intimement liés au territoire, aux événements marquants et aux problèmes du quotidien. Nous verrons que les nombreux artefacts issus de cette religiosité constituent pour les personnes qui en font l'usage au quotidien une forme de repère. Ils marquent durablement le paysage de l'agglomération d'un sceau symbolique et s'inscrivent dans la mémoire urbaine, attisant en retour la dévotion.

Un paysage marqué par la religiosité

Les marqueurs religieux sont nombreux dans l'agglomération. Le paysage expose ponctuellement des fresques, des chapelles, des croix et graffitis qui nourrissent les lieux de vie d'une ambiance symbolique (Carte 10 ; Photos 37 ; 38 ; 39 ; 40 ; 41 ; 42 et 43).



Carte 10 - Le paysage urbain de Lima-Callao marqué par la religiosité.

Photographie 40 (a) : Petite chapelle dédiée au christ, galerie commerçante, Lima centre, © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 39 (b) : Chapelle dans un parc public, Chosica, © M. Pigeolet, 2019.

Photographie 38 (c) : Fresque représentant un saint, San Miguel, © M. Pigeolet, 2019.

Photographie 37 (d) : Croix du *cerro San Cristobal*, Rímac, ©Diario Correo, 2018.

Photographie 36 (e) : Image de la Vierge sur façade d'habitation côté rue, Barranco, © I. Valitutto, 2020.

Photographie 35 (f) : Croix du *Morro Solar*, Chorrillos, ©municipalidad de Chorrillos 2022.

Photographie 34 (g) : Sans abris endormi au pied d'un mur portant le graffiti : « Avec le Christ, tu vis en sécurité », Lima centre, ©Vladimir Velásquez, 2021.

Les petites chapelles telles que représentées ici (photos a et b) sont nombreuses dans l'agglomération. Elles sont installées dans les parcs publics, les galeries commerçantes, les marchés locaux, les cours d'écoles, relativement bien visibles et décorées. Il en est de même pour les images qui habillent les façades, côté rue (photo e), témoignant d'une acceptation culturelle d'un affichage religieux, sans distinction entre l'espace privé et le public. Plus éphémères, les peintures murales et graffitis (photos c et g) arborent régulièrement une signification christique, sinon mystique. Ici, la peinture murale représente un saint (certainement Saint François d'Assise) avec la basilique Saint-François-d 'Assise et à ses côtés, le Pape François. Cette photo prise un an après la venue du Pape François témoigne d'un hommage public. Quant à la photo g, prise par le photographe Vladimir Velásquez pour le projet « Lima Antigua »[81], elle symbolise tristement l'usage du religieux comme message d'espoir dans un contexte où la condition humaine est dégradée.

Enfin, les croix monumentales érigées au sommet des *cerros*[82] (photos d et f) attestent à la fois d'une histoire liée à des événements marquants et d'une revendication assumée au système catholique. L'un des plus connus est le *cerro San Cristóbal*, aussi dénommé *Apu* (terme quechua qui signifie « montagne sacrée »), qui s'élève entre les districts du Rímac et de San Juan de Lurigancho (photo d). Dès l'arrivée des colons espagnols, ce dernier fut très vite choisi par le vice-roi et l'Église catholique pour en faire un lieu de culte. Il s'agit d'un lieu emblématique dans l'histoire de Lima, car ce mont fut le lieu d'une bataille légendaire entre les natifs tentant de reconquérir la région et l'armée du conquistador Francisco Pizarro. Après une miraculeuse victoire, les Espagnols décidèrent d'y dresser une croix en l'honneur de la vice-royauté. La croix actuelle fut construite en 1927 et s'élève à près de 20 mètres de haut. Faite de béton et de fer, cette dernière est visible depuis le pied du mont grâce à ses 48 luminaires incrustés et constitue un repère pour les citadins de la partie centrale. Le *cerro Apu* devint alors *San Crístobal* et constitue un lieu de pérégrination pour les plus fervents catholiques, mais également pour ceux qui poursuivent le culte aux dieux andins[83]. Une autre croix, est largement visible depuis toute la côte de la Baie de Miraflores, en particulier la nuit, car elle est illuminée (photo f) : celle que l'on appelle la *cruz del papa*, la croix du pape, installée sur le

[81] Il s'agit d'un projet de mémoire visuelle de la vieille ville et de son patrimoine.
[82] Collines.
[83] Histoire relayée entre autres par le journal *diario Correo* https://diariocorreo.pe/cultura/cerro-san-cristobal-conoce-la-historia-detras-del-nombre-del-mirador-limeno-761238/ et *andina* : https://andina.pe/agencia/noticia-el-cerro-san-cristobal-tradicional-espacio-peregrinaje-semana-santa-662604.aspx.

Morro solar, un relief situé dans le district de Chorrillos. Montée en 1987 en l'honneur de la seconde venue du pape Jean-Paul II (1988), cette croix de 45 mètres de haut qui domine la côte fut érigée sur les restes d'antennes électriques détruites par le terrorisme dans les années 1980 (sa structure métallique rappelle celle des antennes). Elle symboliserait la victoire de la paix sur la terreur menée par le groupe du Sentier Lumineux[84]. Commandée par le jeune président Alan García (1985-1990), cette croix vise également à rappeler la grande proximité du gouvernement central avec l'Église catholique, autorité notable au Pérou, qui condamne sévèrement la violence terroriste.

Lima centre, foyer d'insécurité et « bastion » du catholicisme populaire

- Des conditions de vie dégradées

Selon l'INEI en 2017, Lima centre est le district qui enregistre le plus grand nombre de délits rapportés au commissariat, suivi de près par le district de Los Olivos, avec, pour chacun, près de 7,8% de la totalité des déclarations de délits sur l'ensemble du territoire métropolitain (INEI, 2017). À titre de témoignage, nous avons pu expérimenter la peur relative à cette criminalité ambiante puisque l'un de mes accompagnateurs m'a, à plusieurs reprises, interdit de sortir mon appareil photo au cours de nos parcours, par peur d'agression et de vol.

Ensuite, selon les travaux issus du programme « CLIMA sin riesgo »[85], le quartier de *Barrios Altos* constitue un « piège à risque urbain », de par l'ancienneté des habitations, leur abandon par les riches propriétaires et par la municipalité et l'insalubrité qui en résulte. La gestion des *Quintas* s'est complexifiée à mesure de leur subdivision afin de satisfaire la demande croissante de logement depuis des années 1940, multipliant le nombre de propriétaires (et donc de modalités de gestion). Cette situation a favorisé le délabrement progressif des habitations, laissées pour compte par certains propriétaires. En cela, les résidents doivent faire face à un certain nombre de risques d'accident au quotidien : l'expulsion due à l'insalubrité de l'habitation et au vide juridique qui concerne la gestion des *Quintas* ; des inondations dues à la

[84] Histoire relayée par le site de la municipalité de Chorrillos : http://www.munichorrillos.gob.pe/cultura-y-turismo/morro-solar et le journal *el comercio :* https://elcomercio.pe/lima/morro-solar-patrimonio-historico-e-intangible-abandono-368957-noticia/?ref=signwall.

[85] CLIMA sin riesgo est un programme mené par la University College of London, l' Instituto de Desarrollo Urbano (CENCA Peru), le Foro Ciudades para la Vida (FCPV Peru), le Centro de Investigación, Documentación y Asesoria Poblacional (CIDAP, Peru) et enfin le Bureau of Crisis Prevention and Recovery of the United Nations Development Programme (Peru).

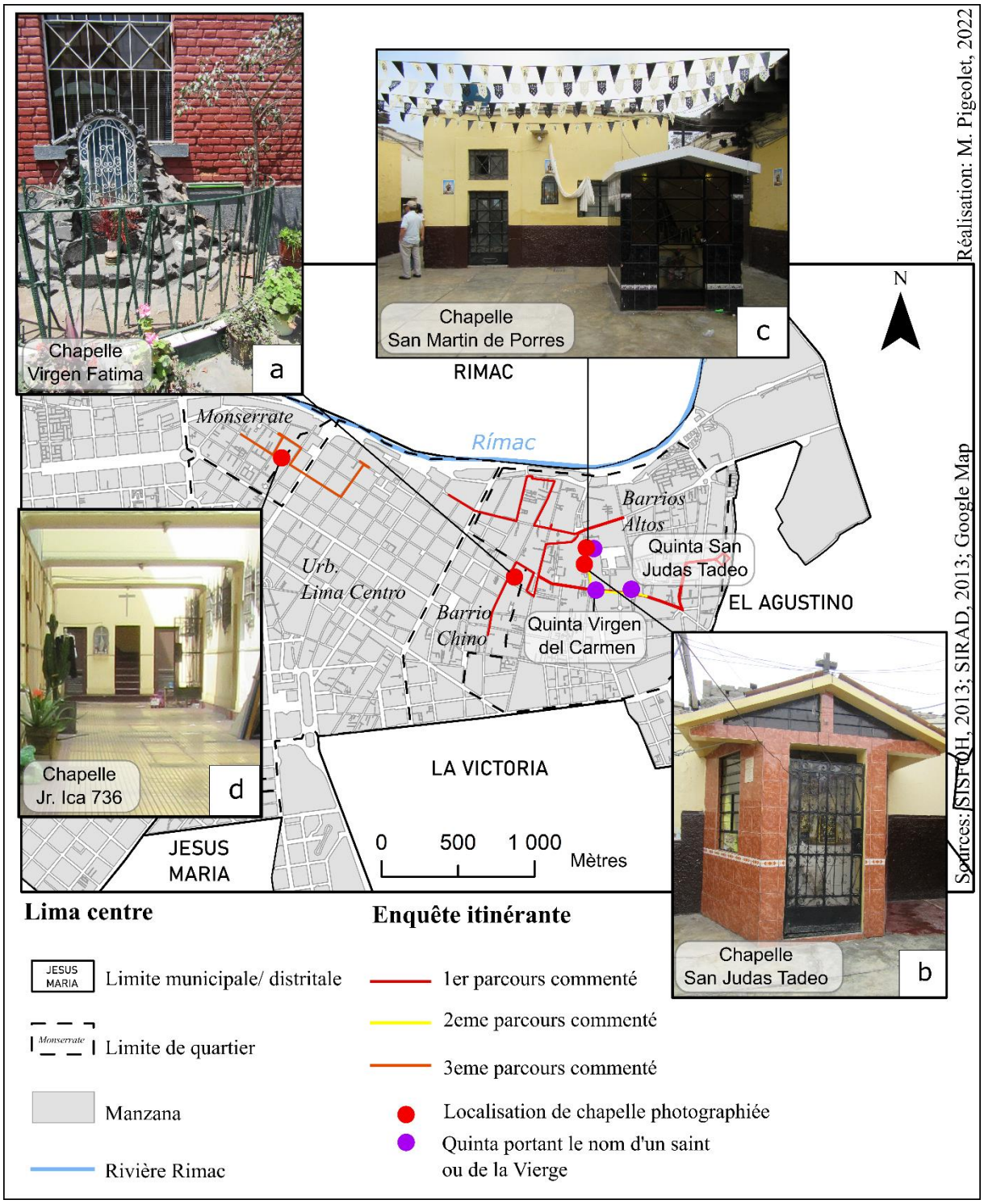
dégradation des réseaux d'eau et d'égout ; les incendies dus aux bricolages effectués pour avoir accès à l'électricité et à l'humidité de certaines habitations ; ou encore l'effondrement des habitations (Allen et *al.*, 2017).

- Les *Quintas*, témoins d'un héritage catholique dans un district peu sûr

Foyer de l'insécurité et des risques urbains, le district présente également de nombreux marqueurs de la religiosité. Les observations et les échanges menés au cours de trois parcours commentés que nous avons réalisés entre 2017 et 2018 au sein de trois quartiers du district de Lima centre (*Barrios Altos*, *Monserrate* et *Barrio Chino*) nous ont permis d'explorer davantage l'articulation développée entre incertitude et usage du religieux pour y faire face. Ces parcours, guidés par un anthropologue (Jorge Luis Avila Cedron) et un habitant de *Barrios Altos* (Luis Gonzales) furent menés dans l'optique de caractériser la relation entretenue entre les résidents et la religion dans le contexte d'un cadre de vie marqué par la criminalité, l'insalubrité des habitations et le risque sismique.

Les parcours commentés que nous avons menés comprennent 22 arrêts, au cours desquels nous avons eu l'occasion d'échanger avec 21 habitants (ou groupe d'habitants par habitation) et d'accéder aux résidences semi-fermées, essentiellement des *Quintas* (dont l'accès est limité au voisinage). Nous rappelons ici que les échanges avaient pour finalité de relever les vulnérabilités identifiées par les résidents et les modalités de réponse qu'ils y apportaient pour les réduire, afin d'observer dans quelle mesure le champ lexical relatif au religieux apparaissait spontanément dans les discours.

Nous avons ainsi pu observer que de nombreuses habitations avaient gardé en leurs murs les chapelles dédiées aux différents saints de Lima. Certaines d'entre elles adoptent d'ailleurs la dénomination des saints qu'elles accueillent, s'identifiant comme la *Quinta de San Martin de Porres* (photo c), la *Quinta Virgen del Carmen*, la *Quinta San Judas Tadeo*, *Quinta San* Jose, etc. (Carte 11 ; Photos 44 ; 45 ; 46 et 47).



Carte 11 - Le centre historique de Lima, foyer d'une forte religiosité.

Photographie 44 (a): Chapelle dédiée à la Vierge Fatima, Barrio Chino, © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 43 (b) : Chapelle dédiée à San Judas Tadeo, *Barrios Altos* , © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 42 (c) : Chapelle dédiée à San Martin de Porres, *Barrios Altos*, © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 41 (d) : Chapelle dédiée à la Vierge, Monserrate, ©M. Pigeolet, 2018.

Ces dénominations sont parfois issues d'une expérience jugée miraculeuse par les habitants. Celle de la *Quinta Virgen del Carmen* par exemple, est issue de sa miraculeuse résistance au tremblement de terre de 1940. Le tableau de la Vierge étant accroché dans l'un des appartements au moment des faits, les habitants l'ont interprété comme un signe divin et ont décidé de renommer leur *Quinta* en son nom. Plus tard, dans les années 1990 à l'occasion des actes menés par les groupes du Sentier Lumineux, une bombe éclata dans la rue (*Jirón*, Jr.) *Junín*, en face de la *Quinta*. Les résidents ne furent pas blessés et interprétèrent cela comme une protection de la Vierge[86]. Dans d'autres cas, certains habitants attribuent aux images de saints et saintes qu'ils accueillent le pouvoir de protection (sans pour autant nommer leur *Quinta* en leur honneur). C'est le cas de la *Quinta* accueillant la chapelle de la *Virgen de Fátima*, elle aussi, ébranlée par un tremblement de terre (la date ne fut cependant pas précisée), sans s'effondrer, attisant les dévotions envers la vierge[87]. Enfin, d'autres résidents forment des Associations entre voisins, dédiées à un saint en particulier : l'Association *San Sebastian* et l'Association *Santa Teresa*. Ainsi, parmi les 21 habitants ou groupes d'habitants rencontrés, six firent valoir explicitement leur dévotion à un saint, une sainte ou à la Vierge, l'associant à leur *Quinta*. L'origine de cette dévotion ne fut pas toujours justifiée, mais elle témoigne d'une volonté d'unité et d'appartenance à un groupe solidaire.

[86] Informations recueillies auprès des habitants de la Quinta de la *Virgen del Carmen.*
[87] Information des échanges réalisés au cours de parcours commentés exploratoires, 2017.

- La « Pierre du diable », piège du démon de *Barrios Altos*

Autre témoignage spatial de l'histoire profondément religieuse de la municipalité, la « *Piedra del Diablo* » (Pierre du diable, appelée aussi « *peña horadada* » qui veut dire « Pierre percée ») marque le croisement de la rue *Jr. Junín* avec la rue Cangallo dans le quartier de *Barrios Altos* (photo 48).



Photographie 45 : La *peña horadada*, *Barrios Altos*. Photo ©El Comercio, 2014.

Non loin de la cathédrale qui domine la place centrale, la rue *Jr. Junín* qui traverse le quartier de Lima centre d'est en ouest est bornée par une mystérieuse pierre sculptée. Son histoire, selon la plaque explicative jouxtant la pierre, serait liée à la fuite du diable, encerclé par les différentes processions religieuses organisées dans le quartier. Sa peur d'un face-à-face avec Dieu l'aurait poussé à se retrancher dans cette pierre, dont le trou serait le témoin de son passage. Bien que cette légende soit discutée, notamment par l'historien Luis Antonio Eguiguren dans son livre *Las calles de Lima* (1945), ou encore par les journalistes du périodique *el Comercio,* qui privilégient l'idée d'un obstacle protégeant le coin de l'habitation du passage des voitures, elle reste l'histoire favorite à raconter dans le quartier. La plaque indicative conservée en témoigne. Monument légendaire évoquant la victoire du catholicisme sur le mal au sein d'un quartier rongé par la criminalité, la pierre invite à considérer la religion comme refuge. Mais cette histoire témoigne avant tout du lien entre ce quartier et les innombrables processions qui s'y déroulent.

En effet, les processions semblent nombreuses dans le centre historique. Selon le témoignage de l'agent d'accueil de la paroisse de Santa Ana à *Barrios Altos* : « des processions

dans le quartier, il y en a tous les jours ! ». Le recensement de l'INEI en dénombre trois pour l'année de 2013 (*Señor de los Milagros, Semana Santa* et *Santa Rosa de Lima*), néanmoins nombreuses sont celles qui sont tenues sans être enregistrées par l'institut de statistiques. En effet, l'agent de la paroisse de Santa Ana nous informa de l'organisation de quatre de plus : la procession dédiée à *San Judas Tadao*, à *San Martin de Porres*, à la *Virgen del Carmen* et à la *Virgen de Fátima*. Certains habitants, rencontrés à l'occasion des parcours commentés réalisés en 2017 et 2018, nous confirmèrent cette tendance. Selon eux, la plupart des processions organisées s'éloignent très peu de la zone résidentielle et ne concernent qu'un petit comité de voisin et quelques curieux. Par exemple, les habitants de la *Quinta* accueillant la chapelle dédiée à *San Martin de Porres* sortent sa statuette (pieusement gardée et époussetée toutes les semaines) en procession chaque année, mais uniquement dans l'enceinte de la *Quinta*.

Ainsi, au-delà de constituer un élément fondamental de la culture péruvienne et liménienne, les processions sont également des marqueurs spatiaux, ponctuels, mais réguliers, qui redéfinissent la fonction de la rue le temps des festivités.

- La procession, une ambiance sacrée

Reprenons ici le cas de la procession dédiée au *Señor de los Milagros*. Le temps de la procession, l'espace définit par l'itinéraire est sacralisé et la rue, profane, devient l'espace d'une expression rituelle propre au catholicisme populaire, où tous les sens sont interpellés : les chants annoncent le passage de la sainte image, l'encens du *palo santo* (se traduit par « bois sacré ») diffusé par les *sahumadoras* (brûleuses d'encens) embaume les rues et témoignent du passage du *Señor* et, enfin, l'habit violet des fidèles marque l'espace d'une ambiance de pénitence[88]. Les avenues et les routes principales sont interdites à la circulation automobile et couvertes de décorations florales, « *le trafic se converti en un chaos passager (…) les rues de Lima sont maintenant l'espace pour la représentation de cette « dramaturgie sacrée » dans laquelle tout le monde tient son rôle, du pickpocket aux confessionnels et aux carmélites nazaréennes* »[89] (Benito Rodrígez et Majnón de Garay, 2014, p.41). (photo 49 et 50).

[88] Le violet représente en effet dans la liturgie chrétienne la couleur de la pénitence.
[89] Traduction de l'auteure, texte original : "el tráfico se convierte en un caso pasajero (…) las calles de Lima son ahora el espacio de la representación de esta "dramaturgia sacra" en la que todos tienen su rol, desde los carteristas hasta los confesores y las carmelitas nazarenas".

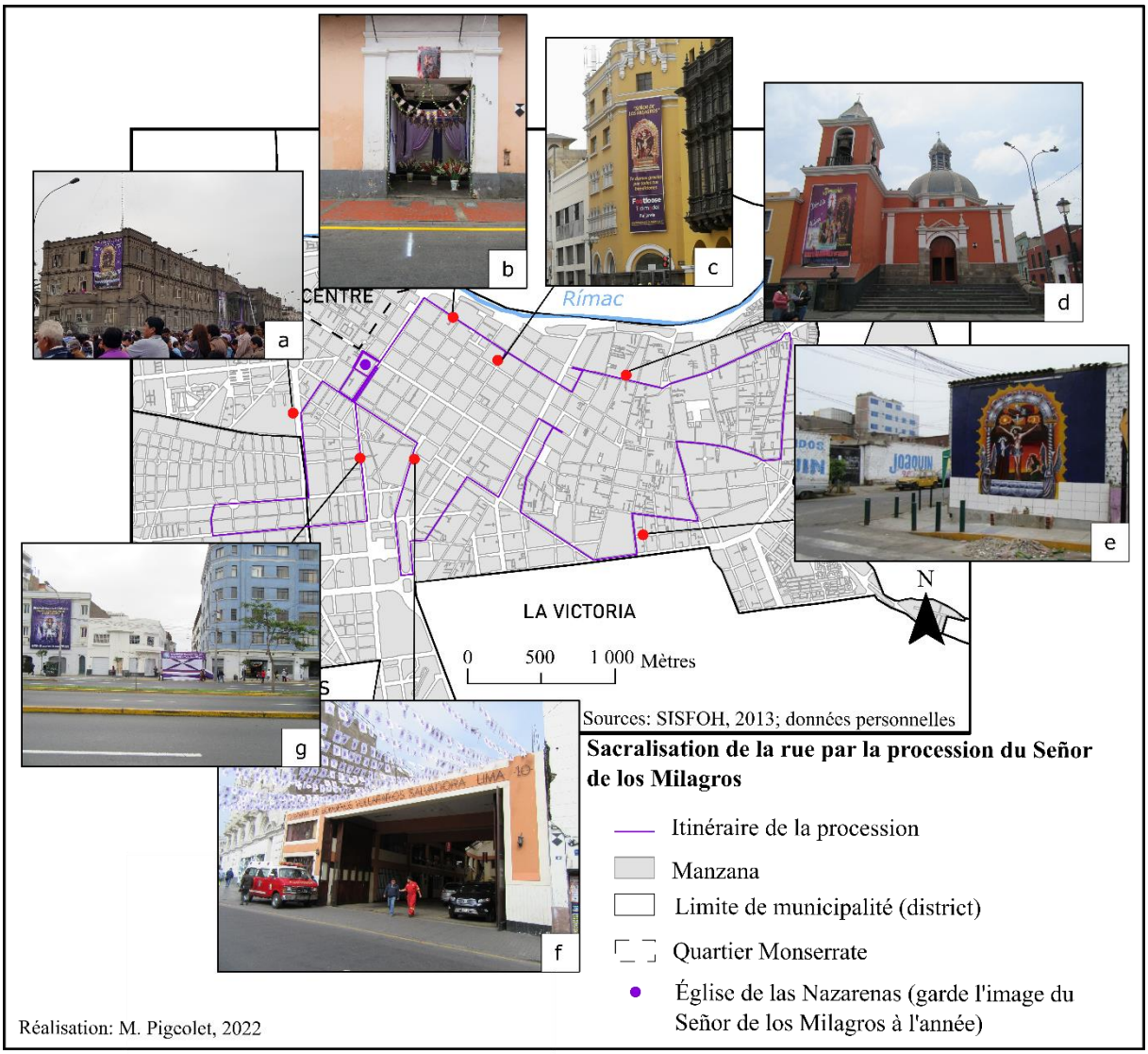




Photographie 47 (gauche): Passage de l'image du *Señor de los Milagros*dans les rues du centre historique, Lima. © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 46 (droite) : décoration florale confectionnée pour le passage de l'image du Señor de los Milagros, Lima. © M. Pigeolet, 2017.

Les façades des bâtiments sont décorées pour l'occasion, ornées de bannières et de guirlandes à l'effigie du *Señor de los Milagros*, témoignant de leur allégeance au Seigneur unificateur (Carte 12 ; Photos 51 ; 52 ; 53 ; 54 ; 55 ; 56 et 57).



Carte 12 - Itinéraire de la procession dédiée au *Señor de los Milagros* dans la municipalité de Lima centre. M. Pigeolet, 2022.

Photographie 51 (a) : Bannière à l'effigie du *Señor de los Milagros*, Hôpital de l'archevêché Loayaza, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 50 (b) : Entrée de *Quinta* décorée pour le passage de la procession, © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 54 (c) : Bannière à l'effigie du *Señor de los Milagros*, *Plaza Mayor*, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 49 (d) : Bannière à l'effigie du *Señor de los Milagros*, Couvent de *La buena Muerte*, © M. Pigeolet, 2017.

Photographie 53 (e) : Affiche murale à l'effigie du *Señor de los Milagros*, *Barrios Altos*, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 48 (f) : Guirlande à l'effigie du Señor de los Milagros devant une caserne de pompiers, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017.

Photographie 52 (g) : Bannière à l'effigie du Señor de los Milagros et stand dédié à recevoir du public, monté à l'occasion du passage de la procession, © M. Pigeolet, 2017.

Les processions itinérantes marquent l'espace et le temps d'une expression rituelle propre au catholicisme populaire, tout en alimentant la religiosité du citadin. Cet espace sécularisé, profane et dangereux qu'est la rue devient la scène de festivités, de chants et de prières. La procession devient l'occasion d'oublier les conditions de vie dégradées par la criminalité et les risques quotidiens pour se projeter dans une démarche de pardon, de repentance et dans l'espoir d'un futur plus clément.

Aussi, le quartier tout entier se convertit en un lieu de démonstration de la foi, mais aussi du pouvoir catholique des fidèles et des confréries dans le territoire urbain.

Le fait religieux à Lima-Callao, témoin d'une « christianitude » (Poulat, 1982) latino-américaine

De la pratique citadine au paysage urbain, les faits religieux, et surtout catholiques, sont omniprésents dans l'agglomération. Les différents marqueurs spatiaux qui en résultent renvoient à la notion d'iconographie de Jean Gottmann. L'iconographie est considérée comme une force de résistance au changement en opposition à la notion de circulation. Elle est composée de symboles, d'icônes, et inclut la religion, l'histoire, le folklore. L'intérêt porté à cette notion par les géographes relève plutôt de sa fonction, qui serait selon Georges Prévélakis de tisser un lien solide entre la communauté et son territoire :

> « *Il faut en effet qu'un ciment solide lie les membres de la communauté qui acceptent la cohabitation sous la même autorité politique (…) il faut leur inculquer les principes abstraits, des symboles en quoi ils auraient foi, et qui seront ignorés ou niés par les hommes d'autres communautés* » (Gottmann, 1952).

Ici, c'est dans une perspective d'analyse des cloisonnements des territoires, dans une approche géopolitique des communautés que Gottmann développe le concept d'iconographie. Il se rapproche ainsi de la notion de géosymbole de Joël Bonnemaison, soit « un lieu, un itinéraire, un espace, qui prend aux yeux des peuples et des groupes ethniques, une dimension symbolique et culturelle, où s'enracinent leurs valeurs et se conforte leur identité » (Bonnemaison, 1981). L'iconographie conçoit à ces symboles une dimension davantage politique. La spatialité religieuse que nous observons dans l'agglomération témoigne donc ici d'un rapport sensible au territoire (certes à forte valeur culturelle, mais aussi politique), qui participe en retour de sa construction.

Que les faits matériels et sensibles constituent un point de repère dans l'incertitude ambiante ou le produit d'une mémoire collective, ils renvoient dans une plus large mesure aux relations historiques entretenues entre le Pérou et l'institution catholique. Résultat d'un national-catholicisme, « qui tend à faire de la religion catholique un facteur constitutif de l'unité politique et culturelle de la nation » (Bastian, 2001a), l'emprise spatiale et mentale des représentations catholiques sur la population péruvienne s'inscrit comme une forme de « christianitude » que décrit Émile Poulat (1982). Dans une lecture culturaliste portée sur le catholicisme en France, ce dernier considérait la « christianitude » comme « un *habitus* qui marque en profondeur les incroyants les plus décidés eux-mêmes » (Poulat, 1982, p.65), lecture reprise plus tard par Jean Pierre Bastian (2001a) qu'il rapporte à l'Amérique latine.

À ce titre, le recensement réalisé par l'INEI en 2017 révèle que le sentiment d'appartenance à une institution chrétienne dans la capitale concerne plus de 90% de la population (INEI, 2017). Près de 80% de la population liménienne se déclarait catholique, un taux sensiblement supérieur à la moyenne nationale (76%), et un peu moins de 11% se déclarait évangélique (INEI, 2017). Le reste de la population répondait d'une autre confession ou se déclarait athée ou agnostique.

Bien que la pratique régulière soit moins évidente à saisir (selon le Pew Research Center en 2014, 30% des catholiques au Pérou assistaient à la messe une fois par semaine), il n'en résulte pas moins un profond respect pour l'institution religieuse et les valeurs véhiculées par les préceptes chrétiens, en témoignent les comportements et les discours portés par certains hommes politiques pour s'attirer les faveurs de la population. Nous pouvons citer le discours du président Alan García, fraîchement élu (1985-1990), qui s'adresse aux Péruviens à travers un passage de l'évangile afin de les inciter à avoir confiance et à le suivre :

> « *Je me suis souvenu du passage de Saint Matthieu où le Christ marche sur l'eau. Les apôtres le virent et dirent : c'est un fantôme. Et Pierre, qui avait déjà douté, douta encore et dit : « Si tu es le Christ, fais-moi venir à toi ». Puis il se mit à marcher sur l'eau, mais quand il entendit le bruit du vent, il eut peur et commença à couler. Il cria de désespoir, et le Christ lui dit : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? »*

> *Une fois encore, j'appelle tous les Péruviens à avoir une foi inébranlable, car en ce moment historique, nous devons écrire notre destin avec notre foi* »[90] (Président Alan García, 28 juillet 1985)

Plus de 30 ans plus tard, dans un contexte de crise politique suite aux accusations de corruption qui ont valu la destitution du président Pedro Pablo Kuczynski, la « question de confiance » fut posée aux membres du congrès afin d'approuver rapidement les réformes portées par le nouveau cabinet présidentiel et le conseil des ministres. Ces réformes proposaient un certain nombre de mesures de lutte contre la corruption. Guía Pianto Moises Bandolome, membre de la commission du travail et de la sécurité sociale intègre sciemment à son discours la question de l'appartenance religieuse de la population afin d'appuyer ses propos :

> « *La population compte des croyants, des religieux qui aiment Dieu. Ne vous en prenez pas au peuple chrétien ! N'abusez pas de leur transparence, de leur passivité, car je crois que ce serait une grande erreur !* »[91] (Guía Pianto Moises Bandolome, 2019)

La démonstration du respect en « bon chrétien » envers les « bons chrétiens », constitue ainsi encore aujourd'hui un argument politique de taille. À ce titre, le serment sur la bible demeure un acte politique et symbolique traditionnel pour tous les Présidents lors de leur investiture. Ainsi, la « solidarité », la « justice » (García, 1985), la « transparence » (Bandolome, 2019) ou encore l' « honnêteté » (Lecaros, 2019) demeurent des valeurs associées à l'appartenance chrétienne dans l'imaginaire collectif.

2.2. Un espace de conquêtes

Nous verrons ici que l'histoire politico-religieuse du Pérou participe également à la fabrique urbaine. Nous adopterons une nouvelle fois une approche généalogique des relations

[90] Traduction de l'auteure, texte original : "Recordaba de San Mateo el pasaje de Cristo caminando sobre las aguas. Lo vieron los apóstoles y dijeron: es un fantasma. Y Pedro el que ya había dudado, dudó nuevamente y dijo: Si eres Cristo haz que me acerque a ti. Y entonces comenzó a caminar sobre las aguas, pero oyendo sonar el viento tuvo miedo y comenzó a hundirse. Grito desesperado y Cristo le dijo: Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?. Vuelvo a clamar de todos los peruanos la fuerza de la fe inconmovible, porque en esta hora histórica et destino tenemos que escribirlo con nuestra fe.".

[91] Traduction de l'auteure, texte original : "La población tiene gente creyente, religiosa que ama a Dios. ! ¡No se meta con el pueblo cristiano! No abuse de su transparencia, de su pasividad, porque creo que va a ser el gran error que cometamos".

développées entre les deux pouvoirs (pouvoir central et pouvoir religieux) afin de saisir les implications spatiales et territoriales de l'inscription des autorités religieuses dans les rapports de forces qui régissent l'organisation urbaine. Nous interrogerons donc les modalités de production des territorialités de l'Église catholique et celles des mouvements non catholiques afin de cerner leur implication dans le processus de fabrique urbaine.

2.2.1. Une ville construite par et pour l'hégémonie catholique

Un héritage colonial

- Une occupation des espaces symboliques depuis la conquête coloniale

La conquête coloniale du Pérou au XVI^{e} siècle (et de l'Amérique latine dès la fin du XVe siècle) fut aussi une conquête missionnaire et se traduit par une collaboration étroite entre la monarchie et la papauté. Les patronats qui en émergèrent correspondaient à un ensemble d'engagements mutuels, permettant de « légitimer la colonisation par l'Église, et, en retour à mettre les moyens humains, matériels et financiers des royaumes ibériques (…) pour mener à bien la mission [évangélisatrice] » (Prudhomme, 2014, p.4). Au Pérou, le patronat royal (1508-1821) accordait le partage des compétences concernant le culte catholique, la propagation de la foi, le contrôle social et la légitimation du pouvoir, entre l'État monarchique espagnol et l'Église (Antonio Huaco Palomino, 2009). L'autorité catholique jouissait ainsi d'un pouvoir aussi important que celui de l'État monarchique et accompagnait ce dernier dans ses démarches.

Cité des rois, devenue ensuite capitale de la vice-royauté du Pérou, Lima présente une morphologie propre aux villes coloniales espagnoles. Elle se développe en effet selon un plan en damier régulier, organisé autour d'une place centrale qui rassemble les principales institutions coloniales. Cette *Plaza Mayor*, identifiable dans un bon nombre de villes latino-américaine, occupe une fonction politique et religieuse et constitue le cœur de la domination coloniale, comme le décrit Patrice Melé pour la place de Mexico :

> *« La réunion en un même lieu des autorités espagnoles, de la cathédrale et du tianguis*[92] *indigène permettait non seulement de contrôler les indigènes et de les intégrer à l'économie coloniale par le marché, mais aussi, grâce à la proximité de l'église, de faciliter les conversions. La place est l'expression concrète de la volonté colonisatrice ; celle-ci ne se manifeste pas dans un premier temps par une prise de possession des territoires ou des hommes, mais par l'introduction d'éléments de centralité qui donnent sens et structurent fonctionnellement la nouvelle organisation de l'espace et de la société. »* (Melé, 1998, p.6)

On retrouve à Lima cette même configuration autour de la *Plaza Mayor,* où s'érigent le palais du vice-roi, la cathédrale et les résidences de quelques notables (Illustration 13). Désignée aussi par son nom générique, *Plaza de armas*, elle occupe encore aujourd'hui cette double fonction politique et religieuse. Elle demeure le lieu de nombreuses festivités et processions catholiques, pour lesquelles la cathédrale, au même titre que le siège du gouvernement péruvien, est un point de passage clé.

[92] Marché.

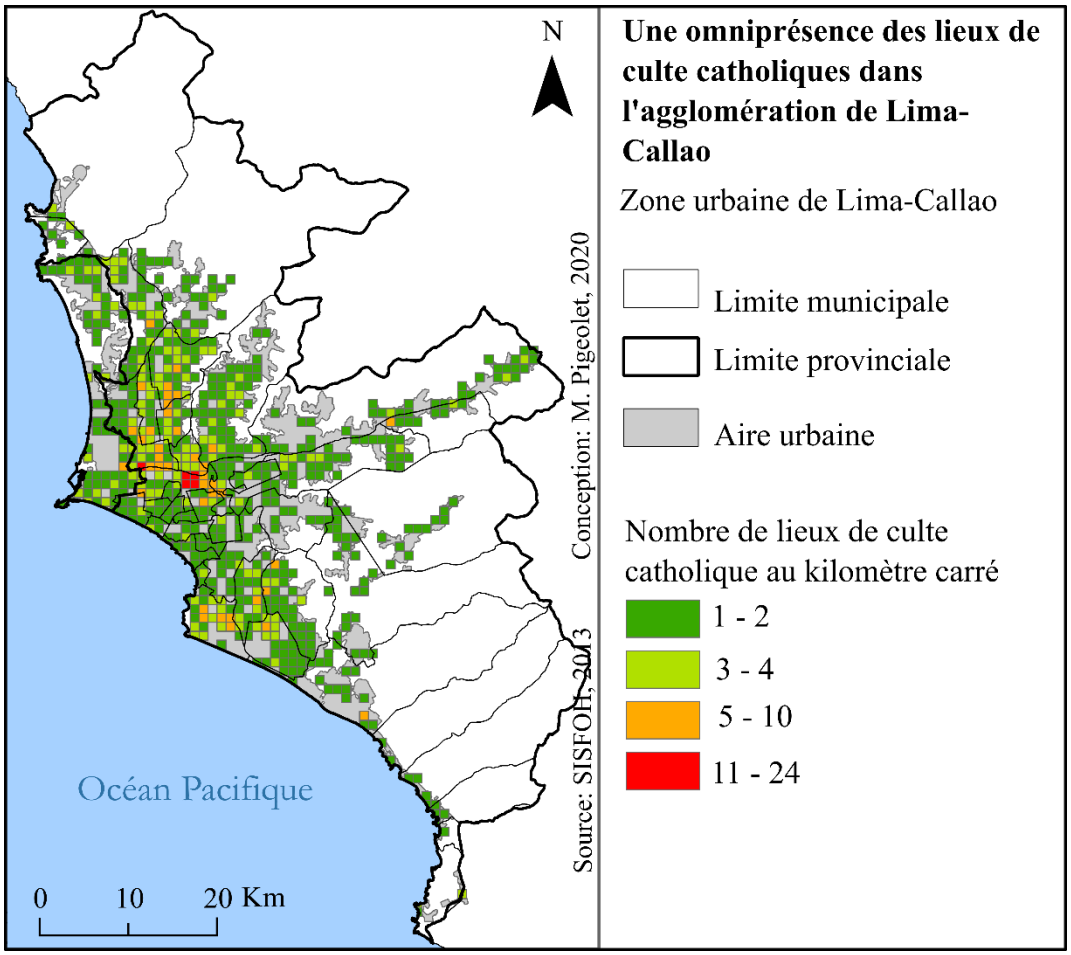


Illustration 13 - Plan de Lima (ciudad de los Reyes) en 1750 réalisé par le cartographe français Jacques-Nicolas Bellin. Orientation Sud.

Bellin rend compte de l'aménagement en damier, propre aux villes de la nouvelle Espagne, avec quelques places qui ponctuent la ville fortifiée. La liste des principales infrastructures visible à droite nous permet d'observer un certain nombre de bâtiments dédiés au culte catholique : la cathédrale, les monastères, et les églises quadrillent la ville. On en décompte près de 36 dans cet espace qui constitue aujourd'hui le centre historique de la ville. Aussi, ce plan nous expose la présence quasi systématique d'une église ou d'un couvent sur chaque place, dominant cet espace de sociabilité. À ce titre, l'historien José de la Riva-Agüero (1952) soutenait que l'esprit colonial était incarné par la place prépondérante des couvents : « Cela se vérifie dans toutes les possessions espagnoles du continent américain, mais n'en est que plus représentatif au Pérou, et particulièrement à Lima. L'âme de notre ville est une âme de couvents, toujours présents bien qu'occultés et oubliés » (de la Riva-Agüero, 1952, p.213).

- Une occupation territoriale dense

La construction des établissements religieux, des églises, couvents et œuvres de charité accompagne l'étalement urbain, de telle manière à ce qu'il soit possible aujourd'hui de trouver au moins un lieu de culte au kilomètre carré sur une majeure partie de l'agglomération (Carte 13).



Carte 13 - Densité des lieux de culte catholiques au kilomètre carré au sein de l'agglomération de Lima-Callao. (M. Pigeolet, 2020).

Cette carte propose une lecture de la répartition des lieux de culte catholiques dans l'agglomération. Les données accessibles nous permettant d'élaborer cette carte rassemblent dans la catégorie des lieux de cultes tout établissement qui a trait à l'acte cultuel, soit les églises, les couvents, mais aussi les chapelles et autres petits monuments associés à l'Église sont considérés comme des lieux de cultes.

Le centre historique, témoignant de l'héritage colonial, est marqué par une forte concentration d'établissements catholiques. Cette concentration reste élevée au-delà du *Rímac* dans les districts de San Martin de Porres, du Rímac jusqu'à Los Olivos. Le district de Chorrillos au sud accueille également un nombre significatif de lieux de cultes, dont la présence peut être liée à la migration des populations bourgeoises du centre historique vers les zones balnéaires, au climat plus clément, dès la moitié du XX^{e} siècle. Si les autres districts disposent

de moins de lieux de cultes, il n'en résulte pas moins une couverture étendue des établissements catholiques sur l'ensemble de l'agglomération.

Un espace central du pouvoir catholique au Pérou

- Le diocèse, grille de lecture territoriale de l'attention pastorale

Au-delà d'une assise centrale dans la capitale, l'autorité catholique investit le territoire sous forme de juridictions propres au pouvoir ecclésiastique, les diocèses, participant de l'objectivation d'une territorialité catholique singulière.

Issu du grec ancien *diokesis* qui signifie « administration » ou « conduite des affaires de la maison », le diocèse est un territoire placé sous la juridiction d'un évêque. Ce terme implique un espace délimité et structuré, défini par l'Église catholique dans le but d'administrer, sous un modèle bureaucratique, la vie religieuse de ses fidèles. Il est un espace de contrôle des valeurs et des pratiques religieuses de la population évangélisée.

Ces juridictions sont formées dans le but d'asseoir l'autorité catholique en tant que pouvoir religieux dans le territoire. Le diocèse constitue selon Jacques Palard « Le cadre général de gestion des ressources et d'exercice du pouvoir hiérarchique » (Palard, 1999, p. 60), il répond de l'autorité de l'évêque (ou de l'archevêque) et permet de répartir les services religieux afin d'affirmer et de diffuser les valeurs catholiques. Il s'agit d'un échelon territorial qui permet à l'évêque de s'affirmer comme « le principal relais entre le niveau local et le niveau international » (*Ibid*,p.60).

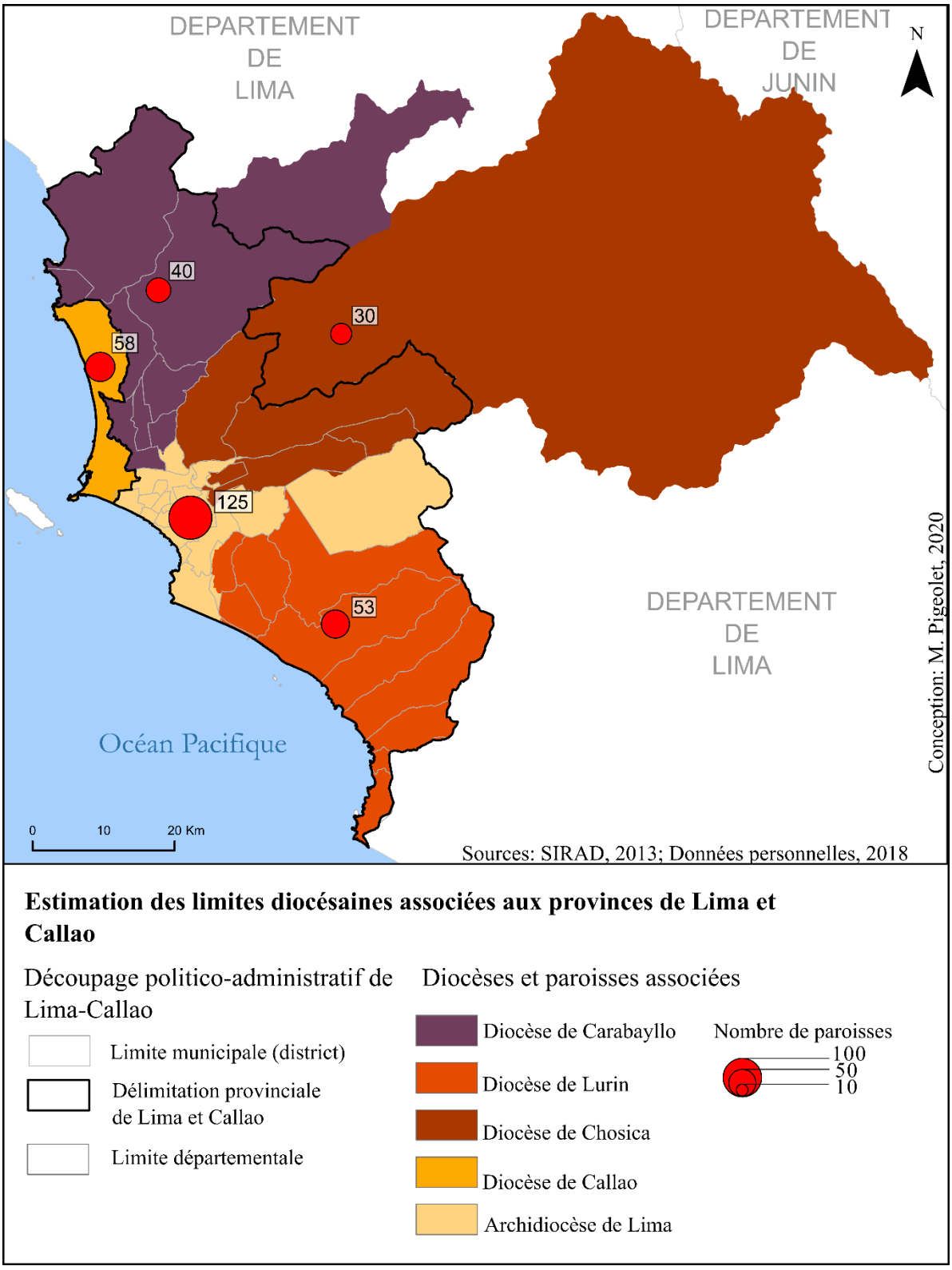
Le découpage des diocèses actuels au Pérou est issu d'un processus historique de création, de fragmentation et de regroupement des territorialités catholiques depuis l'époque coloniale. Issus des premiers découpages en paroisse (eux-mêmes définis par l'action pastorale en tant que telle, qui formule une territorialité pastorale), les diocèses sont le produit de l'agrégation de plusieurs paroisses ou de la fragmentation d'une seule (Bertrand, 2010). Dans ce contexte, l'archevêque ou l'évêque a pour mission de superviser les actions pastorales menées par les curés. Afin de faciliter l'action pastorale, le diocèse est parfois sujet à un découpage territorial en sous-juridictions. Il peut s'agir de vicariats ou de décanats en fonction des positions occupées par le représentant de cette juridiction, eux-mêmes subdivisés par les territoires des paroisses. Ces juridictions constituent un nouvel échelon territorial, cette fois définit à partir du territoire

diocésain, et se convertissent en relais entre les évêques et les différentes paroisses assignées à leur diocèse.

En Amérique latine, les délimitations de ces diocèses évoluent très peu depuis les temps coloniaux, à l'exception de certaines reconfigurations dans les grandes agglomérations dans le but de départager les tâches pastorales. Ils constituent alors un territoire au sein duquel se développent, selon un cadre normatif définit par les différents membres du clergé, les grands axes d'action de valorisation de la foi catholique, appelés « pastorales ». Ces dernières visent à répondre aux besoins spirituels des membres du diocèse à travers les thématiques prioritaires comme la santé, la dignité humaine ou encore la liturgie et les sacrements. Ces actions sont menées par des ministères, c'est-à-dire des membres du clergé départagé par services confiés par l'évêque, qui vont transmettre leurs directives auprès de chaque paroisse. Les diocèses représentent donc dans la plupart des cas une structure territoriale solide, stable et pérenne, qui répond d'un système hiérarchisé bien rodé. Ils constituent pour l'Église catholique un outil de maîtrise territoriale efficace.

L'Église catholique jouit donc de son propre territoire administratif, qui se superpose au territoire politico-administratif régi par l'État sans nécessairement épouser les mêmes limites. En cela, l'institution religieuse répond d'une territorialité propre et donc d'une organisation spatiale singulière de ses compétences.

Cependant, les reconfigurations récentes menées dans les grandes agglomérations urbaines donnent à voir une nouvelle logique de territorialisation de l'administration des services religieux. L'archidiocèse de Lima, institué en 1541, qui recouvrait l'ensemble du territoire péruvien fut progressivement fractionné depuis 1946 afin de rendre la propagation de la foi plus efficace et de reprendre le contrôle des terres catholiques. Ce processus de fragmentation territoriale du diocèse, réduit à une partie du département de Lima, reprit ensuite dès 1967 afin de permettre une meilleure gestion des services pastoraux, au rythme effréné de l'urbanisation. Dans ce contexte, la délimitation des diocèses ne répond plus spécifiquement de la territorialité de l'action pastorale, mais des limites juridiques des districts. Aujourd'hui, parmi les 196 provinces que les 45 diocèses catholiques recouvrent dans le pays, les provinces de Lima et de Callao représentent à elles seules le siège de six diocèses (avec le diocèse de Castrense, dédié uniquement aux militaires, qui s'étend sur l'ensemble du territoire national) (Carte 14). Le diocèse de Callao du créé en 1967 sous la demande du Pape Paul IV et les diocèses de Lurín, Chosica, et Carabayllo furent créés en 1996 par le Pape Jean-Paul II.



Carte 14 - Délimitation territoriale des diocèses dans les provinces de Lima et de Callao (M. Pigeolet, 2023).

Cette carte rend compte des limites territoriales des diocèses. Elle fut réalisée à partir de diverses données issues des sites internet dédiés à chaque diocèse ainsi que de l'annuaire ecclésiastique de la conférence épiscopale péruvienne (2002). Ces nouvelles délimitations se superposent aux délimitations juridico-administratives des municipalités de la province de Lima, de Callao et de quelques-unes des provinces voisines[93]. Ce n'est pas forcément le cas pour les autres diocèses du pays qui ont gardé leur ancien découpage et ne s'alignent par conséquent pas avec le découpage politico-administratif actuel de l'État. L'étendue des diocèses de Chosica et de Carabayllo dépasse largement la limite provinciale de Lima. Ils intègrent des districts ruraux, dotés d'un nombre limité de paroisses.

Ici, le nombre de paroisses qui divisent administrativement les diocèses met en lumière le rapport historique entretenu entre l'Église et l'ancienne ville coloniale. Il traduit un intérêt certain pour l'urbain. La comparaison du nombre de paroisses dans l'archidiocèse de Lima (125) à celui du diocèse de Chosica (30) qui pourtant est bien plus vaste et accueille le district le plus peuplé de l'agglomération (San Juan de Lurigancho), peut traduire à la fois un intérêt plus prononcé pour la proximité avec le pouvoir central, une affirmation territoriale de cet héritage catholique et une considération moins engagée des populations périphériques et rurales.

- Lima-Callao, cœur de la dynamique catholique du Pérou

La capitale constitue un espace de décision central. Elle accueille en son sein les assemblées annuelles de la conférence épiscopale au cours desquelles les évêques et archevêques du Pérou décident des politiques menées par l'Église pour l'année suivante. La conférence épiscopale est définie selon l'article 38 du décret *Christus dominus* (28 octobre 1965) en ces termes :

> « *En tous lieux, les évêques d'une même nation ou d'une même région constituent une seule assemblée. La conférence épiscopale est définie comme une assemblée dans laquelle les prélats d'une nation ou d'un territoire exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir davantage le bien que l'Église offre*

[93] Par souci de lisibilité, nous avons superposé les limites diocésaines aux limites des municipalités concernées selon les informations relayées sur le site de la conférence épiscopale péruvienne et des différents diocèses. Ces limites ne sont néanmoins pas aussi précises en réalité. Source : https://iglesia.org.pe/eclesiasticas-del-peru/ ; https://diocesischosica.org.pe/vicaria-1/ ; https://www.obispadocarabayllo.org.pe/nosotros ; https://www.diocesisdelcallao.org/obispado/nosotros ; https://www.diocesisdelurin.org/#!/-historia/

> *aux hommes, en particulier par des formes et des méthodes d'apostolat convenablement adaptées aux circonstances présentes* » (Décret *Christus Dominus*, 1965).

L'apostolat correspond à la mission dédiée à la propagation de la foi. Les méthodes peuvent ainsi recouvrir des formes diverses telles que l'organisation de prières et de messes ou la création d'œuvres de charité.

Les 45 évêques et archevêques se réunissent ainsi tous les ans à Lima dans le but de coordonner leurs fonctions pastorales afin de mener une politique cohérente de propagation de la foi à l'échelle du pays. Il nous faut préciser ici que les évêques et les archevêques ne répondent d'aucune autre autorité que celle du Pape. En cela, l'archevêque de Lima ne représente pas à lui seul la plus haute autorité catholique au Pérou, mais partage ce statut avec les 44 autres évêques et archevêques. Chaque diocèse dispose donc d'une certaine autonomie les uns envers les autres. Lima ne représente donc pas la ville de la plus haute autorité catholique, mais elle s'affirme comme haut-lieu décisionnaire.

Un second élément tend à renforcer la position centrale de Lima dans la dynamique catholique, il s'agit des visites papales. Le Pérou a en effet accueilli deux fois le Pape Jean-Paul II (en 1985 et 1988) et une fois le Pape François (en 2018). Pour chacune des visites, Lima était désignée comme le premier arrêt dans l'itinéraire programmé au sein du pays. Le choix de cette destination renvoie au lien de proximité entretenu entre le Saint-Siège et le gouvernement central, traduit par un Concordat (signé en 1979). Cela signifie que la capitale de l'État constitue également pour l'Église un lieu hautement symbolique de rencontre entre les deux pouvoirs.

Construit sous l'hégémonie catholique pendant près de cinq siècles, le paysage de Lima et Callao en porte les marqueurs. La position centrale de l'Église dans l'histoire urbaine se lit dans la répartition des lieux de cultes sur l'ensemble de la capitale, et plus particulièrement dans l'enceinte du centre historique, point de départ de la conquête missionnaire. Aussi, la capitale demeure le siège opérationnel du clergé, où se décident les principales stratégies d'interventions de l'institution dans l'espace public. Cette démonstration de pouvoir par l'omniprésence spatiale rappelle la permanence d'un système de normes et de valeurs, pratiquement inchangé depuis des siècles. Elle se pose en repère, transmissible de génération en génération et expose l'image d'une autorité stable, ancrée et proche du peuple. En cela, elle place l'Église catholique aux antipodes de l'autorité gouvernementale (qui inclut le gouvernement métropolitain),

régulièrement remise en question, incapable de maîtriser l'administration de son territoire, corrompue et indigne de confiance.

2.2.2. Crise du catholicisme et pluralisme religieux à Lima : une expression religieuse qui se diversifie

L'Église catholique représentait pour les Péruviens la seule institution religieuse de référence jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle. Elle représentait une autorité stable, ancrée dans le territoire depuis la création de la vice-royauté du Pérou et la seule instance disposée à pourvoir un service religieux. Elle régissait le système de croyances, construit au rythme de la construction d'une nation. Cependant, dès la fin du XIX^{e} siècle, la religion d'État, et avec elle l'intolérance religieuse, eût tendance à s'affaiblir (Huaco Palomino, 2009), entamant une nouvelle crise, celle des systèmes de représentation et des croyances. L'incertitude touche ici à son tour l'hégémonie du système et de l'Église catholique.

La progressive affirmation des nouveaux mouvements religieux dans le territoire

- De la « sécularisation » à la liberté de culte, la fin de l'hégémonie catholique

Nous indiquons ici le terme de « sécularisation » entre guillemets puisque, nous le verrons, toutes les théories qui lui sont associées ne correspondent pas nécessairement au cas péruvien. La sécularisation constitue pour la sociologie religieuse un véritable défi de conceptualisation (Willaime, 2006). Cette notion prend forme dans le contexte des interrogations portées sur les changements sociétaux profonds engagés par la modernité (Max Weber et Émile Durkheim en sont les précurseurs). À l'origine élaborée à travers les constats d'une évolution des appartenances et des pratiques chrétiennes dans le contexte européen, la notion de sécularisation adopte progressivement une pluralité de significations. L'usage de cette notion apparaît régulièrement pour décrire d'une part le « transfert des contenus chrétiens à des contenus séculiers » (Willaime, 2006, p. 757) ou encore la dissociation de l'autorité politique à l'autorité religieuse (Ricœur, 2003), et d'autre part une « perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale de l'ensemble de la société » (Milot, 2008, p. 29). Si cette tendance pouvait s'observer en Europe

dès le début du XVIII[e] siècle (à l'exception de l'Europe latine comme l'a justement souligné Jean-Pierre Bastian, 2001b), elle fut néanmoins plus nuancée à la fin du XX[e] siècle et ne s'applique pas au cas de l'Amérique latine.

En effet, Jean-Pierre Bastian (2001b) privilégie l'usage du terme de « recomposition » du religieux pour décrire les mutations socio-culturelles qui se sont opérées en Amérique latine. En cela, le sociologue décrit le constat d'un processus de rationalisation des systèmes de représentation, qui a effectivement motivé le retrait de nombreux secteurs de la société de l'emprise du religieux. Néanmoins, il insiste sur le fait que « l'autonomisation de la société est relative et partielle » (Bastian, 2001b, p.193) et que la diminution effective du pouvoir de contrôle social de l'institution religieuse n'empêche pas la pérennisation du pouvoir des symboles et du système religieux dans le maintien d'un ordre moral.

Ces mutations prennent forme en Amérique latine dans la seconde moitié du XIX[e] siècle à travers le déclin du taux de messalisants (pratiquants réguliers de la messe dominicale), de la crise du clergé andin, de la pluralisation du champ religieux avec l'arrivée des Églises réformées et des nouveaux mouvements religieux, ou encore l'abandon du Patronat qui liait l'Église à l'État (Compagnon, 2000 ; Parker, 2014 ; Romero, 2004 ; Bastian, 2001b). Décrit comme un « affaiblissement institutionnel » (Parker, 2014), une « dérégulation » (Bastian, 2001b) ou un « effritement global des positions de l'Église catholique » (Compagnon, 2000), l'essoufflement de l'hégémonie catholique n'atténue cependant pas la dévotion de la population latino-américaine. Au contraire, cette dernière se pluralise, s'autonomise et se métisse au contact des nouvelles influences, et ce d'autant plus à l'ère des Nouvelles technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) (Parker, 2014). Catalina Romero et Jean-Pierre Bastian évoquent une « sécularisation enchantée » (Romero, 2014) ou une « religiosité émotionnelle qui « réenchante » un imaginaire » (Bastian, 2001b) pour décrire l'implication de la mise en concurrence des systèmes de croyance au sein des sociétés latino-américaines. Ils traduisent ainsi une dynamique contraire à ce que Weber annonçait à travers le processus de « désenchantement du monde » (Weber, 1904-1905).

Au Pérou, la liberté de culte fut adoptée en 1915, offrant ainsi la possibilité aux nouveaux mouvements religieux de s'affirmer dans le territoire. Aussi, le régime concordataire, qui régit encore aujourd'hui les relations entre l'État et le Saint-Siège, fut signé en 1979 (Huaco Palomino, 2009), concrétisant la fin de la légitimation des institutions politiques par le pouvoir religieux catholique, bien qu'elle fût déjà bien avancée (*Ibid*). Le concordat accorde une autonomie et une indépendance des deux parties. Il fut accompagné d'une nouvelle constitution

reconnaissant l'Église catholique comme un « élément important dans la formation historique, culturelle et morale du Pérou » (article 86 de la constitution de 1979, repris dans l'article 50 de la constitution de 1993). Comme le souligne Catalina Romero (2004), l'Église fut dès lors contrainte d'entretenir ses relations à la population « non plus à travers l'État, mais à travers son propre service public ou encore par le biais de la société civile » (Romero, 2004, p.93). Les minorités religieuses furent, quant à elles, reconnues sous le statut juridique de droit privé d'intérêt public, en tant qu'association civile à but non lucratif (Huaco palomino, 2009). Leur légitimité fut renforcée par le principe de collaboration pour la gestion du bien commun entre l'État et les organisations religieuses, inscrite dans la constitution de 1979 (Article 86).

- Des stratégies d'implantation spatiale par le social

C'est d'abord auprès des « secteurs sociaux les plus humbles et les plus démunis sur les plans culturels et économiques » (Bastian, 2001b, p.183) que les nouveaux mouvements religieux, à tendance évangélique et pentecôtiste, se mobilisèrent, et ce, dans toute l'Amérique latine. Prenant racine au sein des populations marginalisées, exclues, telles que les minorités ethniques, les « déracinés ruraux des périphéries urbaines » (Bastian, 1997) ainsi que les travailleurs migrants, les mouvements protestants attirèrent de plus en plus de personnes issues des classes moyennes, déçues de services proposés par l'Église catholique.

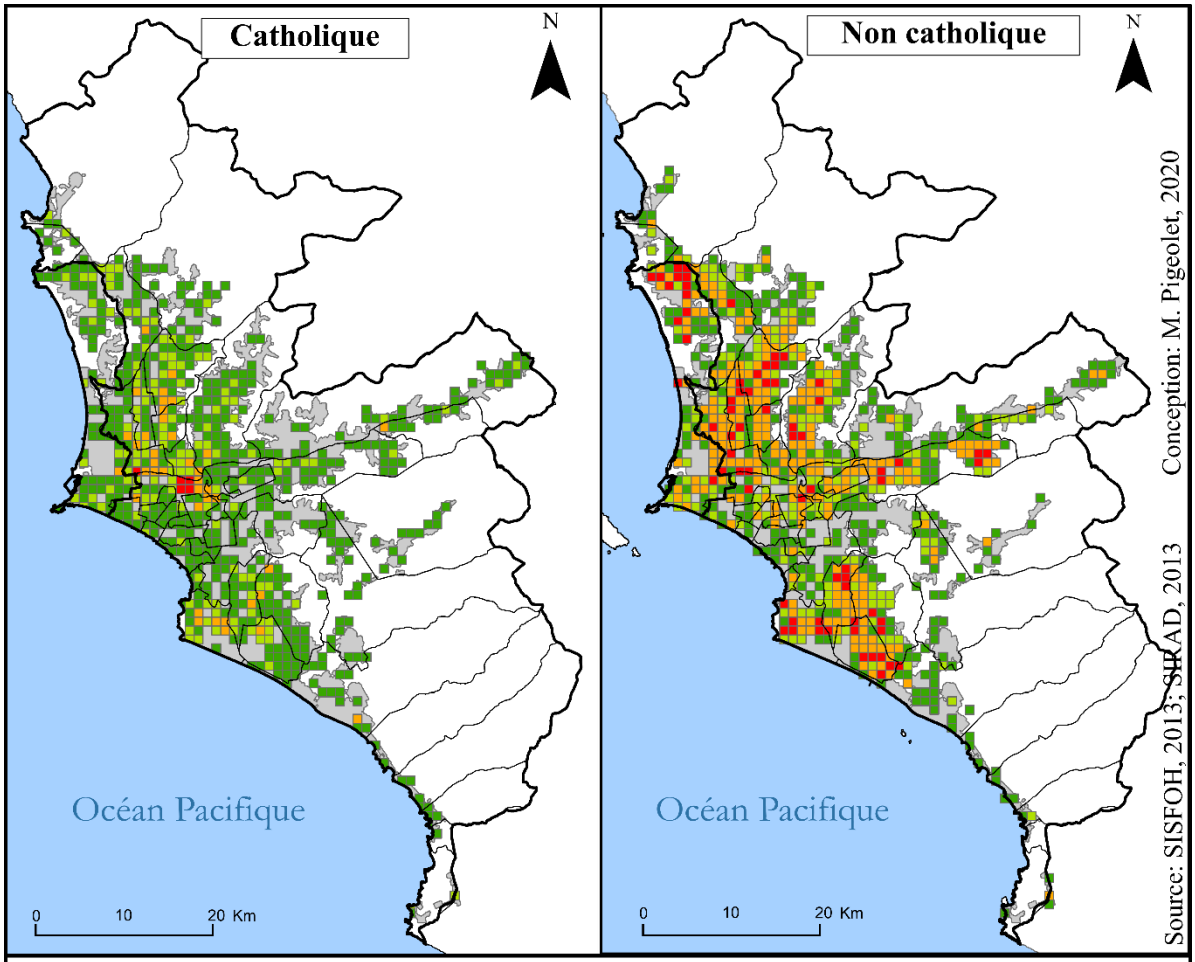
Parmi les chercheurs qui se sont penchés sur le processus d'intégration des églises évangéliques à Lima, Manuel Marzal (1987) fut l'un des premiers à établir une monographie détaillée à travers le cas du district *el Agustino*, (voir transparent) dans le but d'analyser l'impact social de ces nouveaux mouvements religieux auprès des populations. L'auteur observa d'abord qu'à Lima en 1985, près de 2% du total de la population de l'agglomération se proclamait évangélique (p. 203). Il compta près de 610 églises chrétiennes appartenant à près de 41 dénominations différentes. À l'occasion des entretiens menés dans le district d' *el Agustino* dans le cadre de son étude, l'anthropologue observa que les membres rencontrés étaient majoritairement immigrants de la Sierra, la région andine, et dont la situation socio-professionnelle les qualifiait parmi « les niveaux les plus bas de l'échelle sociale » (Marzal, 1987, p. 212).

Le travail porté par la théologienne Véronique Lecaros (2013) confirme une augmentation du nombre de fidèles évangéliques au sein de l'agglomération de Lima Callao depuis les années 1980, et plus particulièrement auprès des populations démunies. Selon l'auteure, en 2007, le

quartier de San Isidro, « quartier d'élite le plus homogène » (Lecaros, 2013, p. 36), comptait une proportion d'évangéliques proche de 4,7% de sa population totale alors que pour les districts tels que Lurigancho-Chosica et les « zones périphériques pauvres » (*Ibid.*), la part des évangéliques pouvait atteindre 30% de la population.

Aussi, les stratégies d'implantation des dénominations évangéliques pouvaient se distinguer en fonction de la municipalité d'implantation. Véronique Lecaros observait à partir du recensement de 2007 que « la proportion de temples évangéliques [par rapport à la population] est légèrement supérieure à San Isidro [comparativement à celle observée à San Juan de Lurigancho », d'autant plus que les temples de San Isidro sont beaucoup plus spacieux que ceux de San Juan de Lurigancho » (Lecaros, 2013, p.36). L'auteure montre ainsi que dans les municipalités aisées (San Isidro), les mouvements évangéliques cherchent à se rendre attractifs en proposant de nombreux espaces de cultes tout en faisant en sorte que ces espaces correspondent à une certaine attente de confort.

Ce processus d'ancrage territorial fut tel que dans l'agglomération en 2013, le nombre de lieux de culte non catholiques dépassait largement celui des lieux de culte catholiques (cartes 15a et 15b).

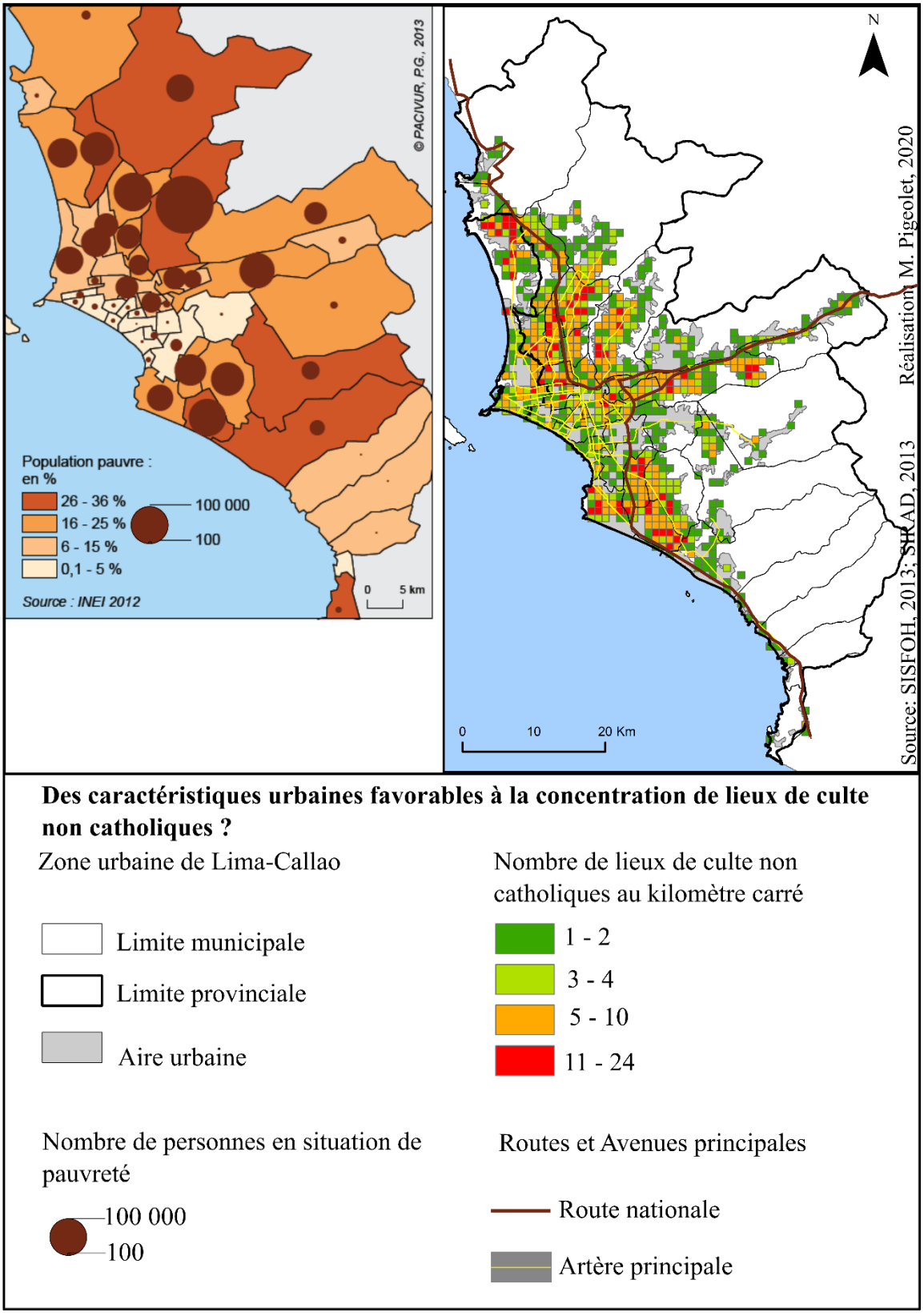


Cartes 15a et 15b - Maillage du nombre de lieux de culte catholiques et non catholiques au kilomètre carré sur l'agglomération de Lima-Callao : une prépondérance des lieux de culte non catholiques (M. Pigeolet, 2023).

Ces deux cartes proposent une lecture comparée du nombre de lieux de culte au kilomètre carré, catholique d'une part et non catholique d'autre part au sein de l'agglomération de Lima-Callao en 2013. Nous notons dans un premier temps (au-delà d'une omniprésence matérielle de la religion chrétienne sur le territoire) une densité nettement plus prononcée des lieux de cultes non catholiques dans l'agglomération. Il s'agit d'établissements appartenant à diverses dénominations chrétiennes, telles que les évangéliques, les pentecôtistes, les adventistes, les témoins de Jehova, les mormons, etc. La base de données fournie par le *Sistema de Focalización de Hogares* (SISFOH, 2013) ne précise pas si les lieux de cultes non catholiques recensés comprennent également les dénominations non chrétiennes (islamique, juive, sukyo mahikari – japonaise –, bouddhisme …), ces dernières étant néanmoins minoritaires. Leur distribution est hétérogène : moins de 3 lieux de culte au kilomètre carré dans les districts à l'extrême sud de la métropole (Punta Hermosa, Punta Negra, San Bartolo, Santa Maria del Mar, Pucusana) jusqu'à plus de 11 lieux de culte au kilomètre carré en de nombreux quartiers des districts des *conos Norte, Sur* et *Este* (San juan de Lurigancho, Ate, Independencia, Comas, Los Olivos, San Martin de Porres, Ventanilla, Chorrillos, San Juan de Miraflores, Villa el Salvador, …). Ainsi, seuls quelques districts de la « Lima Moderna » (triangle central) ainsi que les stations balnéaires au sud, qui accueillent principalement une population riche semblent moins sujets à la stratégie de « saturation » (Lecaros, 2013) menée notamment par le mouvement évangélique.

Pour comprendre davantage la forte concentration des lieux de cultes non catholiques en certaines zones, nous avons procédé à une série de confrontation cartographique avec d'autres caractéristiques urbaines (pauvreté de la population, centralités, phases d'expansion urbaine, etc.) et nous avons pu identifier certaines corrélations avec, d'une part le nombre de personnes en situation de pauvreté monétaire par district (Carte 16a, réalisée par Pauline GLUSKI en 2013)[94], et d'autre part, les grands axes routiers (Carte 16b)

[94] Carte réalisée dans le cadre du programme PACIVUR, disponible dans la publication de Metzger et *al.* (2014), « Atlas problématique d'une métropole vulnérable : inégalités urbaines à Lima-Callao », IRD-UMR 8586 PRODIG, Paris, 40 pages.



Carte 16a et 16b - Confrontation de la densité de lieux de culte non catholiques au nombre de personnes en situation de pauvreté par district (carte 16a) et au passage des routes et avenues principales dans l'agglomération de Lima-Callao (carte 16b).

La carte 16a présente un taux de pauvreté (données issues du recensement de l'INEI en 2012) élevé (entre 16% et 36%) dans la majeure partie des districts des trois *Conos* et une concentration de la population pauvre particulièrement dans les districts de San Juan de Lurigancho, Comas, Villa el Salvador, San Juan de Miraflores ou encore Villa Maria del Triunfo. Elle permet d'observer que les zones de forte concentration de lieux de culte non catholiques (soit, les zones comptant plus de 11 lieux de culte au kilomètre carré) coïncident avec les districts au sein desquels le nombre de personnes pauvres est élevé. Ce constat renforce les observations menées par Jean-Pierre Bastian (2001b) concernant la mobilisation des nouveaux mouvements religieux auprès des populations les plus démunies.

La carte 16b confronte la densité des lieux de culte non catholiques à l'emplacement des routes nationales et des grandes artères. Elle permet de constater que la majorité des zones de forte concentration de lieux de culte non catholique (nous avons compté 41 zones sur les 71) présente une proximité directe avec les routes principales de l'agglomération, c'est-à-dire qu'elles se situent à tout au plus à 1 kilomètre du réseau routier principal. Ce constat ne rend compte pour l'instant que d'une mise en corrélation, mais il invite à interroger cette proximité avec les axes routiers à forte affluence comme une stratégie de visibilisation de leur communauté.

Progressivement, les nouveaux mouvements religieux sont parvenus à s'affirmer dans l'espace urbain, jusqu'à « saturer » certains districts de lieux de cultes. Aussi, les modalités d'occupation de l'espace de ces mouvements permettent-elles cette importante densification au sein de l'agglomération.

Une diversification des modalités d'occupation de l'espace

- Une intégration spatiale innovante

La logique de marché (Bastian, 2001a, 2011, 2017) qui régit désormais les interventions des instances religieuses à travers leur mise en concurrence dans l'apport de services spirituels à une population demandeuse stimula la diversification des modes d'expression religieuse et parmi eux les modalités d'investissement de l'espace public.

Alors que certains groupes confessionnels se développèrent en tant que micro-organisations religieuses, dont les espaces d'accueil ne furent autres que des résidences privées ou des petits locaux de commerces réaménagés (Photo 58), comme ont pu le constater Manuel Marzal (1987) et Véronique Lecaros (2013), d'autres, plus puissants et prospères s'affirmèrent sur le territoire à travers la construction de grands établissements modernes ou de megastructures, à l'image de cathédrales pentecôtistes et des *megachurches* américaines capables d'accueillir des dizaines de milliers de fidèles (Dejean, 2008).



Photographie 55 : Entrée de l'église évangélique presbytérienne « Betel », centre historique de Lima, © Elmer Victor Laura Quiñones, 2020.

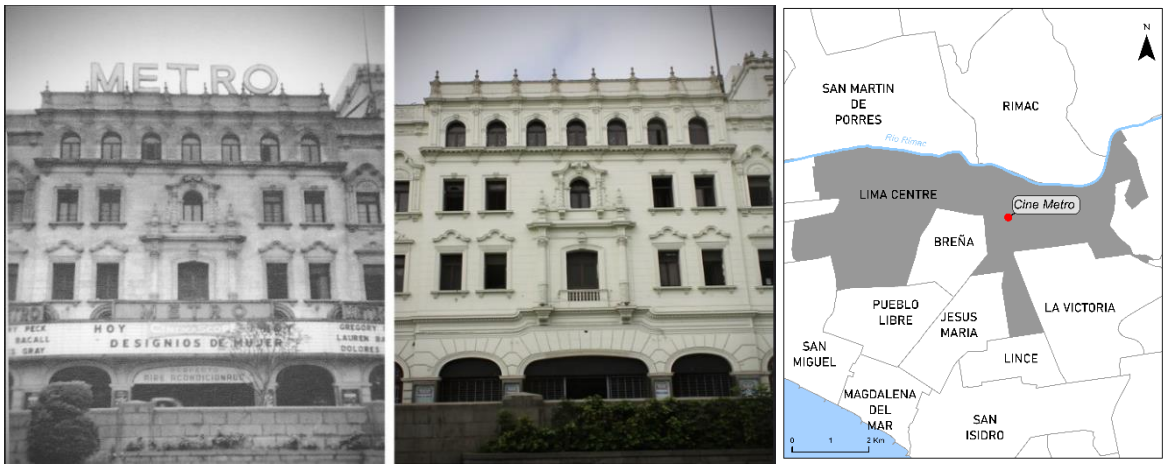
Ces *megachurches*, peuvent également être issues de la réappropriation d'anciens espaces profanes tels que des théâtres, cinémas ou entrepôts. À Lima, l'appropriation du Colisée Amauta par la communauté évangélique *Agua Viva* constitue l'une des formes de reconversion la plus impressionnante (Photo 59).



Photographie 56 : le Colisée *Amauta* reconverti en église pour la communauté pentecôtiste *Agua Viva*, © Wayka.pe, photographe inconnu, 2017.

Ancien établissement appartenant à la chaîne de télévision *Panamericana* dédié à l'événementiel tels que des concerts ou des événements sportifs, le Colisée fut racheté en 2009 par la communauté évangélique pour y organiser ses célébrations. Située dans le district de Lima Centre, non loin du centre historique, cette église serait capable d'accueillir près de 20 000 personnes[95].

On observe également dans la centre historique l'appropriation d'anciennes salles de cinéma, comme l'ancien *Metro* au sein duquel l'Église pentecôtiste *Dios es Amor* a élu domicile (Photo 60).



Photographie 57 : Comparaison avant / après, image d'archive du cinéma Métro, centre historique de Lima et photo du même bâtiment, actuellement occupé par l'Église pentecôtiste *Dios es Amor* (2011). @ Maria Fernanda Larrea (2011).

Cet ancien cinéma était situé au cœur d'une place centrale du centre, de Lima la *Plaza San Martin*, inaugurée en 1921 par le président Augusto Leguía (1919-1930) à l'occasion des 100 ans de l'indépendance du Pérou. Elle est traversée par deux grandes avenues, *Nicolás de Piérolas* et *Jiron de la Unión* connues autrefois pour avoir été le repère des aristocrates et désormais dédiées au commerce. Cette place, hautement symbolique, permet également une grande visibilité.

[95] La capacité varie selon les sources : https://web.archive.org/web/20170101234657/http://larepublica.pe/26-09-2012/coliseo-amauta-de-plaza-de-toros-centro-religioso ; https://web.archive.org/web/20181006082517/http://caretas.pe/sociedad/82180-el_coso_del_amauta.

- Une conquête de l'espace public par mimétisme

Les nouveaux mouvements religieux ne reconnaissant pas les cultes voués aux saints et étant éloignés de la dévotion portée aux images, les opportunités d'expression religieuse dans l'espace public furent de ce fait limitées. Certaines dénominations adoptèrent cependant quelques pratiques par mimétisme vis-à-vis des pratiques catholiques, comme le fait remarquer Jean-Pierre Bastian (2001b) :

> *Les principaux dirigeants pentecôtistes offrent des services continus dans leurs églises, organisent des défilés en guise de procession, sortent sur la place publique pour célébrer des journées communes de prière pour la nation. (…) En même temps, les pentecôtistes sont sortis de l'anonymat et sont descendus dans les rues avec de gigantesques processions connues comme « les marches pour jésus ». Cette sortie de l'espace privé et l'investissement de l'espace public sont une manière de contrecarrer les processions catholiques nationales, d'affirmer une respectabilité numérique et d'investir la société civile au même titre que l'Église catholique.* (Bastian, 2001b, p. 188-189).

En cela, le sociologue décrit l'expression d'une démonstration de pouvoir qui reprend les codes du système religieux ancré depuis des siècles dans le territoire. Il s'agit là d'une manière de se faire connaître, à la fois des potentiels nouveaux fidèles et de l'autorité catholique, à travers une logique compétitive.

- Une diversification des compétences

C'est également à travers l'offre de services sociaux que les nouveaux mouvements religieux parvinrent à s'intégrer auprès des citadins. En ce qui concerne l'éducation par exemple, l'Église Adventiste du septième jour fit construire dans la capitale des établissements scolaires du niveau primaire jusqu'au niveau universitaire (*Escuela adventista únion* à Miraflores, école primaire, *Colegio Adventista únion* à Lurigancho-Chosica, lycée, *Universidad Adventista Peruana únion* à Lurigancho-Chosica, université). Ces établissements, bien qu'ouverts aux non-adventistes, orientent ouvertement leurs enseignements vers les principes bibliques et les croyances fondamentales adventistes, tels que le créationnisme, la parousie (retour du Christ), et l'adoption d'un style de vie fondé sur huit « remèdes naturels » (termes

repris du site internet de l'Église adventiste dédié à la mission d'éducation)[96]. Parmi ces huit remèdes figurent l'exercice physique régulier ; une alimentation saine (l'interdiction alimentaire n'est pas clairement évoquée, bien qu'il soit vivement recommandé de suivre un régime à base de végétaux, d'œufs et de lait) ou encore la sobriété (notamment pour ce qui est de la consommation d'alcool, de tabac, de café et de thé).

Moins évident, mais tout aussi efficace pour agrandir les rangs des Églises protestantes, la dynamique associative constitue un champ d'action privilégié par les communautés non catholiques. Motivés par le principe de collaboration entre l'État et les organisations religieuses pour la gestion du bien commun, de nombreux groupes associatifs formés par des membres de communautés protestantes s'installèrent dans le territoire, tels que *Paz y Esperanza, Lutheran World Relief, La Acción Solidaria Adventista*, etc., compromettant l'hégémonie de la charité catholique. Les actions de *Paz y Esperanza* par exemple se concentrent sur l'accompagnement psychologique et la protection des femmes et des enfants victimes de violences physiques et sexuelles; l'apport d'une assistance humanitaire et d'un accompagnement sur le long terme des populations sinistrées en cas de crise ; l'accompagnement éducatif des enfants; l'accompagnement juridique et financier des migrants ; la protection juridique des enfants ou encore la protection de l'environnement (rapport institutionnel de *Paz y Esperanza*, 2020)

Si l'aide sociale l'emporte sur le prosélytisme (le fait d'être d'une dénomination particulière n'étant pas obligatoire pour bénéficier des services proposés par ces organisations), l'action portée par ces associations participe à l'affirmation des communautés non catholiques au sein de l'agglomération.

Le paysage urbain de Lima et Callao témoigne d'un pluralisme religieux plutôt expressif. Autrefois terre promise d'un catholicisme romain épargné du schisme des réformes luthériennes qui déchiraient l'Europe (Bastian, 2008 ; Compagnon, 2008), l'Amérique latine fut dès la fin du XIX^{e} siècle le lieu de nouvelles conquêtes spirituelles. La ville, espace privilégié des grandes instances religieuses (Dejean, 2010) devint le théâtre des démonstrations de pouvoir et une opportunité pour les nouveaux mouvements religieux de diffuser rapidement leurs principes. Cette guerre spirituelle menée par les mouvements réformés fit de Lima-Callao un lieu de

[96] https://www.educacionadventista.com/ .

confrontation de nombreuses dénominations, notamment par la multiplication des offres spirituelles et sociales et des espaces de sociabilités.

Conclusion du chapitre 2

L'agglomération de Lima-Callao, ville incertaine en raison de sa grande complexité et sa trajectoire sinueuse, est aussi marquée par sa religiosité. Face à la crise et à l'incertitude urbaine ressurgissent des pratiques et des comportements qui répondent d'un système de pensée collectif façonné par le champ spirituel. Les mythes, croyances et légendes qui marquent le paysage et la pratique quotidienne s'imposent comme des cadres qui structurent le quotidien des croyants, majoritaires dans l'agglomération, menacé par la crise.

Teintée d'une forte « christianitude » (Poulat, 1982), cette citadinité témoigne d'un long processus d'évangélisation entrepris par l'institution catholique et questionne les rapports de force entre pouvoirs spirituels et séculiers dans une ville contemporaine. D'abord construite sous une hégémonie catholique, Lima et Callao présentent une morphologie portant les marqueurs d'une institution puissante qui a accompagné le développement urbain. Capitale d'un pays à majorité catholique et dont les rapports entre le gouvernement central et le Saint-Siège sont maintenus par un Concordat, Lima expose un paysage religieux qui témoigne de cette caractéristique chrétienne ancrée dans l'identité culturelle de la population péruvienne. La ville est également devenue le lieu de nouvelles conquêtes religieuses à majorité protestante depuis la déclaration de la liberté de culte. Les modalités d'ancrage territorial des instances religieuses se diversifient, participant de l'éclosion de nouvelles formes d'expression.

Ce chapitre a permis de mettre en relation la citadinité religieuse avec l'approche de l'incertitude et de la crise en ville en questionnant le terreau culturel qui a contribué à la fabrique urbaine. Si cette religiosité constitue un repère d'autorité dans les moments incertains, elle nous invite à nous questionner sur le rôle que s'octroient les différentes instances religieuses dans la protection des citadins. Dans un contexte où le gouvernement ne semble pas faire l'unanimité, l'usage d'un même vocable pour faire face à l'incertitude au quotidien motive-t-il et rend-il légitime l'intervention des organisations religieuses dans les affaires publiques ? Comment se positionnent-elles dans la gestion des situations de crise ? Les institutions religieuses autrefois connues comme les instances gestionnaires des calamités et autres forces du mal sont-elles

maintenant désavouées et assignées dans le seul cadre de l'accompagnement spirituel relégué à la sphère privée ? Quelle place occupent-elles dans la protection des citadins ?

PARTIE II : CRISES, CATASTROPHES ET RELIGION : LE RENOUVEAU DES INSTANCES RELIGIEUSES DANS LE CHAMP DE L'ACTION

Étant données les modalités de la fabrique urbaine, la religion apparaît comme une composante essentielle de l'organisation sociale et spatiale de l'agglomération. L'omniprésence du fait religieux dans le paysage et les pratiques citadines ainsi que les rapports entretenus entre le gouvernement central et les instances religieuses confirment la thèse d'une société pluriconfessionnelle plutôt qu'entièrement sécularisée (Huaco Palomino, 2009 ; Marzal et *al.*, 2004 ; Romero, 2016a). Par conséquent, la religion demeure un élément fondamental dans les systèmes de représentation qui guident les rapports entretenus entre les citadins et leur environnement.

Ce constat interroge la manière dont la religion intervient dans l'approche du risque et de la catastrophe à l'ère contemporaine. Il interroge également ce que cette religiosité traduit des rapports de forces à l'œuvre au moment de la gestion des risques et des crises. Quel est le rapport aujourd'hui entre gestion des catastrophes et religion à Lima ? Quelle est la place des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes ? Comment ces acteurs se sont-ils assuré cette place dans ce domaine qui constitue *a priori* une affaire publique ?

Nous montrerons dans un premier temps qu'il demeure aujourd'hui une part de sacré dans l'approche collective de la gestion des catastrophes à Lima. Nous verrons que l'évolution des systèmes de pensées depuis les temps prémodernes a transformé à la fois la manière de penser la catastrophe et sa gestion et les rapports de pouvoirs qui en découlent, mais qu'elle n'a pas empêché la coexistence du spirituel et du rationnel dans les systèmes d'actions pour faire face aux catastrophes. Ce sera alors l'occasion de montrer que cette permanence du spirituel témoigne d'une reconnaissance collective d'une certaine éthique religieuse, et que c'est précisément par cette éthique que les autorités religieuses s'octroient une place dans le débat public.

Nous interrogerons ensuite les registres de justification qui permettent aux acteurs religieux (nous traiterons ici des communautés catholiques et des protestantes) de s'affirmer comme des acteurs de l'intervention pour la gestion des catastrophes à l'ère contemporaine. Nous démontrerons d'abord que ces acteurs se sont assuré une place majeure dans la société péruvienne par le champ de l'action sociale. Nous verrons que leur expertise en la matière leur

a permis de s'imposer dans la sphère des politiques sociales, de l'action humanitaire et de l'aide au développement.

Nous montrerons ensuite dans le chapitre 5 que l'évolution même de l'approche de la gestion des catastrophes au niveau international dès la seconde moitié du XX^{e} siècle et ses répercussions dans les stratégies de gestion développées au Pérou ont participé à renforcer la présence des acteurs religieux dans les systèmes d'action. Nous aborderons la manière dont l'émergence de la notion de développement durable et l'articulation établie entre protection de l'environnement et aide au développement ont entraîné la multiplication des acteurs intervenants et la diversification de leur compétence en matière de gestion des risques de catastrophe et de gestion de l'urgence. Nous verrons à ce titre que les institutions religieuses et les ONG confessionnelles développent un discours leur permettant d'inscrire progressivement l'intervention des communautés religieuses dans les modalités d'intervention dédiées à la gestion intégrale du risque de catastrophes.

Chapitre 3 – Religion et gestion des catastrophes : quels héritages au Pérou ?

> « *Toutes ces attitudes étaient toujours sous-tendues par une prise de position face à un aspect du monde réel qui était ressenti comme spécifiquement « dépourvu de sens », et donc par l'exigence que l'univers dans sa totalité fût [- ou plutôt, pût ou dû devenir -] d'une quelconque manière un « cosmos » doté de sens* » (Weber, 1920, p.350)

Selon l'hypothèse Wéberienne, tout groupe social se confronte à la nécessité de construire un cadre sensible lui permettant de rendre son environnement intelligible. Nous évoquerons ici l'évolution des cades interprétatifs des catastrophes et le rapport au religieux qu'elle sous-tend. Cette question permet d'examiner avec attention les sens attribués aux catastrophes qui s'ajustent aux cadres de pensées d'une société à travers les âges (Revet, 2010b ; García-Acosta, 2005) et, par la même occasion, met en lumière les rapports de pouvoir qui se jouent dans le champ de la protection de l'individu face au danger imminent.

Ce chapitre a pour ambition de questionner le rapport entretenu entre catastrophes et religion dans le contexte latino-américain à l'ère contemporaine. Comment la religion faisait-elle sens face aux catastrophes et comment fait-elle toujours sens aujourd'hui, dans l'approche d'une gestion *a priori* sécularisée, si l'on en croit les discours des grandes instances internationales ? Qu'est-ce que cette relation traduit des rapports de pouvoir en jeu ?

Nous rappellerons dans un premier temps que cette relation est issue d'une compétence attribuée aux institutions religieuses au temps des sociétés prémodernes. Ces dernières étaient en effet qualifiées par les systèmes de pensées dominants pour donner un sens aux phénomènes que la pensée rationnelle ne pouvait expliquer et pour proposer des réponses spirituelles. Nous démontrerons ensuite qu'avec l'émergence de la pensée moderne, le sens spirituel donné aux causes des catastrophes s'est effacé, mais qu'il perdure dans l'approche de l'incertitude, permettant au registre religieux de coexister avec le registre de la pensée rationnelle. Nous verrons enfin que la procession dédiée au *Señor de los Milagros*, héritage conservé de l'approche religieuse des catastrophes à Lima traduit aujourd'hui la permanence et la valorisation d'une éthique religieuse et que cette éthique rend légitime l'Église catholique pour intervenir dans le débat et l'action publique concernant la gestion des catastrophes.

3.1. De l'interprétation de la catastrophe à leur gestion, les instances religieuses parmi les acteurs de l'intervention auprès des sociétés prémodernes

3.1.1. Les catastrophes, une manifestation du divin

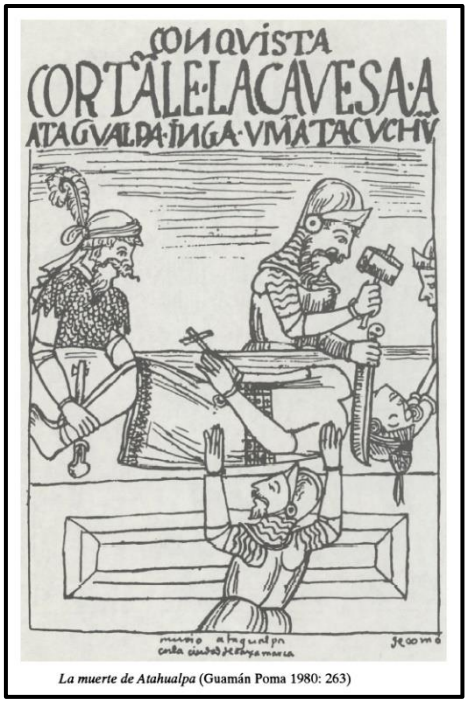
De Pachacamac à Dieu, des forces mythiques régissant le rapport Homme-Nature

« À toutes les époques et dans toutes les cultures, les catastrophes sont interprétées comme des manifestations divines » (Revet, 2010b, p. 44). Les forces incomprises, meurtrières, porteuses de malheurs et incontrôlables, surhumaines donc, ont longtemps suscité (et suscitent encore aujourd'hui dans certaines communautés) des discours relevant du mythique et du mystique.

La mythologie inca, par exemple, regorge d'histoires et de légendes associées aux éléments naturels, aux montagnes, aux cours d'eau, à la terre qui lient les hommes aux forces surhumaines. Les montagnes et les volcans furent considérés comme des divinités mystiques à part entière, douées d'une autonomie. Parfois colériques, parfois bienfaitrices, elles inspiraient un grand respect au le peuple inca qui lui rendait hommage par des offrandes et sacrifices (Bouysse-Cassagne, Bouysse, 1998). Ainsi, lorsque la ville d'Arequipa fut détruite par l'éruption du Misti dans la seconde moitié du XV^{e} siècle, la population de la région jusqu'à Cusco, la capitale de l'Empire inca, s'empressa d'organiser des sacrifices dans les sanctuaires. Des troupeaux de lamas furent sacrifiés au pied du volcan par l'empereur Pachacuti afin d'apaiser la faim du volcan (*Ibid*).

Pachacuti fut lui-même considéré comme un dieu. Son nom, qui signifie « celui qui met le monde à l'envers » ou encore « qui bouleverse la terre » qualifia ainsi son règne du cataclysme (*Ibid*). Il fut la source d'un autre mythe, celui de l'*Inkarri*, l'Inca Roi, voué à revenir du monde d'en bas pour reconstituer son empire grandiose. Ce mythe nous fut conté par la sociologue Imelda Vega Centeno lors de notre rencontre en 2017. Traduit d'une tradition orale andine, il comporte de nombreuses variantes, dont l'une d'entre elles fait mention des tremblements de terre. D'après la sociologue, ce mythe prend forme au moment de la décapitation d'Atahualpa par les colons espagnols (Illustration 14). La tête du roi inca fut enterrée loin du corps, quelque part au Pérou. Toujours en vie dans le monde souterrain, l'Inca

devenu *Pachacuti* tente de recomposer son corps. « Dès lors, la terre tremble parce que le corps et la tête de l'*Inkarrí* sont en train de se mouvoir pour se rencontrer et refaire le royaume originel » (Centeno Vega, 2017)[97].



La muerte de Atahualpa (Guamán Poma 1980: 263)

Illustration 14 - "*La mort d'Atahualpa*" (Guamán Poma, 1980), reprise de l'article de Rainer Huhle (1992).

Pachacuti, issu de Pachacamac[98] dans les mythes de Huarochiri[99], est celui qui fait trembler la terre dès qu'il est en colère. Il est également capable, par ses mugissements d'enflammer les Andes, soit d'éveiller les volcans (Bouysse-Cassagne T., Bouysse P, 1998). Le fils de l'empereur, ou du dieu Pachacamac, quant à lui, répond au nom de Amaru, ou encore Llocllayhuancapa et est capable de faire déborder les cours d'eau, de déclencher des mouvements de terrain ou encore des lahars, ces coulées de débris volcaniques et de boues issues des éruptions et de la fonte des glaciers sommitaux.

Les mythes concernant les catastrophes, pluriels et sans cesse sujets aux modifications, renvoient à la nécessaire formulation des rapports entretenus entre l'être humain et la Nature, considérée comme une entité à part entière capable de lui fournir des ressources, tout comme elle est capable de lui prendre la vie. Comme l'indique Bertrand Vidal, « L'anamnèse des

[97] Issu de notre entretien, novembre 2017.
[98] Pachacamac se traduit par la divinité qui fait trembler la terre.
[99] Région du Pérou.

désastres ou les causes du Mal, avant que se développent avec le triomphe des idées caractéristiques de la modernité (...), les approches rationnelles et objectives, étaient le domaine réservé de la théologie. » (Vidal, 2012, p.53). Aussi, cette conception divine de la relation entre Hommes et Nature s'inscrit dans les textes des trois grandes religions monothéistes – islam, judaïsme et christianisme- au sein desquels le désastre, le cataclysme, la calamité ou le déluge sont interprétés comme un jugement ou une punition divine (Dynes, 1998). Ainsi, l'histoire de Noé et de son arche face au déluge était-elle associée à la volonté de Dieu de purifier la terre des hommes et des êtres vivants corrompus et violents. La septième plaie d'Égypte, la grêle, fut parmi les dix châtiments infligés au Pharaon pour avoir mis le peuple hébreu en esclavage. Enfin, dans le Nouveau Testament, dans l'évangile selon Matthieu, la fin des temps annonce le retour du Christ : « Ce qui arriva du temps de Noé arrivera de même à l'avènement du Fils de l'homme » (24 :37)[100]. Les tremblements de terre, les famines et les guerres seront le commencement des douleurs. Cette prophétie, reprise dans le dernier livre du Nouveau Testament, l'Apocalypse (ou Révélation), annonce la délivrance du peuple de Dieu, qui très vite fut interprétée comme la fin des temps, nécessaire à la reconstruction du royaume de Dieu (Dubar, 2010, Bernard, 2013). Les événements et éléments naturels tiennent un rôle particulièrement déterminant dans cette cosmogonie, présentés comme instruments de Dieu pour punir et mettre l'Homme à l'épreuve. Ainsi, la grêle, une montagne embrasée, une grande étoile ardente, des nuées de sauterelles, l'obscurcissement du soleil, de la lune et des étoiles, le feu, la fumée et le soufre sont décrits dans la vision de Jean (auteur de l'apocalypse) comme les malheurs qui s'abattront sur les Hommes qui ne sont pas disciples de Dieu.

Sujet à diverses interprétations que nous ne détaillerons pas ici[101], ce dernier livre renforce les peurs et les angoisses associées à l'inaccessibilité d'une « bonne mort », c'est-à-dire d'une mort en paix grâce au salut de l'âme. Il nous semble important de souligner ici cette conception de la fin du monde, car elle permet de comprendre le rôle donné à l'Église chrétienne et à ses ordres religieux dans les rapports qui lient l'Homme à la Nature et à Dieu, puisqu'elle est l'autorité qui permet l'accès aux sacrements et donc au salut de l'âme.

[100] Traduction biblique de Louis Segond (théologien protestant suisse) dans sa révision de 1910.
[101] Voir Dubar (2010) et Bernard (2013).

Philippe Borgeaud soutient dans *Lexiques de l'incertain* que « la gestion des incertitudes a toujours été le domaine par excellence des mythes et des rites, de la *religio* ou des *religiones*[102] » (2008, p.133). L'interprétation, en servant la réduction de l'incertitude, constitue les prémices de la gestion. Ainsi, le sens du désastre et l'ampleur de son impact sur les sociétés s'inscrivent dans le champ de l'incertain. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, l'interprétation d'événements qui dépassent le cadre des connaissances acquises, grâce aux mythes et aux légendes, permet de se préparer aux potentiels événements similaires.

Les sacrifices, offrandes, danses, prières, messes, processions et autres rogations s'inscrivent ainsi parmi les diverses réponses considérées comme salvatrice par les populations affectées. Les réactions face à l'éruption du volcan Huaynaputina en 1600 au Pérou, à 70 km du Misti en sont un parfait exemple. La région, conquise alors depuis quelques décennies par les Espagnols, était déjà soumise au système de croyances catholique. Néanmoins, les rites incas étaient encore bien ancrés au sein de la population autochtone. Cette éruption plinienne[103], considérée comme étant l'une des plus violentes enregistrées qu'ont connu les Andes centrales (Bouysse-Cassagne T., Bouysse P, 1998), généra un panache de cendre, saturant l'atmosphère et se propageant jusqu'à Lima, à près de 850 km (*Ibid*). Elle fut interprétée par les communautés catholiques comme les premiers signes de la fin du monde et motiva un mouvement de repentance, traduit par des rituels de purification. Il en allait de l'autoflagellation lors du mariage pour les couples qui avaient vécu ensemble avant leur union spirituelle, en passant par les dons aux œuvres de charité, l'exorcisme ou encore les processions pour assurer le salut de l'âme. Pour la population inca, l'éruption était considérée comme un acte de rébellion face à la conquête espagnole et face au Misti qui, lui, fut baptisé par l'Église catholique. Les Incas réagirent en procédant à leur tour à des sacrifices traditionnels, des danses et des suicides (*Ibid*). Les deux communautés associèrent à l'éruption des cadres interprétatifs différents, toutes deux engageant des modalités d'action qui s'inscrivent cependant dans le champ spirituel avec le même but d'apaiser le mal à la source.

Ces pratiques sont propres à toute société et marquent l'espace à travers les âges. Globalement, en Amérique latine, face aux nombreux événements calamiteux qui affectèrent

[102] Comprises en ces termes comme une attitude respectueuse des règles rituelles issues d'un ensemble cohérent et autonome de pratiques et de croyances.
[103] Volcan de type explosif caractérisé par la densité de la lave et la nuée ardente, mélange de cendre et de gaz brûlant, mortifère.

les populations au cours de la période coloniale, la procession fut l'une des pratiques les plus répandues, aussi bien dans les grandes villes que dans les zones rurales. Face aux tremblements de terre de Caracas (Venezuela) des processions dédiées à la *Virgen de la Merced* et la *Virgen del Rosario* furent organisées ; face aux inondations de Michoacán (Mexique) l'image de *San Nicolas Tolentino* fut sortie dans l'espace public ; quant à l'éruption du volcan Pichincha en Équateur, elle fut suivie d'une célébration dédiée à la *Virgen de la Merced*, célèbre pour avoir lavé la ville des cendres.

En fait, les préceptes catholiques imposés aux populations autochtones dans l'ensemble de l'Amérique latine s'inscrivent dans la continuité d'une interprétation religieuse des phénomènes catastrophiques et donnent lieu à des rituels syncrétiques. Ces rites furent l'objet d'adaptation des pratiques traditionnelles, non seulement pour les communautés « indiennes », mais également pour les esclaves africains, déportés pour fournir de la main-d'œuvre aux grandes propriétés coloniales. La procession dédiée au *Señor de los Milagros* à Lima, présentée dans le précédent chapitre, en est l'exemple type.

Les catastrophes d'origine naturelle, au même titre que les autres malheurs qui mettent l'avenir des populations en péril (épidémies, mauvaises récoltes, etc.) inspirèrent ainsi aux sociétés prémodernes la nécessité de rendre des comptes aux divinités qui régissent leurs vies. Renforcer les liens entre le peuple, Dieu et toute la cour céleste, leur demander protection (Guyard, 2016) ; leur demander pardon (Hiram, 2011) ; les remercier pour avoir épargné les survivants (Quenet, 2010) ; et leur assurer une dévotion inébranlable à travers tout un panel de pratiques et de manifestations religieuses, constituent pour François Walter « un système cohérent de gestion du traumatisme » (Walter, 2008). Ces manifestations religieuses, longtemps considérées comme des attitudes fatalistes ou de résignation (Favier, 2006 ; Gaillard et Texier, 2010 ; Meschinet de Richemond, 2010, 2016 ; Quenet, 2010 ; Cœur, 2003 ; Sierra, 2015a) constituent en réalité des modalités d'action. Elles contribuent à produire des espaces sacrés qui promettent aux Hommes un sentiment de maîtrise et de protection. Le sacré « devient un élément d'agrégation sociale essentiel à la reconstruction » (Walter, 2008, p.41).

3.1.2. Gouverner l'ordre public

L'affirmation des hommes d'Église en tant que gestionnaires de l'ordre public

- La gestion des peurs

Dans les régions d'Amérique conquises par les Espagnols, les pouvoirs politiques et religieux étaient tous deux sous le contrôle du vice-roi, représentant de la Couronne Espagnole et responsable de la fonction ecclésiastique. L'institution du Patronat royal, en place durant la période coloniale, « [liait] l'État à l'Église par un pacte politique distribuant le pouvoir et les compétences séculaires et religieux concernant le culte, la propagation de la foi, le contrôle social et la légitimation du pouvoir » (Huaco Palomino, 2009, p. 99). Les prêtres, chargés de la principale mission d'évangélisation des peuples autochtones, étaient fonctionnaires du vice-royaume et agissaient sous le contrôle du Conseil des Indes, principal organe administratif des colonies (*Ibid*).

Les membres de l'Église avaient pour fonction de contrôler les dévotions, de diffuser les principaux préceptes catholiques et de réprimer les croyances dites païennes, profondément ancrées. Ils assuraient le contrôle social au travers de l'Inquisition et la propagation d'une foi catholique épurée de toute déviance schismatique à laquelle l'Europe était confrontée (Compagnon, 2008). Ainsi, toutes manifestations et pratiques spirituelles se devaient d'être contrôlées et menées selon les dogmes catholiques.

Les occupations rituelles de l'espace public, telles que les processions religieuses, revêtaient diverses fonctions. Elles étaient premièrement l'expression d'une foi inébranlable, un moyen de renforcer les liens entre les populations et le divin, de montrer leur dévotion loyale dans un sentiment d'unité. Elles constituaient ensuite des modalités d'actions pour apaiser les colères divines et prévenir les futurs désastres (García-Acosta, 2017 ; Petit-Breuilh, 2017) ou encore remercier l'autorité divine d'avoir épargné une partie de la population. En ce sens, de nombreuses processions organisées après une grande catastrophe furent renouvelées chaque année, participant à l'ancrage d'une mémoire de la peur dans le calendrier liturgique. Enfin, elles sont pour l'Église catholique, des outils d'affirmation de pouvoir par l'introduction et le renforcement des préceptes catholiques au sein de la population ainsi que par l'encadrement de ces manifestations.

Les processions religieuses peuvent être organisées par l'évêque ou les ordres religieux, mais elles peuvent également être initiées par des laïcs intégrés aux confréries. Discours de pénitence, imposition de la croix ou d'images de saints, châtiments corporels à l'image des souffrances du Christ furent les éléments fondateurs des processions permises par l'Église. Néanmoins, l'assimilation des rites traditionnels (incluant la danse et le chant) et la progressive idolâtrie vouée aux multiples saints permettait sans peine la transposition des croyances traditionnelles dans des pratiques catholiques. En somme, qu'il s'agisse de la Vierge Marie ou de la *Pachamama,* la population était encline à défiler sans sourciller. Même si les hommes d'Église avaient la mainmise sur la reconnaissance ou non du culte comme étant catholique, la permanence de certains éléments traditionnels tels que les chants ou des costumes témoigne d'une évangélisation partielle (Compagnon, 2008).

- L'administration des biens du salut

Si les processions religieuses, messes, neuvaines, prières et litanies contribuèrent à forger la légitimité de l'autorité catholique dans l'interprétation et la gestion des catastrophes, c'est surtout à travers la compétence d'administration des biens du salut qu'elle apparaît parmi les principaux acteurs gestionnaires. En effet, la peur et l'angoisse de la mort subite et de l'impossible salut de l'âme, à moins de la purifier, associée à l'annonce de la fin des temps et de l'apocalypse place l'Église catholique en « dispensatrice des recours et des consolations » (Verger, 1987, p.221). Elle s'inscrit alors en tant que seule institution capable de prodiguer les soins nécessaires à l'assurance d'une « bonne mort », à travers le baptême, la confession, le mariage ou encore l'extrême-onction. Les seuls capables de mener les rituels de purification sont les hommes d'Église. Cette position fut renforcée par le pouvoir régalien, lui-même soumis au dogme catholique, qui pouvait faire appel à l'autorité religieuse dans les moments où la détresse s'emparait de la population afin d'apaiser les foules (García-Acosta, 2017 ; Petit Breuilh Sepúlveda, 2017).

Le tremblement de terre de 1746 à Lima, un instrument de contrôle et de sécularisation

Le 28 octobre 1746, la capitale de la vice-royauté du Pérou fut secouée par un violent tremblement de terre suivi d'une vague de tsunami qui dévastèrent Lima et son port Callao. L'événement fut si intense qu'il fut ressenti jusqu'à plus de 900 kilomètres de la capitale et

entraîna de nombreuses destructions à l'intérieur même des terres (Walker, 2018). De cet événement catastrophique, considéré de nos jours comme étant le plus violent qu'ait enregistré la capitale, résultèrent un certain nombre d'interprétations. Nous nous appuierons ici sur le travail éclairant de Charles Walker (2018) pour dépeindre la manière dont le tremblement de terre et ses impacts furent interprétés et gérés par les autorités locales. Nous verrons que l'analyse détaillée des stratégies de reconstruction et des conflits sous-jacents permet de mettre en lumière une articulation entre cadre de pensée et rapport de pouvoir particulièrement caractéristique du XVIII^{e} siècle.

L'événement de 1746 et le chaos qui s'ensuivit furent, pour la majorité des habitants, interprétés comme le signe d'une colère divine[104]. Il attisa la religiosité des Liméniens qui s'empressèrent de répondre par des pratiques liturgiques :

> « *Les Mercedarians [ordre de Notre-Dame de la Merci, catholique] sortirent les images de la Vierge Marie et de la Vierge de la Merci de leurs églises à deux blocs de la place. Un prêtre exhorta la foule en disant : « Lima, Lima, tes péchés sont ta ruine ». Les jours suivants, les fidèles portèrent les images de la Vierge du Rosaire, Notre-Dame del Aviso, le saint christ de Burgos, le Jésus de Nazareth et le très liménien Seigneur des Miracles. Les reliques des trois sains Péruviens – Santo Toribio, San Francisco Solano et Santa Rosa – dont chacun portait une histoire miraculeuse en relation avec un tremblement de terre, furent également exposés.* (Sanchez Rodríguez 2001: 180)»[105] (Walker, 2018, p.35)

Les processions et pratiques de pénitence durèrent des mois, la culpabilité des Liméniens étant attisée par la mention des multiples péchés commis au cours de ces dernières années.

La recherche de la cause divine fit apparaître différents systèmes d'interprétation selon les acteurs. Certains ordres religieux et fidèles catholiques dénoncèrent la permanence de pratiques traditionnelles, beaucoup trop éloignée des dogmes catholiques. Les attitudes immorales des Liméniens, en particulier les femmes qui adoptaient un code vestimentaire

[104] Bien que certains érudits lui donnassent une cause naturelle à travers les théories concernant des gaz souterrains ou l'infiltration de l'eau sous terre (sans pour autant réfuter le signe divin).

[105] Traduction de l'auteure, texte original : "Los miembros descalzos de los mercedarios sacaron las imágenes de la Virgen María y de la Virgen de la Merced de su iglesia a dos cu*ADRA*s de la plaza. Un sacerdote exhortó a la multitud, diciendo: "Lima, Lima, tus pecados son tu ruina". En los días subsiguientes, los fieles cargaron las imágenes de la Virgen del Rosario, Nuestra Señora del Aviso, el San Cristo de Burgos, el Jesús Nazareno y el muy limeño Señor de los Milagros. Las urnas de los tres santos peruanos – Santo Toribio, San Fransisco Solano y Santa Rosa – cada uno de los cuales contaba con alguna historia de un milagro en un terremoto, también fueron exhibidas".

inapproprié, furent décriées par les hommes d'Église. Le vice-roi Manso de Velasco, quant à lui, souligna l'exhibition indécente des richesses et du pouvoir catholique par les Hommes d'Église. Les pratiques ostentatoires telles que les processions et fêtes publiques allaient à l'encontre, selon lui, de la manière dont la dévotion devait se pratiquer, c'est-à-dire dans le cadre privé. Il se désolait également de la surpopulation des prêtres réguliers qui accumulaient richesses et propriétés au détriment même de l'économie péruvienne. Pour lui, la présence des hommes et femmes d'Église réguliers dans l'espace public les détournait de leur principale mission, vision d'ailleurs partagée par d'autres ordres religieux.

La reconstruction de Lima et de Callao était pour le vice-roi l'occasion de rompre avec une Église à la richesse trop ostentatoire. Mais avant tout, il lui fallait repenser la capitale de manière à ce qu'elle ne souffre plus autant des événements telluriques. L'expérience des événements précédents, tels que le tremblement de terre de 1687 et la connaissance acquise à l'époque sur ces types d'événements contribuèrent à renforcer l'idée selon laquelle il s'agissait de phénomènes récurrents et donc que de potentiels événements similaires pouvaient encore se reproduire. Le nouveau plan de la capitale proposait la mise en place de mesures concrètes telles que l'élargissement des rues et la réduction de la hauteur des bâtiments et des murs ou encore l'utilisation de la *quincha*[106] au détriment de la pierre (Walker, 2012). En ce qui concerne Callao, Manso de Velasco imposa le déplacement de la zone habitable vers l'intérieur des terres, éloignée des plages.

Ce plan fut partiellement désapprouvé pour des raisons d'ego de classes et de budget, mais la légitimité des démarches de réduction du risque ne fut nullement remise en question.

Le vice-roi y trouva également l'occasion de limiter l'influence de l'Église sur les terres péruviennes. À ce titre, Charles Walker indique que « les couvents possédaient 38% des propriétés urbaines » (Walker, 2018, p.165), et que « Si à cela nous ajoutons les autres domaines ecclésiastiques, tels que les hôpitaux, les œuvres caritatives, les confréries et les écoles, la part s'étend à près de 75% »[107] (*Ibidem*), mettant en péril l'équilibre économique de la vice-royauté. Il fut donc demandé, dans un élan sécularisateur, de limiter le nombre de prêtres et de nonnes réguliers ainsi que le nombre de paroisses, en justifiant par ailleurs que ces bâtiments réagissaient mal aux secousses. La question des tremblements de terre dans la capitale constitua

[106] Matériau fait de bois et de roseaux recouverts de boue et de plâtre.
[107] Traduction de l'auteure, texte original : " Los conventos poseían 38% de las propiedades urbanas. "Si a esto le sumamos otros ámbitos eclesiásticos, como hospitales, capellanías, cofradías y colegios entonces la cifra se aproxima al 75%".

alors pour le pouvoir monarchique un argument, pour reformuler les règles d'urbanisme, mais aussi (et surtout) pour reformuler les rapports de pouvoir entretenus avec l'autorité catholique afin d'affirmer la sienne.

Aussi, le tremblement de terre de 1746 fut également un instrument d'affirmation de pouvoir pour l'Église catholique. Il fut difficile pour Manso de Velasco de s'imposer face aux ordres religieux et à l'archevêque qui défendaient corps et âme leur position centrale dans le territoire, arguant la nécessité de leur présence pour guider les plus démunis, aider les malades et les mourants. D'un autre côté, la forte religiosité de la population fut extrêmement favorable à la position de l'Église : « Les Péruviens ne pouvaient concevoir la vie (et la mort) sans prêtres, moines, religieuses et processions religieuses. Il était impossible d'imaginer Lima sans ses douzaines de temples, de couvents et chapelles »[108] (Walker, 2018, p.198). Dans cette lutte, l'Église voulut réformer les mœurs de certains hommes d'Église, sans pour autant questionner son autorité dans le territoire péruvien. Elle joua ainsi sur les tableaux de la spiritualité et de l'éthique religieuse[109] afin d'affirmer son rôle dans la société liménienne. Si l'on conçoit, à travers les écrits de Charles Walker, que l'Église n'était pas un bloc unifié et que les ordres religieux se blâmaient entre eux, l'institution s'affirmait néanmoins dans l'imaginaire collectif à travers les actions portées par ces ordres. Elle s'affirmait ainsi dans l'organisation des rogations et des processions ainsi que dans l'accompagnement spirituel des victimes, des blessés et des plus démunis. Les hôpitaux, écoles et autres établissements d'accueil tenus par les religieux leur donnaient un rôle primordial dans la gestion du social.

[108] Traduction de l'auteure, texte original : "Los Peruanos no podían entender la vida (y la muerte) sin sacerdotes, frailes, monjas y procesiones religiosas. Era imposible imaginar Lima sin sus docenas de templos, conventos y ermitas".

[109] Nous comprenons l'éthique religieuse selon son acception générale comme un « ensemble de règles ou de conseils pour bien agir et mener une vie bonne » (Janiaud, 2013, p.340-344).

3.2. Les effets de la modernité : Science et Religion, le mythe d'une opposition

La production d'interprétations mystiques des événements catastrophiques constitue pour les sociétés prémodernes[110] une forme de réponse, à la fois pour leur donner un sens et pour guider leurs actions dans les moments de grande incertitude. Ces systèmes de pensées furent pour les grandes institutions religieuses, l'occasion de s'affirmer en tant qu'autorités gestionnaires de l'ordre public. À Lima, le tremblement de terre de 1746 fut un moment clé de la remise en question de cette autorité. Cet événement marque le début d'un mouvement sécularisateur initié par le gouvernement monarchique et fait l'objet d'une approche marquée par la coexistence de discours à la fois rationnels et mystiques. Nous abordons dans cette partie les implications de l'émergence de la pensée rationnelle dans la manière de concevoir la catastrophe et de la gérer et interrogeons la place accordée à la religion dans ces nouvelles conceptions.

3.2.1. Interprétation divine et pragmatisme, un antagonisme ?

Genèse de la pensée rationnelle dans l'approche des catastrophes

La science et la technique n'ont jamais cessé de se développer en parallèle de la pensée religieuse. Aussi, la prévalence de celles-ci sur la religion dans la conception et la gestion des catastrophes d'origine naturelle résulte d'un long processus de séparation du profane et du sacré.

C'est dans un premier temps à travers l'émergence d'une nouvelle perception du danger et de la sécurité dès le XIV^{e} siècle que l'idée de maîtrise des catastrophes par l'Homme s'est progressivement affirmée sur celle du châtiment divin. C'est en effet à travers l'effort de conceptualisation des « pertes de biens » dans le contexte d'un accroissement des échanges commerciaux, et plus particulièrement maritimes, que **parut la notion de risque** (Thiveaud, 1996 ; Pigeon et Rebotier, 2017). Prenant officiellement forme au XIV^{e} siècle, le risque exprime

[110] Nous leur portons le qualificatif de « prémoderne » pour les situer dans le temps, dans le sens où les systèmes de représentations du monde n'étaient pas encore bouleversés par les révolutions scientifiques et techniques et par conséquent, influencés par l'idée de progrès.

« une évolution dans la prise en compte du danger ou du réel » (Thiveaud, 1996 p.256), traduisant « une autre forme de gestion de la fatalité, moins résignée au destin aveugle, plus pragmatique et plus responsable » (*Ibidem*). La prise de conscience des pertes que peut engendrer le commerce des biens s'accompagne rapidement d'initiatives de prises de précautions et particulièrement de précautions financières. Ces précautions s'inscrivirent comme les prémices d'une gestion des risques administrée et annoncent les premières démarches assurantielles, permettant d'amortir les pertes subies. C'est au XVII^{e} siècle que furent mis en application les calculs de probabilités dans le domaine de l'assurance, développés à l'origine par Pierre de Fermat (1601-1663) et Blaise Pascal (1623-1662), dont le raisonnement « tend à faire de la notion du risque une question d'estimation et de calcul » (Walter, 2008). Cette conceptualisation du risque, caractérisée par les calculs de probabilités qui s'appliquèrent d'ailleurs au-delà du domaine commercial, témoigna d'une mutation profonde des mentalités (*Ibid*), réduisant considérablement les sentiments de peur et d'angoisse que seul l'appel au divin pouvait calmer.

Parmi les mouvements favorisant la séparation du profane au sacré, François Walter (2008) identifie les révolutions scientifiques de la fin du XVII^{e} siècle, qui contribuèrent à objectiver les phénomènes naturels tout en éloignant l'expérience religieuse du cadre rationnel (Walter, 2008). Le discours purement providentialiste, pour peu qu'il ait existé, fut peu à peu dominé par le paradigme physico-théologique, qui reconnaît la Terre et l'univers comme une sorte de « machine » (*Ibid*, p.75), avec ses lois et ses mécaniques propres, mais dont la création resterait le fait de Dieu. Il normalise ainsi une explication naturaliste des phénomènes tout en soutenant sa part providentielle, démythifiant par la même occasion tout phénomène naturel. Ainsi, bien que « jusqu'au XVIII^{e} siècle, la lecture religieuse n'est pas vraiment contestée » (*Ibid*, p.79), « l'articulation d'une explication naturaliste et providentialiste rend possible l'essor de la recherche scientifique » (*Ibid*, p. 76-77).

La coexistence de régimes d'interprétations et d'actions pragmatiques et spirituels

Les différentes réactions ainsi que la dynamique de reconstruction, entraînées par le tremblement de terre et le tsunami de 1746, minutieusement recueillis et analysés par Charles Walker (2018), révélèrent la complexe articulation qui lie catastrophe, religion et pragmatisme. Elles nous permettent de relever la coexistence de cadres d'interprétation et de régimes d'action, qui pourrait être perçue comme le résultat de la modernité. Le cadre interprétatif, d'abord,

traduit ces différents niveaux de perceptions qui juxtaposent le pragmatisme au spirituel. Le témoignage du commandant de la flotte espagnole, Don Francisco José de Ovando y Solís, raconté par Walker, illustre bien cette juxtaposition adoptée par le marquis :

> « *Don Fransisco José de Ovando y Solís (marquis de Ovando), commandant de la flotte espagnole du Pacifique, venait tout juste de s'asseoir pour dîner quand la terre commença à trembler. Il s'enfuit alors dans une cour intérieure qui avait une hutte faite de nattes conçues pour résister aux tremblements de terre. À peine eut-il eu le temps de passer la porte qu'une bonne partie de sa maison s'effondra. La terre, « une bête robuste [qui] secoue la poussière de son échine », s'agita avec une telle force qu'il ne put se tenir debout. Attendant le pire, il voulut retrouver sa famille parmi les ruines et ne trouva qu'un seul homme noir, peut-être un esclave, légèrement blessé. Le reste de sa famille n'avait pas une égratignure. Ils se mirent à prier dans le patio, avertis par les cris à glacer le sang qui parvenaient jusqu'à eux, par le grondement des bâtiments qui s'effondraient et les nuages de poussière qui tourbillonnaient autour d'eux, que la ville était dévastée* »[111] (Walker, 2018, p.26)

Face aux secousses, la première réaction du marquis fut de se mettre en sécurité, c'est-à-dire dans une pièce supposément résistante aux tremblements de terre. Il intégra donc le refuge parmi les mesures de protection nécessaires. Une fois en sécurité, sa famille et lui se mirent à prier en attendant que le tremblement de terre cesse. Cela témoigne ici d'une action spirituelle, qui peut être interprétée ici comme une recherche de protection ; une demande de pardon ou tout simplement la recherche d'une assurance d'une « bonne mort ». Dans ce témoignage, la deuxième action semble tout aussi nécessaire que la première, l'une n'empêchant pas l'autre.

Manso de Velasco était également un fervent catholique. Et c'est justement pour cette raison qu'il blâma les comportements des hommes d'Église, qu'il jugeait inappropriés. Cela ne l'empêcha pas de concevoir un certain nombre de mesures de protection techniques dans la

[111] Traduction de l'auteure, texte original : "Don Francisco José de Ovando y Solís (marquès de Ovando), comandante de la flota española del Pacífico, acabada de sentarse a cenar cuando la tierra comenzó a temblar. Huyó entonces a un patio interior que tenía una choza hecha con esteras, diseñada para resistir a los terremotos. Ovando apenas había logrado cruzar la puerta cuando gran parte de su casa colapsó. La tierra, "una bestia robusta [que] se sacude el polvo de su lomo", se agitó con tal fuerza que no pudo permanecer de pie. Esperando lo peor, reunió a su familia entre las ruinas y se encontró con que solo un negro joven, tal vez un esclavo, tenía lesiones menores. El resto no tenía ni un rasguño. Rezaron entonces en el patio-jardín, advirtiendo por los espeluznantes gritos que hasta allí llegaban, el estruendo de los edificios que colapsaban y las nubes de polvo que se arremolinaban a su alrededor, que la ciudad había sido devastada.".

proposition du plan de reconstruction, en proposant d'évincer par la même occasion l'Église catholique.

Il nous faut ici souligner que la coexistence entre deux régimes d'interprétations et d'actions caractéristiques n'est pas propre aux sociétés du progrès et que cette pluralité des cadres d'interprétation des causes des catastrophes était déjà observée au sein de populations bien plus éloignées temporellement (Walter, 2008).

C'est en effet à travers la question de l'adaptation des sociétés prémodernes à leur environnement qu'il fut possible de mettre en relief une série de comportements et de pratiques pragmatiques mises en place dans le but d'éviter une perte trop importante des ressources agricoles, par exemple, ou de la population face aux événements extrêmes (Christopher, 2021 ; Thély, 2016 ; Soroush, 2018). Les travaux portés sur l'historiographie des catastrophes, notamment menés par les anthropologues, historiens et archéologues, permettent de rappeler que les tentatives de prévention et de gestion des catastrophes ne sont pas nées avec la modernité, mais ont accompagné tout développement humain. Le travail remarquable de Ludovic Thély (2016) sur les communautés anciennes de la Grèce antique face aux catastrophes d'origine naturelle révèle un éventail de mesures adoptées par les populations. Face aux tremblements de terre et aux inondations, l'historien met en lumière la construction d'ouvrages hydrauliques, de digues protectrices, le rehaussement de certaines infrastructures, le renforcement des fondations face aux secousses, des abandons ou déplacements d'édifices ou encore la mise en place d'une véritable jurisprudence à partir du Haut-Empire romain (27 avant J.-C. – 235 après J.-C.) à travers une réglementation des zones à risques. Mehrnoush Soroush (2018) relève des attitudes similaires bien avant encore, en Mésopotamie, sous la troisième dynastie d'Ur (environs de 2112 avant J.-C. à 2004 avant J.-C.). Selon son étude historiographique des modalités d'actions mises en œuvre pour prévenir les inondations dévastatrices de l'Euphrate et du Tigre, les populations mirent en place une prévision météorologique, aménagèrent une partie des cours d'eau et construisirent des canaux d'évacuation. Les peuples eurasiens ne furent pas les seuls à avoir développé des techniques d'adaptation et de prévention face aux événements naturels. Au Pérou, nous pensons bien entendu au style architectural de certaines infrastructures, adopté par les Incas, pensé selon une fonctionnalité parasismique (D'Ercole, Dolfus, 1996), comme en témoigne le fameux site historique du *Machu Picchu*.

Nous retrouvons parmi ces différents cas d'étude une diversité de mesures techniques et correctives pour faire face au risque, mises en place au sein de sociétés éloignées aussi bien sur

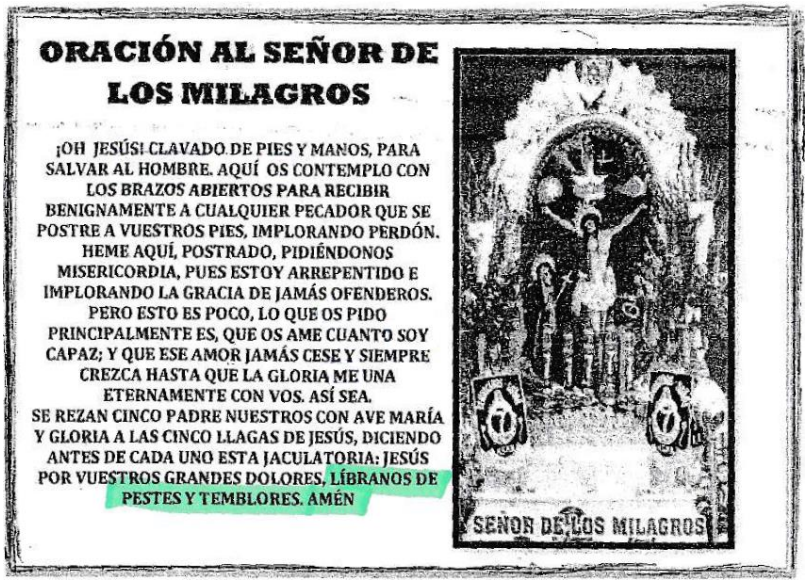
l'échelle temporelle que spatiale. Ces pratiques rendent compte d'une approche du risque qui n'est pas seulement régie par les interprétations religieuses, mais qui répondent en réalité d'une coexistence des cadres interprétatifs rationnels et spirituels. Ainsi, dans son approche des catastrophes naturelles au Moyen Âge en Europe, Thomas Labbé (2017) démontre une « juxtaposition de la philosophie naturelle et de la théologie » (Labbé, 2017, p. 57). Grégory Quenet évoque quant à lui des « niveaux de perceptions non articulées et non contradictoires » (Quenet, 2010, p.14). Dans le contexte d'un réexamen critique des sources utilisées dans le domaine universitaire pour étudier le tremblement de terre qui a marqué le Portugal et le Maroc en 1755, Nancy Meschinet de Richemond (2017) insiste par ailleurs sur la nécessité de considérer « la manière dont ces sociétés passées articulent vision globale du monde (par le biais de la religion) et événements extrêmes (en tant qu'outils cachés de médiation entre la sphère divine et la sphère humaine)» (Meschinet de Richemond, 2017). Pour l'auteure, l'attention portée aux différents systèmes de valeurs employés par une société en temps de crise participerait à « renouveler l'approche «globale et intégrée des risques » (qui peine souvent à être mise en action sur le terrain aujourd'hui) » (*Ibidem*).

Lima aujourd'hui : du pragmatisme dans l'expression religieuse

La religiosité des habitants de Lima reste, de nos jours, marquée par le catholicisme populaire. Processions religieuses, rosaires, images miniatures de saints protecteurs et peintures christiques marquent profondément le quotidien des citadins. Certains événements religieux relaient une mémoire des catastrophes passées, comme la procession du *Señor de los Milagros*, dont l'image est originellement célébrée pour avoir résisté aux tremblements de terre.

Nous reprendrons ici l'analyse des observations et des enquêtes menées dans le contexte de cette procession (2017 et 2018), afin cette fois d'évaluer la manière dont les croyants, fidèles d'un Christ qui accorde des miracles et résiste aux tremblements de terre, perçoivent le risque sismique dans la capitale et articulent dévotion et gestion du risque.

Au cours de la procession, un certain nombre de tracts, de prières ou de chants sont distribués aux marcheurs et, parmi eux, certains rappellent volontiers son origine (Illustration 15).



Prière au Seigneur des Miracles (2017)

Ô Jésus ! Cloué aux pieds et aux mains pour sauver l'Homme. Ici, je peux vous voir les bras ouverts afin de recevoir avec bienveillance tout pécheur qui se prosterne à vos pieds en implorant pardon.

Me voici, prostré, vous demandant miséricorde, car je suis repentant et implorant la grâce de ne jamais vous offenser.

Mais cela est peu, ce que je vous demande surtout, c'est de vous aimer autant que je le peux ; et que cet amour ne cesse jamais et grandisse toujours jusqu'à ce que la gloire m'unisse à vous pour l'éternité. Ainsi soit-il.

Cinq fois nous prions Notre Père et *Ave Maria* et gloire aux cinq plaies de Jésus, face auxquelles nous demandons avec ferveur : Jésus pour ta grande douleur, délivre-nous des fléaux et des tremblements.

Illustration 15 - Tract d'une prière dédiée au Señor de los Milagros, 2017.

Cette prière de pénitence réitère le discours providentiel qui relie le divin aux fléaux et aux catastrophes. *Temblor* signifie « tremblements », « secousses », et il se différentie du *Terremoto* « tremblement de terre » qui désigne l'événement extrême, le séisme potentiellement catastrophique. *Temblor* peut donc être ici sujet à interprétations, comme une secousse déstabilisante (sans forcément être catastrophique), un obstacle à surmonter, un simple

rappel des forces de la Nature et de Dieu. L'histoire du *Señor de los Milagros* nous invite cependant à l'interpréter littéralement comme le tremblement de terre dévastateur.

Qu'en pensent les fidèles marcheurs ? Quel lien entretiennent-ils avec la légende et les catastrophes ? Qu'est-ce que cela implique dans la manière de penser la gestion des catastrophes ?

C'est à travers les questions posées à 107 participants que nous avons tenté d'évaluer la place accordée à la dévotion aujourd'hui dans la manière de penser le risque et sa gestion. Trois questions ont permis de rendre compte de cette articulation. La première concerne l'histoire du *Señor de los Milagros*, il s'agit d'une question ouverte, afin de permettre aux participants de s'exprimer librement sans être limités par un choix de réponses. La deuxième question interroge la représentation des causes des catastrophes. Elle donne au participant la possibilité d'expliquer ce qui, selon lui, constitue la (les) cause(s) principale(s) d'une catastrophe. Elle permet d'évaluer la place donnée aux mythes et aux croyances. Enfin, la dernière question traite de l'acteur de la gestion des catastrophes. Elle propose à l'enquêté de citer l'acteur le plus efficace, selon lui, pour gérer les catastrophes d'origine naturelle. Elle permet également d'évaluer la place accordée à la dimension religieuse, à Dieu, au Christ ou encore à l'Église dans la responsabilité de la protection civile.

Ces trois questions sont des questions ouvertes. Elles sont traitées à travers une analyse de discours et l'identification de mots-clés, clairement énoncés par les participants. Les mots-clés mis en valeur correspondent ainsi aux termes employés. Ils n'ont pas été modifiés pour l'analyse.

Ainsi, à la question « Pouvez-vous me raconter l'histoire du *Señor de los Milagros ?* », seules deux personnes ont admis ne pas connaître l'histoire. Les 105 autres personnes nous ont fourni des réponses plus ou moins détaillées dans lesquelles nous avons relevé les principaux mots-clés énoncés. Selon les récits, les mots-clés identifiés sont plus ou moins nombreux et nous avons, pour certains, relevé un maximum de six mots-clés. Le tableau suivant expose le nombre de fois qu'un mot-clé a été cité (Tableau 9). Ils désignent un contexte ; un objet ; ce que le *Señor de los Milagros* représente ; ou encore une origine.

Tableau 9 - Liste des mots-clés les plus employés, identifiés dans les discours des fidèles catholiques pour décrire l'histoire du Señor de Los Milagros (107 enquêtés, 2017-2018). M. Pigeolet, 2019.

Mots clés repérés dans les récits de l'histoire du *Señor de Los Milagros*	**Récurrence des termes employés**
Tremblement de terre (*terremoto*)	50
Miracles	41
Image	39
Foi	20
Peinture	17
Dieu	12
Saint	11
Esclave	11

Ce tableau fait apparaître les mots-clés, parmi les 56 mots-clés identifiés, qui furent employés par plus de 10 personnes. Celui qui apparaît le plus est « Tremblement de terre », cité 50 fois, devant celui de « Miracles », cité 41 fois. Ces résultats soulignent que dans les récits concernant l'histoire de la procession, le tremblement de terre est le thème qui revient le plus régulièrement, sans toutefois représenter la majorité des enquêtés, puisque seules 50 personnes sur 105 (soit un peu moins de la moitié) l'ont évoqué. En somme, l'héritage historique de la procession religieuse semble se perpétuer, mais l'association établie entre l'origine de cette procession et le tremblement de terre ne constitue pas, pour la moitié des fidèles, un élément fondamental de son histoire.

Qu'en est-il de la cause des catastrophes ? Cette question fut ajoutée en cours d'enquête. Ainsi, la question « Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres[112] ?», fut posée à 76 personnes. Une nouvelle fois, les réponses apportées furent variées, nous avons identifié près de 24 formes de réponses différentes (à travers l'usage de termes sensiblement différents). Nous avons pu regrouper ces réponses en huit familles de mots-clés : « Aléa naturel » ; « Manque de préparation et de prévention » ; « Pollution » ; « Action humaine » (dans le sens où l'Homme s'expose et se rend vulnérable) ; « Le manque de respect envers la nature » (ici, les enquêtés abordent explicitement une forme de revanche de la nature

[112] *Desastre* est un terme couramment utilisé en Amérique latine pour qualifier la catastrophe sans avoir une connotation particulière, terme assez peu utilisé en France.

sur l'Homme) ; « Le divin » ; « La vulnérabilité structurelle des habitations » et enfin « Ne sait pas » (Illustration 16).

Nous avons expressément séparé le terme « pollution » à la famille « action humaine », car il s'agissait d'un terme bien spécifique régulièrement énoncé, contrairement à l' « action humaine » qui regroupe des réponses plus générales, qui ne donnent pas véritablement de détails quant à ces actions.

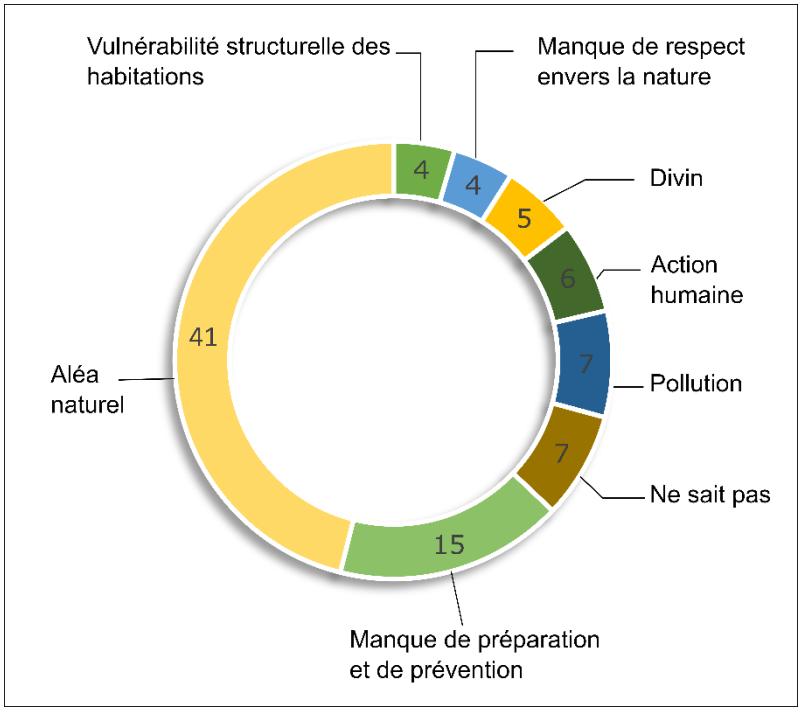


Illustration 16 - Nombre d'occurrences des familles de termes dans les réponses à la question « Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres ? » (76 enquêtés, 2017-2018). M. Pigeolet, 2019.

Ce graphique présente la répartition des différentes réponses par famille de mots-clés. Nous pouvons lire que la famille « Aléa naturel » est celle qui fut le plus abordée. Elle regroupe les réponses de 41 personnes qui ont employé une diversité de termes tels que « l'environnement », « l'aléa naturel », « les conditions géographiques », la « ceinture de feu », le « changement climatique » ou encore les « plaques tectoniques », etc. La seconde famille de termes qui revient le plus fréquemment est le « Manque de préparation et de prévention », qui concerne aussi bien le « manque d'éducation » que le « manque d'organisation » ou encore « l'absence de signalisation des zones de sécurité ». La « Pollution » et « Action humaine » sont ensuite évoqués. Ici, la « Pollution » correspond davantage au nombre de fois où le terme

« pollution » a été clairement énoncé (« pollution de l'eau », « pollution ») et « Action humaine » reprend des termes généraux du comportement humain, non explicité, tel que « l'aménagement », « la corruption », « l'homme ». S'ensuivent le « Divin », qui regroupe les termes de « châtiment », « la providence », « Dieu », puis « Le manque de respect envers la nature », qui répond davantage d'une forme d'anthropomorphisme de la nature. Cette dernière famille fut évoquée dans le sens où, face à la maltraitance subie par les Hommes, la Nature reprend ses droits, elle n'est pas entièrement contrôlée par l'Homme et lorsqu'elle est malmenée, elle se venge. Nous y trouvons ici une interprétation plus mystique que providentialiste. Enfin, la « Vulnérabilité structurelle des habitations » fut soulignée par quatre personnes comme l'une des principales causes des catastrophes. Cette référence est à replacer dans le contexte du terrain d'enquête, le centre historique et Barrios Altos, réputé pour le délabrement des bâtiments anciens.

Ces résultats mettent en lumière une interprétation majoritairement naturaliste de la catastrophe. L'aléa constitue pour la plus grande partie des enquêtés la cause principale des catastrophes. En matière de vulnérabilité, elle apparaît de manière sporadique et parfois implicite lorsque les enquêtés évoquent l'action humaine en général, la vulnérabilité structurelle du bâti et le manque d'organisation. Enfin, quelques interprétations religieuses ou mystiques demeurent, mais représentent une minorité des réponses. En somme, les fidèles catholiques, fervents dévots à un Christ des miracles, seigneur des tremblements de terre, présentent un discours pragmatique concernant la cause des catastrophes. Ils évoquent le paradigme du risque (risque = aléas x vulnérabilités), pour la majorité à travers une conception aléa centré. Cela signifie qu'aujourd'hui, pour ces croyants, l'origine de la catastrophe est majoritairement interprétée comme un événement qui s'explique par la science et la technique.

La seconde question concerne le champ de la protection vis-à-vis des catastrophes : « Selon vous, quel acteur est le plus efficace pour gérer les catastrophes d'origine naturelle ». La question se voulait suffisamment large pour permettre à la personne interrogée de répondre sans avoir à réciter les éventuelles leçons apprises. Elle admet plusieurs réponses. Les résultats témoignent néanmoins d'un discours largement répandu par les acteurs gouvernementaux (Illustration 17) :

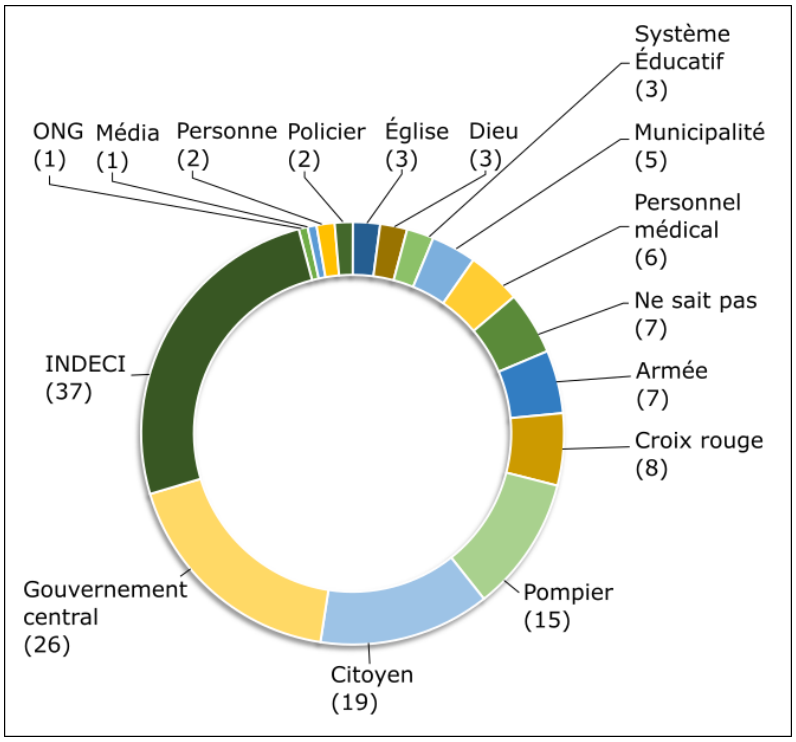


Illustration 17 - Nombre de fois que les acteurs sont cités pour répondre à la question « selon vous, quel acteur est le plus efficace pour gérer les catastrophes d'origine naturelle ? » (107enquêtés, 2017-2018). M. Pigeolet, 2019.

Ce graphique rend compte de la récurrence des termes utilisés par les 107 personnes interrogées. L'«Institut National de Défense Civile » (INDECI)[113] apparaît pour 37 personnes comme étant l'acteur le plus efficace pour gérer les catastrophes, suivi par le « Gouvernement » central (cité par 26 personnes). Apparaissent ensuite le « Citoyen » et les « Pompiers », et dans une moindre mesure : la « Croix rouge », l'« Armée », les « Hôpitaux », la « Municipalité », le « Système éducatif », les « Policiers », « Dieu », l'« Église », les « Médias » et enfin les « ONG ». Six personnes ne savaient pas quoi répondre, et deux enquêtés pensent que personne n'est efficace. Plus de la moitié (60) considèrent donc le gouvernement et/ ou l'institution nationale (deux personnes ont cité à la fois l'INDECI et le gouvernement central dans leurs réponses) comme étant les acteurs les plus efficaces pour gérer une catastrophe.

Avant de commenter ces résultats, il nous semble nécessaire de souligner que la question suivante traduit une logique contradictoire. En effet, nous avons également souhaité cerner le

[113] Institution gouvernementale dont la principale mission est de penser et d'accompagner les autorités locales dans la gestion de crise, excepté en cas d'état d'urgence au niveau national où elle s'affirme en tant qu'acteur principal de la gestion de crise.

rapport de confiance développé entre citadins et agents gouvernementaux de la protection civile à partir de cette question : « sur une échelle de 0 à 10, quelle est votre confiance envers les services du gouvernement pour gérer les catastrophes d'origine naturelle ? ». La moyenne des réponses atteint 4.3/10, témoignant de l'impopularité générale de l'autorité nationale (soit du Gouvernement central et de l'INDECI) dans la prise en charge de la protection des citoyens. En ce qui concerne les 60 personnes ayant cité l'INDECI et/ ou le gouvernement parmi les acteurs les plus efficaces, seules 20, soit un tiers, leur ont attribué une note au-dessus de 5/10 ; 17 leur ont donné une note de 5/10 et 22 estiment leur note en-dessous de 5/10 (une personne n'a pas souhaité donner de note). Cela signifie que 65% des personnes ont moyennement confiance ou n'ont pas confiance envers les acteurs gouvernementaux qu'elles ont considérés comme étant « les plus efficaces » en matière de gestion des catastrophes.

Cette observation peut être la conséquence de deux choses : soit, par manque de clarté, la question fut interprétée comme telle : « quel est l'acteur dont le devoir est de gérer les catastrophes ? », balayant l'essence première de notre question ; soit elle traduit un biais de désirabilité, c'est-à-dire que les personnes interrogées, pensant bien faire, ont répondu de manière à apporter la « bonne réponse », afin de contenter leur interlocuteur. Il nous faut donc traiter ces résultats avec précaution.

Ces résultats permettent néanmoins de valoriser la manière dont les fidèles catholiques pensent la catastrophe et sa gestion. Ici, Dieu et l'Église sont très peu cités, témoignant à nouveau d'une distanciation entre catastrophes et dimension religieuse.

Ensuite, si la majorité des personnes interrogées pensent que l'origine de la catastrophe est liée à un aléa naturel, soit un événement extérieur (hors de contrôle), il n'en demeure pas moins qu'elles attendent une action humaine, qu'elle soit issue de l'INDECI, du gouvernement central, d'elles-mêmes, des pompiers ou d'autres acteurs.

La récurrence de l'INDECI et du gouvernement central témoigne de la connaissance d'une compétence de gestion qui leur revient, alors que la place valorisée des citoyens donne à voir une forme de débrouillardise, de réponse individualisée ou solidaire au niveau local.

Les pompiers sont quant à eux les acteurs de l'urgence, dont la compétence relève du secours dans les plus brefs délais. Le fait qu'ils soient cités par près de 14% des enquêtés relève d'une approche des catastrophes par l'urgence.

Enfin, la Croix rouge et les ONG ; l'Armée ; le personnel médical et les Municipalités sont considérés dans une moindre mesure en matière de gestion des catastrophes, mais leur récurrence témoigne d'une pluralité d'acteurs jugés compétents.

La place attitrée aux ONG contraste néanmoins avec la situation d'un pays où leurs actions sont nombreuses (en 2019, l'Agence péruvienne de Coopération Internationale dénombrait près de 202 programmes menés par des ONG de développement et des institutions étrangères de coopération technique internationale). Il en va de même pour l'Armée, pourtant régulièrement mobilisée pour maintenir l'ordre et active dans le contexte de l'aide humanitaire apportée aux sinistrés du dernier tremblement de terre de Pisco (2007) (INDECI, 2007a). Ces contrastes pourraient s'expliquer par un certain nombre de facteurs tels que les liens de proximité peu développés entre les personnes rencontrées et les ONG ou encore le biais de désirabilité qui inciterait les enquêtés à citer en premier lieu les acteurs gouvernementaux. Nous n'avons cependant pas les informations nécessaires pour vérifier ces hypothèses.

Les discours portés par les fidèles catholiques au cours de la procession religieuse permettent de révéler une approche rationnelle du risque de catastrophes d'origine naturelle, reposant sur une logique aléa centré. Pour les enquêtés, la catastrophe est le résultat de l'exposition de l'Homme et de ses activités aux phénomènes extrêmes, et les acteurs à même de gérer les catastrophes sont les Hommes eux-mêmes, les institutions gouvernementales, les pompiers, etc. En somme, l'essence même de la procession s'est transformée pour devenir quelque chose de plus personnel et associée à des tracas plus fréquents qu'un désastre sismique. Les catholiques ont besoin de lui pour guérir, pour trouver du travail, pour raviver leur foi, alors que la catastrophe correspond à une menace moins pesante aujourd'hui à titre individuel, puisqu'elle est du ressort du collectif et théoriquement scénarisée, estimée par des acteurs officiellement compétents.

Si la religiosité en Amérique latine demeure persistante, il n'en résulte pas moins une mutation profonde du rapport entre l'Homme et la nature, fondée sur la vision du progrès et d'une maîtrise techniciste du risque et de l'environnement. Dès la moitié du XVIII^{e} siècle, l'origine providentialiste des catastrophes et le châtiment divin furent largement remis en cause, généralisant le discours scientifique. Avec la modernité, les systèmes de représentation de la catastrophe et les modalités de gestion changent : d'une part, les révolutions scientifiques et technologiques permettent d'objectiver les phénomènes naturels, de rationaliser le danger et de réduire considérablement l'incertitude par les calculs de probabilités des risques. La nature

devient un objet maîtrisable par l'Homme. La rationalité domine progressivement le cadre de pensée religieuse (et même politique) et la question même de la mort et de l'après est appropriée par l'expertise scientifique. D'autre part, la crise interne de l'Église catholique entraîne de nombreuses réformes qui l'affaiblissent considérablement, autant sur la scène politique qu'auprès de ses fidèles. Les systèmes de croyances tendent à se pluraliser et les modalités d'action pour le salut de l'âme deviennent un enjeu personnel.

3.2.2. La religion pour faire face à l'incertain

Dieu en dernier recours face à la catastrophe

La participation des fidèles catholiques à la procession constitue une occasion de faire face à l'incertitude du quotidien : elle est une ressource, un refuge, une manière de se protéger vis-à-vis des tracas du quotidien (voir chapitre 2). Elle témoigne ainsi de la mobilisation d'un système de représentations religieuses, de croyances et de mythes à l'ère contemporaine. Aussi, la croyance individuelle est-elle mobilisée pour répondre au danger imminent en cas d'événement extrême.

C'est en effet dans le cadre de notre démarche exploratoire auprès d'une dizaine de participants à la procession que nous avons pu soulever une articulation toujours présente entre catastrophe et religion. À la question « pouvez-vous me citer les différents risques d'origine naturelle présents dans la capitale ? Pourriez-vous les classer du plus dangereux au moins dangereux selon vous ? », deux personnes ont exprimé une relation entre Dieu et les tremblements de terre :

> « *Le tremblement de terre, pourvu que notre Seigneur de Lima ne le permette pas. Nous avons également des huaycos. Bon, nous avons les tremblements de terre et les huaycos parce qu'ici le climat nous affecte... Les inondations, la sécheresse... Le changement climatique* »[114] (fidèle catholique, octobre 2017, Lima)

[114] Traduction de l'auteure, récit original : "El terremoto, ojala que nuestro señor de Lima no lo permita. Tenemos también los huaycos. Bueno los terremotos y los huaycos porque tenemos acá un clima que nos affecta… las inundaciones, la sequía… el cambio climático"

« *À Lima, il n'y a pas beaucoup de risques... Il peut seulement y avoir un tremblement de terre, mais cela seul Dieu le sait* »[115] (fidèle catholique, octobre 2017, Lima)

Ces discours furent à nouveau observés au cours des enquêtes menées entre 2017 et 2018. Trois personnes se sont confiées au cours de nos échanges, articulant catastrophe et religion :

« Nous sommes dans l'attente d'un big one [un tremblement de terre de forte magnitude]. *Si dieu nous le permet, nous survivrons, car nous avons une vieille maison »* (fidèle catholique, octobre 2018, Lima)

« Croire en Dieu ou au Señor de los Milagros est un refuge pour nous vis-à-vis de ce que nous vivons au Pérou. On peut lui demander refuge et protection, notamment face aux tremblements de terre » (fidèle catholique, octobre 2017, Lima).

« Les phénomènes naturels peuvent être dangereux à Lima, mais le Seigneur ne va pas le permettre » (fidèle catholique, octobre 2017, Lima)

Ces cinq témoignages traduisent une forme de relation sourde entre l'incertitude du tremblement de terre (ou des phénomènes naturels) et le divin. Le premier et les trois derniers expriment la volonté divine : s'il y a un tremblement de terre, c'est que Dieu en a voulu ainsi ; et le second révèle plutôt l'incertitude quant au moment où le tremblement de terre aura lieu : « seul Dieu le sait », c'est-à-dire que l'Homme n'est pas capable de prévenir, de contrôler cet événement, seul Dieu le peut.

Enfin, l'expérience partagée du tremblement de terre de Pisco (2007), ressenti à Lima, par un chauffeur de taxi au cours de notre travail de terrain fut l'occasion de relever une nouvelle fois cette articulation :

« *Nous étions à l'étage dans un immeuble. Quand tout s'est mis à trembler, nous nous sommes rassemblés avec ma famille et nous nous sommes collés au mur porteur de notre appartement. Puis nous avons attendu, et nous avons tous prié pour que ça s'arrête … et tout s'est arrêté* » (chauffeur de taxi, Lima, novembre 2017).

[115] Traduction de l'auteure, récit original : " En Lima… no hay mucho riesgo…. Solamente se puede ver un terremoto pero solamente dios lo sabe".

Le témoignage du chauffeur de taxi nous renvoie à celle vécue quelques siècles plus tôt par le commandant de la flotte espagnole, Don Francisco José de Ovando y Solís (partie 3.2.1.). Après s'être mis à l'abri, la prière apparaît au moment où le contrôle est hors de portée, où il n'y a plus rien à faire. Elle s'est imposée dans la situation d'une grande détresse au cours de laquelle son destin et celui de sa famille n'étaient plus de sa responsabilité. Elle répond en cela à l'incertitude.

Ainsi, concevoir la catastrophe comme un fait naturel et rationaliser le danger permettent de prévenir les pertes, de s'y préparer et d'y répondre une fois le danger passé, mais la religiosité ressurgit dans la gestion de l'incertitude. Le rapport du religieux à la catastrophe s'est déplacé de l'interprétation causale de la catastrophe vers la connaissance des effets potentiels de la catastrophe. La coexistence des systèmes d'interprétation de la catastrophe, spirituels et rationnels demeure ainsi dans les discours tenus par certains citadins à l'ère contemporaine. À l'instar des analyses portées par le sociologue Bertrand Vidal (2012) sur les représentations collectives de l'événement-catastrophe, nous observons à travers ces témoignages que le fait de développer un récit moderne sur le mal et de rationaliser le danger et le désastre n'empêchent pas l'usage de discours et de pratiques qui relèvent d'un système cognitif inspiré par le religieux.

La religion assignée à l'approche de l'incertitude

La permanence de systèmes de représentations et d'actions qui relèvent du champ du religieux et que nous venons de souligner, permet de constater le point suivant : qu'il s'agisse d'accidents du quotidien ou d'événements extrêmes, c'est à l'incertitude qui en résulte que les individus emploient des pratiques et des discours issus de la croyance et du mythe. Nous revenons ici aux théories de la gestion de l'incertitude par le mythe développées par Mircea Eliade (1949), Gerald Bronner (1997) ou Philippe Borgeaud (2010), évoquées dans le chapitre précédent. En somme, les logiques qui poussent à faire appel à la religion renvoient aux situations d'attente, où l'Homme est confronté à l'aléatoire, au hasard, sans possibilité de contrôler son destin.

Cette incertitude persistante dans l'approche des événements naturels extrêmes répond, à notre sens, de deux choses. La première est la crise mondialisée de la confiance envers la science et la technique dès la seconde moitié du XX^{e} siècle, participant à l'avènement d'une « société du risque » (Ulrich Beck, 1986). À ce titre, le sociologue démontre que le progrès, qui

accompagne la modernisation des sociétés, favorise la construction de nouveaux risques engendrés par les sociétés elles-mêmes. Il s'appuie davantage sur les catastrophes technologiques et la perte de contrôle des individus sur le risque. Cette approche est reprise par François Walter (2008) qui retrace les nombreux événements marquants, qui remettent en doute la toute-puissance de la science et de la technique dans la maîtrise des risques. Ce dernier évoque notamment le tsunami de 2004 en Indonésie et la catastrophe du Japon en 2011 qui ont bouleversé les représentations du risque d'origine naturelle, supposément plus important pour les pays en voie de développement et les populations précaires. La perte de l'illusion du risque maîtrisé, entretenue par les politiques et un certain nombre d'experts, entraîna une méfiance généralisée, et une prise de conscience d'une existence incertaine. Cette prise de conscience fut productrice d'une diversité de modalités de réponses au risque et aux incertitudes qui lui sont inhérents, telles que l'individualisation (Beck, 1986) ou encore la production de nouvelles formes de croire (Walter, 2008). À ce titre, le cas récent de la pandémie mondiale liée à la Covid-19 en constitue un exemple marquant, où les batailles d'experts et les décisions politiques contradictoires en l'espace de quelques mois favorisèrent (et favorisent encore aujourd'hui) l'éclosion de multiples théories du complot unificatrices et l'avènement de prophètes médicaux proposant des résolutions curatives d'une rapidité et d'une simplicité battant toute concurrence. Toutes ces peurs alimentèrent ainsi un vaste marché de la croyance, des pratiques ésotériques du *New Age*[116] au retour vers des systèmes plus traditionnels en passant par la conversion à des courants de pensée extrémistes, entraînant le regain d'une religiosité plurielle. Dans ce contexte, la complexité des crises, avec la remise en cause des principaux repères d'autorité, favorise la recherche de justifications simplifiées qui puisent leurs sources dans les schémas religieux.

Au Pérou, néanmoins, la conscience d'une existence incertaine n'a jamais été véritablement éliminée et la religion n'a pas cessé de constituer un repère réconfortant (Castillo Matasoglio, 2004). Les nombreuses instabilités économiques, politiques et sociales qui suivirent l'indépendance (1821) contribuèrent à forger un avenir incertain. La menace terroriste issue du mouvement du Sentier Lumineux et du mouvement Révolutionnaire Tupac Amarú à la fin du XX^{e} siècle participa largement, avec l'autoritarisme politique ambiant, au sentiment généralisé d'insécurité ainsi qu'à l'abandon d'un espoir de tout projet collectif (Sierra, 2013).

[116] Mouvement idéologique porté sur le développement personnel et l'usage individuel du sacré. Son univers, extrêmement pluriel, repose sur des pratiques anciennes actualisées et empruntées à différents univers religieux telles que le tarot, le magnétisme ou encore l'astrologie ainsi que sur la volonté d'un retour à la nature en négligeant volontairement certaines technologies jugées nocives.

La religion se présenta ainsi comme un véritable refuge, un espace de solidarité (Castillo Matasoglio, 2004). Cependant, l'individualisme grandissant et la mondialisation des échanges et des systèmes de représentations du monde (et par conséquent de la science et de la technique) ont contribué à l'accroissement de pratiques religieuses, de superstitions et d'idéologies, proches de l'ésotérisme, fondées sur le bien-être personnel (*Ibid*).

Le second point relève de la question de la prise de décision dans un moment critique et la mobilisation de savoirs « spontanés » (Gilbert, 1992). Pour le Général Vincent Desportes, auteur de *Décider dans l'incertitude* (2015), l'incertitude est « une caractéristique indéfectible du monde matériel et immatériel » (Desportes, 2015, avant-propos VIII). En s'appuyant sur le contexte des prises de décisions en temps de guerre, l'auteur prône une « doctrine pour l'intuition » (p.152) et affirme à ce titre que les « facteurs moraux jouent un rôle important » (p. 37). Il avance ainsi que, dans le sens où l'incertitude n'étant jamais levée, une démarche fondée sur « l'appréciation et l'extrapolation subjective des faits connus » (*Ibidem*) est nécessaire pour agir.

Ainsi, les témoignages que nous avons relevés plus tôt semblent renvoyer à cette dimension de prise de décision dans l'incertitude. Le système de croyances chrétien étant profondément ancré dans les modes de vie, il s'inscrit comme un repère d'appréciation subjective. Étant dans l'impossibilité de concevoir un événement qui ne fait pas sens, la pensée collective se raccroche aux éléments qui rassurent, sans que ces derniers ne soient pour autant reconnus par la science.

En cela, la permanence du religieux dans les systèmes d'actions et les discours est issue d'une combinaison de facteurs politiques et culturels, à laquelle l'avènement d'une « société du risque » (Beck, 1986) et de l'incertain a contribué. Il ne s'agit pas d'expliquer le phénomène catastrophique, puisque cela relève de la compétence des experts, ni de faire face à un événement en particulier (tremblement de terre, tsunami, terrorisme, guerre, …), mais de trouver un sens au malheur en tant qu'individu. Il s'agit en réalité d'une forme de repère accessible pour faire face à l'incertitude.

3.3 L'éthique religieuse, un levier de légitimation de l'Église catholique pour l'intervention face aux catastrophes

Nous venons de voir que l'évolution des systèmes de pensée relative à l'émergence des sciences et de la technique a contribué à reformuler les approches du risque et de la catastrophe. Nous avons également observé que malgré cette reformulation, il existe une permanence du religieux dans les pratiques et les discours d'une partie des citadins et que cette permanence relève d'une gestion de l'incertitude. Dans cette partie, nous interrogeons ce qu'il en est aujourd'hui pour les autorités catholiques. Que traduisent aujourd'hui les héritages de la gestion religieuse des catastrophes ? Comment se positionne l'Église catholique vis-à-vis des catastrophes et comment sa compétence en la matière est-elle perçue par les fidèles ?

3.3.1. La procession du *Señor de los Milagros* : de la supplication face à la colère divine à l'affirmation du pouvoir catholique

Un outil de légitimation de l'Église

- Un produit laïc et institutionnel pour le prolongement d'une tradition

La procession religieuse était à l'origine une expression dévotionnelle du peuple, mais elle était également un outil médiateur pour l'Église catholique afin de rappeler les valeurs morales nécessaires au salut de l'âme. En ce sens, les discours et les comportements des fidèles au moment de la célébration publique étaient dictés selon les préceptes de l'Église catholique afin d'éviter les dérives profanes. Elle ne pouvait (et ne peut) être organisée que par les ordres religieux ou les laïcs investis dans la vie de l'Église.

Nous avons souligné dans le chapitre 2 que la célébration dédiée au *Señor de los Milagros* à Lima, à l'origine profane, avait été réappropriée par l'Église catholique et entretenue dans le but de contenir et de calmer les peurs vis-à-vis du danger. La signification allouée à cette procession par les fidèles a évolué et que les prières dédiées au *Señor de los Milagros* donnent à voir un nouvel arbitrage dans la conception du risque en ville : la peur liée à la catastrophe laisse place aux angoisses relatives aux menaces et aux dangers du quotidien. Aussi, la nature

de la procession a-t-elle changé : une tradition familiale pour certains, une occasion de manger des *turrones*[117] pour d'autres et de profiter de l'ambiance festive ou encore une période pour raviver une dévotion personnelle et réclamer des miracles « à la carte » comme le souligne Imelda Vega Centeno (2017)[118]. Mais que représente aujourd'hui la procession dédiée au *Señor de los Milagros* pour l'Église et les ordres religieux qui l'organisent ? N'est-elle plus que le reliquat d'une démonstration de pouvoir autrefois hégémonique, voué à disparaître ? Quels discours portent les organisateurs sur la catastrophe ? Est-elle encore évoquée par ces acteurs ?

La procession est organisée par la congrégation du *Señor de los Milagros de Nazarenas*, c'est-à-dire un ensemble de personnes laïques[119] dévouées au saint patron. L'itinéraire de la procession (nous y reviendrons plus tard) est élaboré par le président de la confrérie, l'archevêque de Lima et le maire de Lima. Ces derniers s'assurent également de la mise en œuvre des mesures de sécurité au cours de la célébration des messes et de l'eucharistie qui seront tenues à cette occasion.

Nous avons pu nous entretenir avec le président de la *Hermandad del Señor de Los Milagros de Nazarenas*, Manuel Orillo en 2018 afin de comprendre davantage l'ambition de cette célébration dans le contexte contemporain. Nous lui avons demandé ce qu'elle signifiait pour lui aujourd'hui :

> « *C'est une démonstration de la foi, c'est la plus grande célébration de prière au monde ! Elle maintient cette tradition. Il y a chaque année beaucoup de dévotion et le Seigneur fait des miracles. Ils [les participants] viennent parce qu'ils ont vécu un miracle ou pour en demander un. Il y a un espoir ou il y a une naissance. Ils viennent ici pour remercier ou pour demander* »[120] (Manuel Orillo, 2018)

La procession est donc avant tout, pour le président, le maintien d'une tradition qui permet de nourrir la dévotion catholique. Au cours de notre entretien, Manuel Orillo nous rappela l'histoire de la procession et sa relation avec le passé sismique de la région. Ce fut la seule fois que la question de la catastrophe fut abordée, reléguée donc dans un passé lointain.

---

[117] Pâtisserie qui se vend expressément à l'occasion de la procession.

[118] Issu de notre entretien avec la sociologue réalisé en 2017. Les autres interprétations de la procession sont issues des enquêtes que nous avons menées auprès des fidèles en 2017 et 2018.

[119] Nous comprenons ici la personne laïque comme une personne appartenant à la société civile, qui peut être missionnée dans le cadre des actions sociales catholiques. Elle se distingue en ce sens du clergé.

[120] Traduction de l'auteure, récit original : "Es una demonstración de fe, ¡Es la celebración más grande de oración del Mundo! De alguna manera mantiene esta tradición. Cada año hay mucha fe, y el señor hace milagros. Ellos van porque han tenido un milagro o para solicitar un milagro. Hay una esperanza o hay un nacimiento. Acá vienen para agradecer o pedir*"*.

Cette célébration garde cependant sa fonction de pénitence, réaffirmant par ses prières et ses chants le sentiment d'humilité, voire de culpabilité du pécheur nécessiteux d'implorer, de prier le Christ afin de mériter sa bonté :

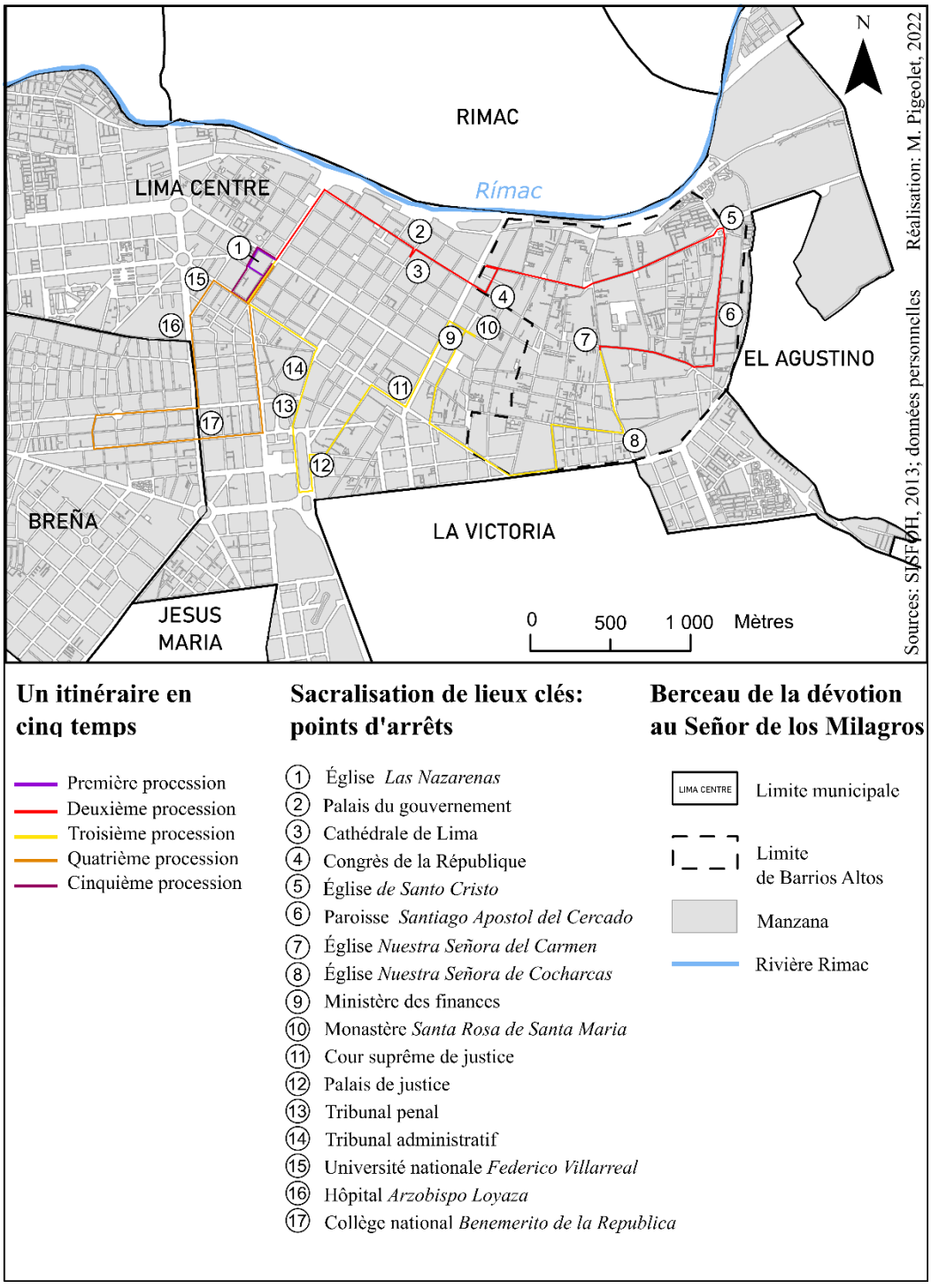
> « *Je peux vous voir les bras ouverts afin de recevoir avec bienveillance tout pécheur qui se prosterne à vos pieds en implorant pardon.*
>
> *Me voici, prostré, vous demandant miséricorde, car je suis repentant et implorant la grâce de ne jamais vous offenser.* » (Prière dédiée au *Señor de los Milagros*, 2017)

D'autre part, le transport de l'image du *Señor de los Milagros*, dans son cadre orné d'or et d'argent, avec l'ensemble floral et les cierges qui l'accompagnent est également une épreuve pour qui la porte : l'ensemble peut peser jusqu'à 990 kilos[121]. Il est porté par 32 fidèles appelés *Cargadores*, chacun membre d'une *Cuadrilla*[122] (il en existe 20). Ce sont donc plus de 30 kilos portés par chacun sur une seule épaule. Les équipes alternent fréquemment afin d'éviter toute lésion corporelle. Les temps du châtiment ne sont pas loin.

- L'itinéraire de la procession : sacralisation de l'espace et affirmation de l'autorité catholique dans l'espace public

La procession se déroule sur cinq jours, équivalent aux cinq plaies du Christ[123]. Au-delà de ce rappel symbolique, l'itinéraire est avant tout pensé à travers des lieux stratégiques qui entremêlent politique et religieux (Carte 17). Ces itinéraires ne changent que très peu d'une année à l'autre, nous confirme Manuel Orillo (2018), ils correspondent à ceux tracés lors des premières processions (c'est-à-dire au XVII^{e} siècle) et sont reproduits chaque année « par tradition » (Manuel Orillo, 2018).

[121] Selon un article publié par le journal *El Comercio* (2011).
[122] Équipe.
[123] Les plaies sont les deux mains, les deux pieds et le flanc du Christ, blessé sur la croix.



Carte 17 - Itinéraires et points d'arrêt stratégiques de la procession dédiée au Señor de los Milagros à Lima centre (M. Pigeolet, 2023).

La première sortie est très courte. Elle signifie, selon le président de la confrérie du *Señor de los Milagros de Nazarenas*, la première sortie de l'image en ville en guise de préambule qui annonce les sorties suivantes.

Le deuxième jour, la célébration constitue de loin la sortie la plus importante. Elle traverse dans un premier temps le centre historique. Les premiers arrêts significatifs s'effectuent devant le palais du gouvernement et la cathédrale de Lima qui côtoient la même place centrale. Une fois l'image bénite et l'hommage rendu par le président, la procession poursuit sa route vers le quartier historique de *Barrios Altos* à l'Est. Nous notons parmi les arrêts le Congrès de la République, l'église de *Santo Cristo*, la paroisse *Santiago Apostol del Cercado,* où se situe également l'un des centres éducatifs de la police nationale du Pérou. La procession termine enfin sa course à l'église *Nuestra Señora Del Carmen*. Cet itinéraire témoigne de l'unité qui existait entre pouvoir central et pouvoir ecclésiastique à l'époque coloniale. Le palais du gouvernement, la cathédrale et les trois églises sont d'époque et ont connu ensemble le tremblement de terre de 1746.

Le troisième jour, la procession entame un itinéraire tout aussi particulier, marquant ses différentes étapes auprès des diverses instances de justice, telles que le palais de justice, la Cour suprême de justice de Lima, le tribunal administratif, le bureau du procureur ainsi que le tribunal pénal.

Le quatrième jour semble quant à lui consacré aux édifices dédiés à la santé et à l'éducation publique. En effet, l'image est portée jusqu'au Collège national public *Benemerito de la Republica Nuestra Señora de Guadalupe,* fondé en 1840 et dont la direction fut attribuée à l'autorité ecclésiastique. Elle passe ensuite par l'Université nationale *Federico villarreal,* construite bien plus tard dans les années 1960, dont l'histoire ne semble pas directement liée à celle de l'Église, mais dont les membres rendent bien volontiers hommage à l'image sacrée sur son passage. Enfin, la procession s'arrête à l'hôpital public, *Hospital Gubernamental Nacional Arzobispo Loayza*, l'un des premiers hôpitaux construits dans la capitale par le premier archevêque de Lima. La journée s'achève avec le retour de l'image dans l'Église de *Las Nazarenas,* point de départ de la procession.

Enfin, le dernier jour signe la clôture de l'événement, le retour définitif du Christ vêtu de violet dans l'Église de *Las Nazarenas* après en avoir effectué le tour.

Les différentes étapes sont autant de lieux stratégiques définissant un espace symbolique pour la ville autour des thèmes fondamentaux de l'« éducation », la « justice », la « santé », la « spiritualité », mais aussi la « nation » et la « république ». Ces étapes s'effectuent devant des lieux de pouvoirs correspondant à ces différents champs. Elles donnent lieu à un enchevêtrement entre le profane et le sacré et entre le politique et le religieux. En cela, elles

formulent un lien d'affinité entre les différentes sphères et les différentes autorités. Le passage de la sainte image dans les vieux quartiers de Lima s'inscrit dans une perspective de rassemblement du politique et du religieux, qui se joignaient au temps des premières dévotions au Christ de Pachacamilla en un pouvoir uni. La procession procède alors à un ancrage des rapports de pouvoirs à l'œuvre à l'époque coloniale. Elle s'inscrit dans l'espace comme un rappel nostalgique d'une Église bienveillante, proche du peuple et de l'ordre, accompagnant les Péruviens non seulement dans leur spiritualité, mais aussi dans leur bien-être quotidien. Par ce biais, l'Église catholique procède à une démonstration de pouvoir, qui s'ancre dans le prolongement du Pérou colonial. Elle tente ainsi de s'affirmer à travers l'image qu'elle se donne d'une autorité à la fois populaire et puissante, capable de veiller à ce que la justice, la santé et l'éducation soient accessibles.

Une manifestation politique et nationaliste

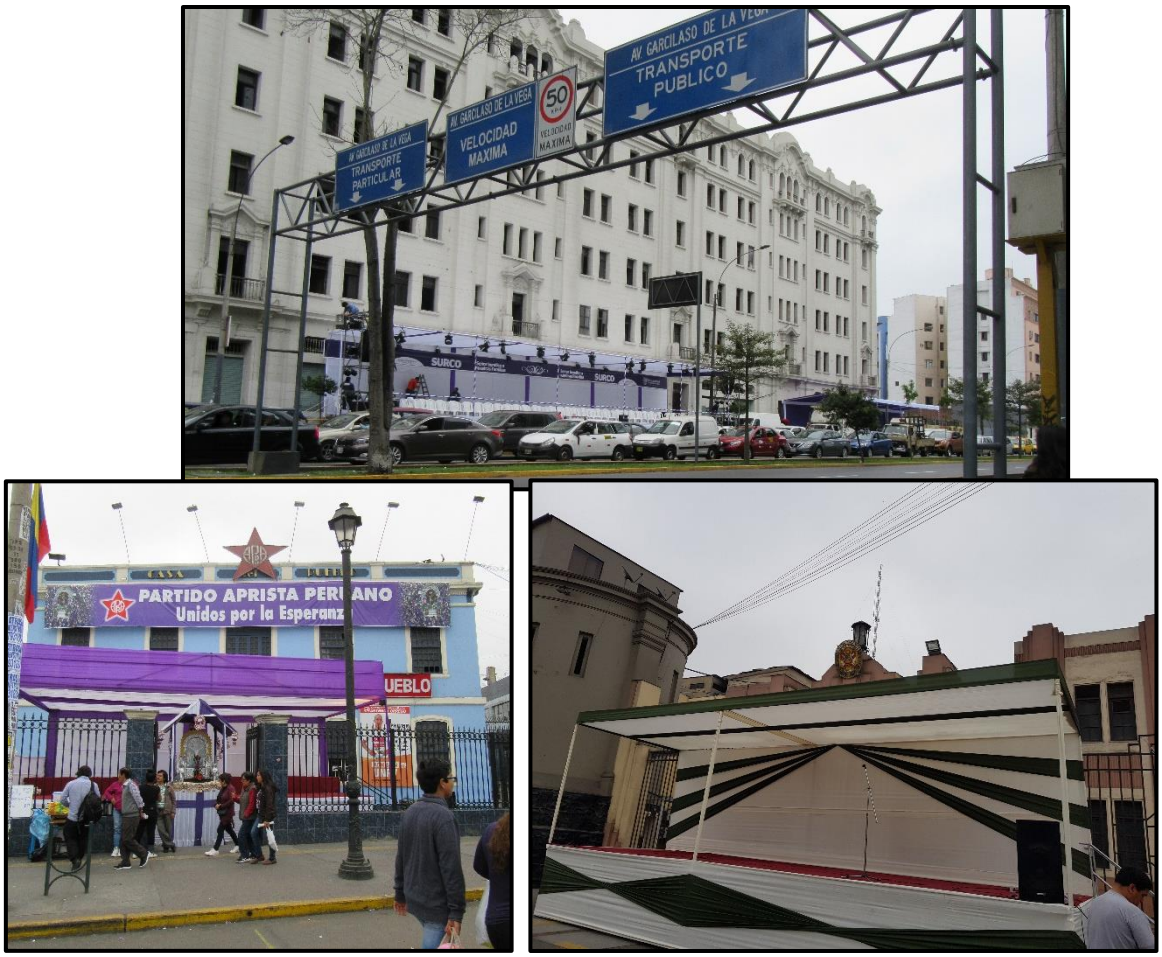
Si la procession demeure l'espace par excellence de l'affirmation publique de la dévotion catholique, elle atteste, dans la continuité de l'imbrication du profane et du sacré, d'une traditionnelle alliance entre le politique et le religieux. Au cours de notre entretien, le président de la confrérie du *Señor de los Milagros de Nazarenas* (Manuel Orillo, 2018) nous assure que la procession n'est en aucun cas l'objet d'appropriation politique. Elle constitue néanmoins le lieu de démonstration de pouvoir.

C'est surtout la démonstration, de la part des femmes et des hommes politiques, d'un profond respect pour la religion catholique. La tradition veut que le président de la République en personne, accompagné de ses ministres et du (ou de la) maire, vienne déposer des fleurs et un cierge au pied de l'image sacrée avant son entrée dans la cathédrale pour recevoir l'eucharistie donnée par l'archevêque. Une occasion pour le président, catholique donc, de rendre hommage au *Señor de los Milagros* et avec lui, la religion catholique (Photos 61 ; 62 et 63).



Photographie 61 , 62 et 63: (gauche) Hommage rendu au Señor de los Milagros par les trois présidents Pedro Pablo Kuczynski en 2017 (@ Andina, 2017), (droite) Martin Vizcarra en 2018 (@ El Comercio, 2018) et (bas) Pedro Castillo en 2021 (@rpp noticias, 2021).

Au-delà de la participation hautement symbolique du président de la République, le *Señor de los Milagros* est accueilli sur son passage par de nombreux représentants des municipalités, ou encore par des partis politiques, installés sur des estrades montées à cet effet, affichant de manière ostentatoire leur hommage au Christ liménien. La Police Nationale du Pérou en fait également partie (Photos 64 ; 65 et 66).



Photographie 60, 65 et 66 : Estrades installées sur le passage de la procession religieuse pour les membres de la municipalité de Surco (haut), du parti apriste (bas gauche) et de la police nationale (bas droite), @M. Pigeolet, 2017.

La procession est ainsi l'occasion pour certaines personnalités politiques d'affirmer publiquement leur orientation religieuse, ou du moins leur respect envers le catholicisme national. Cette démonstration de foi renforce non seulement les rapports entretenus entre les représentants du gouvernement central et la religion catholique, mais elle est également l'occasion, pour ce gouvernement, d'assurer à la population péruvienne qu'ils partagent ensemble des valeurs communes, fondamentales pour l'unité d'une nation.

La procession demeure pour ces raisons une manifestation publique extrêmement populaire. Si les discours négligent complètement la question de la catastrophe, elle reste pour l'Église catholique et pour l'État une occasion de réaffirmer l'importance de la religion catholique comme un élément fondamental de la culture et de l'histoire du pays.

3.3.2. Une affirmation dans le débat et l'action publique vis-à-vis de la gestion des catastrophes par l'expertise éthique

La voix des croyants

La question de la place des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes issues d'un phénomène naturel fut également abordée au cours des enquêtes menées à l'occasion des processions de 2017 et 2018 ainsi qu'à l'occasion du rassemblement de fidèles lors de la venue du pape François en janvier 2018 dans le centre historique[124]. Les résultats d'enquêtes que nous proposons ici s'appuient sur les réponses de 100 personnes, la question ayant été ajoutée au cours des premières enquêtes.

Ainsi, à la question « Pensez-vous que les acteurs religieux ont un rôle dans la gestion de la crise après un désastre naturel ? Si c'est le cas, pourquoi ? », il est aisé de voir que l'investissement des instances et des ordres religieux dans la gestion des catastrophes est perçu de manière positive (Illustration 18).

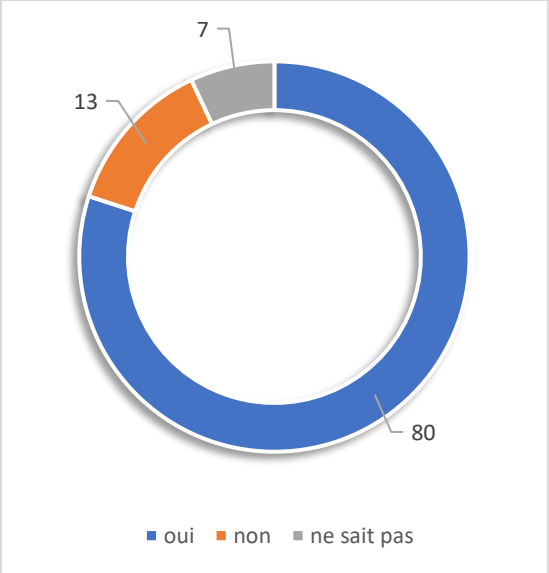


Illustration 18 - Opinion des enquêtés quant à leur perception du rôle attribué aux acteurs religieux dans la gestion des crises (en pourcentage). M. Pigeolet, 2019.

[124] Ces dernières enquêtes rassemblent les discours de 20 personnes, catholiques également.

Comme ce graphique l'indique, 80% des enquêtés pensent que les acteurs religieux remplissent effectivement un rôle dans la gestion de crise contre 13% qui répondent par la négative.

Les compétences allouées à ces acteurs sont diverses. Parmi les réponses apportées par les enquêtés persuadés du rôle des acteurs religieux dans la gestion de crise et de catastrophe, nous pouvons discerner deux types de compétence qui leur sont attribués (Illustration 19) : la première concerne l'aide matérielle que ce groupe d'acteurs peut apporter et la seconde correspond à l'aide morale et psychologique.

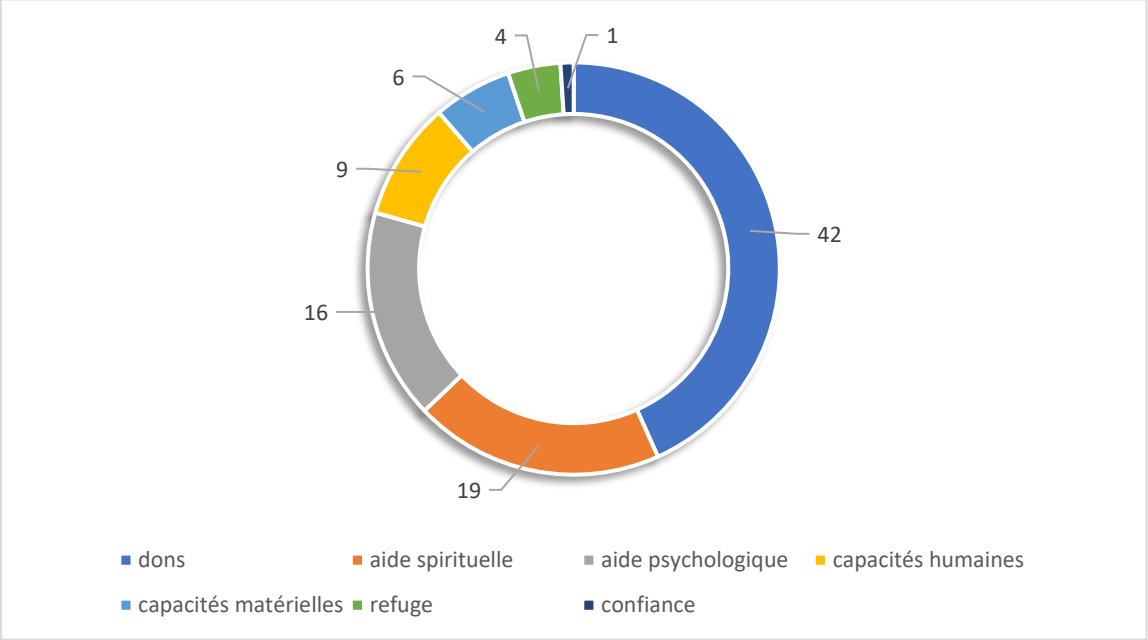


Illustration 19 - Nombre de fois que les diverses compétences attribuées à l'Église catholique dans le processus de gestion de crise furent citées. M. Pigeolet, 2019.

Ce graphique présente une analyse de discours que nous avons organisé en mots-clés. Les termes de « dons », d'« aide psychologique », de « refuge » et de « confiance »[125] sont repris mot pour mot du discours des personnes rencontrées. Le terme de « capacités humaines » rassemble les discours relatant la capacité de mobilisation des membres de la communauté pour l'entre-aide et celui de « capacité matérielle » reprend les discours portés sur la possession de locaux et de matériel divers (des camionnettes par exemple) expressément dédiés à la gestion des catastrophes. Enfin, celui d'« aide spirituelle » regroupe les réponses engageant la

[125] Les termes de « refuge » et de « confiance » étant trop flous pour les identifier en tant qu' « aide psychologique » ou « aide spirituelle », nous avons fait le choix de les représenter séparément.

dimension spirituelle telles que « oui, ils prient pour nous », « oui, ils nous donnent la foi » ou encore « oui, ils nous apportent une aide morale et spirituelle ».

C'est donc en premier lieu l'aide matérielle qui est mise en valeur, à travers les actions de « don », qui sont citées 42 fois, les capacités humaines (neuf personnes y font référence) et enfin les capacités matérielles (rapportées par six personnes). Par ce discours, les enquêtés dressent le portrait d'acteurs religieux engagés dans la gestion réactive, dont les actions se rapprochent de celle d'une ONG ou d'une association solidaire.

Ensuite, l'aide morale et psychologique apparaît comme un second atout de taille. L'accompagnement psychologique et spirituel (dont la limite entre les deux peut être très fine) présente une caractéristique notoire de l'intervention des acteurs religieux : 30 personnes sur 80 y font référence. De cette manière, les enquêtés présentent des compétences relatives à la reconstruction personnelle, une aide apportée sur long terme.

Ces résultats témoignent d'une forme d'héritage dans la prise en charge des victimes d'un événement traumatisant. Les croyants sont conscients que les acteurs religieux ne sont plus dotés de la compétence d'expertise des catastrophes, mais leur reconnaissent une fonction d'apaisement et d'accompagnement des sinistrés.

Cette reconnaissance entre en résonance avec la confiance générale accordée à l'Église catholique par la population péruvienne. En effet, selon une enquête menée par l'INEI entre septembre 2017 et février 2018 auprès de 36 000 ménages de 18 ans et plus, l'Église catholique apparaît comme la deuxième instance en qui les citoyens ont le plus confiance après l'institution publique du Registre National d'Identification et d'État Civil[126] (INEI, 2018b). Elle est suivie par le ministère de l'Éducation, les forces armées et les médias. Les partis politiques et le congrès de la république figurent parmi les derniers en liste. La Théologie de la libération, menée dans les années 1970 (nous y reviendrons dans le chapitre 4) et qui prône une Église populaire, proche des populations précaires a certainement contribué à cette représentation généralisée d'une institution investie auprès des plus démunis. Aussi, la relative stabilité que connaît l'Église en tant qu'institution, comparativement aux fréquents retournements politiques qui affaiblit considérablement l'unité citoyenne sous un État souverain, la place comme une instance organisatrice, mobilisatrice et surtout médiatrice entre le peuple et le pouvoir central.

[126] 47% des enquêtés affirmaient avoir confiance envers l'Église catholique.

Son poids international et historique lui permit de s'affirmer en tant que porte-parole d'une majeure partie de la population (Romero, 2004).

La catastrophe comme instrument de l'action pastorale

Face aux désastres humains contemporains, l'autorité catholique maintient un discours spirituel. Les messages adressés directement par les représentants de l'Église, les évêques, archevêques ou le pape ou encore par les associations civiles laïques investies dans la diffusion d'une éthique catholique, interpellent la communauté catholique dans les moments les plus incertains. Comme le faisait observer François Walter, « aujourd'hui encore, on peut observer à quel point le religieux conserve son audience dans la gestion psychologique des risques et de leurs conséquences. » (Walter, 2008, p.249).

Le message transmis par l'ensemble des évêques péruviens suite au tremblement de terre de mai 1970[127], témoigne ainsi de cette fonction en faisant un appel au rassemblement, à la fraternité et à la solidarité, nécessaires au renforcement de la foi :

> « *En tant que chrétiens, nous souhaitons trouver le plan de Dieu en ces faits. Nous acceptons, dans l'obscurité de la foi, le mystère de la douleur humaine : nous le voyons comme un appel à la conversion, afin que la puissance du Seigneur Jésus puisse se manifester en nous. Nous confessons et croyons en son amour et nous nous plions à son invitation à fraterniser face à la douleur*. »[128] (mensaje del episcopado peruano con ocasión del sismo del 31 de mayo de 1970)[129]

Cet événement bouleversant nécessite une réponse fondée sur l'entre-aide, le partage des biens. Ce faisant, les évêques rappellent que le rapport à la matérialité n'est que superficiel et que ce partage, forcé par la catastrophe, participe à la « recherche d'un ordre social plus juste » (*Ibid*, p.88). Il impose une réflexion sur la misère générée par une tendance matérialiste globalisée, marquée par le « gaspillage et le luxe » (*Ibidem*) que les Hommes d'Église

[127] Le tremblement de terre de Ancash, région littorale voisine à celle de Lima, au nord, s'inscrit parmi les événements les plus meurtriers du Pérou. Il entraîna la mort de près de 70 000 personnes et bouleversa l'ensemble du pays (Robert, 2012).

[128] Traduction de l'auteure, texte original : "Como cristianos deseamos encontrar en los hechos el designio de Dios. Aceptamos en la oscuridad de la fe el misterio del dolor humano; lo vemos como una llamada a la conversión, para que el poder del Señor Jesús se manifieste en nosotros. Confesamos y creemos en su amor y queremos ser dóciles a su invitación de fraternizar ante el dolor.".

[129] Documento del episcopado. La pastoral Conciliar en el Perú, en la Iglesia, 1968-1977 (1978), Editorial Apostolado de la Prensa S.A (EAPSA).

condamnent sévèrement. Cette fraternité louée est nécessaire « pour la construction d'un nouveau Pérou, nouveau non seulement par ses constructions antisismiques, mais aussi par ses structures sociales, économiques et politiques »[130] (*Ibidem*). La gestion d'un tel événement s'appréhende ainsi selon ces discours, par-delà une réponse technique, par une restructuration de la conception du monde et des relations humaines. Chaque événement extrême est alors l'occasion de rappeler la population à l'ordre, de l'appeler à se recentrer sur une éthique catholique qui fait l'union et qui définit les « bons » comportements à adopter. Le parallèle entre désastre et culpabilité de l'Homme est ainsi entretenu, dans une conception modernisée. Il fait ainsi écho aux discours portés à la suite du tremblement de terre de 1746. Il prolonge la position de l'autorité catholique sur la nécessaire régularisation des mœurs, le respect d'une éthique catholique et sur le principe d'une justice sociale.

Nous retrouvons cette approche dans la revue « Signos », revue de l'institut Bartolomé de las Casas, association civile péruvienne à but non lucratif. Cet institut, dont la mission principale est de développer un certain nombre de programmes d'aide sociale auprès des populations les plus démunies, fut fondé à l'initiative du prêtre Gustavo Gutiérrez (fervent défenseur de la théologie de la Libération) et tenu par un groupe de laïques catholiques. À la suite du bouleversement national produit par l'impact du phénomène du E.N.S.O, appelé plus couramment *El Niño* entre 1997 et 1998, la revue publie un numéro spécial dédié à la catastrophe « Face au désastre : solidarité et justice »[131]. Le message éditorial, titré « Ce n'est pas un châtiment de Dieu »[132] donne le ton :

> « *Le monde nous fut donné par Dieu pour que nous, humains, puissions en profiter et être heureux en maintenant une bonne relation avec la nature. En réalité, si nous voulons trouver les coupables de nos maux, il nous faut regarder le genre humain. Et partout, nous pouvons observer la manipulation insensée et égoïste de la nature, l'incapacité des personnes à prendre les précautions nécessaires. Ce sont des facteurs qui aggravent les effets causés par les phénomènes naturels* »[133] (Editorial

[130] Traduction de l'auteure, texte original : "para la construcción de un nuevo Perú, nuevo no solo por sus construcciones antisísmicas, sino también por sus estructuras sociales, económicas y políticas".
[131] Traduction de l'auteure, texte original : "Frente al desastre : solidaridad y justicia ".
[132] Traduction de l'auteure, texte original : "No es castigo de Dios".
[133]Traduction de l'auteure, texte original : "El mundo nos fue entregado por Dios para que gocemos y seamos felices los humanos, manteniendo una buena relación con la naturaleza. En realidad, si queremos buscar a los culpables de nuestros males tendremos que mirar al género humano para deslindar responsabilidades. Y por donde lo examinemos nos encontraremos con la manipulación insensata y egoísta de las personas sobre la naturaleza, su incapacidad de tomar las precauciones necesarias. Estos son factores que agravan los efectos que provocan los fenómenos naturales.".

de la revue *Signos*, Alayza R. (dir.) (février 1998), « frente al desastre : solidaridad y justicia », *Signos*, n°2, p.3)

Ce passage dont le message est marqué par la théodicée, c'est-à-dire l'idée selon laquelle Dieu est bon et ne veut que le bien, porte la culpabilité sur l'Homme, ses agissements et son rapport avec la nature. Ici aussi, les auteurs en appellent à la prise de conscience collective d'une déroute éthique et morale qu'il est nécessaire de corriger. Quatorze ans plus tôt, la conférence épiscopale péruvienne s'exprimait dans le contexte des terribles conséquences du phénomène E.N.S.O (1982-1983) dans le pays qui s'ajoutaient à la crise politique et aux menaces terroristes. Les inondations au nord et la sécheresse au sud qui affectèrent un bon nombre de citoyens furent l'occasion pour les évêques de souligner la décadence générale des mœurs et de l'éthique chrétienne qui entachait le pays :

> « *Il ne fait aucun doute que notre société péruvienne a besoin d'une profonde conversion qui la purifie des nombreux péchés qui l'éloignent de Dieu et détruisent la famille humaine : l'inconscience de ceux qui cherchent à s'enrichir matériellement, même au prix de la ruine morale des autres, comme c'est le cas des narcotrafiquants, de ceux qui s'adonnent à la pornographie et à la débauche des passions basses ; la malhonnêteté fréquente de ceux qui, ayant la responsabilité des services publics, abusent de leur position pour obtenir un gain personnel, ou de ceux qui, possédant l'abondance des biens temporels connus de Dieu pour le bénéfice de tous les hommes, n'en font bénéficier que quelques-uns, dont eux-mêmes ; le terrorisme destructeur de vies humaines et des biens communs ; la violence institutionnalisée sous diverses formules, ignorant que la seule action rédemptrice possible est celle de l'amour, comme nous l'enseigne Jésus-Christ.* »
> [134](Documentos de la conferencia episcopal peruana 1979-1989, p.150)

D'après ces discours, il ne s'agit donc plus de faire face à une colère divine, mais à une crise morale. Le châtiment reste en cela un thème sous-jacent.

[134] Traduction de l'auteure, texte original : "No cabe duda que nuestra sociedad peruana está necesitando una profunda conversión que la purifique de muchos pecados que la alejan de Dios y destruyen la familia humana : inconsciencia de los que buscan enriquecerse materialmente aun a costa de la ruina moral de otros, como el caso de los narcotraficantes y los que comercian con la pornografía y el desenfreno de las bajas pasiones; deshonestidad frecuente en los que teniendo la responsabilidad de servicios públicos abusan de su posición para obtener lucros personales, o de los que poseyendo abundancia de bienes temporales, conocidos por Dios para beneficio de todos los hombres, pretenden adjudicarse el privilegio de que beneficien a unos pocos; terrorismo destructor de vidas humanas y bienes comunes; violencia institucionalizada con diversos títulos, ignorando que la única acción redentora posible es la del amor, como nos lo enseña Jesucristo" .

La catastrophe entraînée par E.N.S.O en 1983 fut le moment propice pour proposer une journée mondiale de prière afin de réaffirmer les valeurs chères à l'institution catholique, tout en appelant aux dons pour les familles sinistrées :

> « *En divers lieux du pays sont organisées des rogations et des prières, mais il est temps de nous unir en une seule prière qui rassemble tous les Péruviens face à Dieu. Nous proposons pour cela qu'un jour national de prière soit donné, au cours duquel nous élèverions notre prière au Seigneur pour que cessent toutes ces calamités, afin que nous puissions rendre fécond le fruit de notre rédemption et de notre conversion, et que nous corrigions notre égoïsme et nos péchés (…). Par conséquent, surmontant toute forme de frivolité, car il n'est pas juste que pendant que le Pérou saigne, d'autres promeuvent les fêtes et les spectacles qui font souvent preuve d'une regrettable superficialité, et en des circonstances actuelles, témoignant d'une douloureuse indifférence qui blesse des milliers de Péruviens, nous proposons qu'en ce même jour du 1er mai se réalise une généreuse donation qui se réalisera en une grande collecte nationale en faveur des victimes des inondations et des sécheresses* »[135] (Documentos de la conferencia episcopal peruana 1979-1989, p.150-151)

En dehors des messes et manifestations publiques, les Hommes d'Église s'adressent à la communauté à travers les comptes rendus de séminaires, des colloques, des groupes de réflexions ou encore des actions menées par les œuvres de charité, leur permettant d'atteindre un public large. L'autorité de l'institution catholique et la masse qu'elle est capable de mobiliser lui donnent un poids médiatique (et politique) important, qui nourrit en retour la légitimité de sa parole sur la scène politique.

Aussi, l'institution catholique, à travers le Vatican, est-elle membre observateur permanent de l'Organisation des Nations Unies, lui permettant de participer aux programmes internationaux de réduction des risques. Ce fut notamment le cas en 2017, au cours de la

[135]Traduction de l'auteure, texte original : "En distintos puntos del País se está haciendo rogativas y oraciones, pero es el momento de que nos unamos en una oración que junte a todos los peruanos ante Dios. Por eso proponemos que haya un día nacional de oración, en el que elevemos nuestra súplica al Señor para que se acaben tantas calamidades, para que sepamos hacer fecundos en frutos de redención y conversión los sufrimientos presentes, y propongamos la enmienda de nuestros egoísmo y pecados (…) Por eso, superando toda forma de frivolidad, porque no es justo que mientras el Perú sangra, otros promuevan fiestas, eventos y espectáculos que con frecuencia demuestran una lamentable superficialidad, y en las actuales circunstancias manifiestan una dolorosa indiferencia que hiere a miles de peruanos, invitamos a que ese mismo día, 1o de Mayo, se realice una oblación generosa, que se concrete en una gran colecta nacional en favor de los afectados por las inundaciones y sequías".

Plateforme mondiale pour la réduction des risques de catastrophes à Cancún, au Mexique. Ce rassemblement biennal organisé par l'Office des Nations Unies entre le 22 mai et le 26 mai 2017, avait pour objectif de suivre les avancées internationales en matière de réduction des risques de catastrophes motivée par le Cadre de Sendai (2015-2030). C'est à cette occasion que le cardinal Parolin adressa une lettre au nom du Pape François au président de la plateforme, témoignant au président et aux divers acteurs internationaux de la gestion des catastrophes la volonté de l'Église d'apporter son soutien.

Le Saint-Siège proposa ainsi que les experts réunis à l'occasion de cette plateforme mondiale accordent une attention particulière à trois aspects identifiés par l'Église catholique :

- Les activités de prévention, d'éducation et de formation pour réduire les pertes humaines ;
- La prise en compte des populations les plus vulnérables ;
- La reconnaissance du rôle « essentiel » (lettre du Cardinal Parolin, 2017) de ces populations vulnérables dans le processus de prévention, de réaction et de reconstruction.

Pour ce dernier point, le cardinal ajouta qu'il était nécessaire, pour être résilient, de considérer les traditions religieuses, qui constituent un facteur culturel important :

> « *Dans ce contexte, les traditions religieuses et culturelles sont très importantes et représentent des sources d'enrichissement pour la résilience. Tout ceci demande une large participation, collaboration, intégration et un dialogue de tous les acteurs, surtout des communautés locales, dont les populations indigènes* » (Cardinal Parolin, 2017).

Ces différents éléments donnent à voir une instance catholique qui cherche à s'affirmer comme un guide éthique et moral auprès de la communauté catholique dans les moments de trouble, dont les catastrophes font partie. À l'instar de François Walter, nous retiendrons que pour l'Église catholique, au même titre d'autres instances religieuses d'ailleurs, « la catastrophe sert donc toujours à structurer la mémoire du temps et de l'espace, à raffermir un certain ordre social et moral, à rappeler les valeurs essentielles du destin fragile et éphémère de l'humanité » (Walter, 2008, p.252).

Conclusion du chapitre 3

La compréhension des catastrophes dans les sociétés prémodernes étant dominée par des cadres interprétatifs mystiques, les institutions religieuses s'inscrivaient parmi les autorités légitimes dans la prescription de comportements à suivre pour se protéger et renforcer les liens avec le divin. La gestion de ces événements était alors orientée vers des pratiques destinées à apaiser la colère divine et attirer les faveurs des forces surnaturelles. Néanmoins, les nouvelles conceptions du danger et du risque, permises par l'émergence d'une société mue par le progrès, la science et la technique participèrent à reformuler les rapports de force et les compétences nécessaires à la gestion des catastrophes. Au Pérou, comme en Europe, cette reformulation entraîne le retrait partiel de l'Église catholique dans l'expertise de la cause des catastrophes.

L'analyse de discours de catholiques à Lima permet cependant d'observer une coexistence des systèmes d'interprétation rationnels et religieux vis-à-vis des catastrophes d'origine naturelle, toujours à l'œuvre aujourd'hui. La permanence du religieux dans l'approche de la catastrophe renvoie en réalité aux incertitudes qu'elle produit. Ce constat fait écho à la démonstration portée dans notre chapitre deux et permet d'avancer que, finalement, peu importe la nature de l'événement (naturel, anthropique ; rare, quotidien ; extrême, modéré), l'usage du champ de la croyance demeure pour répondre aux peurs et aux angoisses personnelles et collectives.

C'est alors par l'éthique religieuse que l'Église catholique est parvenue à garder une certaine légitimité dans l'approche des catastrophes et de leur gestion. La procession dédiée au *Señor de los Milagros*, héritage d'une approche religieuse des tremblements de terre historiques, demeure aujourd'hui une occasion pour les croyants de proclamer leur dévotion, et pour les autorités de rendre hommage aux valeurs morales et éthiques chrétiennes, présentées comme le ciment de l'unité nationale. Cet événement constitue alors une opportunité pour l'Église catholique de perpétuer une logique coloniale et populaire en réaffirmant sa position dans l'espace public, social et politique. Aussi, la catastrophe est-elle présentée par l'autorité religieuse comme la conséquence d'une crise morale. Les discours portés par les hommes d'Église à l'occasion des catastrophes contemporaines s'inscrivent dans le prolongement des logiques d'interprétation employées par l'Église dès la période coloniale, témoignant de la conservation d'une certaine expertise en matière d'éthique.

Ce chapitre a permis de cerner davantage le rapport entretenu entre catastrophes et religion au Pérou et à Lima aujourd'hui. L'évolution des systèmes d'interprétation de la catastrophe et la séparation du pouvoir temporel du pouvoir spirituel ont été des moments clés dans le domaine de la gestion des catastrophes, affaiblissant la compétence de l'autorité catholique en la matière. Néanmoins, la permanence du religieux dans l'approche de l'incertitude et l'importance donnée au système de valeurs chrétiennes dans la société concède à l'Église catholique une place non négligeable dans le débat public. Il en résulte une forme d'héritage qui permet à l'Église de s'affirmer en tant qu'acteur de la gestion des catastrophes, alors même que les interprétations religieuses de la catastrophe tendent à s'édulcorer et se pluraliser.

Chapitre 4 : De l'action sociale à l'aide au développement : l'implication des organisations religieuses dans la gestion des affaires publiques

À quoi reconnaît-on le rôle des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes aujourd'hui ? Comment ces acteurs ont-ils pu acquérir cette légitimité ? L'enquête menée auprès des fidèles catholiques au cours de la procession dédiée au *Señor de los Milagros* a révélé que l'Église catholique était reconnue par le collectif comme un acteur d'accompagnement social et psychologique auprès des sinistrés. Cette compétence renvoie au champ de l'action sociale. Nous comprenons cette dernière comme l'ensemble des interventions menées auprès d'une population dont les conditions de vie la privent de dignité humaine (Eliott Mourier, 2013a, 2013b ; Sylvain Beck et Didier Lapeyronnie, 2018). Il sera alors question dans ce chapitre d'interroger comment l'action sociale constitue un registre de justification de taille, permettant aux institutions religieuses et aux organisations confessionnelles (catholiques et non catholiques) de s'affirmer comme des acteurs légitimes dans la gestion des catastrophes aux yeux des autorités gouvernementales et des citoyens. **Il invite ainsi à comprendre comment, dans un Pérou *a priori* sécularisé, les acteurs religieux parviennent à s'assurer une place dans la gestion des catastrophes qui est avant tout une affaire publique.**

L'intervention des acteurs religieux dans le champ social, que ce soit auprès des personnes défavorisées, des victimes de conflits armés, des sinistrés de catastrophes, ou des populations marginalisées, a souvent été considérée comme un « allant de soi »[136] (Mourier, 2013b). Elle a néanmoins motivé ces dernières décennies l'émergence des *Welfare and Religion Studies* (les études du bien-être et de la religion) (Mourier, 2013a ; Ruiz de Elvira et Saeidina, 2020). Ces études ont pour ambition de remettre en perspective cet « allant de soi » afin de cerner davantage le rôle que jouent les organisations religieuses dans l'économie sociale des États modernes (Mourier, 2013a). Au-delà d'un questionnement porté sur l'impact de l'éthique religieuse dans le système social, à l'instar des travaux inspirés par les théories de Max Weber, les *Welfare and Religion Studies* se consacrent à l'analyse de la place des acteurs religieux et des enjeux de pouvoirs engagés dans la mise en œuvre des politiques sociales au sein des sociétés contemporaines. En cela, elles interrogent entre autres le *soft power* religieux, que Raphaël Liogier (2013) qualifie comme l'emprise de certains groupes religieux dans la gestion des affaires sociales. Le sociologue souligne que dans un contexte de « crise des valeurs et/ou

[136] Expression issue de la sociologie du sens commun de Alfred Schütz (1987).

des grandes idéologies séculières sur lesquelles s'est jusque-là appuyé l'État-nation » (Liogier, 2013, p.138), les religions sont capables de fournir des « symboles d'identification collective forts (…) qui touchent non seulement l'intellect individuel, mais aussi l'émotion des foules » (*Ibid*, p.139). Le *Soft power* religieux se caractérise ainsi pour l'auteur par la capacité d'influence de ces groupes religieux sur la conception des pratiques jugées moralement bonne, s'octroyant les grâces d'une population insatisfaite ou des institutions internationales qui partagent les mêmes principes moraux.

Ce chapitre interroge ce *Soft power* religieux dans le contexte péruvien. Il interroge plus particulièrement la manière dont l'action sociale légitime collectivement les acteurs religieux dans la sphère des affaires publiques et, par voie de conséquence, de la gestion des catastrophes.

Pour cela, nous verrons dans un premier temps que l'action sociale fut, dès la période coloniale, un instrument de conquête territoriale religieuse et qu'elle demeure au fil des siècles une caractéristique principale de la pratique chrétienne. Nous verrons ensuite que l'intervention humanitaire et l'aide au développement, apparues dans le cadre de la coopération internationale, ont entraîné la multiplication d'organisations confessionnelles dans le territoire et ont permis par la même occasion aux autorités religieuses de revaloriser leur place dans la gestion des catastrophes. Enfin, nous aborderons la manière dont l'échec d'un État social a contribué à renforcer la représentation des institutions religieuses et des organisations confessionnelles comme des acteurs stables et de confiance pour intervenir dans le champ social et la gestion d'urgence. Dès lors, nous verrons que ces acteurs ont progressivement bénéficié d'accords et de partenariats, autant auprès des acteurs de la société civile qu'auprès du gouvernement central.

4.1. Du Pérou colonial à aujourd'hui, l'action sociale comme instrument de conquête

Nous nous intéresserons ici à la manière dont l'action sociale constitue un instrument permettant aux institutions religieuses de légitimer leurs interventions dans la gestion de l'urgence dans l'espace séculier.

4.1.1. L'évangélisation du Nouveau Monde par le biais de la charité et de l'assistance sociale

Parmi les principes fondamentaux sur lesquels repose la société chrétienne, la charité et l'assistance sociale se sont imposées comme un devoir, en cohérence avec les préceptes divins inscrits dans les Évangiles (Beaulande-Barreaud, Goujon, 2016). Ces principes, assurant le salut, contribuèrent à l'édification d'organismes de bienfaisance et d'hôpitaux, gérés par le clergé, dès le V^{e} siècle en Europe (Laget et Salaün, 2004). L'entreprise coloniale entamée au XV^{e} siècle contribua à importer ce système de charité dans la société du Nouveau Monde au rythme des missions d'évangélisation des peuples « indiens ». L'Église catholique fut ainsi une institution investie d'un rôle de garant social dès son implantation en Amérique latine.

À ce titre, Lima accueillit de nombreux centres hospitaliers tenus par des religieux dès les premières années de sa fondation. Certains sont encore opérationnels tels que l'hôpital de Santa Ana (*Arzobispo Loyaza*) construit en 1548, originellement construit pour soigner les populations autochtones des maux apportés par les Espagnols, l'hôpital royal de San Andrés (1556), l'hôpital de *Santa María de la Caridad* ainsi que celui des saints *Cosme* et *Damien* (1559), ou encore l'hôpital de *San Lázaro* (1575). Il en fut de même pour les centres éducatifs tels que les collèges et les universités. Aussi, l'actuelle *Universidad Nacional Mayor* de San Marcos, aujourd'hui publique, fut-elle originellement, lors de sa construction en 1551, « l'université royale et pontificale de la cité des rois de Lima » [137]. Elle fut d'ailleurs la première université du continent. Les prêtres et les sœurs catholiques furent donc dès les premières années de fondation de la capitale des prêcheurs, mais aussi des soignants et des professeurs, accompagnant les premiers Liméniens vers une culture commune et régie par la foi catholique.

[137] Information issue du site internet de l'université : https://unmsm.edu.pe/la-universidad/historia .

Les confréries (*Hermandades*) constituèrent également des relais très efficaces pour imposer le système de croyances catholique. Ces organisations de laïcs (des personnes qui n'appartiennent pas au clergé) furent d'abord fondées à l'image des institutions espagnoles, par les ordres religieux participant à la Conquête, principalement mendiants, (dominicains, franciscains, mercédaires, augustins et jésuites) afin d'entreprendre à la fois leur mission religieuse et la régulation des nouveaux rapports sociaux (Célestino, 1992, p. 168). Ces groupes de religieux avaient pour but de diffuser la foi catholique en se posant en médiateurs entre le clergé et les populations autochtones. Au-delà de la volonté de reproduire le cadre social de la société espagnole sur le territoire nouvellement colonisé, les confréries répondaient à un certain nombre de missions d'assistance sur leur territoire. Selon l'ethnologue Olinda Célestino (1992), les confréries étaient appelées à « faire regarder comme siennes les misères et calamités de ses prochains » (Célestino, 1992, p. 186) et entreprenaient, pour cela, des œuvres de charité afin de « pallier le manque de services sociaux publics en fondant ou en apportant une aide matérielle aux hôpitaux, prisons, orphelinats, qui n'étaient pas directement en charge de l'Église, des congrégations religieuses ou des municipalités » (*Ibid*., p.188). Elles participèrent ainsi grandement au développement d'un système socio-économique proche de celui connu au sein du Royaume d'Espagne.

Aussi, chacun pouvait prétendre à la présidence d'une confrérie. Ces dernières se multiplièrent rapidement, formées par des laïcs sous l'approbation épiscopale et royale. Ainsi, tout en rendant hommage à un saint catholique, les membres des confréries s'assuraient une solidarité mutuelle. Des groupes se formèrent alors selon le caractère ethnique (espagnol, métis, amérindien) ou professionnel (artisan, commerçant) de ses membres. La création des confréries constituait ainsi un des moyens les plus efficaces de domination idéologique de l'Église dans le territoire tout en imposant un cadre social normatif qui « permit aux individus de s'affirmer socialement et d'acquérir une place, un statut dans la société coloniale » (*Ibidem*). Cet héritage colonial perdure encore aujourd'hui. Reconnues sous le statut juridique d'association, les confréries se comptent par milliers. Si l'on se réfère au catalogue des confréries publié par Javier Campos et Fernández de Sevilla en 2014, elles seraient plus de 2 000 intégrées dans le registre officiel de l'archevêché de Lima (Campos et de Sevilla, 2014) et continuent d'assurer des missions d'assistance sociale.

Les soins, l'éducation et la charité envers les populations colonisées s'inscrivaient ainsi dans une logique de légitimation de l'évangélisation. L'importation des valeurs catholiques dans le Nouveau Monde prenait ainsi forme à travers le champ social et l'instauration d'un

système social proche de celui du Royaume d'Espagne. Dans un contexte où les pouvoirs temporels et spirituels étaient étroitement liés, cette logique était assimilée au mode de vie de tout catholique qui, en tant qu'individu, se devait d'obéir aux orientations éthiques de l'Église.

4.1.2. Sécularisation et pluriconfessionnalisme en Amérique latine : l'ancrage territorial des mouvements protestants par les enjeux socio-économiques

Émergence des mouvements protestants et domination catholique au Pérou : une stratégie d'ancrage territorial à travers l'action sociale envers les marginaux

Les XIX^{e} et XX^{e} siècles constituent une étape charnière dans l'histoire des dominations religieuses en Amérique latine. La liberté de culte progressivement adoptée dans chaque État permit l'ancrage permanent des divers mouvements protestants et l'inévitable « transfert de catholiques vers d'autres affiliations » (Compagnon, 2000, §9).

L'indépendance de l'État péruvien vis-à-vis du Royaume espagnol en 1821 s'accompagna d'une restructuration des rapports avec l'Église catholique. Le Patronat resta en vigueur *de facto* jusqu'en 1874. À cette date, le pape reconnut officiellement le pouvoir du Président dans le choix des nominations des ecclésiastes des différents diocèses en échange de quoi l'Église catholique conservait le monopole de l'enseignement religieux. Malgré la signature d'un nouvel accord à travers le Patronat *de jure*[138] (1874), cette restructuration annonçait les prémices de la sécularisation puisque les compétences des instances catholiques furent progressivement appropriées par l'État, telles que les compétences en matière d'état civil (mariage, décès) ou encore la gestion des cimetières, devenus publics. Cette volonté de séparation était également compatible avec les orientations économiques. La modernisation du pays passait par un appel à l'immigration étrangère et donc par la tolérance vis-à-vis des autres cultes religieux, bien que ceux-ci n'eurent pas le droit d'être pratiqués publiquement avant 1915 (Huaco Palomino, 2009). En effet, en 1915, la Constitution péruvienne admit officiellement la possibilité de pratiquer publiquement et de professer une religion autre que catholique. L'article 4 fut reformulé de manière à ce que la religion de la Nation ne soit pas confondue avec la religion de l'État, qui se veut laïc (*Ibid*). Ainsi, la phrase « aucune autre religion n'est

[138] De plein droit.

autorisée » fut effacée de la Constitution pour affirmer le fait que « la nation professe la religion catholique apostolique romaine et l'État la protège ». Le gouvernement central appela donc à la tolérance religieuse, favorisant ainsi l'émergence des nouveaux mouvements de conquêtes (légales) protestantes. Cette décision entraîna l'Église catholique dans un système concurrentiel de l'apport de services religieux, dont l'assistance sociale.

Les stratégies d'ancrage territorial entreprises par les groupes protestants s'appliquèrent de la même manière au Pérou qu'au sein de ses pays voisins. Ces nouveaux mouvements religieux[139], pour l'essentiel de courant évangélique et pentecôtiste, se confrontèrent à une population marquée par la tradition catholique. Nous avons vu plus tôt que l'Église catholique avait pu s'imposer en Amérique latine par le biais d'un long travail d'assimilation et de création d'une base d'identité commune, fondée sur un ensemble de symboles tels que l'existence des saints, les images et les confréries (telles que le culte rendu au *Señor de los Milagros*). Aussi, chaque communauté, chaque quartier, chaque région fut marqué par cet ancrage symbolique, contribuant à la construction d'identités locales fortes (Paredes, 2005). Il fut de ce fait difficile pour les nouvelles Églises, qui refusent tout culte de l'image, de remettre en question tout un système de politiques religieuses ancrées dans le quotidien. Les nouveaux mouvements religieux adoptèrent donc des stratégies novatrices afin de s'affirmer sur le territoire et firent de l'action sociale leur principal combat. Nombre d'entre eux s'investirent ainsi dans l'accompagnement des personnes dites déviantes (par exemple des personnes souffrant de l'emprise de drogue, de l'alcool, des personnes ayant commis des délits, connues pour des faits de délinquance, etc.), l'apport psychologique auprès des plus démunis ou encore la gestion d'activités sociales dédiées à la communauté.

Issus des États-Unis, les premiers groupes protestants qui s'installèrent en Amérique latine se rapprochèrent des populations marginalisées, « esclaves libérés, amérindiens, immigrants européens appauvris et déracinés de leur culture, ouvriers, délinquants, prostituées, entre autres » (Paredes, 2005, p. 86). Ces groupes apportèrent aux systèmes de croyances un genre nouveau issu de la ferme conviction d'une action directe de l'« Esprit Saint » sur l'individu et la communauté. Ils prônèrent la solidarité communautaire, l'initiative individuelle, l'émotion et une morale stricte avec des codes imposant une discipline rigide en nette opposition avec les modes de vie considérés comme « chaotiques » (*Ibid,* 2005) de ces populations.

[139] Nous ne développerons pas ici l'apport des groupes bouddhistes, musulmans et autres minorités religieuses, présentes par la continuité culturelle des populations immigrées, bien que ce thème mérite tout autant d'attention. Nous nous intéresserons ici aux groupes qui firent de l'ombre à l'hégémonie catholique.

Une nouveauté apportée par les groupes évangéliques fut la recherche du développement personnel, du progrès, de l'acquisition de biens par le travail et le don de soi. Il s'agit d'un courant qui, à travers ses conceptions sur les conduites de vie, participa grandement à l'amélioration des conditions de vie de ses fidèles. La théologie pentecôtiste, quant à elle, n'adhérait pas à l'enrichissement matériel personnel fondé sur l'entreprise capitaliste comme premier objectif du progrès (*Ibid,* 2005). Elle valorisait avant tout le développement personnel comme le résultat d'une lutte contre les obstacles moraux, spirituels, psychologiques et sociaux rencontrés tout au long d'une vie. Ce fut d'ailleurs le principal discours repris par les groupes néo-pentecôtistes[140] de plus en plus nombreux sur le continent dès la fin du XX^{e} siècle, qui, à travers la « théologie de la prospérité », s'appuyèrent sur un système de dons et de contre-dons selon lequel les dons financiers des fidèles à l'Église sont récompensés par une promesse d'enrichissement personnel d'origine divine.

Ces courants connurent un franc succès, principalement auprès des populations des *asentamientos humanos* ou encore dans certaines zones rurales délaissées par les services municipaux et par l'Église catholique. Ils sont alors apparus comme « un refuge pour les masses démunies » (Aubrée, 2013, p. 878) et « des structures de protection » (*Ibidem*) permettant aux migrants ruraux de « reproduire en ville, au sein de petites communautés, une structure de relations sociales (…) proche de celle qu'ils avaient connue dans leur groupe d'origine (Lalive d'Epinay, 1968/1975) » (*Ibidem*).

Le champ social fut également un instrument important pour les mouvements évangéliques et pentecôtistes qui cherchaient à fonder des partis politiques (Bastian 1997 ; García-Ruiz et Michel, 2011). Au-delà de la recherche d'une pleine reconnaissance et d'une égalité des droits relativement à ceux de l'Église catholique, la création de partis évangéliques et pentecôtistes fut motivée par l'édification d'une nation chrétienne qui défend une morale sociale (relative à la pratique sociale telle que l'orientation sexuelle, le mariage ou la lutte contre l'avortement) commandée par la religion (*Ibid,* 2011). Ces nouveaux acteurs religieux comptaient alors particulièrement sur l'investissement du citoyen dans la construction du « Royaume de Dieu » (c'est-à-dire le monde d'ici-bas pour les évangéliques et pentecôtistes), qui passait non seulement par le vote, mais aussi par la création d'associations solidaires et sociales, d'entreprises et d'activités extraliturgiques. Les Églises furent désormais capables de générer des activités, de créer des emplois ou encore d'intervenir dans les secteurs de la santé

[140] Mouvements évangéliques développés aux États-Unis dans les années 1980.

et de l'éducation, par le biais de l'intervention citoyenne. Au Pérou, les nouveaux missionnaires se rapprochèrent des mouvements sociaux et politiques progressistes tels que l'APRA[141] et s'impliquèrent dans le champ social, notamment dans le domaine éducatif (Lecaros, 2011 ; Fonseca, 2020) et médical (Fonseca, 2002) auprès d'une frange de la population délaissée. Il est par ailleurs observé aujourd'hui que de nombreux groupes évangéliques élargissent leurs champs d'action et participent activement aux initiatives citoyennes pour la défense des droits humains, la protection de l'environnement ou encore la protection des femmes et des enfants dans l'ensemble du territoire péruvien (Pérez-Vela, 2016).

À Lima, l'engagement protestant auprès des « déracinés ruraux »[142]

La question des raisons pour lesquelles les Liméniens se convertissaient au protestantisme fut posée par l'anthropologue Manuel Marzal à la fin des années 1980. Face à l'importance donnée dans les débats publics à l'arrivée des nouveaux mouvements religieux dans le territoire, le chercheur s'est interrogé sur l'ampleur réelle des reconversions religieuses dans la capitale. Il eut pour cela l'occasion de mener une série d'enquêtes auprès de plus d'une soixantaine de fidèles dans le district d'*El Agustino* (voir transparent) appartenant à diverses dénominations chrétiennes (évangélique, pentecôtiste, adventiste et mormon) et de cerner davantage les services qui leur étaient proposés.

Selon les résultats d'enquête, la raison de conversion la plus citée était le « changement de vie » (Marzal, 1987, p. 214-215). Par « changement de vie », Manuel Marzal retint « la sortie du vice » (*Ibidem*), tel que l'alcoolisme, l'adultère et la violence intrafamiliale. « La vérité biblique », puis « la rencontre avec Dieu ou le Christ » étaient ensuite les explications les plus citées. L'apprentissage de la lecture de la bible et de son interprétation ainsi que la rencontre directe avec le divin sans intermédiaires constituaient en effet des services propres à ces nouveaux mouvements religieux. « La guérison » apparaissait en quatrième position parmi les principales raisons de conversion, en particulier chez les pentecôtistes. Il s'agissait de maux de toutes sortes, tels que l'épilepsie, la paralysie ou encore le cancer, « guéri » par « le pouvoir de

[141] Alliance Populaire Révolutionnaire, parti politique péruvien fondé par Victor Haya de la Torre en 1923, à l'époque proche du missionnaire écossais presbytérien J. Mackay (Lecaros, 2011). Le parti, anticlérical, prônait notamment la lutte contre l'impérialisme nord-américain et le système oligarchique.
[142] Terme repris de l'auteur Jean-Pierre Bastian (1997) pour désigner la population de la périphérie urbaine issue de l'exode rural.

Dieu » (*Ibidem*), alors que (selon les termes des enquêtés) les médicaments n'avaient aucun effet.

Son travail permit aussi de souligner la capacité des nouvelles Églises chrétiennes à proposer des lieux de sociabilité, de prières et de refuge, auprès d'une population visiblement négligée par les ordres catholiques qui privilégiaient les quartiers plus aisés et proposaient des pratiques inadaptées aux nouveaux arrivants. En effet, la plupart des migrants (venus principalement de la Sierra) ont souffert d'une perte de repères culturels et identitaires en arrivant dans cette ville impersonnelle, complexe et culturellement diversifiée. À ce titre, l'anthropologue explique que les Églises protestantes, et particulièrement les pentecôtistes, permettaient à ces déracinés de se réunir et de se soutenir. Ils pouvaient, par la même occasion, se tourner vers Dieu afin d'exprimer leur malheur, notamment par la pratique de la glossolalie (pratique qui consiste à prier à haute voix dans une langue inventée, propre à chacun). L'auteur décrivait alors les groupes pentecôtistes comme « une communauté par procuration »[143] pour les populations marginalisées.

Plus tard, dans la même approche, José Sanchez Paredes (2001) affirmait que les nouveaux mouvements religieux à Lima assumaient une fonction de « « revitalisation religieuse » de la culture » (Paredes, 2001, p. 557) des secteurs populaires aux marges de la ville.

Ces différents travaux, très riches et diversifiés, démontrent que la prise en compte des enjeux socio-économiques dans le territoire fut l'un des principaux fondements des interventions protestantes au Pérou. Ces mouvements favorisèrent la communautarisation locale, que Lalive d'Epinay décrivait comme « hacienda religieuse » (Lalive d'Epinay, 1976, p.312) et s'agrandirent par le réseau de solidarité et de confiance qui se développait entre les membres des communautés.

[143] Termes qu'il reprit de Wilson (1970).

4.1.3. Face aux défis du monde contemporain, l'instauration d'une doctrine sociale pour l'Église catholique

Dès la fin du XIX[e] siècle, l'Église catholique en Amérique latine dû faire face à une recomposition du rapport au religieux. La progressive séparation des pouvoirs temporels et spirituels ainsi que la diversification de l'offre religieuse entamée avec l'entrée des Églises réformées dans le territoire signèrent la fin du monopole religieux pour l'Église catholique. Dans le même temps, le Saint-Siège se devait de clarifier sa position dans un monde changeant, industrialisé et davantage régi par la science et l'idée de progrès.

L'encyclique *Rerum Novarum* (1891) du pape Léon XIII constitua la première réaction officielle de l'Église face à l'industrialisation croissante de la société (Baume et Vaillancourt, 1992, p. 435). Il s'agit d'un appel aux différents gouvernements nationaux pour la promotion du bien commun, la justice sociale, pour la protection des travailleurs et des pauvres ainsi que pour réguler l'économie libérale (*Ibid.*). Cette encyclique fonda officiellement une doctrine sociale qui s'inscrivit dans la tradition de l'attention portée à l'Homme par l'Église, l'amour du prochain, la fraternité et la charité étant les principaux messages de l'Évangile et de la Bible. La doctrine sociale fut fondée sur les principes majeurs de la dignité humaine, le bien commun, la subsidiarité et la solidarité (*Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, quatrième chapitre publié sous la direction du Cardinal Martino en 2004)[144]. Par les derniers principes, elle entend la participation de tous les pratiquants dans la mesure où, comme l'indique le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992), il est « impossible de promouvoir la dignité de la personne si ce n'est en prenant soin de la famille, des groupes, des associations, des réalités territoriales locales, bref de toutes les expressions associatives de type économique, social, culturel, sportif, récréatif, professionnel, politique, auxquelles les personnes donnent spontanément vie et qui rendent possible leur croissance sociale effective » (*Ibid*, §185). La pensée sociale de l'Église catholique fut dès lors un puissant moteur de création de mouvements d'action sociale, tels que les mouvements d'Action catholique[145] ou encore les Communautés

[144] Disponible sur le site officiel du Vatican : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html .

[145] L'action catholique se définit à travers toutes les œuvres réalisées individuellement ou collectivement par des fidèles catholiques dans le but de répandre (directement ou indirectement) la parole des évangiles au nom de l'Église (Ara Goñi, 2012).

Ecclésiales de Base (CEBs). Les CEBs sont des groupes formés au sein d'une paroisse dont le but est d'atteindre une justice sociale fondée sur les valeurs inculquées par l'Évangile.

En Amérique latine, une Église progressiste se développa suite à la tenue du Concile œcuménique du Vatican 2 (1962-1965) (Encadré 1) et de la conférence de Medellín (1968). Orientées vers une « insertion pastorale plus engagée dans les réalités concrètes du monde contemporain » (Cuadros, 2018), ces assemblées reconnurent une nouvelle fois la nécessité de porter une attention aux populations en situation précaire.

Ces assemblées favorisèrent également l'avènement de la théologie de la libération (Encadré 2) dans la région latino-américaine, courant de pensée orienté vers un travail pastoral militant, engagé dans une lutte contre la misère sociale et pour la libération des peuples opprimés (Schooyans, 1976, p. 311). Au-delà de constituer le support de discours idéologique et intellectuel d'élites catholiques, ce courant motiva la création de mouvements laïcs engagés dans les quartiers urbains populaires ainsi qu'au sein du milieu rural, soutenus par certains prêtres et ordres religieux (Tahar Chaouch, 2007a). L'archevêque de Lima de l'époque, M^{gr} Juan Landázuri Ricketts se réclama de la théologie de la libération (Tahar Chaouch, 2007b), encourageant la multiplication des CEB's. Catalina Romero observait une recrudescence de ces communautés au cours des années 1970 en réponse au processus d'urbanisation et de formation des bidonvilles (*barriadas*) (Romero, 2016b).

Encadré 1 - Concile œcuménique du Vatican 2

Le concile œcuménique Vatican 2 est tenu entre 1962 et 1965 sous la direction du Pape Jean XXIII. Le pape Paul VI clôt le concile en 1965.

Il est reconnu comme étant l'un des événements les plus marquants pour les orientations pastorales de l'Église catholique au XX^{e} siècle, dans la mesure où il impose une véritable réflexion sur la place de l'Église dans le monde moderne et propose de nouvelles restructurations fondamentales. Les quatre constitutions formulées lors de cette conférence cherchent à réinterpréter la foi chrétienne au prisme des sciences et des sciences humaines. Elles participent également à la mise en place d'une théologie en faveur d'une participation active aux rencontres interconfessionnelles. Ce concile se pose en réponse aux progrès technologiques, à la sécularisation croissante ainsi qu'au processus de diversification religieuse que connaissent les sociétés modernes. Y sont débattus les thèmes tels que l'approfondissement historiographique des études théologiques, l'accessibilité facilitée aux cérémonies en simplifiant les rites et en traduisant les textes dans la langue vernaculaire, le rapport à entretenir avec les autres Églises chrétiennes et non chrétiennes, la mise en valeur du rôle des laïcs dans l'activité ecclésiastique, tout cela dans « l'incitation à une insertion pastorale plus engagée dans les réalités concrètes du monde contemporain » (Rodríguez Cuadros, 2018).

Encadré 2 - Théologie de la libération (1)

Théologie chrétienne d'origine latino-américaine, la théologie de la libération est issue des réflexions menées sur les nouvelles orientations données à l'Église catholique dès la moitié du XX^{e} siècle. Elle est portée par le prêtre péruvien Gustavo Gutiérrez lors de la Conférence de Medellín en 1968 et soutenue par de nombreux évêques latino-américains tels que Hélder Câmara (Brésil) et Oscar Romero (Salvador). Cette théologie s'appuie sur les principes de lutte contre la pauvreté et la marginalité issue des profondes transformations socio-économiques opérées à cette époque.

C'est à partir de la trilogie du « voir, juger, agir » qu'elle propose une lecture critique des pratiques socio-culturelles et ecclésiales et promeut l'engagement des fidèles en faveur du socialisme (Chaouch, 2007). Le travail pastoral s'appuie sur une volonté de libérer les peuples opprimés, mais avant tout de considérer le « pauvre » comme acteur de sa propre libération. Il est donc nécessaire que le laïc s'investisse dans sa libération à travers la création de CEBs, de syndicats ou d'associations (Löwy, 2013).

Ce mouvement prend progressivement une ampleur politique. Alors que des années 1960 à 1970, l'Église catholique soutenait les dictatures en place dans certains pays d'Amérique Latine, ou du moins s'abstenait de les critiquer, les militants de la théologie de la libération participèrent activement à la lutte contre l'oppression à travers notamment le développement de syndicats et d'associations. De nombreux prêtres partisans de la théologie de la libération s'engagèrent dans les guérillas, comme ce fut le cas en Colombie des prêtres Camillo Torres ou Manuel Pérez qui se sont investis au sein des groupes armés.

Les textes issus des assemblées des évêques (synodes) de 1971, « justice dans le monde » et 1974, « L'évangélisation du monde moderne » sont évocateurs du succès qu'a pu connaître la théologie de la libération dans la région latino-américaine. L'Église est alors présentée comme l'institution mère d'un peuple engagé dans la lutte contre la marginalité, « l'Église (…) a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, beaucoup d'entre eux étant ses propres enfants ; le devoir d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, de faire qu'elle soit totale. Cela n'est pas étranger à l'évangélisation » (Pape Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église, 1975).

Il est difficile de rendre compte d'une seule théologie de la libération. Elle porte le nom d'un mouvement de protestation guidé par des valeurs marxistes de lutte des classes et de libération des opprimés, qui se retrouve tout aussi bien dans certains courants protestants. Ce mouvement s'étend bien au-delà des missions ecclésiales défendues par le Saint-Siège. Les réserves et l'opposition au mouvement au sein de l'Église se levèrent dès les premières propositions théologiques libératrices, jugées beaucoup trop politisées par les prêtres et les évêques partisans d'une Église conservatrice.

C'est notamment suite à la nomination du Pape Jean-Paul II, plus réservé sur la question que ses prédécesseurs, que la théologie de la libération perdit son souffle. Reconnaissant la démarche de la théologie et l'importance accordée à la pauvreté, Jean-Paul II dénonça néanmoins une dimension trop orientée politiquement : « l'Église n'a pas besoin de faire appel à des systèmes ou à des idéologies pour aimer et défendre l'homme, pour contribuer à sa libération » (discours du Pape JP II lors de sa visite à Mexico en 1979, Bernstein C., Politi M. 1996p. 178-179). Les nouveaux évêques, de tendance conservatrice, tentèrent progressivement de démanteler le travail libérateur des communautés religieuses dans de nombreux diocèses. Les pro-théologie de la libération tels que Léonardo Boff, Giulio Girardi ou encore Mgr Pedro Casaldáliga furent écartés ou marginalisés des conférences épiscopales (Martinez Andrade, 2018).

Cette théologie perdure néanmoins jusqu'à aujourd'hui. Elle développe au cours des années 1990 de nouvelles perspectives de lutte, telles que la théologie féministe, la théologie indigène, l'écothéologie, etc. (*Ibid.*, §14) et continue de s'investir dans la lutte conte les dominations. Bien que certains théologiens se soient vus imposer le « silence de pénitence » tels que Leonardo Boff, d'autres continuent de développer des mouvements de réflexion sur les conditions de domination à l'ère contemporaine.

Le concile œcuménique Vatican 2 motiva au Pérou la création de la Commission Épiscopale de l'Action Sociale (*Comisión Episcopal de Acción Social* -CEAS-) en mars 1965. La CEAS est un département de la Conférence Épiscopale péruvienne (assemblée de tous les évêques et archevêques du Pérou), dédié à la défense et la promotion des droits de l'Homme à partir d'une lecture de l'Évangile et de la nouvelle doctrine sociale. Elle a pour mission de promouvoir cette nouvelle doctrine au sein de l'ensemble des diocèses du Pérou et de coordonner les actions sociales au niveau national. Les mots d'ordre qui orientent son action sont « la justice », « la démocratie », « le développement » et « la paix »[146].

Dès lors, la CEAS travaille de concert avec les équipes des pastorales sociales (Encadré 3) nouvellement constituées au sein des diocèses. Ces pastorales sociales, appelées aussi *Caritas*, sont prises en charge par des équipes pastorales diocésaines. Ces équipes ont pour mission de monter chaque année des projets de développement économique et social au sein de leur territoire diocésain respectif. Trois axes constituent la pastorale sociale : la dignité humaine, la santé et les conditions des prisonniers.

Encadré 3 - Pastorale sociale

La pastorale sociale, appelée également diaconía, constitue l'une des quatre missions qui orientent la vie ecclésiale dans le territoire diocésain, avec la martyría (évangélisation, sacrements), la liturgía (fêtes et célébrations) et la koínonia (la vie dans la communauté catholique). Selon l'Église catholique de France, la diaconía « désigne les divers engagements sociaux des communautés chrétiennes, elle est la mise en œuvre de l'Évangile de Jésus-Christ au service de la personne, notamment des plus pauvres, mais elle est beaucoup plus vaste que le caritatif, elle touche et fonde toute vie chrétienne ». Elle est définie par le pape Benoît XVI dans son encyclique « *Deus Caritas est* » comme « le service de l'amour du prochain exercé d'une manière communautaire et ordonnée » (§21). En somme, elle encadre tous les actes de charité, d'assistance et les services de l'Église rendus au monde profane, et plus particulièrement aux plus démunis.

[146] Information recueillie sur le site internet de la CEAS : https://ceas.org.pe/r_nosotros.php .

À titre d'exemple, *Caritas* Chosica, soit l'équipe de la pastorale sociale du diocèse de Chosica (Lima) a mené de nombreux projets depuis sa création en 1998, afin de répondre aux défis sociaux variés. Nous retiendrons ici dix actions qui ont été menées entre mars et juin 2022 (Tableau 10).

Tableau 10 - Quelles actions menées par les pastorales sociales ? Dix exemples d'actions menées par *Caritas* de Chosica entre mars et juin 2022. M. Pigeolet, 2023.

Projet	**Organisateur**	**Période d'action**
Campagnes d'information sur les **droits juridiques des migrants** et d'**accompagnement** destinée aux migrants Vénézuéliens : « **Mercredi du migrant et du réfugié** »	*Caritas* Chosica, *Caritas* Pérou	Tout au long de l'année
Campagne de vaccination et organisation de **séminaires d'information sur la pandémie** de la Covid-19	*Caritas* Chosica, *Caritas* Pérou	Tout au long de l'année
Campagne d'information sur les droits des femmes : « **Femme, marchons vers une société équitable et soutenable** »	*Caritas* Chosica	Mars 2022
Organisation d'une conférence dédiée à la protection des ressources en eau et aux droits de l'Homme concernant l'accès à l'eau : « **Semaine pour l'eau** »	*Caritas* Chosica et Cercle de Recherche et de Développement pour les Ressources Hydriques (CIDRHI)	Mars 2022
Organisation de la Première Fête des artisans et des producteurs agroécologiques de Huarochiri et Lima Est : « **Jumelage des Cultures** »	*Caritas* Chosica	Mars 2022
Organisation d'un programme de « **Journées d'écoute et d'accompagnement émotionnel** » vis-à-vis des personnes psychologiquement affectées par la crise sanitaire de la Covid-19	*Caritas* Chosica	Mars 2022

Organisation d'un atelier « **Je prends soin de notre maison commune** » porté sur l'impact du changement climatique et des intempéries sur les *Quebradas* de Chosica, propositions de projets pour « prendre soin de l'environnement »	*Caritas* Chosica	Avril 2022
Organisation d'un atelier « **alimentation durable et nourrissante** » destiné à informer les enjeux de la consommation sur le développement durable	*Caritas* Chosica	Avril 2022
Organisation d'un atelier « **Pandémie, formes de violences et ses effets sur la santé mentale** »	*Caritas* Chosica et Resucita Perú Ahora (CEAS)	Juin 2022
Organisation d'une « **marche pour la paix** » dédiée à revendiquer de meilleures conditions d'accueil pour les migrants Vénézuéliens	*Caritas* Chosica	Juin 2022

Ce tableau met en lumière les formes d'actions qui peuvent être entreprises par les pastorales sociales diocésaines. Il s'agit pour une majorité des cas de campagnes d'informations et d'ateliers participatifs. Les thèmes abordés sont extrêmement divers : crise humanitaire et sanitaire, droit des femmes, environnement, changement climatique et développement durable. Ces thèmes dévoilent une préoccupation majeure pour les grandes problématiques contemporaines. Certaines actions sont de nature humanitaire, telles que l'accompagnement juridique des migrants vénézuéliens[147], les campagnes de vaccination ou encore l'accompagnement psychologique des personnes affectées par la crise sanitaire. Aussi, ces dernières sont-elles organisées en partenariat avec l'ONG *Caritas* Pérou, la CEAS ou encore d'autres instances non religieuses telles que le CIDRHI.

L'action sociale a constitué depuis les premières missions colonisatrices un véritable instrument de légitimation d'évangélisation de la population locale et de renforcement spirituel. Elle s'est inscrite avant tout dans les discours, autant pour l'Église catholique que pour les

[147] Le Venezuela connaît depuis 2013 une crise économique, politique et sociale sans précédent due à la chute des cours du pétrole (les exportations pétrolières représentaient une majeure partie des ressources financières du pays) et d'une accumulation des déséquilibres macroéconomiques.

nouveaux mouvements religieux, afin de faire valoir les bienfaits d'une appartenance chrétienne. Inscrite dans l'éthique religieuse chrétienne, l'action sociale demeure une caractéristique de la pratique de la foi. Dans ce contexte, qu'il s'agisse de prosélytisme ou de philanthropie intéressée, les discours entretenus par les différentes institutions religieuses ont motivé la production de services sociaux qui leur ont permis de s'ancrer durablement dans le territoire et de s'imposer comme les autorités de référence pour répondre aux urgences sociales.

4.2. L'intervention humanitaire et l'aide au développement : un terrain d'action pour les instances religieuses ?

Les mutations du rapport entre le gouvernement central et les autorités religieuses ont encouragé le développement de stratégies d'adaptation de la part de ces autorités pour conserver (pour le cas de l'Église catholique) ou gagner (pour le cas des Églises réformées) leur influence au sein de la société. Nous verrons dans cette partie que l'action humanitaire et l'aide au développement s'inscrivent parmi ces stratégies d'adaptation et que les Églises, et plus largement les organisations confessionnelles s'y sont assuré une place conséquente. Ce sera alors l'occasion de constater que ces modalités d'intervention leur permettent de contribuer à la gestion des catastrophes.

4.2.1. Interroger la place des acteurs religieux dans l'intervention humanitaire et l'aide au développement

Action humanitaire et aide au développement : une diversification des acteurs dans l'action sociale

Les deux formes d'interventions que sont l'action humanitaire et l'aide au développement ont émergé séparément, de logiques bien différentes et finiront pourtant par valoriser les mêmes registres d'actions.

L'Action humanitaire est entendue ici sous son acception moderne par les *urgentistes*[148] comme une action d'urgence, destinée à porter secours aux victimes de guerres, de catastrophes, de crises politiques ou économiques. Héritée des actions solidaires chrétiennes, l'action humanitaire se veut indépendante de toute institution, neutre et universelle (Pérouse de Montclos, 2015). Philippe Ryfman (2008) associe l'origine de l'action humanitaire à « la sécularisation progressive de l'assistance et de son autonomisation de la sphère religieuse » (Ryfman, 2008, §17) engagée au XVII^{e} siècle ainsi qu'à l'élan associatif observé au XIX^{e} siècle en Amérique. Les premières démarches pour la construction d'un droit humanitaire international prirent forme lors de la signature de la première convention de Genève (22 août 1864). Cette dernière encouragea un mouvement transnational de démultiplication d'associations vouées aux secours auprès des blessés au sein des différents États. C'est ensuite aux grés des grands conflits et des catastrophes naturelles majeures, « accoucheurs d'acteurs humanitaires » (*Ibid*, ch.3, §1) qu'émergèrent de nouvelles « sociétés » d'urgence transnationales, davantage dédiées à la protection des populations. Save the Children Fund (fondée en 1919), Oxfam (créée en 1942) ou encore CARE (fondée en 1945) sont les plus emblématiques. C'est enfin au tour des États, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, de fonder des organisations intergouvernementales mobilisées pour l'action humanitaire, en témoigne la création des agences onusiennes l'Organisation Internationale pour les Réfugiés (OIR) ou encore le Fonds International de Secours à l'Enfance (Unicef) en 1946.

La notion de développement apparaît au milieu du XX^{e} siècle dans le contexte des préoccupations liées aux profondes transformations économiques et sociales issues de la révolution industrielle. Elle se rapportait alors au terme de « croissance » et aux effets de cette croissance sur la société. Rapidement, dans une perspective d'évaluation des échanges mondialisés, le développement devint un indicateur de l'état économique et social d'un État, catégorisé en État développé, sous-développé ou en voie de développement (Cadène, 2013) et motiva, dans un contexte de décolonisation, la mise en place des mesures d'aide au développement (ou aide publique au développement - APD) des pays les plus favorisés vers les pays les moins favorisés. Elle peut se réaliser par l'intermédiaire de dons ou de prêts à taux avantageux dédiés au financement de programmes prévus pour l'amélioration des conditions

[148] L'action humanitaire est en réalité un terme polysémique qui oppose les *urgentistes* aux *tiers-mondistes* ou « développementalistes ». Sa définition peut alors varier en ce qu'elle recouvre l'ensemble des actions d'urgence, menées face aux situations de mises en péril immédiat, ou l'ensemble des actions temporellement de long terme visant à assister ou accompagner les populations précaires (Pérouse de Montclos, 2015). Cette question fera l'objet d'une discussion plus approfondie dans le chapitre 5.

de vie d'un État vers un autre, dans le cadre d'un accord bilatéral. Elle peut être menée également à travers des accords multilatéraux qui concernent l'État bénéficiaire et des instances intergouvernementales ou financières internationales. Les investissements étrangers dédiés à l'aide au développement peuvent également être captés par des acteurs non étatiques, qui s'imposent en médiateurs entre l'État et la société civile, il s'agit des ONG nationales et internationales.

L'amélioration des conditions de vie au sein des pays les moins avancés passe avant tout par les actions de lutte contre la pauvreté, d'amélioration de l'accès aux besoins élémentaires tels que l'eau potable, les soins, l'électricité, l'éducation, etc. Progressivement, la frontière entre action humanitaire et aide au développement eut tendance à se brouiller, tant et si bien que certaines ONG humanitaires développèrent des projets dédiés à l'aide au développement et, inversement, que des ONG de développement s'investirent pour l'action humanitaire[149].

Cette impulsion internationale pour l'aide humanitaire et l'aide au développement motiva la création de nombreuses ONG d'orientations diverses (politiques, confessionnelles ou encore corporatistes), une occasion pour les autorités religieuses de conserver et revaloriser leur place dans l'espace public.

Les organisations religieuses dans l'intervention internationale, des statuts à clarifier

Lors d'un séminaire consacré aux religions dans l'intervention internationale en 2017[150], le politiste Jeffrey Haynes rend compte d'une montée en puissance des organisations motivées par la foi (*Faith Based Organisations* – FBO) dans la période post-Guerre Froide. Il rapporte que l'ONU reconnaît près de 400 FBO dans ses rangs, soit 10% des organisations investies dans le domaine du Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC). Ces organisations sont très actives, autant dans l'humanitaire que dans le champ de l'aide au développement et certaines ont pu acquérir une influence et une popularité notable, telle que l'organisation chrétienne World Vision ou encore *Caritas* (branche humanitaire de l'Église catholique) qui sont très présentes dans l'espace médiatique international et disposent de fonds considérables pour mener à bien leurs actions.

[149] L'imbrication de l'action humanitaire et de l'aide au développement sera davantage discutée dans le chapitre 5.

[150] « Religions et multilatéralisme », organisé par l'Observatoire International du Religieux, le Centre des Recherches Internationales -CERI- et le Groupe Sociétés, Religions, Laïcités -GSRL-, 14 février 2017.

Mais qu'entend-on par organisations motivées par la foi ? Sont-elles de la même nature que les ONG confessionnelles ou religieuses ? Quels rapports entretiennent-elles avec les institutions religieuses ?

Il existe en effet une certaine confusion pour identifier la nature religieuse d'une organisation. Nous avons pu constater cette confusion sur le terrain au cours d'un entretien réalisé avec Carlos Ortiz, représentant d'un service de gestion des catastrophes de World Vision Pérou, qui tenait à souligner que cette organisation n'était pas religieuse, bien que fondée sur des valeurs chrétiennes[151]. Dans la même logique, faut-il considérer la Croix rouge, dont la fondation a été motivée par les valeurs chrétiennes d'Henry Dunant (Taithe, 2004), comme une organisation religieuse ?

Nous nous référerons ici au politiste Jeffrey Haynes (2013), à la théologienne Julia Berger (2003) ainsi qu'à Fleur Laronze (2018), chercheuse spécialiste du droit privé, qui tentèrent de saisir les caractéristiques permettant de définir les organisations religieuses afin de les différencier des autres. Jeffrey Haynes privilégie l'usage du terme « Organisation Non Gouvernementale Confessionnelle » (ONGc) et souligne la difficulté de leur attribuer une définition officielle. Selon l'auteur, une ONGc présente au moins une des caractéristiques suivantes :

> « *Affiliation à un corps religieux, principe fondateur faisant clairement référence aux valeurs religieuses, soutien financier provenant d'organismes religieux, et/ou structure de gouvernance dans laquelle la sélection de cadres ou du personnel s'appuie sur la croyance religieuse ou l'affiliation à un courant religieux, et/ou processus de décision fondés sur des valeurs religieuses.* » (Haynes, 2013)

Pour Julia Berger, les organisations religieuses sont des organisations dont l'identité et la mission sont explicitement dérivées d'une ou plusieurs traditions religieuses ou spirituelles, qui opèrent selon un fonctionnement non lucratif, une action bénévole et qui visent à promouvoir le bien commun au niveau national comme international.

Dans un dossier dédié au droit des religions à partir du cas français, Fleur Laronze (2018) souligne que les organisations religieuses se présentent sous différentes formes (congrégation, institut de vie consacrée, association de fidèles) et peuvent répondre de statuts juridiques

[151] Entretien réalisé en octobre 2018.

différents (association ou association cultuelle), dont l'entreprise peut être lucrative comme non lucrative tout en étant entièrement dédiée aux préceptes propres à l'organisation.

Ces définitions nous renvoient à un large panel d'organisations et témoignent finalement de la complexité à identifier les ONG humanitaires et les ONG de développement (ONGD) qui ne seraient pas confessionnelles. Notre intérêt pour le rôle des instances religieuses en tant qu'institution dans la gestion des problématiques sociales nous invite ici à distinguer les organisations motivées par la foi (*faith based organisations*), soit les ONGc définies par Haynes, et les organisations directement issues des missions sociales de l'institution. Nous considérons à ce titre comme organisations motivées par la foi toute association dont les principes font référence aux valeurs religieuses, dont les décisions et les missions sont fondées sur des valeurs religieuses, et qui peuvent bénéficier des soutiens financiers de plusieurs Églises. Les organisations directement issues des missions sociales d'une institution, quant à elles, ne répondent que d'une seule Église et s'inscrivent dans les politiques internes de ces institutions. C'est le cas par exemple de *Caritas*, organisation sociale de l'Église catholique ou encore *ADRA*, branche humanitaire de l'Église adventiste du septième jour.

ADRA et Caritas, les branches humanitaires et sociales des Églises adventiste et catholique

ADRA et *Caritas* présentent des fonctionnements particuliers dans la mesure où elles sont des organismes exclusifs des Églises adventiste (pour *ADRA*) et catholique (*Caritas*). Interroger leur fonctionnement permet de cerner la manière dont les institutions religieuses parviennent à s'affirmer, de manière directe ou indirecte, comme des acteurs pleinement investis dans l'action humanitaire et l'aide au développement et, par voie de conséquence, la gestion de l'urgence.

Créée à l'initiative de l'évêque catholique allemand Lorenz Werthmann en 1897 en tant qu'organisation caritative de laïcs, *Caritas* fut progressivement reconnue par la conférence des évêques comme l'organisation sociale de référence au sein des diocèses et, forte de sa popularité, s'affirma en tant qu'organisation internationale en 1924 (Prudhomme, 1996). La première assemblée générale de *Caritas Internationalis* ne se tint cependant qu'en 1951, avec le soutien du Vatican. Originellement organisation caritative d'inspiration chrétienne, ce n'est qu'en 2004 qu'elle devint officiellement un organe de l'Église catholique en recevant la personnalité juridique canonique publique sous l'autorité du Pape Jean-Paul II. Ce dernier annonça en effet par lettre apostolique la reconnaissance de *Caritas* Internationalis, tout en

précisant que ses modalités d'administration devaient, dès lors, se plier à la volonté de la papauté :

> « *Toute modification de ceux-ci [des statuts et du règlement] devra être confirmée par moi, de même que l'éventuel transfert du Siège social, qui se trouve actuellement dans l'Urbs*[152].
>
> *En vertu du lien particulier de Caritas Internationalis avec le Siège apostolique, la liste des candidats, tant pour la fonction de Président que pour celle de Secrétaire général, devra être soumise à l'approbation du Pape, avant d'être officiellement proposée au vote définitif de l'Assemblée générale.* » (Pape Jean-Paul II - Lettre apostolique « Au cours de la Cène du Seigneur » - Donnée, à Castel Gandolfo, le 16 septembre 2004)

Cela signifie que cette organisation, ou plutôt confédération, est soumise aux conditions du Saint-Siège et de l'État de la Cité du Vatican (décret général n°450585, 2019). Sa gouvernance est définie par une Assemblée Générale qui rassemble tous les représentants des organisations membres de *Caritas* Internationalis et qui élit tous les 4 ans le Président, les Vice-Présidents, le Secrétaire Général et le Trésorier. Le Bureau Exécutif est quant à lui composé du Président, des Vice-Présidents et de quatre autres membres dont trois sont élus par le Saint-Siège[153]. L'organisation compte désormais près de 139 agences dans le monde.

Installée au Pérou depuis 1955, *Caritas Pérou* rassemble un réseau de 47 équipes locales, que sont les « *Caritas* diocésains », ce qui correspond au nombre de diocèses répartis dans le territoire. L'organisation nationale se consacre à l'exécution de projets et de programmes de lutte contre la pauvreté et d'assistance sociale aux populations les plus démunies. Leur champ d'action se décline actuellement en six grands axes que sont le développement social et l'aide humanitaire (1), le développement économique productif (2), la gestion des risques et le changement climatique (3), la responsabilité sociale et le bénévolat (4), la valorisation de la participation citoyenne (5) la gestion intégrale de l'environnement (6) et le renforcement institutionnel (7).

L'organisation internationale adventiste *ADRA International*, fut quant à elle fondée en 1956 en tant que service de bienfaisance de l'Église adventiste du septième jour, originellement

[152] À Rome.
[153] Information disponible sur le site officiel de *Caritas* https://www.caritas.org/qui-sommes-nous/gouvernance/?lang=fr .

orientée vers la gestion réactive et la réhabilitation post-crise[154]. Pour une grande majorité constituée d'adventistes, *ADRA* fonctionne aujourd'hui comme une association autonome. En cela, elle répond de l'autorité d'un président élu pour cinq ans et d'un règlement intérieur défini par les seuls membres élus de l'organisation, sans l'intervention de la plus haute autorité de l'Église adventiste (également un président élu tous les cinq ans). Ses relations avec l'Église adventiste reposent sur sa collaboration avec le service d'assistance sociale de l'Église adventiste ASA (Action solidaire Adventiste[155]) et l'ensemble du réseau communautaire. Essentiellement orienté vers l'aide d'urgence, le champ d'intervention de l'organisation s'est élargi au courant des années 1970 vers des mesures d'aide au développement. Présente dans plus de 130 pays, la filiale *ADRA* Pérou fut créée en 1965.

Elle intervient dans le pays par programmes de gestion d'urgence et de développement avec l'appui de la branche missionnaire sociale de l'Église adventiste, l'« Action Solidaire Adventiste » (ASA)[156], mais aussi le réseau d'hôpitaux et de centres éducatifs adventistes présents sur le territoire et enfin tout bénévole souhaitant participer au projet. Dès les années 2000[157], l'organisation a développé un certain nombre d'initiatives orientées vers l'accès à l'éducation, la santé et la sécurité alimentaire. À l'heure actuelle, l'organisation propose un certain nombre de lignes d'action diversifiées telles que des services de microfinance pour les populations précaires, la démocratie et la gouvernabilité, l'aide alimentaire, l'éducation, la santé, la facilitation d'accès aux infrastructures et services de base, la protection de l'environnement ainsi que l'aide d'urgence.

Les deux organisations présentent quelques différences dans la manière d'interagir avec les institutions religieuses. *Caritas* dépend d' un gouvernement étatique, celui du Vatican[158]. Elle s'organise dans le territoire à travers le réseau diocésain et les équipes des pastorales sociales (cela sera davantage discuté dans le chapitre 7). *ADRA* entretient plutôt une forme de partenariat avec l'Église adventiste. Elle dépend également du réseau communautaire, mais conserve une certaine autonomie dans son fonctionnement. Elle est présentée et reconnue par

[154] Informations recueillies sur le site officiel de *ADRA*, disponible en ligne : https://encyclopedia.adventist.org/article?id=AGCW .
[155] Acción Solidaria Adventista.
[156] Chaque Église présente sur le territoire péruvien est dotée de plusieurs départements pour mener à bien leur mission adventiste, au sein desquels les membres de l'église s'investissent. Elles en comptent 22 dont l'éducation, le ministère de la famille, le ministère de la femme, l'action solidaire etc.
[157] Informations recueillies lors d'un entretien effectué avec Victor Huamán, directeur du service de gestion des risques de catastrophes de *ADRA* Pérou, entretien réalisé en septembre 2018.
[158] Ce qui pose question également sur son statut d'Organisation Non Gouvernementale.

l'Église adventiste comme la branche humanitaire de l'Église dans la mesure où elle représente la communauté adventiste et non une institution, contrairement à *Caritas*.

4.2.2. L'inscription des organisations religieuses dans l'intervention internationale au Pérou pour l'aide au développement

Une coopération internationale nécessaire pour mener des projets de développement

En Amérique latine, l'intervention des ONG et des acteurs internationaux pour l'aide au développement prend forme dès les premières années qui suivirent la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les accords et traités internationaux marquèrent le début d'une ère nouvelle, caractérisée par l'ouverture des marchés et la globalisation des échanges de capitaux. Les programmes et plans internationaux fondés sur la recherche d'un développement intégral affluèrent ainsi vers les pays d'Amérique latine, favorisant l'émergence d'un certain nombre d'ONG de développement sur le continent. Ensuite, la période qui suivit les années 1980 fut marquée par la remise en question de l'État social interventionniste et la prédilection pour les acteurs de la coopération internationale de faire appel aux acteurs sociaux indépendants, contribuant à l'avènement d'un âge d'or des ONG de développement (Kervran, 2006). Ces dernières furent progressivement intégrées à l'ensemble des politiques sociales « qui [subsistaient] désormais sous perfusion internationale et où [dominaient] les partenariats publics-privés » (Kervran, 2006, p.7).

Au Pérou, le nombre estimé d'ONG investies pour l'aide au développement fut multiplié par quatre entre 1980 et 1993 (*Ibid*) (Illustration 21). Travaillant de concert avec le gouvernement Fujimoriste, nombre d'entre elles bénéficièrent d'une large part de fonds publics, affirmant leur position d'agents complémentaires dans la mise en place de programmes sociaux (Bobadilla Díaz, 2017). Ensuite, le retour à la démocratie en 2001 constitua un nouvel élan pour les ONGD. Elles furent en effet investies de nouvelles missions telles que l'accompagnement des citoyens, des gouvernements locaux et de l'État dans le processus de démocratisation et de décentralisation des compétences gouvernementales, ou encore la lutte contre la corruption (*Ibid*). Au même moment, le gouvernement prit l'initiative de reprendre en main la coopération internationale de manière à ce que la distribution des fonds internationaux soit transparente et surtout sous contrôle étatique. C'est ainsi que fut fondée la *Agencia Peruana de Cooperación*

Internacional[159] (APCI) en 2002 devenue l'organisme régissant tout programme bénéficiant de la coopération internationale, orientant les plans prioritaires et négociant la viabilité des projets. Cette agence permit notamment à l'État d'avoir plus d'emprise sur les activités des ONG (*Ibid*).

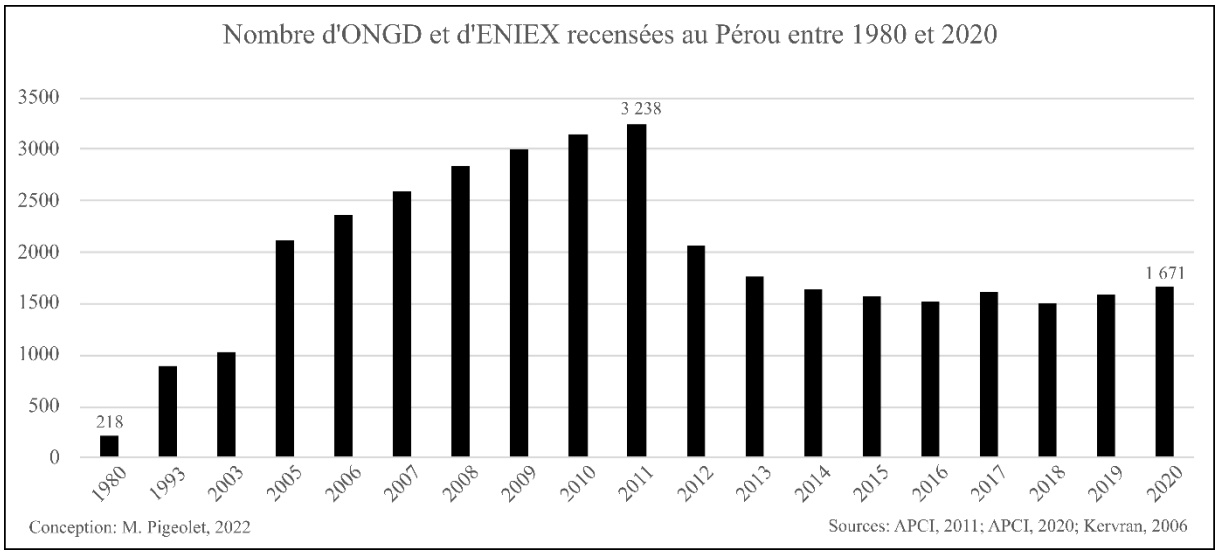


Illustration 20 - Évolution du nombre d'ONGD et d'ENIEX recensées au Pérou entre 1980 et 2019.

Ce graphique permet de constater la croissance fulgurante du nombre d'ONGD et les Institutions Étrangères de Coopération Techniques (ENIEX) recensées au Pérou depuis 1980. Il expose une augmentation notable du nombre d'organisations jusqu'en 2011, puis une chute brutale en 2012 pour ensuite décroître légèrement jusqu'à se stabiliser entre 1500 et 1700 acteurs entre 2014 et 2020. La chute brutale du nombre d'organisations recensées par l'agence de coopération internationale est, selon l'agence, multifactorielle (APCI, 2016). Tout d'abord, l'agence a procédé en 2012 à un tri de grande ampleur consistant à effacer des registres toutes les organisations inactives depuis trois ans. Ensuite, l'accompagnement des gouvernements locaux dans le processus de décentralisation ne constituait plus une priorité pour les entités publiques et privées mobilisées dans le domaine de l'aide au développement. Cela eut pour conséquence de réduire les interventions de développement au niveau local, et, avec elles, le nombre d'organisations investies dans ce processus (*Ibid*). Enfin, l'agence soulève également la prise en charge d'une plus grande partie des ressources de la coopération technique internationale par l'appareil étatique, afin de mener des projets d'enjeux, nécessitant des capacités techniques, logistiques et opérationnelles importantes (*Ibid*).

[159] Agence péruvienne de coopération internationale.

Le registre actuel des « Organisations Non Gouvernementales de Développement Bénéficiaire de Coopération Technique Internationale » en dénombre près de 1 671 sur le territoire national. Elles conservent un rôle d'articulation entre la société civile et l'État dans la mesure où leurs actions sont orientées vers une meilleure insertion des populations cibles au sein de la société à travers des programmes d'autonomisation et de formation (Bobadilla Díaz, 2017). Elles s'affirment par l'intermédiaire de stratégies de collaboration et de complémentarité avec l'État, les entreprises privées et les autres organismes de la société civile. De plus, certaines d'entre elles jouissent d'un prestige international qui leur permet d'assembler des fonds conséquents et de proposer également des projets de grande envergure.

L'implication de la coopération internationale dans l'économie sociale du pays est de taille. En 2019, la coopération technique internationale du Pérou perçut, avec l'aide publique au développement, plus de 433 millions d'USD, soit 7% du montant alloué à l'Amérique latine et aux Caraïbes (APCI, 2019). 65% de ce montant est issu des coopérations dites officielles, c'est-à-dire issu des accords bilatéraux, multilatéraux, et de fonds de contre-valeurs[160], et 35% provient de la coopération non gouvernementale, soit des projets montés par les ONGD et par les ENIEX telles que Save the Children International, Plan International, World Wildlife Fund, etc. Selon le bilan de l'année 2019 réalisé par l'APCI, 202 plans d'opération (programmes, projets, activités) proposés par les ONGD et les ENIEX furent enregistrés et retenus, ce qui représente une majeure partie de l'ensemble des projets menés dans le cadre de la coopération internationale (238). Aussi, les projets menés par ces ONG furent en majorité (89,5 % de la coopération technique internationale menée par les ONG dédiée aux Politiques Nationales de Coopération Technique Internationale - PNCTI) distribués en quatre axes prioritaires que sont l'accès aux services élémentaires et l'inclusion sociale (42,9%), la protection de l'environnement (27,1%), l'économie compétitive, l'emploi et le développement local (11,7%) et la coordination des acteurs de différents niveaux dans la mise en place d'une gestion politique concertée (État et gouvernance) (7,8%) (Illustration 22). Ce dernier axe comprend par ailleurs des objectifs portés sur la sécurité citoyenne et la gestion des risques de catastrophes.

[160] Le fond de contre-valeur est un protocole de conversion de dette non remboursable au sein duquel les fonds sont destinés à la mise en place de programmes ou de projets spécifiques, comme le développement durable par exemple, en contrepartie d'une mainmise sur ces projets par le créancier.

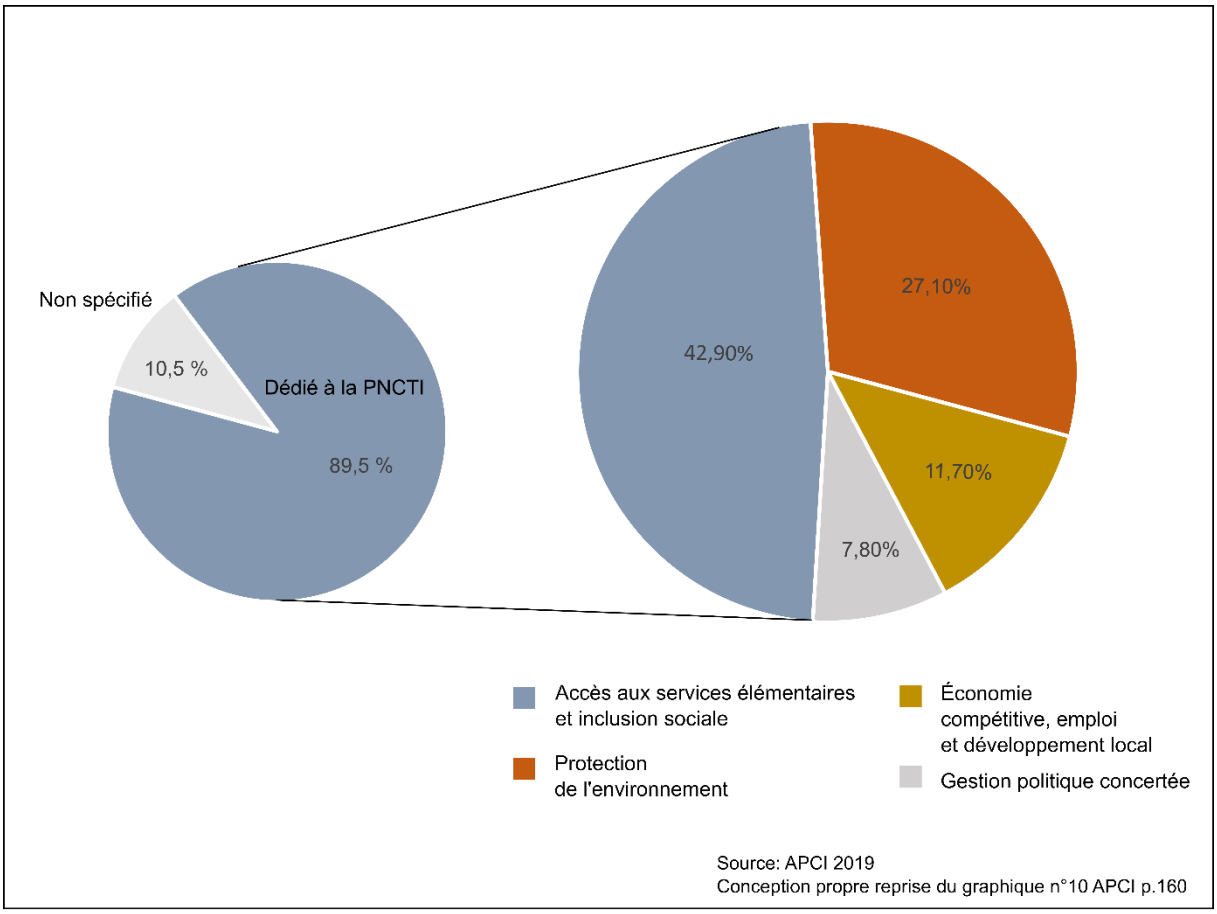


Illustration 21 - Part des ressources des ONG dédiées aux Politiques Nationales de Coopération Technique Internationale en 2019. Conception propre, repris du graphique n°10, APCI, p.160. Conception : M. Pigeolet, 2022.

Nous voyons à travers ces derniers constats que l'aide internationale pour le développement demeure jusqu'à présent nécessaire afin de compléter l'intervention de l'État et de le soutenir dans l'atteinte de ses objectifs de développement économique et social. Ensuite, nous pouvons également noter que bien que le gouvernement reprenne progressivement la main sur le budget alloué à la coopération internationale pour le développement, ce dernier demeure une manne financière pour les ONG et encourage leur activité dans le territoire.

Des organisations religieuses parmi les principaux acteurs de l'aide au développement

Au Pérou, les organisations religieuses ont pu aisément s'affirmer dans cette dynamique d'aide au développement. Parmi les « Organisations Non Gouvernementales de Développement Bénéficiaires de la Coopération Technique Internationale », nous avons pu identifier un certain nombre d'organisations d'appartenance religieuse explicite (Agence Adventiste pour le Développement et les Secours d'Assistance – *ADRA* Pérou, Action Chrétienne intégrale pour

le développement, Association Chrétienne Évangélique pour le Développement, Diaconia – Associaton Évangélique Luthérienne d'Aide pour le Développement Communal, etc.)[161]. Toutes organisées selon des préceptes religieux, ici chrétiens, ces organisations interviennent à travers la formation de partenariats avec des mouvements luthériens, méthodistes et/ou évangéliques, sans pour autant appartenir à une dénomination particulière (à l'exception de *ADRA* et de *Caritas*).

Aussi, selon le bilan fourni par l'APCI, les dix ONGD qui ont le plus investi pour l'aide au développement dans le territoire en 2019 comptent dans leur rang World Vision et *Caritas* (Illustration 23).

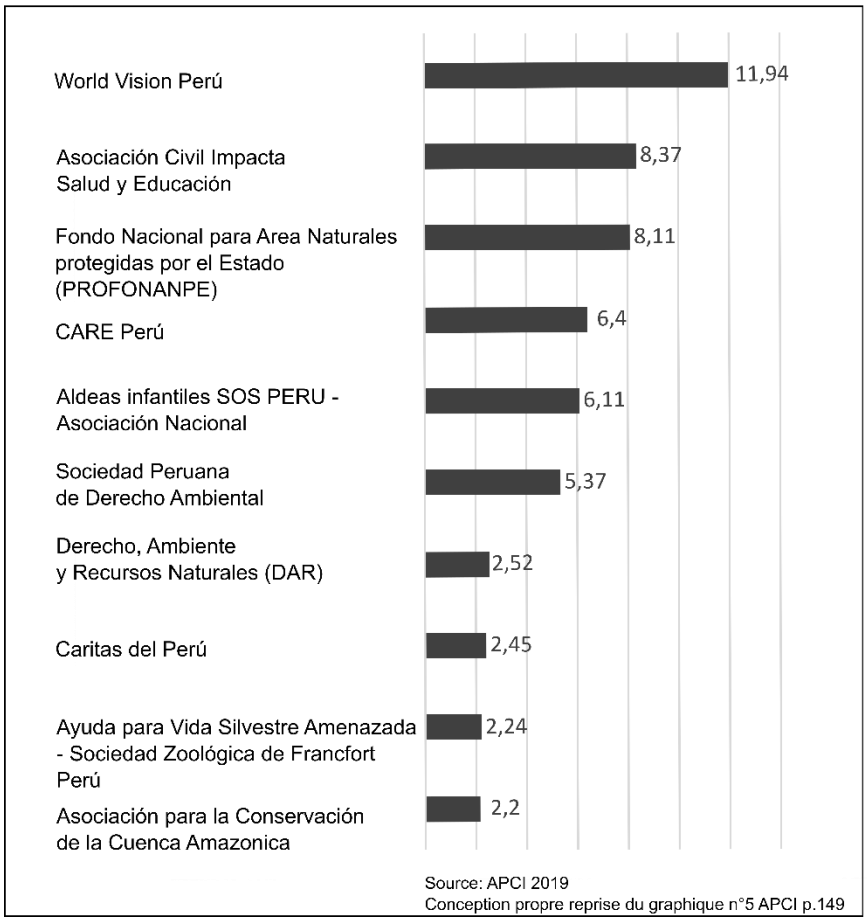


Illustration 22 - Classification des ONGD par montant (en million d'USD) dédié à la coopération technique internationale et dépensé pour la concrétisation de leurs projets. Conception propre, repris du graphique n°5, APCI, p.149.

[161] Agencia Adventista para el desarrollo y recursos asistenciales - *ADRA* Perú, Acción Cristiana integral para el desarollo, Asociacion Cristiana Evangelica para el Desarrollo, Diaconia – Asociacion Evangelica Luterana de ayuda para el desarrollo comunal.

Les données exposées par l'agence montrent que l'organisation World Vision a investi 11,94 millions d'USD pour mener à bien ses projets dédiés à l'aide au développement, ce qui la place au premier rang. *Caritas*, quant à elle, a dépensé en 2019 2,45 millions d'USD et atteint la septième place parmi les ONG ayant le plus investi. Leurs interventions ne sont donc pas négligeables dans l'économie sociale de l'État. Les rapports annuels publiés par les organisations nous permettent de cerner davantage les principales problématiques qui les préoccupent dans le cadre de l'aide au développement, l'étendue géographique de leurs actions et les principales sources financières dont elles bénéficient pour mener à bien leurs projets (Illustration 24).

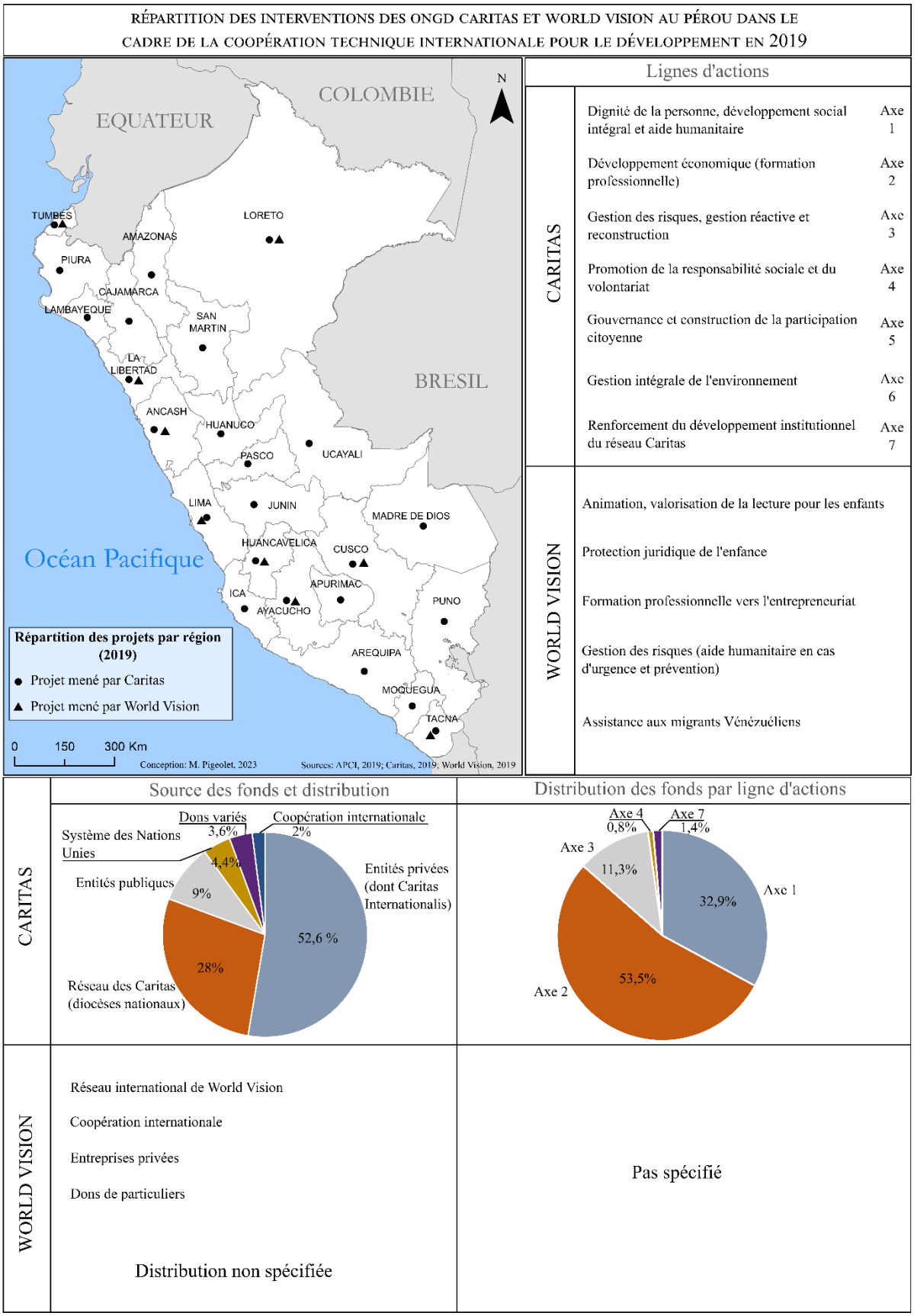


Illustration 23 - Répartition des interventions des ONGD Caritas et World Vision au Pérou dans le cadre de la coopération technique internationale pour le développement en 2019 (M. Pigeolet, 2023).

Cette illustration permet de cerner davantage la nature des interventions entreprises par les deux organisations religieuses, la portée de ces dernières ainsi que les principales sources de financement qui leur permettent de développer leurs projets.

Chaque organisation intervient selon une politique qui lui est propre, tant que ses actions s'inscrivent dans les objectifs définis par l'APCI (exposés plus haut). Ainsi, *Caritas* est intervenue dans le territoire en 2019 à travers cinq axes thématiques que sont 1) la dignité de la personne, le développement social intégral et l'aide humanitaire (qui comprend l'apport de services de base aux personnes qui en ont urgemment besoin) ; 2) la formation professionnelle et l'accompagnement des travailleurs précaires ; 3) la gestion des risques de catastrophes, gestion réactive et reconstruction (dans ce cas, l'organisation se mobilise auprès des sinistrés, non seulement au cours de la phase réactive, mais également de celles de la prévention et de la reconstruction, nous y reviendrons plus tard) ; 4) la promotion de la responsabilité sociale et du volontariat (notamment vis-à-vis du développement durable) ; et enfin 5) le renforcement du développement institutionnel du réseau de *Caritas*, qui consiste à homogénéiser la structure interne des pastorales sociales de chaque diocèse et de s'assurer de leur bon fonctionnement. En ce qui concerne World Vision, l'organisation est davantage spécialisée dans la protection de l'enfance. Deux axes sur les cinq qui recouvrent l'ensemble de ses projets menés en 2019 y sont ainsi dédiés : il s'agit de 1) l'animation et la valorisation de la lecture auprès des enfants, que nous comprendrons comme de l'enseignement ; 2) la protection juridique de l'enfance, notamment vis-à-vis de la violence infantile. Ensuite, l'organisation s'est mobilisée pour 3) la formation professionnelle, dédiée aux adolescents et jeunes adultes, 4) la gestion des risques de catastrophes (à travers l'aide humanitaire, mais également la prévention) et enfin 5) l'assistance aux migrants originaires du Venezuela (en apportant de l'aide d'urgence et en promouvant les initiatives d'intégration, par l'accès à l'emploi notamment).

Cette carte montre des capacités humaines et matérielles importantes, permettant aux deux ONGD d'intervenir dans une vaste partie du territoire national. Les informations concernant la distribution des fonds vers les différentes lignes d'action sont parcellaires. Il nous est néanmoins possible de constater que pour *Caritas*, près de 11% de son budget furent dédiés aux projets liés à la gestion des risques de catastrophe, de gestion réactive et de reconstruction. Cet axe comprend également la thématique « changement climatique ». Parmi les projets présentés apparaît effectivement une action d'aide humanitaire auprès des populations affectées par des inondations dans la région de Loreto. D'autres actions sont présentées sous la forme de

« projets de réduction des risques relatifs au changement climatique » sans apporter plus de détails.

Ce rapide aperçu des cas de *Caritas* et de World Vision dans la coopération internationale pour le développement permet de souligner leur dynamisme conséquent dans l'action sociale. Il rend compte d'équipes d'interventions mobiles, si ce n'est dans l'ensemble du territoire, dans une large étendue du pays. Il rend compte également d'une diversité des actions engagées par les deux organisations ainsi que de l'intégration des actions humanitaires dans les projets d'aide au développement. De cette manière, la question de la gestion des catastrophes s'inscrit parmi les multiples actions entreprises par les deux organisations et constitue l'objet à la fois d'actions d'urgence, mais également de projets à long terme tels que la prévention et la reconstruction[162].

4.2.3. Des organisations religieuses dans la réponse humanitaire face aux phénomènes majeurs : le cas de la réponse face à la catastrophe du *Niño Costero* de 2017

Une omniprésence des ONG religieuses au sein des zones sinistrées

L'intervention d'urgence menée par les ONG nationales et internationales en cas de catastrophe majeure est régie par un organisme spécifique qui est le Réseau Humanitaire National (*Red Humanitaria Nacional - RHN*). Ce réseau est présidé par l'Institut National de Défense Civile (INDECI), avec la coordination de l'Organisation des Nations Unies (ONU). Ce réseau Humanitaire fut mis en place en 2008 à la suite des leçons apprises du tremblement de terre de Pisco (2007). Il fut créé afin de faciliter la coopération des différents organismes participants et de proposer une réponse rapide et organisée sur le territoire national. Le réseau humanitaire est composé de 38 membres permanents, dont les compétences et les statuts varient. Nous pouvons citer l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) qui dirige ses actions plutôt orientées vers la sécurité alimentaire et la nutrition, le Fond des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), orienté vers l'Éducation et la protection de l'enfant, ou encore l'ONG Care, qui se concentre quant à elle à la récupération et la construction de logements temporaires. Parmi les membres permanents, cinq sont des organisations religieuses. Il s'agit de World Vision, Diaconia, Lutheran World Relief, *Caritas* et *ADRA*.

[162] Cet aspect constituera l'objet de notre chapitre 5.

Le rapport publié par Réseau Humanitaire en 2018 qui rend compte des interventions menées pour répondre à la catastrophe issue du *Niño Costero* de 2017 nous permet d'observer la répartition des interventions des ONG religieuses dans le territoire et la place que ces dernières occupent dans l'action humanitaire par rapport aux autres organisations.

Le phénomène E.N.S.O entraîna dès décembre 2016 de violents événements pluvieux dans le nord du pays et sur la côte. L'intensité et la durée des pluies (les précipitations furent enregistrées jusqu'en avril 2017) entraînèrent le débordement des cours d'eau ainsi que des glissements de terrain et des *huaicos*[163] particulièrement destructeurs. À l'issue de la catastrophe, près de 900 000 personnes affectées au sein de neuf régions bénéficièrent de l'aide internationale (Red Humanitaria, INDECI, ONU, 2018). La majeure partie des personnes sinistrées se trouvaient au sein des départements côtiers, de Tumbes à Ica ainsi que deux départements plus centraux que sont Cajamarca et Huancavelica. À ce titre, les 38 ONG internationales les identifièrent comme prioritaires pour y mener leurs interventions (Carte 18).

[163] Laves torrentielles, coulées de boues.



Carte 18 - Face aux sinistres du *Niño Costero* 2017 au Pérou, une affirmation des ONG religieuses dans l'aide humanitaire (M. Pigeolet, 2023).

Cette carte expose la participation des organisations religieuses dans le cadre des interventions internationales pilotées par l'INDECI et le bureau de la coordination des affaires humanitaires (OCHA, ONU) au nom de la *Red Humanitaria Nacional*. Elle révèle la présence d'au moins une organisation religieuse au sein de chaque région d'intervention. Nous rappelons ici que les organisations religieuses concernent celles motivées par la foi et les organisations propres à une instance religieuse. La distribution des interventions de ces organisations religieuses dans le cadre de la coopération internationale face au *Niño Costero* de 2017 témoigne d'une participation active, voire majoritaire, au sein de certaines régions (Tableau 11, associé à la carte 18).

Tableau 11 - Part des organisations religieuses mobilisées dans le cadre de l'intervention internationale face au *Niño Costero* 2017, encadrée par la *Red Humanitaria Nacional*, réparties par région. M. Pigeolet, 2023 (sources : *Red Humanitaria Nacional*, 2018).

Région	Nombre d'ONG Humanitaire non religieuse	Nombre d'ONG religieuses	Total	Part des organisations religieuses (%)
Huancavelica	0	2	2	100
Cajamarca	1	1	2	50
Tumbes	2	1	3	33,33
Piura	24	5	29	17,24
Lambayeque	11	3	14	21,43
La Libertad	13	5	18	27,78
Ancash	3	4	7	57,14
Ica	1	4	5	80
Lima	9	3	12	25

Nous voyons que la majorité des organisations religieuses s'investirent auprès des sinistrés au sein des départements de Piura, La Libertad, Ancash, Ica, Lima et Lambayeque. Le tableau associé nous permet de saisir plus en détail le nombre total d'organisations humanitaires intervenues et de constater que Piura, La Libertad, Lambayeque et Lima furent les régions assistées par plus de 10 organisations. *A contrario*, Huancavelica, Cajamarca et Tumbes enregistrent une faible participation internationale. Nous constatons la présence majoritaire des organisations religieuses au sein de trois régions (Ica, Ancash et Huancavelica) sur neuf, dont une région qui fut assistée exclusivement par des organisations religieuses (Huancavelica). Quatre ONG religieuses sur cinq furent présentes à Ancash et Ica et deux furent actives à Huancavelica. Cette carte permet de constater qu'au moins une organisation religieuse était

présente au sein de toutes les régions prises en charge par le Réseau Humanitaire National. Elles sont donc, à elles seules, capables de couvrir l'ensemble de l'espace sinistré.

Des organisations actives

Dans le cadre de l'intervention d'urgence bénéficiant des aides internationales, ces organisations religieuses s'inscrivent avant tout en tant qu'organisation humanitaire et agissent selon les conditions d'intervention établies par la *Red Humanitaria*. Elles sont tenues de mobiliser leurs ressources propres, en complément du Fonds Central d'Intervention d'Urgence (CERF), et de se coordonner avec les autres acteurs humanitaires sous la supervision de l'INDECI et du Bureau de la coordination des affaires humanitaires (OCHA). La réponse humanitaire fut organisée selon huit axes d'interventions, appelés *Cluster*[164] : Il s'agit de l'éducation, la protection juridique, la santé, la sécurité alimentaire et la nutrition, l'approvisionnement en eau ainsi que l'assainissement et la promotion de l'hygiène, la récupération d'urgence, la coordination et gestion des espaces refuges et les logements temporaires.

Pour répondre à la catastrophe du *Niño Costero* de 2017, les interventions des organisations religieuses ont été réparties sur plusieurs missions qui s'inscrivent dans ces différents *clusters*. Le recensement de ces missions et leur distribution par *cluster* et par région sinistrée démontre une implication notable des organisations religieuses dans la gestion réactive. Parmi les 229 interventions (objectifs) recensées au sein des neuf régions prioritaires, 89 sont issues d'organisations religieuses, soit près de 39 % (Illustration 25).

[164] Les huit clusters sont identiques aux champs d'action promus par le manuel Sphère (charte humanitaire qui définit les standards minimums de l'intervention humanitaire).

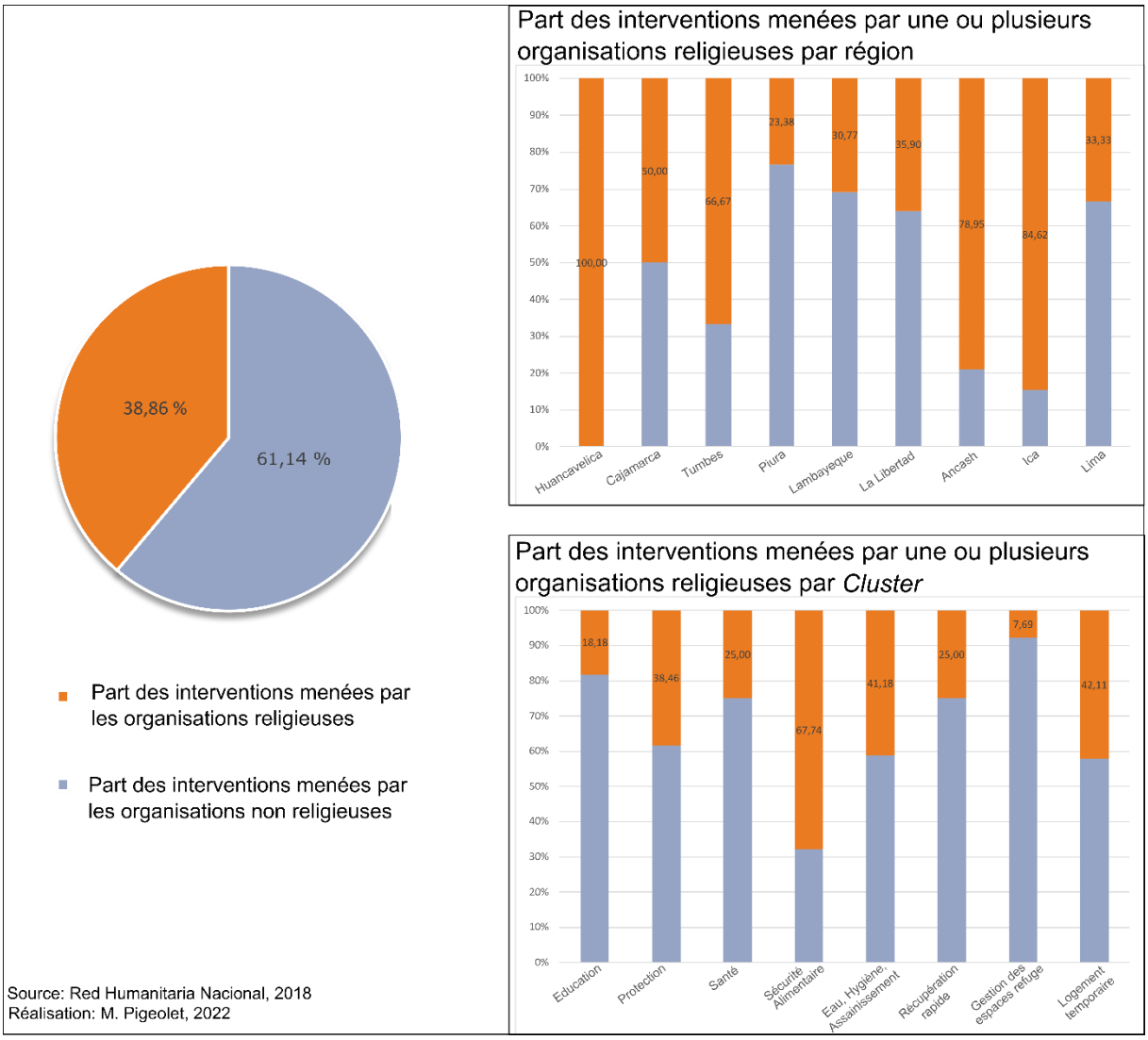


Illustration 24 - Part des interventions (missions) menées par les organisations religieuses dans le cadre de l'aide humanitaire face au phénomène *El Niño* 2017, encadrée par la *Red Humanitaria Nacional*. M. Pigeolet, 2022.

La part des interventions menées par région met en évidence quatre régions au sein desquelles la majorité des interventions sont issues d'organisations religieuses : Huancavelica, Tumbes, Ancash et Ica. Le croisement de ces données avec celles du tableau 11 démontre que la part des missions menées dans chaque département coïncide plus ou moins avec leur représentativité dans le territoire, à l'exception du cas de Tumbes où, bien que les organisations religieuses ne soient pas majoritaires au sein de ce département, ce sont elles qui mènent le plus d'interventions.

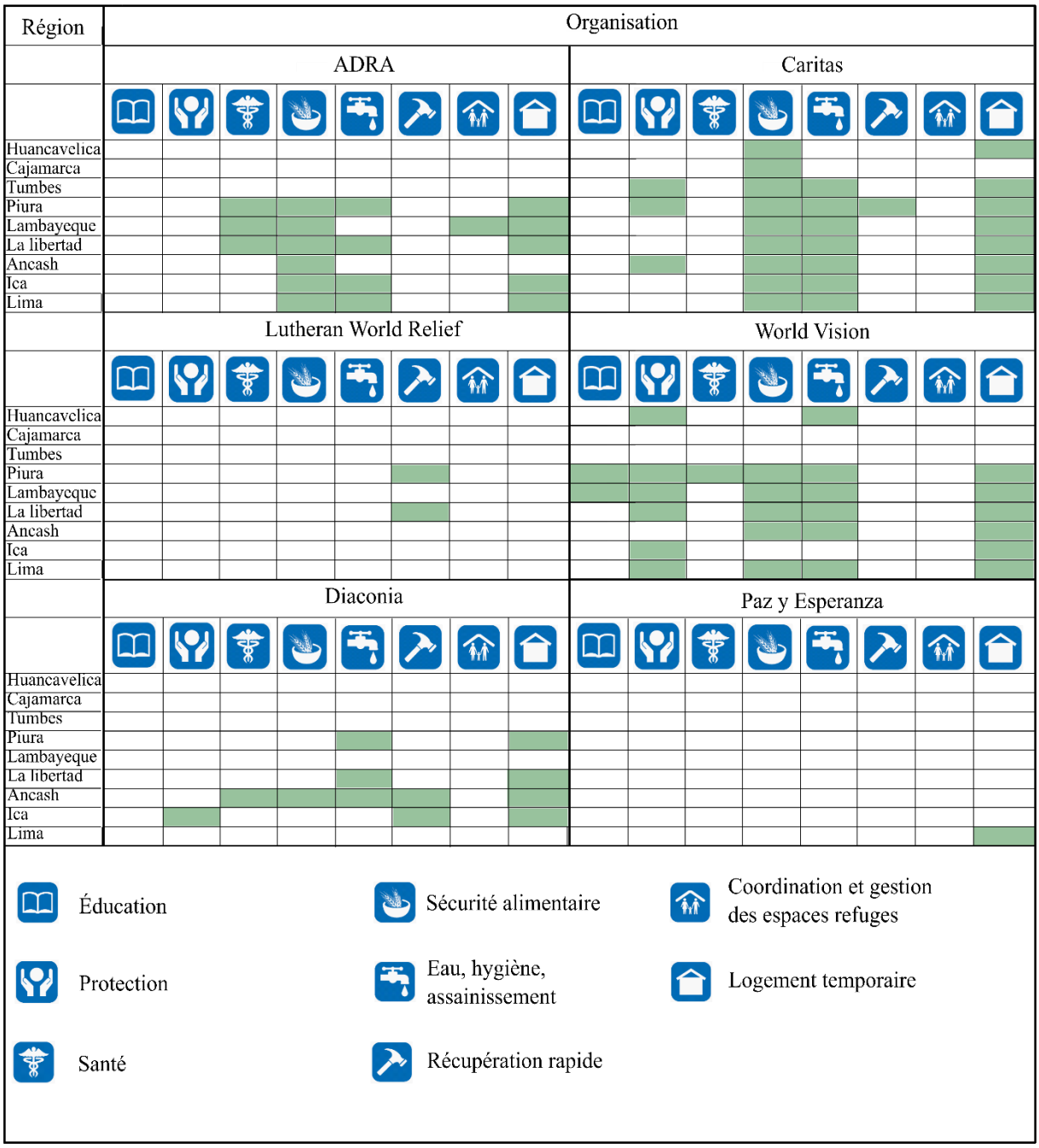
La lecture des interventions menées par *cluster* permet d'estimer la diversité des compétences de ces acteurs. Ainsi, l'axe dédié à la sécurité alimentaire constitua le champ au sein duquel les organisations religieuses s'investirent le plus. En cumulant un peu plus de 67 %

de l'ensemble des interventions humanitaires dédiées à ce champ d'action, elles s'affirmèrent même comme les ONG les plus actives. Aussi furent-elles particulièrement réactives pour la construction de logements temporaires (42 % des interventions) ainsi que pour favoriser l'accès à l'eau, aux services d'hygiènes et d'assainissement (41% des interventions). *A contrario*, la coordination et la gestion des espaces refuges constituent le champ d'action pour lequel les organisations religieuses se sont le moins engagées (7,7%). Nous pouvons enfin constater une certaine diversité des capacités d'intervention. Si la sécurité alimentaire apparaît comme leur champ d'action principal, les organisations religieuses furent capables de se mobiliser pour tous les axes d'intervention et leur participation s'éleva à un quart ou plus, de la totalité des interventions menées pour six *clusters*.

Ensuite, si nous poursuivons notre analyse en comparant les actions entreprises par les organisations religieuses, nous pouvons constater que trois organisations religieuses se distinguent particulièrement (Tableau 12). Ce tableau permet de rendre compte à la fois des compétences de chaque organisation religieuse et de la couverture territoriale de leurs interventions. Nous avons ajouté à ce tableau l'intervention de l'organisation *Paz y Esperanza* (organisation chrétienne), qui n'est pas un membre de la *Red Humanitaria Nacional*, mais qui fut prise en compte par cette dernière dans le dernier rapport publié dans le cadre de la coopération internationale avec des membres extérieurs. Les cases colorées indiquent la nature des interventions menées dans chaque région (*clusters*).

Nous pouvons constater la présence importante de *Caritas* au sein des régions assistées par le Réseau Humanitaire National, notamment en termes d'aide pour la sécurité alimentaire. Il s'agit de la seule organisation à s'investir sur l'ensemble du territoire bénéficiant de l'aide humanitaire. L'organisation a pu également intervenir auprès de huit régions sur neuf dans le cadre de l'aide pour la construction de logements temporaires ainsi qu'auprès de sept régions sur neuf pour l'accès à l'eau, aux services d'hygiènes et d'assainissement, au même titre que World Vision. La seconde organisation dont les capacités d'interventions permettaient de porter secours sur une large étendue du territoire fut World Vision, suivie de l'agence adventiste *ADRA. A contrario, Lutheran World Relief* est intervenue dans deux régions, traduisant un apport limité de ressources mobilisables dans le territoire national. Quant à *Paz y Esperanza*, l'organisation n'a pu se mobiliser qu'à Lima pour la construction de logements temporaires.

Tableau 12 - Répartition des interventions des ONG religieuses face au *Niño* Costero de 2017 sur le territoire péruvien dans le cadre de la coopération internationale. Conceptualisation : M. Pigeolet, 2023.



Deux organisations semblent se détacher des autres en raison de la diversité des interventions qu'elles ont menées au sein des différentes régions. *World Vision* fut la plus diversifiée dans la mesure où elle est intervenue pour six *clusters* sur huit dans la région de Piura, et s'est investie dans quatre à cinq *clusters* dans six autres régions. Elle est suivie par *Caritas* qui est intervenue dans trois à cinq *clusters* au sein d'une majeure partie des territoires sinistrés. L'organisation *Diaconia*, bien que la répartition spatiale de ses interventions fût

limitée à quatre régions sur neuf, put également mener des missions qui s'inscrivent dans cinq axes d'interventions différents au sein de la région d'Ancash. De son côté, *ADRA* présenta également une diversité dans ses champs d'action, en agissant pour quatre *clusters* notamment au sein des régions de Piura, Lambayeque et La Libertad.

Cette distribution nous permet également d'identifier les spécificités de chacune des organisations. Par exemple pour *Caritas, World Vision* et *ADRA*, les principales interventions furent essentiellement orientées vers la sécurité alimentaire, l'accès à l'eau, à l'hygiène, à un système d'assainissement et à la construction de logements temporaires. *World Vision* est également régulièrement intervenue pour la protection des femmes et des enfants, tout comme *Caritas,* dans une moindre mesure. *ADRA* quant à elle a pu intervenir pour l'accès aux soins au sein de trois régions. Au contraire, l'accès à l'éducation, la récupération rapide et la gestion des espaces refuges furent les *clusters* les moins couverts par ces organisations.

L'étude de la place qu'occupent les organisations religieuses dans la réponse humanitaire, mise en lumière à travers leur capacité à se mobiliser au sein de l'ensemble des territoires sinistrés ainsi qu'à travers la diversité des compétences qu'elles développent, montre qu'elles disposent de ressources suffisantes pour s'affirmer comme des acteurs de taille parmi l'ensemble des acteurs de l'urgence et que leur ancrage dans le territoire constitue un atout de taille. L'intervention internationale dans les projets d'aide au développement et les actions humanitaires au Pérou leur permet ainsi de s'investir et de s'affirmer dans l'espace séculier.

4.3. De l'insuffisance de l'État-nation à la légitimation des organisations religieuses dans l'économie sociale du pays

La progressive instauration d'une attention sociale dans les politiques des institutions religieuses et leur participation active dans l'action humanitaire et l'aide au développement ont contribué à les rendre populaires en la matière. Nous verrons dans cette partie que l'ancrage territorial des acteurs religieux est également facilité par un contexte de crise d'un État social.

4.3.1. Quel État pour l'intérêt public ?

Depuis l'indépendance du Pérou, les gouvernements successifs ont présenté de nombreuses fragilités structurelles et institutionnelles. Les systèmes politiques et économiques instaurés ne furent jamais consolidés, participant d'une instabilité constante qui freina le développement social de la population. Cette partie ambitionne de présenter un bref historique des politiques sociales mises en place depuis les premières années de la République afin de saisir les failles qui ont conduit à l'échec de la construction d'un État social, formant un contexte favorable à l'ancrage socio-territorial fort et original des acteurs religieux.

Revendications sociales, interventionnisme intermittent et coopération internationale

L'indépendance du Pérou fut officiellement déclarée le 28 juillet 1821. Néanmoins, la construction d'un pouvoir étatique fut laborieuse, marquée de coups d'états et de rébellions. En effet, Le Pérou a connu entre 1821 et aujourd'hui 12 constitutions, plus de 90 présidents, 4 guerres et un certain nombre de conflits frontaliers, de révoltes ainsi que des violences terroristes.

Jusqu'au début du XX^{e} siècle, les conditions sociales restèrent fixées sur un rapport dominants-dominés entre les métis caciques[165], les propriétaires terriens et les populations indigènes qui travaillaient sur leur terre. Aussi, les gouvernements qui se succédaient prêtèrent très peu attention à la situation des populations rurales et préférèrent porter leur intérêt sur la capitale. Au XX^{e} siècle, la République du Pérou ne parvint pas à atteindre un régime démocratique stable. Entre les gouvernements militaires et dictatoriaux et la persistance du système oligarchique, la société péruvienne conserva une forme plurielle, fragmentée entre une population en demande de justice sociale et une sphère politique instable. Nous pouvons néanmoins noter quelques avancées dans la mise en place de politiques sociales principalement menées sous la pression des mouvements sociaux guidés par les ouvriers, les travailleurs agraires et les étudiants (Contreras et Cueto, 2013) (Illustration 26).

[165] Les notables locaux.

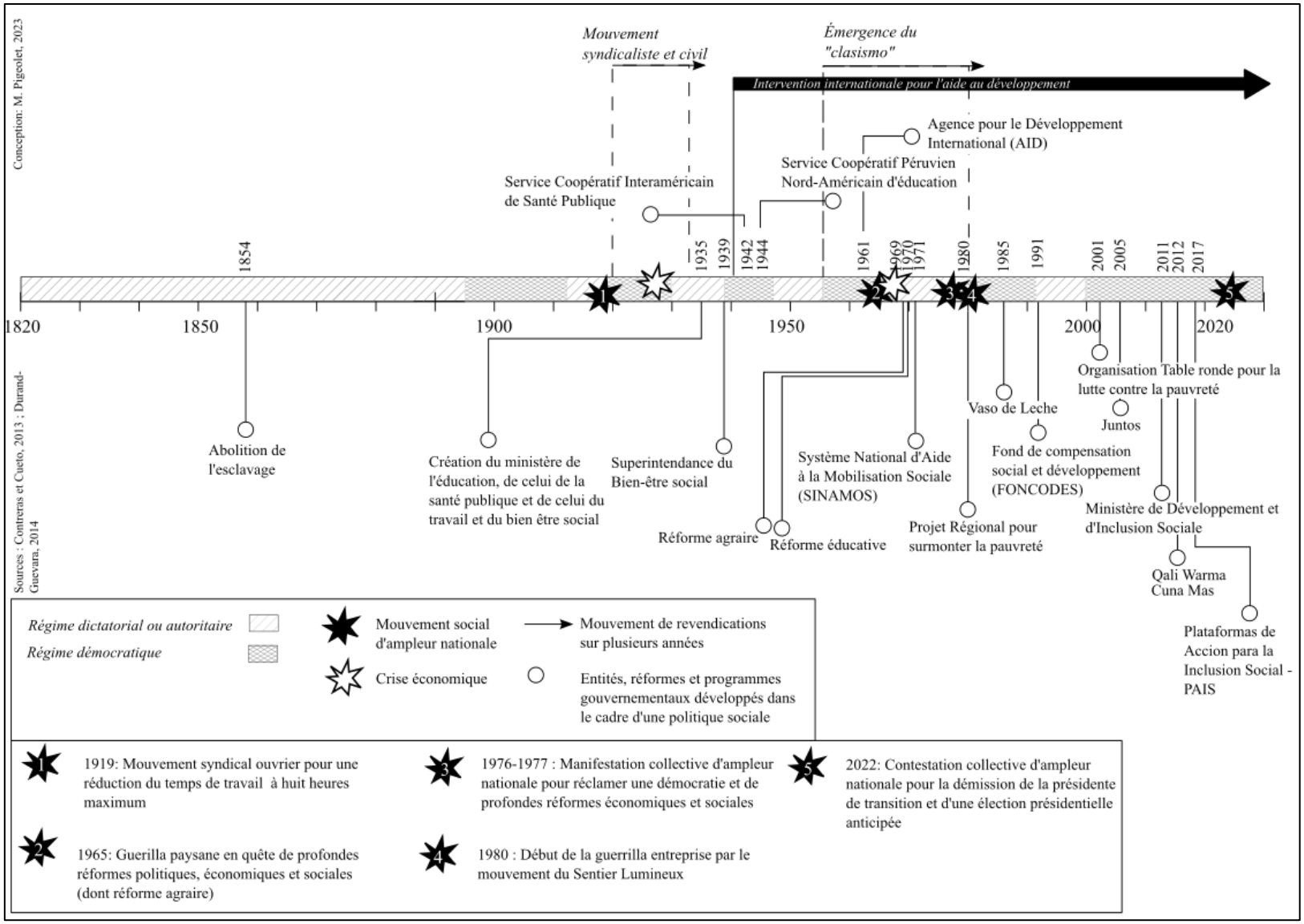


Illustration 25 - Frise chronologique des entités, réformes et programmes gouvernementaux développés dans le cadre d'une politique sociale (M. Pigeolet, 2023).

Cette frise chronologique (illustration 26) permet une lecture contextualisée des politiques publiques progressivement mises en place depuis l'indépendance. Elle rend compte des mouvements sociaux clés (la liste n'est donc pas exhaustive) qui ont encouragé (de manière plus ou moins violente) l'adoption de certaines mesures sociales par le gouvernement ainsi que de l'intervention des organismes internationaux dans la construction de politiques sociales.

Les années qui suivirent la crise économique de 1929, l'État péruvien entama de nombreuses interventions dans le domaine économique, juridique et social. Les revendications syndicales ouvrières des années 1920 et 1930, ainsi que les violentes protestations civiles (dirigées par le parti populaire révolutionnaire APRA en 1932) exigeant un meilleur accès à l'éducation, à la sécurité sociale ainsi qu'aux services de soin, portèrent leurs fruits. En 1935, sous la présidence **d'Oscar Benavides** (1933-1939), furent créés **le ministère de l'Éducation, le ministère de la Santé publique** et un autre dédié au **Travail et au bien-être social** qui permirent d'affirmer la position de l'État comme l'autorité responsable de l'intérêt général de ses citoyens (Contreras et Cueto, 2013). Cette même année un **système de sécurité sociale** fut mis en place pour les ouvriers, qui fut ensuite appliqué **à tous les travailleurs**. Plus tard, en 1939, fut créée **la Superintendance du Bien-être social**, chargée du contrôle des prix des biens de première nécessité et de leur production (*Ibid*).

Les politiques sociales qui suivirent la Seconde Guerre mondiale furent marquées par l'intervention internationale. C'est notamment avec l'appui des États-Unis, à travers le **Service Coopératif Interaméricain de Santé Publique** (SCISP)[166] (« principale agence bilatérale de coopération technique étrangère »[167] (*Ibid*, p.313)) ainsi que le **Service Coopératif Péruvien-Nord-Américain d'Éducation**[168] dans les années 1940 que les gouvernements successifs concentrèrent leurs efforts sur l'éducation et la santé. Cette époque fut marquée par un exode rural important et une expansion rapide des villes. L'émergence des *Pueblos Jóvenes*[169] en périphérie de la capitale et des grandes villes incita les autorités publiques à prendre la problématique de la pauvreté à bras le corps. Dans les années 1960, « la stratégie de développement de l'économie péruvienne était abordée en termes de satisfaction des nécessités de bases familiales » (Margerite Bey, 2003, p.6) c'est-à-dire qu'elle était régie par la nécessité urgente de subvenir aux besoins élémentaires des citoyens. De nouveaux organismes d'aide

[166] El Servicio Cooperativo de Salud Pública.
[167] « principal agencia bilateral de cooperación técnica extranjera ».
[168] El Servicio Cooperativo Peruano-Norteamericano de Educación.
[169] Autre termes pour désigner les *Asentamientos Humanos*, les établissements humains, principalement des occupations informelles.

nord-américaine s'installèrent sur le territoire dans les années 1960, tels que ***La Alianza por el Progreso***[170], ***Los Cuerpos de Paz***[171] et ***la Agencia para el Desarollo International***[172] (AID) dont les missions étaient de réduire la pauvreté et de proposer des politiques de développement semblables à celles mises en place dans les pays industrialisés (Contreras & Cueto, 2013). Mais les années 1960 furent aussi marquées par l'émergence d'un mouvement idéologique collectif (étudiant, syndical, paysan) d'inspiration marxiste (connu sous le nom de « *clasismo* »), revendiquant la fin de l'ingérence nord-américaine et d'un régime oligarchique ainsi que d'une politique sociale régie par la lutte des classes. Ce mouvement nourrit les principales revendications sociales telles que la demande d'une réforme agraire ou la valorisation des travailleurs du secteur tertiaire et des ouvriers, et ce, jusque dans les années 1980.

La crise économique de 1967[173] interrompit l'élan de développement de programmes économiques et sociaux et changea à nouveau la trajectoire des politiques de développement. Le coup d'État militaire de 1968 signa l'entrée d'un gouvernement dictatorial nationaliste, dirigé par **Juan Velasco Alvarado** (1968-1975). La présidence de Velasco encouragea l'organisation de mouvements paysans comme le *Central de Trabajadores de la Revolución Peruana*[174] (CTRP), la *Confederación Nacianal Agraria*[175] (CNA) et créa le ***Sistema Nacional de Apoyo a la Movilisación Social***[176] (SINAMOS) pour favoriser la participation citoyenne, et plus particulièrement des secteurs populaires dans la politique nationale. Il fut l'initiateur de la **réforme agraire**, destinée à reformuler les cadres de la propriété foncière et à redistribuer équitablement les terres aux paysans organisés en coopératives. Il incita également la création et la **consolidation des syndicats** en entreprise, afin de représenter l'ensemble des travailleurs et de favoriser la pratique d'autogestion. Il entreprit également une **réforme éducative**, destinée à réduire les inégalités économiques et sociales dans le milieu scolaire et à favoriser la scolarisation des enfants parlant le quechua en permettant l'enseignement bilingue au sein des établissements.

Néanmoins, les nouvelles réformes et restructurations sociales ne suffirent pas à endiguer la dette nationale ni à réduire la pauvreté. La politique nationaliste de Velasco entraîna une forte

[170] L'alliance pour le Progrès.
[171] Les Corps de la Paix.
[172] L'Agence Internationale pour le Développement.
[173] Issue d'un déficit de la balance commerciale, d'une diminution des investissements étrangers et, par conséquent, d'une importante dévaluation du sol (monnaie nationale). Cette situation entraîna une hausse des impôts, la paralysie d'importants travaux publics et une augmentation du taux de chômage (Contreras et Cueto, 2013).
[174] Réunion des Travailleurs de la Révolution péruvienne.
[175] Confédération Nationale Agraire.
[176] Système National d'Aide à la Mobilisation Sociale.

inflation et une augmentation du taux de chômage, créant de vives tensions et des mouvements de révolte au sein du pays et dans la capitale. Ce gouvernement prit fin avec un nouveau coup d'État mené par le Général **Francisco Morales Bermúdez** en 1975. Ce dernier tenta de reprendre le contrôle de l'ordre social et de l'économie, notamment à travers une forte répression des mouvements sociaux et la promotion de l'investissement privé. L'État ne fut cependant pas en mesure de répondre à la demande massive de biens de consommation et de services de première nécessité, accompagnée de surcroît d'une aspiration croissante à la démocratie. Les conditions sociales eurent également tendance à se dégrader : en 1981, 57% des Péruviens habitaient dans des quartiers auto-construits au sein desquels la criminalité, la délinquance, la pollution et le cruel manque de services sanitaires faisaient partie du quotidien (Contreras et Cueto, 2013).

Face à l'urgence sociale permanente, une prédilection pour les programmes ciblés vers les populations précaires

Les gouvernements démocratiques qui suivirent – ceux de **Fernando Belaúnde** (1980-1985) et d'**Alan García** (1985-1990) – furent également marqués par une forte inflation, jusqu'à l'hyperinflation, l'économie parallèle du narcotrafic, la violence terroriste (entamée en 1980) et une extrême pauvreté. De ce contexte émergea un mouvement de partenariat entre les services de l'État et les mobilisations citoyennes les plus importantes. Il se traduisit par la **création d'un programme social originellement issu d'une mobilisation féminine**[177] – le programme *Vaso de Leche* (4 janvier 1985, loi n°24059 convertissant *Vaso de Leche* en programme étatique et civil d'assistance alimentaire pour les mères et les enfants) – ou encore la création du programme d'Assistance Directe (*Programa Asistencia Directa (PAD)*, Decreto Legislativo n° 600, 1990), permettant de verser une aide financière et matérielle aux organisations citoyennes telles que les *Comedores Populares* et les *Clubes de madres*[178].

Face à l'augmentation du taux de pauvreté dans les années 1980 (en 1986, 57% de la population péruvienne était considérée comme pauvre)[179], l'Institut National de Planification (INP) mit en place un Projet régional de lutte contre la pauvreté (*Proyecto Regional para la*

[177] Plus spécifiquement d'une mobilisation des femmes issues des quartiers populaires dans le but de porter assistance aux populations précaires. Ces femmes furent les initiatrices des organisations de secours alimentaires tels que les *Comedores populares* (qui apparaissent en 1978), *Ollas comunes* ou encore *Vaso de leche*.
[178] Ces Programmes existent encore à l'heure actuelle.
[179] Selon les estimations de l'Institut National de Planification (1989).

superación de la pobreza), avec le soutien du Programme des Nations Unies pour le Développement. Ce projet reposait sur des « propositions de stratégies sectorielles en santé, éducation et alimentation ainsi que la proposition d'un développement intégral pour les zones rurales » (Bey, 2003, p. 7). Pour l'auteure, « les subventions et les aides alimentaires apparaissaient alors comme la clé de voûte d'une nouvelle politique sociale, désormais focalisée vers les plus pauvres » (*Ibid*, p. 8).

L'élection d'**Alberto Fujimori** (1990-2000) en 1990 fut suivie de la mise en place d'une politique néolibérale et de programmes ciblés auprès des populations les plus pauvres au détriment d'une politique sociale universelle (Sagasti *et al.*, 2007). Cette politique se traduisit par une réduction drastique de l'intervention étatique dans les domaines tels que l'éducation, la santé publique ou encore l'enseignement supérieur et la recherche (Contreras et Cueto, 2013). La privatisation d'un grand nombre d'entreprises et de services affecta lourdement les conditions salariales et l'emploi. La précarité qui en résulta s'accompagna d'une explosion des activités informelles. Selon les chiffres repris par Francisco Sagasti, Fernando Prada et Mario Bazán (2007), sept emplois créés en milieu urbain sur dix étaient informels dans la décennie qui suivit l'élection de Fujimori.

Malgré le lancement d'un certain nombre de programmes sociaux (teintés de clientélisme) visant à réduire l'extrême pauvreté, la situation économique et sociale des Péruviens resta préoccupante. Selon le *Centro Nacional de Planeamiento Estrategico* (CEPLAN, 2011), le taux de pauvreté au Pérou s'élevait à 54,8% à la fin du mandat de Fujimori en 2001 et le taux de pauvreté extrême s'éleva jusqu'à 24,4%[180]. Les auteurs précédemment cités notèrent le manque de coordination et d'organisation dans la mise en place de ces programmes, participant de leur inefficacité. Nous pouvons néanmoins souligner le succès du programme ***Fondo de Compensación Social y Desarrollo***[181] (FONCODES, créé en 1991). Conçue comme une organisation intermédiaire entre le gouvernement central et les communautés locales, l'équipe chargée du programme eut l'occasion de réaliser un certain nombre d'actions concrètes telles que la mise en place de services sociaux de base (santé, nutrition, hygiène, éducation), la construction de routes, de réseaux électriques, de systèmes d'irrigation ou encore l'aide à l'emploi (Sagasti, Prada et Bazán 2007).

[180] La pauvreté extrême est définie à partir les capacités financières des populations à satisfaire les besoins nutritionnels minimum (2318 Kcal). La pauvreté se définit quant à elle en fonction des capacités à satisfaire, au-delà des besoins nutritionnels, les autres besoins de base tels que l'éducation, la santé etc. (Bey, 2003).
[181] Fonds de compensation Sociale et de Développement.

L'élection d'**Alejandro Toledo** (2001-2006) en 2001 marqua le retour de la démocratie. Sa politique s'inscrivit dans la continuité d'une économie néolibérale, entamée par son prédécesseur, tout en cherchant à renforcer les institutions démocratiques. Ses efforts pour réduire la pauvreté et rendre les services publics plus accessibles furent orientés par les conseils des organismes internationaux, dont les Nations Unies, la Banque Mondiale ainsi que la Commission Économique pour l'Amérique Latine et les Caraïbes (CEPAL). Le nouveau président engagea de ce fait un processus de décentralisation des compétences étatiques vers les régions afin de faciliter la distribution des fonds vers les populations précaires. Nous pouvons noter parmi les programmes phares de cette période la création de la ***Mesa de Concertación de Lucha contra la pobreza***[182] (2001) ainsi que le programme « ***Juntos***[183] » (2005), un programme dédié aux populations précaires pour garantir l'accès aux soins et à l'éducation de base.

Les gouvernements qui suivirent, celui de **García** (2006-2011) élu pour la deuxième fois en 2006, celui d'**Humala** (2011-2016) élu en 2011, puis celui de **Pedro Pablo Kuczynski** (2016-2018) élu en 2016, poursuivirent la politique néolibérale tout en complétant les programmes sociaux menés depuis 2001. Alan García poursuivit le programme « *Juntos* » en y associant un service d'aide aux personnes âgées (programme « ***Gratitud***[184] ») en 2009. Humala créa quant à lui le ministère de ***Desarrollo e Inclusión Social***[185] (2011) dont l'objectif consiste à améliorer la qualité de vie de la population précaire, notamment en garantissant la coordination et l'articulation entre les différents programmes sociaux à toutes les échelles spatiales. S'ensuivit la création de la **R*ectoria del Sistema Nacional de Desarrollo e Inclusión Social***[186] , dédiée à orienter l'ensemble des politiques publiques. Nous pouvons également citer la mise en place du programme *Nacional de Alimentación Escolar* ***Qali warma***[187], créé en 2012, qui garantit la distribution de petits déjeuners dans les écoles primaires publiques, et de ***Cuna Mas*** (2012), orienté vers la protection de la petite enfance, particulièrement auprès des populations pauvres, ou encore de ***Contigo*** (2015) pour l'attribution d'une pension aux personnes en situation de handicap. Le mandat écourté de Pedro Pablo Kuczynski[188] vit la création du programme "***Plataformas de Acción para la Inclusión Social*** [189]**- PAIS**", destiné

[182] Table de Concertation de Lutte contre la Pauvreté.
[183] Ensemble.
[184] Reconnaissance.
[185] Développement et Inclusion Sociale.
[186] Direction du système National de Développement et d'Inclusion Sociale.
[187] Programme National d'Alimentation Scolaire *Qaliwarma.*
[188] Écourté par le scandale Odebrecht, le contraignant à démissionner après deux années de prise de poste.
[189] Plateformes d'action pour l'inclusion sociale.

aux populations en situation d'extrême pauvreté et plus particulièrement aux populations des *asentamientos humanos*[190] ainsi qu'aux populations rurales. Les années qui suivirent furent marquées par une nouvelle crise politique, avec une succession de présidents et de conflits internes aux gouvernements, mettant à nouveau en péril le modèle démocratique et limitant les avancées sociales.

Alors que les revendications sociales avaient été réduites au silence par le conflit armé au cours du premier mandat de Fujimori, leur progressive recomposition à la fin des années 1990 fut « fortement influencée par le clientélisme fujimoriste et l'expansion des ONG qui agissent à travers les fonds de la coopération internationale » (Durand Guevara, 2014, p.64). L'inscription d'une idéologie néolibérale dans les discours politiques laisse entendre la possibilité d'une ascension sociale, permise par la mise en concurrence et le mérite individuel (*Ibid*). Il en résulte de nouveaux espaces de revendications sociales, plus fragmentés, et surtout, une décrédibilisation des anciennes formes de mobilisation. Ces mouvements sociaux recomposés sont plus diffus et sans véritable portée au niveau national. Certains mouvements de grèves et de blocages sont observés, notamment dans la Selva (2008, 2009 et 2012) où les populations locales se dressent contre l'expansion de l'extraction minière et pétrolière, qui se soldent par de petites victoires, ponctuelles et éphémères, sans changer l'orientation du modèle économique et social. Ces mouvements sociaux ont également privilégié (du moins jusqu'à la présidence de Pedro Pablo Kuczynski) la voie politique pour faire entendre leurs revendications, en développant des alliances avec certains partis et en jouant sur l'électorat au niveau local, régional et national. Malgré ces efforts, aucune véritable transformation ne fut opérée dans le système économique et social en place et l'état de crise politique dans lequel se trouve le Pérou depuis 2020, avec les violentes répressions qui l'accompagnent, suggère un avenir social bien sombre.

L'étude chronologique des politiques sociales mises en place au Pérou depuis son indépendance permet de dégager plusieurs points clés qui révèlent certains rapports de force en jeu dans le champ de l'action sociale. Elle rend compte premièrement d'un État qui peine à répondre à l'urgence sociale permanente. Malgré la mise en place de réformes et de programmes dédiés à améliorer les conditions économiques et sociales des citoyens, les efforts fournis par les gouvernements successifs n'eurent pour seul effet que d'endiguer ponctuellement cette urgence. Et pour cause, les politiques de fond entreprises dans les années

[190] Établissements humains.

1930 et 1960 furent rapidement remplacées par la mise en œuvre de mesures d'urgence à travers le développement de programmes ciblés vers les populations les plus pauvres. Deuxièmement, cette frise (illustration 26) montre une politique sociale qui, dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, se poursuit sous perfusion internationale par le biais de la coopération internationale. Enfin, elle souligne l'importance de l'action civile dans l'élaboration de mesures sociales, que ce soit par la voie de la protestation, de l'élection ou encore d'initiatives citoyennes qui atteignent progressivement la sphère politique (à l'image des *comedores populares*[191]).

L'économie sociale du Pérou au XXI[e] siècle est marquée par une nette amélioration des conditions de vie. Le taux de pauvreté a progressivement diminué (20,2 % en 2019 selon l'INEI, contre 54,8% en 2001)[192], l'espérance de vie à la naissance de la population a augmenté entre 2000 (68,3 ans) et 2015 (72,5 ans) (INEI 2015) et le niveau d'éducation a également progressé (39,5% des hommes atteignaient le niveau secondaire en 1993 contre 45,3% en 2017 ; 31,7% des femmes atteignaient le niveau secondaire en 1993 contre 37,5% en 2017 – INEI 2017). Néanmoins, le rôle de l'État dans ces avancées sociales est vivement discuté et la mise en place des différents programmes sociaux est sujette à un certain nombre de critiques (Lavado, 2007; Monge et *al.*, 2009; Quispe Quispe, 2017). De fortes inégalités demeurent, notamment entre la population urbaine et rurale (Quispe Quispe, 2017) et les programmes mis en place tentent avant tout d'endiguer l'urgence des besoins en valorisant des projets ciblés, sans pour autant changer la politique de fond qui contribue à creuser ces inégalités. Marguerite Bey (2003) qualifiait ces programmes de « saupoudrage clientéliste auprès des populations pauvres », nourrissant l'illusion d'une redistribution équitable des revenus.

Le gouvernement n'a jamais pu s'affirmer comme un acteur central de l'action sociale, ou du moins n'a pas gardé cette position bien longtemps. De ce contexte émergèrent diverses formes d'interventions pour répondre aux nécessités sociales, au sein desquelles s'affirment les acteurs religieux.

[191] Cantines populaires.
[192] Celui de pauvreté extrême également (2,9% en 2019 selon l'INEI contre 24,4%).

4.3.2. Face à l'autorité désavouée, les organisations religieuses font figure d'acteurs de confiance

Afin de pallier l'inefficacité des dispositifs étatiques pour répondre aux besoins élémentaires, l'action collective citoyenne s'est naturellement imposée parmi les principales formes d'intervention. Bien qu'il soit difficile d'évaluer l'entreprise citoyenne dans l'aide sociale au niveau national[193], un travail mené par le Centre de Recherche de L'Université du Pacifique (*Centro de Investigación de la Universidad del Pacifico*, 2001) sur les identités multiples du secteur tertiaire au Pérou, dirigé par le sociologue Felipe Portocarrero Suárez, permet de prendre connaissance de la situation en 1995. L'étude estimait à plus de 110 600 les organisations privées sans but lucratif en 1995 dans le territoire péruvien[194] pour près de 24,3 millions d'habitants (banque mondiale)[195], sans compter les organisations confessionnelles, les syndicats et les partis politiques. Parmi elles, près de 64 900 étaient des organisations de base[196], c'est-à-dire des organisations dont la principale mission est de subvenir aux besoins élémentaires d'une population, et plus de 14 000 étaient orientées vers l'éducation. Ainsi, le pays comptait près de trois organisations de base ou d'éducation pour 1000 habitants. Les dépenses opérées par ces organisations s'élevaient à près de 1,272 million de dollars, soit l'équivalent de 2,37 % du PIB national.

Le fonctionnement de ces organisations repose en partie sur le bénévolat et le don. Selon une enquête menée par le même centre de recherche en 2000[197] auprès de 1414 personnes, 34% des enquêtés étaient investis dans un travail bénévole, part relativement supérieure à d'autres pays latino-américains tels que l'Argentine (26%), le Brésil (16%) ou l'Uruguay (14%) (Portocarrero et *al.*, 2004). Selon l'auteur, le bénévolat en Amérique latine semble principalement orienté vers « les domaines dans lesquels l'État n'a pas été capable d'assurer un

[193] Très peu de données sont accessibles et complètes.
[194] À titre de comparaison, la France enregistrait la même année 63 400 associations à but non lucratif (Archambault, 2006) pour 59 542 000 habitants.
[195] Données accessibles en ligne : https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SP.POP.TOTL?locations=PE .
[196] Les organisations sociales de base sont définies par l'INEI (2019) comme « des organisations auto-gérées créées à l'initiative des habitants qui cherchent à contribuer au développement intégral de la localité, résoudre des problèmes d'ordre social, économique et culturel afin d'y améliorer les conditions de vie. » (INEI, 2019, p.115).
[197] *Encuesta Nacional de Donaciones y Trabajo Voluntario* – Enquête Nationale sur les dons et le travail bénévole, Centre de Recherche de l'Université du Pacifique, Lima, 2001.

niveau minimum de bien-être à la population : les services sociaux élémentaires (l'éducation et la santé) et les activités relatives au développement local »[198] (*Ibid*, p.11).

Cette partie s'attache à démontrer que les acteurs religieux bénéficient d'une forte relation de confiance avec les citoyens, renforçant leur légitimité à agir dans l'espace séculier.

Bénévolat et dons : les comités d'églises et organisations confessionnelles aux premières loges

L'analyse de l'enquête de 2000, entreprise par Felipe Portocarrero et ses collègues (2001 ; 2004), rend compte du rôle déterminant des communautés religieuses impliquées dans l'action bénévole.

Selon l'enquête menée auprès de 1414 personnes, 34% des enquêtés étaient investis dans un travail bénévole (Portocarrero et *al.*, 2004). Par « travail bénévole », le sociologue l'entend comme un « travail organisé, non payé, réalisé au profit d'autres personnes ou de l'ensemble de la société par le biais d'une organisation sociale » (*Ibid*, p. 10). À ce titre, les auteurs soulignent que l'espace religieux concentrait près d'un tiers des activités bénévoles en 2000. Ils estiment ainsi à 32% la part des activités bénévoles réalisées au Pérou sous la direction d'une organisation religieuse, c'est-à-dire des groupes paroissiaux, les comités d'Églises locales[199] et les associations religieuses (Tableau 13).

Ce tableau met plusieurs points en évidence. Tout d'abord, il témoigne du fait que les activités bénévoles sont principalement menées au niveau local, dans le secteur du quartier ; du lieu de vie (*Ibid*). Les deux premières organisations, les comités de paroisses et les comités de voisins représentent typiquement des lieux de sociabilité de proximité. Ensuite, il présente les groupes paroissiaux (catholiques et protestants) comme étant les groupes rassemblant la plus grande part de l'activité bénévole, avec 20%, soit 8 points de plus que les comités de voisins, témoignant d'une relation de confiance tissée entre les habitants et les comités d'églises locaux.

[198] Traduction de l'auteure, texte original : "Parece estar dirigido principalmente hacia aquellas áreas en las que la acción del Estado no ha sido capaz de proporcionar niveles mínimos de bienestar a la población: los servicios sociales primarios (educación y salud) y las actividades relacionadas al desarrollo comunal y vecinal aparecen como los denominadores comunes en todos los países estudiados.".

[199] Dans cette thèse, l'usage du terme Église (avec un É majuscule) désigne l'ensemble de la communauté, avec ses instances de gouvernements. Un comité d'Église local représente ainsi les membres permanents d'une Église locale, organisés pour assurer le bon fonctionnement des missions locales. Il est associé à une église (avec un é minuscule), le bâtiment, le lieu de culte.

Il permet finalement de rendre compte d'une légitimité des acteurs religieux à participer à la gestion des affaires publiques, collectivement acceptée par Péruviens.

Tableau 13 - Principales organisations au sein desquelles furent menés les travaux bénévoles en 2000 au Pérou. Repris de Portocarrero et *al.*, (2004), p.22. M. Pigeolet, 2023.

Type d'organisation	**Pourcentage**
Groupes paroissiaux	20 %
Organisation de voisins	12 %
Comité *Vaso de Leche*	12 %
Clubs Sportifs	10 %
Centres d'éducation primaire et secondaire	7 %
Centres de soins	6 %
Associations ou sociétés religieuses	6 %
Paroisses, synagogues, mosquées	6 %
Groupes de nettoyage urbain et d'espaces verts	5 %
Groupes de musique, d'art et de culture	5 %
Centre d'éducation pour enfants	4 %
Hôpitaux et cliniques	4 %

Ensuite, cette analyse soulève la question de la répartition des dons envoyés aux diverses instances et organisations. À ce titre, les enquêtés firent part des différentes organisations et institutions bénéficiaires de leurs dons financiers (Illustration 27). Le graphique suivant est repris du graphique réalisé par Felipe Portocarrero et de ses collègues (2004, p.57). Il rend compte des différentes organisations citées ainsi que de la part de personnes ayant affirmé avoir envoyé leurs dons pour l'année 2000, par organisation citée. Certaines personnes ayant donné à plusieurs organisations, la somme des points ici est supérieure à 100%.

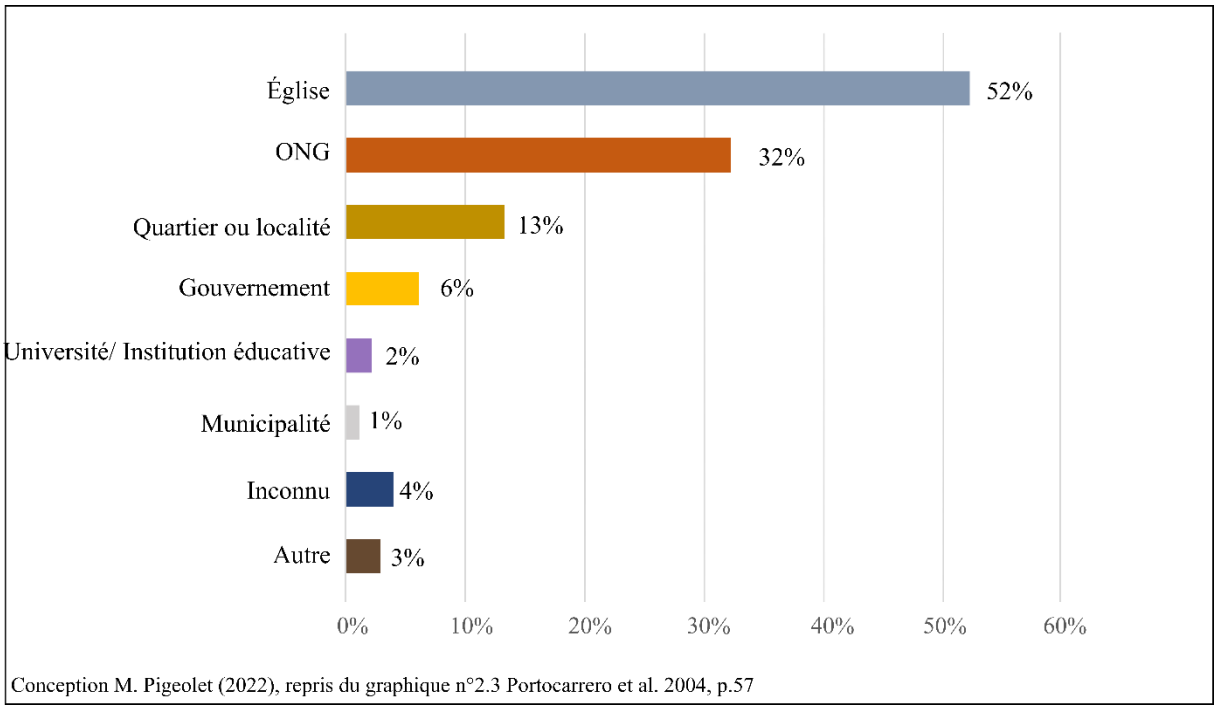


Illustration 26 - Part des personnes enquêtées ayant affirmé avoir donné à l'une des organisations proposées.

Ce graphique permet de constater que les Églises et leurs associations ont bénéficié des dons de 52% des personnes interrogées, que 32% de ces personnes se sont également orientées vers les ONG et associations et que 13% ont fait don directement auprès de l'association de quartier et de la localité. Cette répartition des dons révèle une prédilection pour les entités privées et/ou de proximité. Elle conforte une nouvelle fois la légitimité perçue des institutions religieuses dans l'action sociale et témoigne, de surcroît, d'une confiance généralisée envers les acteurs religieux pour la gestion des dons et la mise en place d'actions sociales à l'ère contemporaine.

Gestion des dons aux sinistrés : les comités d'églises et organisations confessionnelles perçus comme « honnêtes » et « organisés »[200]

Cette confiance envers les acteurs religieux pour la gestion des dons fut également un sujet abordé au cours de notre travail de terrain. C'est en effet dans le cadre des retours d'expérience vis-à-vis de la catastrophe du *Niño Costero* de 2017 que la question de confiance

[200] Termes employés par nos interlocuteurs (2018).

envers les organisations religieuses et des comités d'églises[201] fut évoquée par certains enquêtés. Parmi les 30 acteurs ne représentant pas une église ou une organisation confessionnelle[202] et avec qui nous avons mentionné le rôle des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes[203], six d'entre eux ont soulevé la question de la confiance accordée à ces acteurs pour la gestion des dons.

Selon les discours recueillis, cette confiance est liée à deux grands facteurs. Le premier argument relevé est que les comités d'églises sont présents dans la vie quotidienne des citoyens et qu'ils ont pu, de cette manière, construire un rapport d'affinité, non seulement avec leur communauté, mais aussi avec les habitants du quartier. Le témoignage d'un commandant des forces armées aériennes, régulièrement investies dans les missions de sauvetage des sinistrés face aux catastrophes, illustre bien cet argument partagé :

> « *Je crois qu'elles [les Églises locales] sont très importantes, parce qu'elles se sont réellement organisées pour recevoir l'aide humanitaire et pour la distribuer directement aux personnes qui en avaient besoin. Parce que ce sont des personnes qui connaissent… Disons que les prêtres connaissent leurs fidèles. Par exemple, si moi j'arrive dans une communauté que je ne connais pas, il est possible que l'aide que j'aurai apportée soit transmise aux personnes qui n'en ont pas besoin. La fonction du prêtre est donc très importante dans la manière dont l'aide est distribuée.* »[204] (Jose Gonzales, commandant des forces armées aériennes, novembre 2018)

Par ces mots, notre interlocuteur souligne l'importance de bien connaître le territoire sinistré avant d'intervenir afin de garantir une distribution équitable des dons et que, pour cette raison, les comités d'églises s'avèrent être de bons partenaires.

Le deuxième argument évoqué est celui de l'effort de transparence dont les organisations confessionnelles font preuve. En effet, les termes de « fiabilité » et de « crédibilité » sont

[201] Nous comprenons ici les comités d'églises comme des plateformes pour les équipes pastorales et les membres des églises locales pour se réunir, prendre des décisions et mener leurs actions dans le cadre des missions qui leur sont confiées.
[202] Il s'agit d'habitants, d'agents municipaux, d'agents intergouvernementaux, d'un directeur et d'une directrice de presse ou encore de présidents d'association.
[203] Entretiens menés entre 2017 et 2019.
[204] Traduction de l'auteure, récit original : "Yo creo que son muy importante, porque realmente se organizaron bien para recibir la ayuda humanitaria y para hacerla llegar a las personas que lo necesitaban, porque son personas que conocen… o sea el párroco conoce a sus fieles. En cambio, si yo llego a un pueblo y yo no conozco a nadie, posiblemente la ayuda se vaya para las personas que no la requieren. Entonces a través de los párrocos fue muy importante su función para lo que es la entrega".

également apparus dans les discours, notamment ceux du directeur et de la directrice de presse de deux chaînes de télévision de grande audience *Panamericana* TV et *Frecuencia Latina* TV, qui ont lancé une campagne d'appels aux dons au moment de la catastrophe du *Niño Costero* de 2017, uniquement au profit de l'organisation confessionnelle adventiste *ADRA*. Lors de notre rencontre, nous avons eu l'occasion de les interroger sur le choix d'un tel partenariat :

> « *Nous connaissons l'efficacité de leur travail et je crois que lorsque quelque chose fonctionne bien, il n'est pas nécessaire de le changer (...) La population n'a pas confiance dans les politiques, le problème de corruption auquel nous faisons face est terrible, il est donc préférable de travailler avec des entités privées, catholiques, juives, évangéliques, n'importe qui pourvu qu'elles soient honnêtes* » ((Renato Canales, directeur de presse de la chaîne de télévision Panamericana, novembre 2018)

> « *C'est une organisation sérieuse, il existe beaucoup d'organisations avec de bonnes intentions, mais qui ne parviennent pas à être fiables (...) Il y a un certain temps déjà ADRA nous a contactés, nous avons travaillé ensemble et nous avons obtenu des résultats concrets, donc on peut dire que c'est un bon partenaire pour canaliser l'aide* » (Rosario Sumarriva, Productrice générale exécutive de l'information du groupe Frencuencia Latina TV, novembre 2018)

Nous avons également appris au cours de ce dernier entretien que la chaîne d'information RPP a de son côté diffusé des campagnes d'appel aux dons pour l'organisation *Caritas*.

Cette confiance envers les organisations confessionnelles contraste en effet avec la méfiance vis-à-vis de la sphère politique. Et pour cause, la catastrophe du *Niño Costero* de 2017 a eu lieu dans un contexte de crise politique, où l'État était lié à l'une des plus grosses affaires de corruption qu'a connu l'Amérique Latine. L'affaire Oderbrecht[205] a fait grand bruit, entachant l'image du président de la République ainsi que d'autres membres du gouvernement. Cette image dont bénéficient les organisations confessionnelles est d'ailleurs relayée par ces dernières. Au cours des entretiens que nous avons menés avec certaines d'entre elles, nous avons posé la question suivante : « Dans le cadre de la gestion réactive, pensez-vous que les citoyens s'engagent davantage auprès des Églises et des organisations religieuses ? Et si tel est

[205] Nous avons présenté cette affaire dans le chapitre 1, partie 1.3.1.

le cas, pourquoi ? ». Les discours des agents de *Caritas*, *ADRA*, Lutheran World Relief et World Vision furent à ce titre relativement similaire :

> « *Il y a toujours **l'image d'une Église honnête**. Les gens nous croient quand nous venons proposer notre aide, ils se disent : « nous ne sommes pas manipulés, ils vont réellement faire les choses » (…) parce que normalement ce qu'il se passe c'est qu'à l'époque des campagnes pour les élections, les politiques viennent tous, promettent tout et puis oublient très vite. Nous, nous sommes un peu le lien entre la population et l'État.* » (Rozalynn Toribio Medina, Directrice de la pastorale «dignité humaine » du diocèse de Chosica. *Caritas*, décembre 2018)

> « *Peut-être qu'avec la **corruption** qui existe dans notre pays, les citoyens ont appris à travailler avec les Églises.* » (Victor Huaman, directeur du service de gestion des risques de catastrophe, *ADRA* Perú, septembre 2018)

> « *Nous vivons une très **grande crise des institutions** au Pérou. Les entités gouvernementales sont discréditées : le congrès, les municipalités, … sont très affaiblies. Et peut-être que les Églises s'inscrivent parmi les institutions qui en ont le moins souffert.* » (Jorge Huapaya Solano, agent de Lutheran World Relief, novembre 2018)

> « ***Tu as des Églises** [comités d'Églises] **où l'État n'est pas là**. L'Église a son réseau. Elle a un personnel qui s'investit, et qui se mobilise au sein de ce réseau. Les Églises bénéficient d'une certaine proximité avec leur communauté et **ces communautés ont confiance** en leur Église.* » (Carlos Ortiz, directeur du service de gestion des risques de catastrophe, World Vision, octobre 2018)

Ces discours participent à la construction d'une représentation consensuelle des organisations confessionnelles comme des acteurs non seulement légitimes, mais également de confiance pour la gestion des dons de premiers secours. De cette manière, elles sont présentées comme des médiateurs entre la population locale et les acteurs extérieurs qui souhaitent intervenir dans le contexte de la gestion d'urgence. Leur légitimité est d'autant plus forte que les acteurs étatiques, les politiques sont discrédités.

Cette légitimité est également renforcée par le mode de relation existant entre l'État péruvien et les organisations confessionnelles, relation qui, loin de s'exprimer sur le mode du conflit ou de la concurrence, relève en fait de la coopération.

4.3.3. Une contractualisation de l'action sociale religieuse avec l'État

L'action des organisations religieuses dans l'espace public est reconnue et autorisée par l'État, qu'il s'agisse des organisations catholiques et des non-catholiques, bien qu'elles ne jouissent pas des mêmes statuts.

Les actions menées directement par l'Église catholique sont régies par l'accord signé entre le Saint-Siège et l'État en 1980 qui lui reconnaît la personnalité juridique internationale (Flores Caldas, 2018) et publique (Directiva n°07-2013-SUNARP-SN, 2013). L'Église catholique est de ce fait considérée comme une personnalité juridique autonome et indépendante et jouit d'un système légal autonome. Le Concordat assure à l'Église catholique un soutien financier de l'État :

> « *L'Église catholique et ses juridictions et communautés religieuses membres continuent de bénéficier des exonérations et avantages fiscaux et des exemptions accordées par les lois et règlements en vigueur*[206]. » (Décret n° 23211, 1980)

Par conséquent, les missions catholiques dictées par le Saint-Siège, dont les pastorales sociales, menées par les agents diocésains, dépendent du cadre juridique public et peuvent disposer d'une aide financière particulière de l'État.

En ce qui concerne les organisations non catholiques, la signature du concordat en 1979 entre l'État péruvien et le Saint-Siège s'est accompagnée de la reconnaissance de la dimension collective de toutes les organisations religieuses, leur permettant de bénéficier du statut de personne juridique civile privée d'intérêt public (soit du statut d'association à but non lucratif). Cette reconnaissance implique un assouplissement des relations entre l'État et les organisations religieuses non catholiques qui obtiennent le droit d'intervenir sur le territoire péruvien en tant qu'entité religieuse au nom de la dignité humaine. Inscrites dans le registre des entités religieuses en tant que personnalité juridique privée d'intérêt public, les associations religieuses bénéficient des mêmes droits que toute association sans but lucratif sur le territoire péruvien. De cette manière, toute organisation religieuse enregistrée bénéficie d'une aide de l'État afin de développer ses activités d'assistance spirituelle et sociale (Flores Caldas, 2018).

[206] Traduction de l'auteure, texte original : "La Iglesia Católica y las jurisdicciones y comunidades religiosas que la integran continuarán gozando de las exoneraciones y beneficios tributarios y franquicias que le otorgan las leyes y normas vigentes.".

Les relations entre les associations religieuses et l'État sont également régies par le principe de collaboration. L'article 50 de la constitution formule clairement le soutien de l'État aux entreprises sociales menées par ces organisations :

> « *Dans le cadre d'un régime indépendant et autonome, l'État reconnaît l'Église catholique comme un élément important dans la formation historique, culturelle et morale du Pérou, et lui apporte sa collaboration. L'État respecte les autres confessions et peut établir des formes de collaboration avec elles*[207] » (Constitution du Pérou, 1993, article 50).

Dans la mesure où « la défense de la personne et le respect de sa dignité sont l'ambition suprême de la société et de l'État[208] » (article 1 de la constitution), l'État reconnaît à travers le principe de collaboration le rôle nécessaire de la vie religieuse et de sa projection sociale dans la gestion du bien commun (Flores Caldas, 2018). Il autorise l'action sociale religieuse au sein d'espaces publics tels que les hôpitaux, les hospices, les centres de réhabilitation, les centres de formation militaire et des établissements pénitentiaires entre autres (ministère de la Justice et du droit humain, *Dirección general de justicia y cultos*, 2016)[209].

Les compétences sociales des institutions religieuses et des organisations confessionnelles sont ainsi reconnues et leurs actions sont encouragées par l'État, leur concédant une légitimité légale dans l'action sociale, en plus de leur légitimité de fait.

Conclusion du Chapitre 4

L'investissement des acteurs religieux dans l'action sociale au quotidien et dans la durée leur concède une légitimité de fait dans la gestion de l'urgence. Le rôle du catholicisme des Ordres Mendiants[210] ancrés au Pérou depuis des siècles et la popularité de la théologie de la libération dans les années 1970 ont favorisé l'émergence d'un certain nombre d'organisations solidaires investies auprès des populations en situation précaire, tout en contribuant à la diffusion de la foi catholique. L'accroissement des nouveaux mouvements religieux chrétiens

[207] Traduction de l'auteure, texte original : "Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas".
[208] "la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado"
[209] Dirección general de justicia y cultos, dirección de asuntos interconfesionales (2016).
[210] Dont les Carmes, Fransiscains, Dominicains et Augustins, dont le mode de vie repose sur la sobriété.

sur le territoire vers la fin du XX^{e} siècle fut caractérisé par la prise en charge des populations marginalisées. À l'investissement des comités d'Églises locaux s'est jointe dès la seconde moitié du XX^{e} siècle l'action des organisations confessionnelles nationales pour l'aide au développement et l'action humanitaire, contribuant à renforcer leur image dans l'expertise de la gestion de l'urgence. L'émergence de la coopération internationale pour l'aide au développement amorça la multiplication des ONG et de leurs interventions dans le territoire. Ce contexte fut l'occasion pour les communautés et les institutions religieuses d'intervenir davantage dans le champ social par le biais des ONG confessionnelles, leur permettant de revaloriser leur place dans l'espace public. Face à un État impopulaire en matière d'action sociale, les acteurs religieux sont davantage valorisés dans les représentations collectives comme étant des autorités compétentes, dignes de confiance pour mener à bien les réponses d'urgence.

Dans ce contexte, les acteurs religieux sont parvenus à s'affirmer comme des gestionnaires de l'ordre social aux termes de collaborations et de partenariats avec les différents acteurs de la société. Il s'agit de partenariats formulés avec les Églises locales, les ONG humanitaires et l'État, qui permettent aux ONG confessionnelles, à travers des aspects réglementaires, légaux et financiers, de se territorialiser dans l'espace séculier.

Chapitre 5 – La gestion des catastrophes comme enjeu de développement durable : une affirmation des acteurs religieux dans le processus

> « *Il importe d'intégrer les mesures de réduction des risques de catastrophe dans les programmes multilatéraux et bilatéraux d'aide au développement, dans tous les secteurs liés à la réduction de la pauvreté, au développement durable, à la gestion des ressources naturelles, à l'environnement, à l'urbanisation et à l'adaptation aux changements climatiques, et entre eux, selon qu'il convient*. » (Objectif du cadre d'action de Sendai, 2015, p.25)

L'inquiétude croissante liée aux effets des catastrophes initia dans la seconde moitié tardive du XX^{e} siècle un mouvement international consacré à leur modalité de gouvernement, à la protection des biens et des personnes face à la multiplication des menaces, et par conséquent, à l'institutionnalisation progressive de la gestion des catastrophes dans une perspective à long terme. Les réflexions entamées au niveau des agences internationales donnèrent progressivement lieu à la conceptualisation consensuelle de la catastrophe non plus comme une menace extérieure, mais comme le résultat de la confrontation entre les modalités de développement de la société et son environnement. Aussi, la gestion des catastrophes dites naturelles s'impose-t-elle dans les discours intergouvernementaux comme un enjeu du développement et du développement durable dans la mesure où elle doit prévenir et limiter les effets des catastrophes sur les efforts fournis par les pays pour construire une société équitable, humaine et respectueuse de l'environnement. Dans ce contexte, de nouvelles stratégies d'action de lutte face aux catastrophes furent élaborées par ces acteurs intergouvernementaux.

Nous interrogerons dans ce chapitre la manière dont les reformulations conceptuelles de la gestion des catastrophes au niveau international et le processus d'institutionnalisation de cette dernière par le gouvernement péruvien ont instauré une forme de responsabilisation collective, légitimant davantage l'action des acteurs religieux dans l'espace public.

Pour cela, nous verrons dans un premier temps que l'internationalisation de la gestion des catastrophes a motivé la formulation d'une approche intégrale de la gestion du risque, bousculant la conception de la crise et des modalités d'interventions associées. Ce sera l'occasion de voir comment cette gestion est devenue une problématique transversale nécessitant l'attention des acteurs investis pour l'aide au développement. Nous aborderons ensuite la manière dont ces approches internationales ont participé au processus

d'institutionnalisation de la gestion des risques de catastrophes au Pérou et alimenté les discours des autorités gouvernementales dans la mise en place d'une politique stratégique collective. Nous montrerons alors que la recherche d'une gestion intégrale du risque conduit en priorité le gouvernement à départager la responsabilité entre tous les acteurs de la société. Enfin, nous interrogerons la manière dont les communautés catholique et adventiste se sont inscrites dans l'institutionnalisation de la gestion des risques, devenue une affaire publique et sociale. Nous verrons que les autorités religieuses ont procédé à une reformulation doctrinale concernant le rapport Homme-Nature, légitimant leur participation au débat public ainsi que la diversification des interventions menées par leur branche humanitaire.

5.1. Nouveaux enjeux contemporains : de la reconfiguration des modalités d'intervention par les instances intergouvernementales à la multiplication des acteurs compétents pour la gestion des catastrophes

Nous montrerons dans cette partie comment les préoccupations portées à l'écologie ont favorisé l'émergence d'une nouvelle approche des catastrophes et de leur gestion au niveau international. Nous verrons que cette nouvelle approche valorise un système opérant intégral, c'est-à-dire des stratégies d'actions non plus seulement orientées vers la gestion réactive et la réhabilitation, mais également vers la prévention et la reconstruction préventive[211]. Nous ne nous préoccuperons pas ici de la mise en application effective des différentes recommandations formulées par les agences intergouvernementales au sein des différents États membres, qui par ailleurs fait l'objet d'un certain nombre de critiques (Quenault, 2015 ; Metzger et Peyroux, 2016). Il sera plutôt question dans cette partie d'évaluer la portée de ces discours sur la responsabilisation d'une multitude d'acteurs de nature diverse, participant à démultiplier le nombre d'acteurs investis dans la gestion des catastrophes.

[211] C'est-à-dire, des modalités de reconstruction qui ont pour objectif de réduire les vulnérabilités des sociétés et des territoires (Moatty et *al.*, 2017).

5.1.1. L'internationalisation de la gestion des catastrophes au service du développement et de la protection de l'environnement

Les agences intergouvernementales ont pendant longtemps considéré les catastrophes d'origine naturelle au même titre que les conflits armés dans la mesure où elles étaient perçues comme des événements spontanés ou, comme le soulignait Keneth Hewitt (1983), « un archipel de malheurs isolés » (Hewitt, 1983, p.12). Les stratégies de l'Organisation des Nations Unies (ONU) étaient alors essentiellement orientées vers l'amélioration de la coordination des réponses d'urgence, comme en témoigne la création en 1971 de la *United Nation Disaster Relief Organisation*[212] (UNDRO, voir Illustration 28). Nous verrons cependant que ce discours a eu tendance à se dissiper pour formuler une nouvelle conception de la catastrophe et de sa gestion comme un enjeu du développement durable. Nous verrons que cette reformulation est le fruit de l'articulation entre une inquiétude grandissante concernant la dégradation des écosystèmes et l'épuisement rapide des ressources naturelles et les approches critiques des modèles de développement qui ébranlent la sphère de l'aide au développement.

[212] Organisation des Nations Unies pour les secours face aux catastrophes.

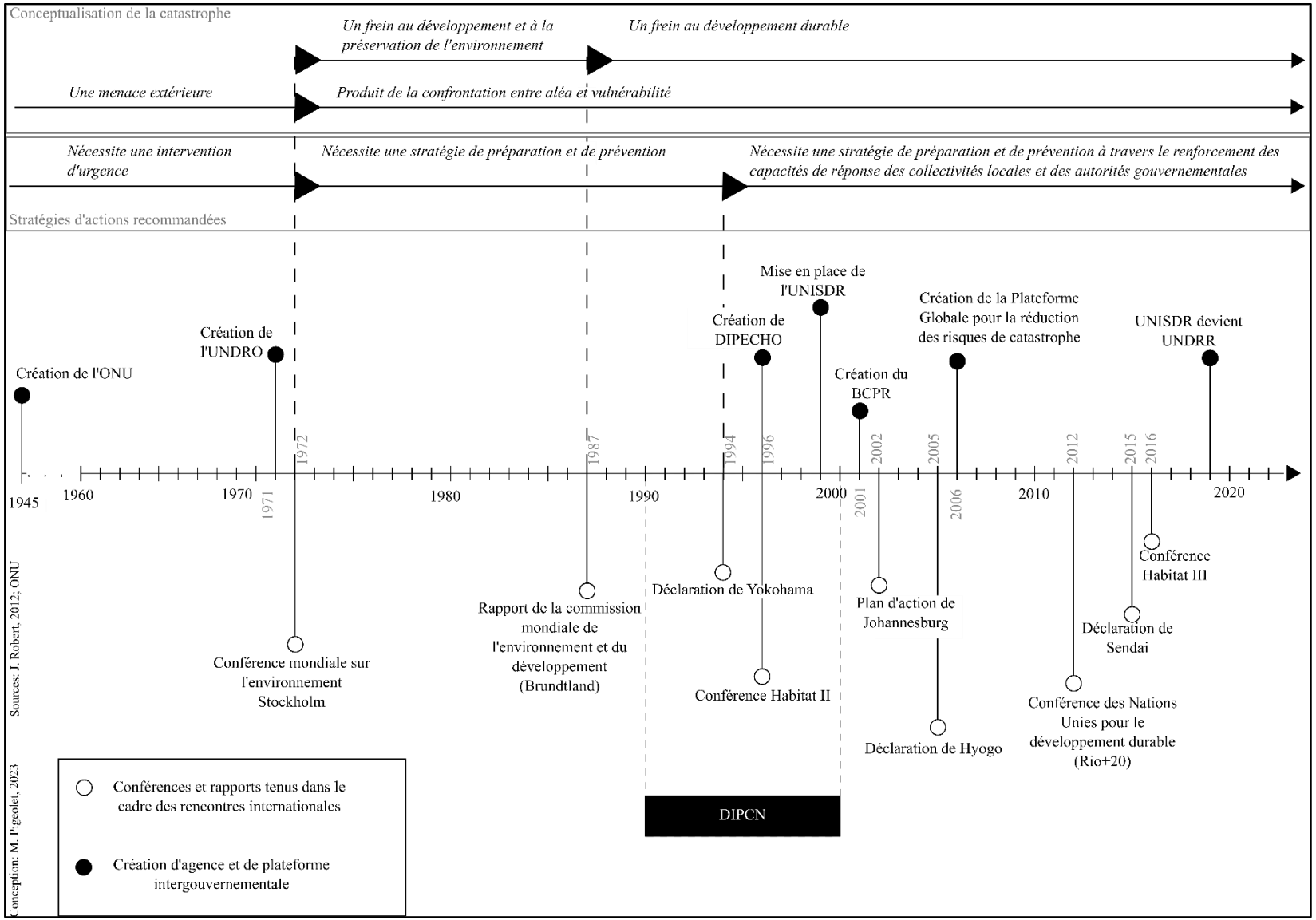


Illustration 27 - Frise chronologique du processus de conceptualisation et d'internationalisation de la gestion des catastrophes (M. Pigeolet, 2023).

L'âge écologique, un tournant dans la conceptualisation de la catastrophe

Dès la seconde moitié du XX^{e} siècle se développe ce que l'historien nord-américain Donald Worster appelle l'« âge écologique »[213]. L'historien souligne par-là l'émergence dans le débat public des préoccupations portées sur les effets de l'activité humaine sur l'environnement, la santé et l'économie. L'accroissement des catastrophes écologiques et des fortes critiques émises à l'égard des effets des avancées technologiques sur la santé et l'écosystème contribuèrent à construire un discours écologique, diffusé jusque dans les rangs des agences intergouvernementales. Ces préoccupations entraînèrent la signature de 47 conventions internationales entre 1960 et 1970 dans le but de proposer un cadre réglementaire visant à limiter les effets néfastes de l'action humaine sur l'environnement (Matagne, 2003).

C'est dans ce contexte qu'est apparue pour la première fois dans les discours internationaux, la nécessité de **penser la catastrophe dans une approche qui dépasse la seule question de l'urgence**. C'est d'abord à l'occasion de la **première conférence mondiale sur l'environnement**, tenue par l'ONU en 1972 à Stockholm, que les catastrophes d'origine naturelle sont intégrées aux préoccupations portées sur la qualité de l'environnement (compris alors comme l'ensemble des éléments naturels et humains, assurant à l'Homme « sa subsistance physique et lui offre la possibilité d'un développement intellectuel, moral, social et spirituel » - Déclaration de la conférence des Nations Unies sur l'environnement, 1972, p.3 -). Les États membres reconnaissent en effet que « les déficiences de l'environnement [sont] imputables à des conditions de sous-développement et à des catastrophes naturelles » (principe 9 de la conférence de Stockholm) et recommandent à ce titre d'organiser « un grand programme de services consultatifs et d'assistance pour la prévention des catastrophes naturelles » (recommandation 18.3). Il est ajouté que « la prévention de ces catastrophes doit, en particulier, être considérée comme une partie intégrante du programme présenté par le pays au Programme des Nations Unies pour le développement et examinées par celui-ci » (*Ibidem*). Dans ce contexte, **les catastrophes sont considérées comme un frein aux efforts de préservation de l'environnement et de développement**.

[213] Nous comprenons ici l'écologie comme « une science dont l'objet est l'étude des rapports des organismes avec le monde extérieur, inerte et vivant, et englobe la totalité de la science des relations de l'organisme avec son environnement ; elle comprend au sens large l'étude de toutes les conditions de l'existence (Déléage,1991) » (Metzger, 1994).

Cette articulation entre développement, environnement et catastrophes fut à nouveau discutée dans le cadre de la commission mondiale sur l'environnement, qui donna lieu à la publication du **rapport Brundtland** en 1987 et à l'émergence de la notion de « développement durable »[214]. C'est notamment dans le contexte des préoccupations portées sur les conséquences du changement climatique que la question des catastrophes et de leur cause fut davantage considérée par les agences intergouvernementales. En introduction du rapport, la commission insiste sur l'« **imbrication des crises** », soit des crises économiques, sociales, écologiques, mais aussi celles opérées par les événements naturels extrêmes. À cette occasion, l'approche strictement naturelle des catastrophes (dans le sens où elles sont perçues comme des menaces extérieures) fut définitivement remise en question pour interroger les conditions de développement des pays les plus affectés par les phénomènes naturels :

> « *Les gens ont été deux fois plus nombreux à souffrir des catastrophes dites naturelles pendant les années 1970 qu'au cours des années 1960. Ce sont les cataclysmes que l'on associe plus directement à la mauvaise gestion de l'environnement et du développement – soit la sécheresse et les inondations – qui ont fait le plus de victimes et qui ont enregistré l'accroissement numérique le plus fort.* » (Introduction du rapport Brundtland, 1987)

La commission mondiale sur l'environnement souligna à ce titre que ce sont les habitants les plus défavorisés des pays pauvres qui souffrent le plus de ces catastrophes, à travers l'appauvrissement, l'assèchement des sols et le défrichement pour l'agriculture, qui accroît leur vulnérabilité face aux inondations ; l'installation des populations sur les terrains en pentes ou les côtes non protégées ou encore le manque d'équipements des gouvernements pour répondre à l'urgence.

Le rapport Brundtland annonce ainsi les **prémices d'une approche des risques de catastrophe comme le résultat du croisement entre aléa** (menace extérieure) **et vulnérabilité** (propension à subir des dommages) en considérant le niveau de développement parmi les facteurs producteurs de vulnérabilité. Dès lors, les questions de la gestion des catastrophes et des effets du changement climatique vinrent nourrir les conférences internationales portées sur l'aide au développement, de la même manière que les modalités de développement furent intégrées aux préoccupations internationales portées sur la gestion des catastrophes.

[214] Défini alors comme « un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs » (Rapport Brundtland, 1987, chapitre 2).

Interroger les modalités de développement dans l'approche des catastrophes pour une gestion intégrale du risque

Cette nouvelle conception de la catastrophe présentée dans le rapport Brundtland fut en réalité encouragée par les travaux portés par un groupe de scientifiques internationaux qui, dès les années 1970, formulèrent une série de lectures critiques de l'approche aléa centré des catastrophes (Revet, 2011). En effet, nombreux furent les anthropologues, sociologues et géographes[215] investis dans une approche dite « radicale », consacrée à faire valoir la nécessité de porter une plus grande attention aux problématiques de fond qui aggravent les effets des phénomènes naturels (tels que les facteurs structurels, historiques, culturels). Nous pouvons citer parmi les acteurs principaux de l'approche radicale, les anthropologues français Jean Copans et Claude Meillassoux (1974[216] ; 1975) qui s'inscrivirent parmi les premiers chercheurs en France à proposer cette lecture critique à partir du cas de la sécheresse et de la famine dans la zone du Sahel en interrogeant les modalités de développement mises en œuvre depuis la période coloniale (Revet, 2011). Les géographes anglo-saxons Ben Wisner, Phil O'Keefe et Ken Westgate contribuèrent également aux réflexions portées par l'approche radicale en publiant en 1977 un article dédié à la relation causale entre l'entrée des pays du Sahel dans les systèmes de marché capitalistes et la modification des pratiques paysannes locales, produisant des conditions favorables à la catastrophe. Cette approche motiva l'élaboration du premier modèle conceptuel du risque de la catastrophe par Ian Davis vers la fin des années 1970, formulant le risque comme le résultat de la coexistence des vulnérabilités et d'un aléa, le « *Disaster Crunch Model* ». Ces réflexions se multiplièrent dans les décennies suivantes, valorisant une attention portée aux vulnérabilités et aux conditions de leur production et en remettant en cause l'approche techniciste de la gestion des catastrophes jusqu'à théoriser une « société du risque » (Beck, 1986).

Elles contribuèrent de cette manière à nourrir les débats et conférences mondiales émergentes dédiées à la gestion des catastrophes. Elles s'inscrivirent en premier lieu dans les discours tenus lors de la **Décennie Internationale pour la Prévention des Catastrophes** (DIPCN), organisée par l'ONU à partir de 1990, qui était à ses débuts encore fortement orientée par l'approche techniciste de la gestion des catastrophes (Robert, 2012). La **déclaration de**

[215] Parmi les principaux auteurs qui s'inscrivent dans cette approche, nous pouvons citer Jean Copans et Claude Meillassoux (1974) ; Ben Wisner, Phil O'Keefe et Ken Westgate (1977) ; Kenneth Hewitt (1938) encore Pears Blaikie, Terry Cannon, Ben Wisner, et Ian Davis (1994).
[216] Référencé en bibliographie sous le nom du Comité Information Sahel (1974).

Yokohama, tenue en 1994, stipulait ainsi que « la vulnérabilité peut être réduite par l'application des plans et de modes de développement appropriés axés sur des groupes cibles, par l'éducation et la formation de la communauté tout entière. » (Déclaration de Yokohama, 1994, Principe 7) ou encore que « la protection de l'environnement, intégrée dans les plans de développement durable et compatible avec la lutte contre la pauvreté, est un élément essentiel de la prévention des catastrophes et de l'atténuation de leurs effets. » (Déclaration de Yokohama, 1994, Principe 9).

La Décennie fut également marquée par la formation de nouveaux groupes de réflexion dans la lignée de l'approche radicale, tels que *La Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en America Latina* (La RED, fondée en 1992) en Amérique latine ou encore *Duryog Nivaran* (fondé en 1995) en Asie du Sud. Le groupe de chercheurs et d'experts de la RED fut extrêmement actif à travers la publication d'une série d'études sur les risques en Amérique latine et l'organisation de nombreux ateliers et de colloques à destination de la Défense Civile et des fonctionnaires (Cabane et Revet, 2015). Nous pouvons citer parmi les projets menés, la création de la base de données *Desinventar* qui recense les événements non extrêmes, tels que des pluies, les incendies ou des glissements de terrain très localisés, afin de rendre compte de l'importance des dégâts cumulés par ces événements, pourtant invisibilisés.

Dédiée à « façonner le cadre mondial pour le risque de catastrophes et leur gestion » [217] et nourrie par l'ensemble de ces réflexions, la DIPCN donna lieu à la création d'un certain nombre de programmes et d'agences tel que le programme « *disaster preparedness* » (préparation à la catastrophe) de la Commission Européenne (DIPECHO) en 1996 et du « Bureau for Crisis Prevention and Recovery » (Bureau des Nations Unies pour la prévention et la réhabilitation face aux Crises, BCPR), intégré au sein du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Le but de ces instruments consista à favoriser la production de projets nationaux et régionaux consacrés à la réduction des risques de catastrophes dans le monde, en portant une attention particulière à la prévention, l'identification des vulnérabilités et au renforcement des capacités des populations locales à répondre aux catastrophes. Aussi, la fin de la Décennie fut marquée par la création de la Stratégie Internationale de prévention des Catastrophes des Nations Unies (UNISDR). Cette plateforme réunit de nombreuses organisations, universités et institutions dans le but d'assurer de manière permanente l'objectif

[217] Note publiée sur le site des Nations Unies, en ligne : https://www.un-spider.org/fr/risques-et-catastrophes/onu-et-prevention-des-risques#no-back .

mondial de réduction des risques et des catastrophes en collaborant avec les gouvernements et les organisations de la société civile.

Les discours tenus à l'occasion des deux conférences mondiales qui suivirent (Hyogo, 2005, et Sendai, 2015) ont entretenu cette articulation établie entre la révision nécessaire des modalités de développement et la réduction des risques de catastrophes. Ainsi, parmi les priorités définies dans le cadre d'action de Hyogo (2005-2015), apparaît la « **réduction des facteurs de risque sous-jacents** », qui préconise un certain nombre d'actions portées sur l'amélioration des conditions sociales, économiques et environnementales afin de contribuer à la réduction des risques. Cette dimension fut reprise plus tard dans les principes du cadre d'action de Sendai (2015-2030), insistant sur les facteurs humains et sociaux des risques :

> *« Il importe de prendre des mesures plus résolues qui ciblent particulièrement les facteurs de risque sous-jacents, comme les conséquences de la pauvreté et des inégalités, les changements et la variabilité climatiques, l'urbanisation sauvage et rapide et la mauvaise gestion des sols, et les facteurs aggravants tels que les changements démographiques, l'insuffisance des dispositifs institutionnels, les politiques qui ne tiennent pas compte des risques, l'absence de réglementation et d'incitations aux investissements privés dans la réduction des risques de catastrophes, la complexité des chaînes d'approvisionnement, la disponibilité limitée de la technologie, les utilisations non durables des ressources naturelles, les écosystèmes en déclins, les pandémies et les épidémies. »* (Cadre d'action de Sendai, 2015 avant-propos, point 6., p.10)

À travers ces discours, les agences intergouvernementales reconnaissent définitivement la **dimension transversale des risques de catastrophes** et recommandent aux États membres et aux acteurs privés (nationaux comme internationaux) d'intégrer systématiquement la réduction des risques dans chaque secteur d'intervention. Cet accord entraîna l'élaboration de stratégies d'actions destinées à mettre en relation l'aide au développement et la réduction du risque, ayant pour effet une **responsabilisation de nouveaux acteurs aux statuts divers dans le processus de gestion des catastrophes**.

5.1.2. De la transversalité de la gestion des risques de catastrophe à la multiplication des acteurs et des projets : l'imbrication des mesures d'urgence et de l'aide au développement

Au fil des diverses conférences mondiales menées dans la moitié tardive du XXe siècle, la catastrophe s'affirma donc à la fois comme **un enjeu humanitaire, de développement et d'environnement**. Avec l'introduction de la question de la prévention et des vulnérabilités dans les approches internationales de la gestion des risques de catastrophe, cette dernière devint et demeure une question transversale dans le sens où elle « requiert la mobilisation de plusieurs secteurs » (Revet, 2009) et impliqua par la même occasion une diversification des acteurs et de leur compétence dans ce champ d'action. Diverses agences onusiennes, telles que le Fond des Nations Unies pour l'Enfance (UNICEF), l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'Agriculture (FAO) ou encore le Programme des Nations Unies pour le Développement (UNDP), s'approprièrent la question de la gestion des risques de catastrophe dans leur domaine et furent guidées dès 2001 par l'UNISDR. Cette question fut également inscrite dans les missions des ONG nationales et internationales, des centres de recherche, des universités, des entreprises privées, des compagnies d'assurances ou encore des bailleurs de fonds, sans oublier les États (*Ibid*). Ces derniers furent, par ailleurs, considérés dès le début des années 2000 par un certain nombre d'acteurs internationaux comme inaptes à porter à eux seuls l'ensemble des stratégies de réduction des risques, participant à la multiplication des coopérations internationales et des interventions des ONG aux quatre coins du monde et particulièrement auprès des pays du Sud.

C'est aussi à travers l'émergence et la standardisation des notions de **résilience** et de **gouvernance** qui apparaissent comme des nouvelles stratégies de gestion dans les nouveaux **cadres d'actions mondiaux de Hyogo** (2005-2015) et de **Sendai** (2015-2030) (voir illustration 28, page 294) que la question des acteurs, de leur diversification, de leur rôle et de leur responsabilité dans le processus de gestion des risques devient centrale. Dans le discours international, la gouvernance est comprise comme une administration multiscalaire optimale d'un territoire par un pouvoir politique. Elle s'appuie sur une administration partagée, favorisant l'intervention des instances intermédiaires entre le gouvernement central et le niveau local, tout en reconnaissant que « les gouvernements nationaux et fédéraux continuent de jouer un rôle essentiel pour ce qui est de favoriser, de guider et de coordonner l'action » (UNISDR, 2015, p.13 ; Quenault, 2015). La résilience quant à elle renvoie dans son acception générale à

la capacité d'une société à rebondir, à répondre à un phénomène de rupture de manière à retrouver une forme de stabilité.

L'attention portée à ces deux notions entraîne la redistribution des rôles, des compétences et des responsabilités entre les différents acteurs investis dans la gestion des catastrophes, et insiste particulièrement sur la question de la capacité des acteurs locaux (société civile, instances privées) à assurer leur propre sécurité et la protection de leur bien (auto-organisation). « Tous les membres de la société sont ainsi appelés à devenir des acteurs de leur propre sécurité grâce à un processus d'adaptation permanent » (Quenault, 2015, §17). Ces deux notions s'inscrivirent rapidement comme deux conditions essentielles du développement durable et orientent à l'heure actuelle les stratégies prioritaires pour la gestion des risques.

En parallèle, le système humanitaire international fut l'objet d'une forte critique émise par certains acteurs humanitaires eux-mêmes, comme Frederick Cuny (1991) qui souligna parmi les problèmes rencontrés, l'autonomie de l'Organisation des Nations Unies des Secours en cas de catastrophes (UNDRO) par rapport au Programme des Nations Unies pour le Développement (UNDP) (Revet, 2011), soit la distinction opérée entre les mesures d'urgence et celles du développement. La question de l'action humanitaire fut en effet sujette à un certain nombre de querelles doctrinales vers la fin du XX^{e} siècle, opposant les « développementalistes » ou *tiers-mondistes* aux urgentistes *humanitaires* (Pérouse de Montclos, 2015) quant à la raison humanitaire et la temporalité de son intervention. Nombreux furent ceux qui, comme l'affirme l'ancien président de la Croix-Rouge française Jean-François Mattei, pensaient qu'« en dépit de son absolue nécessité en situation de crise ou de désastre, l'action d'urgence n'a pas et ne saurait avoir le monopole de l'humanitaire légitime. Elle ne saurait réduire à son seul périmètre le champ autrement plus ample de l'action humanitaire » (Mattei, 2005, p.85). Aussi, la plupart des ONG humanitaires s'engagèrent davantage dans les actions de développement, de la même manière que certaines ONG de développement s'investirent dans l'apport des secours, adoptant une logique de *continuum* entre la gestion réactive, la réhabilitation et la reconstruction.

Cette forme de *continuum*, qui s'établit entre les différents acteurs de l'intervention ainsi qu'entre les phases de la gestion des risques, fut facilitée par l'**ambiguïté de la notion de crise**, ainsi que de celle de l'urgence, que pose l'internationalisation de la gestion du développement, de l'environnement et du risque de catastrophes. L'articulation de ces trois problématiques, que l'on retrouve en particulier dans le rapport Brundtland (1987) participe en effet à promouvoir l'idée selon laquelle le monde fait face à *une crise* globale, plutôt qu'une série de crises

localisées (Sierra et *al.*, 2022). Elle devient le lieu du diagnostic et du pronostic dans la mesure où elle fait état d'une situation insoutenable (concernant les modalités de développement) tout en envisageant une catastrophe future (*Ibid*). Elle fait également l'objet d'un arbitrage dans le sens où la déclaration d'un état de crise dépend de l'acteur qui la définit et du moment choisi pour la déclaration. Elle peut donc désigner un état d'alerte avant même que l'événement perturbateur ne frappe le territoire. Enfin, la perspective d'une crise globale entretient l'idée selon laquelle un événement en un lieu peut devenir un risque en un autre lieu, en témoignent les tremblements de terre de Haïti ou de Concepción au Chili en 2010 qui furent l'occasion pour le gouvernement péruvien de renforcer sa politique de gestion du risque (*Ibid,* nous y reviendrons dans les pages suivantes). Le constat d'une crise globale entraîne alors une confusion des temporalités, des spatialités et des objets de la crise. De la même manière, la notion d'urgence perd de son caractère d'immédiateté dans la mesure où elle incite à l'intervention immédiate, mais pour une durée indéterminée ou sur le moyen et long terme, comme le suggère l'usage du terme d'« urgence climatique » dans la sphère des ONG et des universités dans les années 2000. La distinction faite entre urgence et développement s'effaça progressivement dans les années 1990 avec l'adoption du concept de réhabilitation et le recours au *continuum* urgence – développement, conformément à la manière dont les acteurs humanitaires conçoivent la dignité humaine.

La reformulation de la conception de la catastrophe et de sa gestion au niveau international s'accompagna ainsi d'un discours porté sur la responsabilisation des gouvernements nationaux, de l'ensemble des acteurs de la société civile et des acteurs privés, dont les ONG de développement vis-à-vis de la gestion des catastrophes. Elle encouragea de cette manière les États membres à formuler des stratégies nationales pour une gestion du risque départagée entre tous les acteurs de la société.

5.2. Gérer les catastrophes au Pérou : de la progressive institutionnalisation de la gestion des catastrophes vers un système stratégique d'intervention multiacteurs.

Au Pérou, le système de gestion des catastrophes mis en place par le gouvernement a connu dès son institutionnalisation de nombreuses reconfigurations (Illustration 29). Notre intérêt est ici porté aux nouveaux rapports de force façonnés par celles-ci.

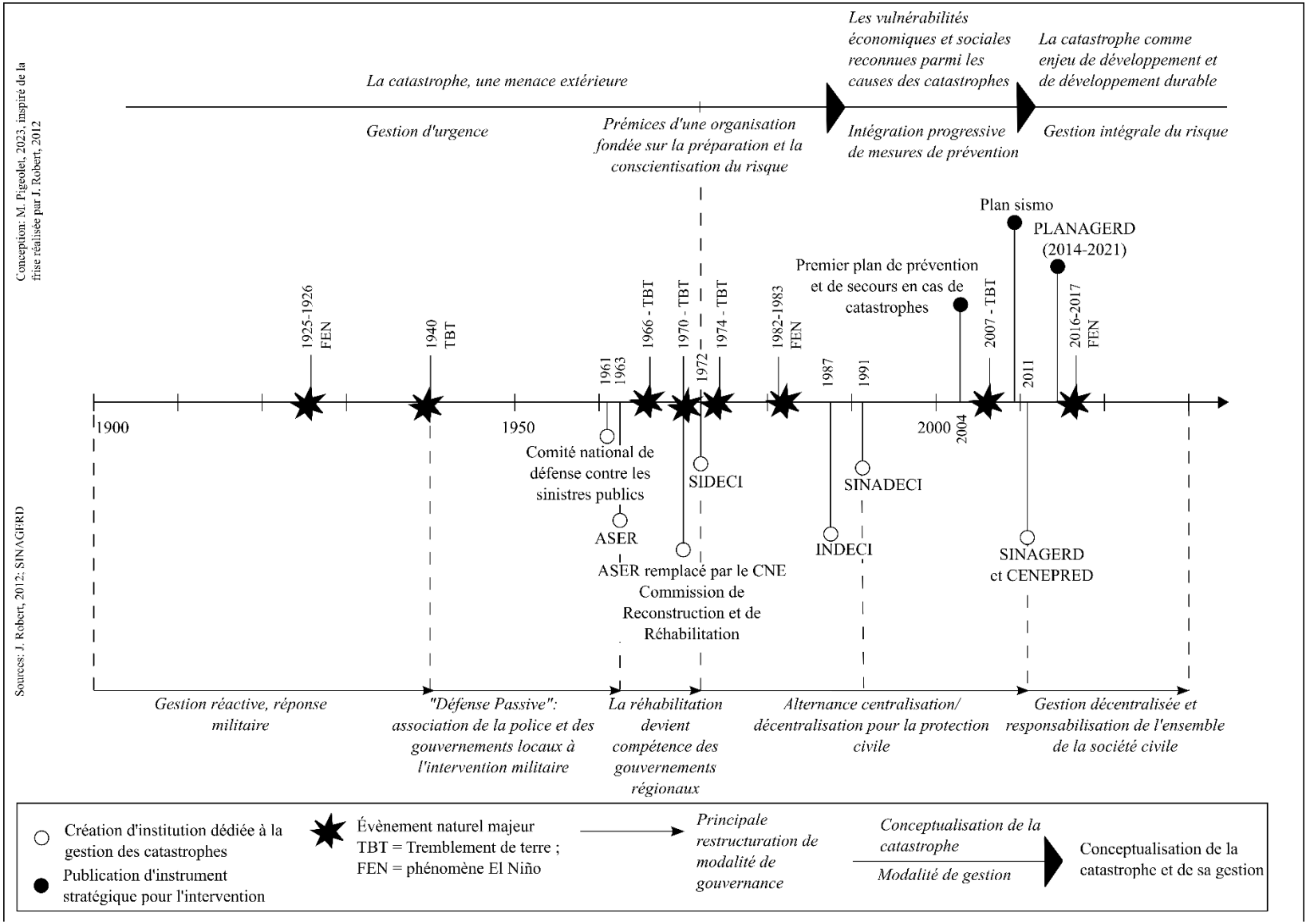


Illustration 28 - Processus d'institutionnalisation de la gestion des catastrophes au Pérou au gré de la conceptualisation de la catastrophe (M. Pigeolet, 2023).

5.2.1. L'institutionnalisation des catastrophes, une priorité donnée à l'urgence

1970, les débuts d'une gestion des catastrophes institutionnalisée

L'institutionnalisation de la gestion des catastrophes au Pérou résulte à la fois d'un processus évolutif de la question de la protection civile et de l'expérience du tremblement de terre d'Ancash en 1970, événement le plus meurtrier qu'ait connu le pays au XX^{e} siècle.

D'après les travaux de Jérémy Robert (2012), longtemps perçue de la même manière qu'un conflit armé, la catastrophe était une affaire prise en charge uniquement par l'armée jusqu'en 1940. La protection civile était en effet attribuée à cet acteur qui fut ensuite épaulé par la Police et les gouvernements locaux dès les années 1940 (dans le contexte du conflit frontalier avec l'Équateur) (*Ibid*). Le géographe précise également que certains efforts de préparation à la crise et d'organisation de réponses coordonnées avec d'autres acteurs intergouvernementaux furent menés, principalement à travers la création d'organismes *ad hoc*, actifs le temps de la réponse d'urgence et de la réhabilitation.

Le premier organisme permanent missionné pour la protection civile face à ce type d'événement fut le **Comité national de défense contre les sinistres publics**, créé en 1961 et placé sous le contrôle militaire. En 1963, le gouvernement entreprit une première démarche institutionnelle pour la préparation à la crise en l'inscrivant dans l'action sociale. Il créa **l'Aide sociale face aux urgences régionales**[218] (ASER) qui consistait à mettre en place un budget annuel spécifique, dédié à la réhabilitation économique des sinistrés, attribué au ministère de la Santé publique et de l'assistance sociale (*Ibid*).

Ce n'est cependant qu'à la suite du tremblement de terre d'Ancash en 1970 que le gouvernement péruvien instaura un **premier système institutionnalisé dédié à l'organisation de la gestion de crise**. Le tremblement de terre du 31 mai 1970 causa la mort de plus de 70 000 personnes et déclencha une avalanche dévastatrice qui engloutit l'ensemble de la population de Yungay établie au pied du mont Huascarán dans le département d'Ancash (au nord du département de Lima). Plus de 150 000 personnes furent blessées et l'ensemble du département d'Ancash, le sud du département de la Libertad et de nombreuses provinces du département de

[218] l'Auxilio Social de Emergencia Regional.

Lima enregistrèrent la destruction d'habitations et des infrastructures (routes, ponts, hôpitaux, …). Le coût du désastre fut estimé à près de 500 millions de dollars, battant le record des catastrophes les plus coûteuses connues au Pérou jusqu'alors (Lavell et Franco, 1996).

De par sa violence et son intensité, la catastrophe fut l'origine de l'élaboration d'un modèle singulier de la gestion des catastrophes. Le gouvernement militaire, en place depuis deux ans à la suite d'un coup d'État, fut très réactif en formant, dès les premières heures qui suivirent la catastrophe, le Comité coordinateur de la ASER, composé des ministres et des acteurs privés compétents tels que la Croix Rouge péruvienne et le **Conseil d'Assistance Nationale (JAN)**[219]. Un premier plan d'urgence fut mis en place deux jours après l'événement, accompagné d'une importante **intervention militaire**, plus particulièrement des forces aériennes afin d'envoyer diverses provisions et d'établir une cartographie des zones affectées et isolées. **Le ministère du Transport et des Communications** fut chargé de la reconstruction et de la réparation des infrastructures prioritaires, le **ministère de l'Agriculture** prit en charge l'aide et la sécurité alimentaire et le **ministère de la Santé** veilla à l'attention portée aux blessés et à la capacité des hôpitaux. Les jours suivant la catastrophe, le gouvernement envoya des agents politiques militaires, accompagnés d'une équipe, dans les zones les plus touchées par le séisme afin de faciliter l'organisation des secours (Lavell et Franco, 1996). Un second Plan de gestion de crise, appelé Plan d'action immédiate[220], fut mis en place le 5 juin 1970 afin de rétablir les infrastructures essentielles et de faciliter un retour à la « normale », délimitant les champs d'action pour **chaque ministère** investi, dont le ministère de l'Intérieur, du Logement, de l'Énergie et des Mines et le ministère de l'Industrie et du Commerce. La **Croix Rouge péruvienne** et la **JAN** furent quant à elles chargées de la distribution de biens de premiers secours et de la centralisation des dons privés dès les premiers jours de la catastrophe.

Ces principales dispositions engagèrent ainsi une organisation bien différente de celle originellement implémentée par la ASER. Elles motivèrent la création d'un nouvel organisme remplaçant le comité précédent, selon la décision du président Velasco, il s'agit du **Comité National d'Urgence**[221] (CNE). Ce comité avait pour but de tendre vers une gouvernance élargie aux acteurs publics et privés, tout en renforçant le rôle militaire. L'ensemble des dirigeants des forces armées bénéficièrent en effet de la compétence de coordination et de supervision pour les commandes opérationnelles (logistique, transport, communication par exemple) alors que

[219] Junta de Assistencia Nacional.
[220] Plan de Acción Inmediata.
[221] Comité Nacional de Emergencia.

les ministres, les institutions privées et le secteur public sont appelés à se réunir en délégation afin d'assurer la coordination technique. La structure de ce nouvel organisme, fortement hiérarchisée, apparaissait nécessaire aux yeux du président afin de recouvrir toutes les fonctions essentielles à la réponse d'urgence dans l'ensemble du territoire. Aussi, la dimension spatiale de la préparation à la gestion de crise est-elle prise en compte dans cette initiative institutionnelle en délimitant l'aide d'urgence en quatre zones d'interventions, chacune placée sous la supervision d'un « commando politico-militaire »[222] : le Commando politico-militaire Costa ; celui de La Libertad ; celui de Lima et des provinces de Bolognesi, Dos de Mayo et Huamalíes ; et enfin celui de la Sierra. À cette restructuration du système de gestion de l'urgence s'ajoute une **commission de reconstruction et de réhabilitation** (*Comisión de Reconstrucción y Rehabilitación*) dont la mission était d'évaluer l'ensemble des dommages occasionnés et de mener les études techniques nécessaires aux travaux de récupération intégrale et définitive des zones affectées (*Ibid*).

Nous voyons ici que l'institutionnalisation de la gestion des catastrophes est avant tout le résultat des expériences vécues dans le territoire et du contexte local (conflit frontalier ; gouvernement militaire et nationaliste). La création de l'ASER et du CNE traduit la volonté d'une prise en charge étatique, épaulée par certains organismes privés, tels que la Croix Rouge péruvienne. Si le système est supervisé par les militaires, chaque ministère est doté d'un rôle spécifique pour la préparation à la crise, la gestion réactive et la réhabilitation.

Création du SIDECI (1972) et de l'INDECI (1987) vers la valorisation d'un engagement des acteurs locaux

Deux ans plus tard fut élaboré le **Système de Défense Civile**[223] (SIDECI), qui est considéré alors comme « Partie intégrante de la défense nationale, dont la finalité est de protéger la population en cas de catastrophes, en prévenant les dégâts et en fournissant l'aide opportune et adéquate afin d'assurer la réhabilitation en cas de catastrophes et de calamités de toutes sortes, quelle que soit leur origine » (Décret 19338, article 1). Cette présentation traduit une approche des catastrophes qui demeure un événement extérieur face auquel il faut se préserver.

[222] Elles-mêmes subdivisées en sous-juridictions afin d'organiser au mieux l'intervention.
[223] Sistema de Defensa Civil.

Les discours qui accompagnèrent la création du SIDECI furent avant tout orientés sur la réduction des dommages, la préparation aux pertes et la reconstruction, sans porter davantage attention aux causes plus profondes des catastrophes (Robert, 2012). Il s'agit d'un nouveau modèle stratégique de gestion des catastrophes institutionnalisé, pensé sur l'ensemble du territoire national, qui propose une gouvernance valorisant la **décentralisation des opérations**. La responsabilité de la défense civile se partage entre les autorités de chaque juridiction politico-administrative, à travers les « Comités municipaux de défense civile », les « Comités provinciaux », les « Comités départementaux », puis les « Comités Régionaux », correspondant aux juridictions militaires, et enfin le « Comité National de Défense Civile »[224]. Si les événements entraînaient des dommages trop importants, la direction militaire reprenait la main. Le pays était en effet à l'époque divisé en cinq grandes régions, gouvernées par les forces armées, capables de prendre le relais en cas de conflit grave. Le Comité National était quant à lui présidé par le ministre de l'Intérieur et rassemblait les ministres de l'Agriculture, de la Santé, de l'Énergie et des Mines, des Transports et communications, ainsi que du logement, du général des armées et enfin du chef du Système National d'Aide pour la Mobilisation Sociale (SINAMOS)[225]. Nous rappelons ici que le SINAMOS fut créé dans les années 1970 afin de **promouvoir la participation de la société civile dans la vie politique**. Il favorisa ainsi la création d'organisations populaires ou de groupes de voisins qui furent intégrés aux Comités d'Urgence. (Lavell et Franco, 1996).

Bien que le gouvernement militaire et les forces armées semblaient occuper une place majeure dans la gestion de la catastrophe, ce nouvel instrument de gestion valorisait une participation de l'ensemble des autorités gouvernementales et représentants de chaque échelon administratif, tout en intégrant la société civile dans le processus.

Quinze ans plus tard, ce modèle fut réformé afin de répondre au mieux aux nouvelles conditions de gestion territoriale. En effet, le retour d'un gouvernement civil dès 1980 s'accompagna d'un certain nombre de réformes, dont la restructuration du secteur de la défense et des modalités de gouvernement territorial. La nouvelle réforme du SIDECI de 1987 reprit les principes de protection civile énoncés en 1970 tels que **l'autoprotection, l'aide mutuelle, le soutien national, un contrôle centralisé et une coopération internationale** (Lavell et Franco, 1996). Cette réforme institua un nouvel organisme directeur, **l'Institut National de Défense**

[224] Comites distritales de defensa civil ; Comités Provinciales ; Comités Departamentales ; Comités Régionales ; et Comité Nacional de Defensa civil.
[225] Sistema Nacional de Apoyo de la Movilisación Social, Organisme présenté dans le chapitre 4.

Civile[226] (INDECI), remplaçant le Comité National de Défense Civile. L'INDECI s'imposa comme l'organisme exécutif et coordinateur de la gestion des catastrophes. Il fut formé dans le but de planifier, assister et contrôler les différents comités (régionaux – des nouvelles régions politiques créées sous la réforme entamée par le président Belaunde (1980-1985) –, provinciaux et municipaux) dans la préparation et la réponse aux catastrophes en formulant une « Doctrine de Sécurité et de Défense Nationale » (Décret législatif 442). Il s'inscrivit comme un organisme public décentralisé du ministère de la défense, dont la présidence se devait d'être assurée par un Général ou un Amiral, désigné par le Président de la République. Le Comité régional, quant à lui, était dirigé par le président de l'Assemblée Régionale et les comités provinciaux et municipaux (*distritales*) étaient présidés par leurs maires respectifs. À cela s'ajouta la création de « **Brigades Opérationnelles** »[227], constituées par la population organisée afin de réagir dès les premiers moments de la crise. Enfin, les « **Bureaux de Défense Civile** »[228] devaient se constituer dans chaque instance publique en tant qu'organisme spécifiquement dédié à la question de la gestion des catastrophes. Elles eurent pour mission de soumettre aux différents comités toutes les informations nécessaires au bon déroulement de la préparation et de la réponse aux catastrophes concernant leur juridiction ou encore d'évaluer et de proposer des points d'amélioration du plan de défense civile en fonction de leur situation.

La catastrophe étant toujours considérée comme une menace extérieure, les stratégies d'intervention demeurèrent axées sur la préparation, la gestion réactive et la réhabilitation. **Les reformulations opérées concernèrent donc principalement les acteurs et le mode d'organisation**. À ce titre, nous remarquons que les acteurs de la société civile, et particulièrement les citoyens, occupent une place notable dans ce système institutionnalisé, tout d'abord à travers l'implication du SINAMOS, puis par le biais des « Brigades Opérationnelles ». Les groupes de citoyens organisés, tels que les comités de voisins dont la création fut fortement encouragée sous la présidence de Velasco (1968-1975), avaient en effet acquis un certain poids dans le gouvernement local. La réforme du SIDECI en 1987 participa également à mettre institutionnellement fin au contrôle militaire, bien que les forces armées fussent encore présentes au sein de l'INDECI ainsi qu'au sein de l'Assemblée Régionale (Robert, 2012).

[226] Instituto Nacional de Defensa Civil.
[227] Brigadas Operativas.
[228] Oficinas de Defensa Civil.

5.2.2. L'élargissement des stratégies de gestion : une progressive intégration de la question économique et sociale dans les politiques de gestion des catastrophes

Une inscription tardive des mesures de prévention dans la gestion des catastrophes

Le SIDECI connut une deuxième réforme sous le mandat du président Alberto Fujimori en 1991[229]. Cette dernière avait pour but de renforcer l'autorité de l'INDECI au niveau local, notamment à travers la création d'une direction régionale au sein de laquelle la présidence fut attribuée à un membre de l'INDECI, et non plus à un élu local. Ce **retour vers un système déconcentré** (et non décentralisé), traduit par des entités régionales dépendantes du gouvernement central et présidées par des agents des forces armées, rappelle la structure du système de gestion des catastrophes avant la réforme de 1987.

Parmi les nouvelles fonctions de l'INDECI, la direction et la conduction des « activités de Défense Civile, dans les phases de prévention, d'urgence et de réhabilitation » (DL n°735) furent mises en place, **intégrant pour la première fois la notion de prévention** dans la stratégie de gestion des catastrophes. Les premières mesures de prévention prirent forme à cette époque à travers la mise en place d'ouvrages de protection et le contrôle normatif des infrastructures accueillant du public (Robert, 2012). Néanmoins, ces mesures se limitèrent à certaines situations d'exception (*Ibid*) et la menace terroriste initiée dans les années 1980 par les mouvements révolutionnaires du Sentier Lumineux et Tupac Amaru demeurèrent la préoccupation principale de la Défense Civile jusqu'en 2000.

Ce ne fut que bien plus tard, en 2004, qu'apparut le **premier plan de prévention et de secours en cas de catastrophes**[230], élaboré par l'INDECI, reconnaissant que « L'ampleur de la catastrophe est étroitement reliée à la vulnérabilité des éléments exposés »[231] (INDECI, 2004). Ce plan traduit un véritable tournant dans la conception de la gestion des catastrophes en **reconnaissant la notion de risque de catastrophes comme la coexistence d'un aléa et des enjeux vulnérables exposés** en un lieu donné. Les conditions économiques et sociales des populations, telles que la situation de pauvreté et l'éducation (sensibilisation au risque) y furent admises comme des éléments de vulnérabilité : « La population péruvienne présente des

[229] Appelé dès lors SINADECI (Sistema Nacional de Defensa Civil).
[230] Plan Nacional de Prevención y Atención de Desastre.
[231] « La magnitud de un desastre está estrechamente relacionada con la vulnerabilidad de los elementos expuestos ».

structures sociales différentes, caractérisées par des zones d'extrême pauvreté en périphérie urbaine sur la côte, en zone rurale de la Sierra, dans les villages et les zones frontalières de la Selva, qui présentent une plus forte vulnérabilité » [232] (INDECI, 2004). Cette dynamique renvoie clairement à l'approche développée au cours de la Décennie pour la Prévention des catastrophes (DIPCN).

Aussi, le Décret Suprême n°001-A-2004-DE-SG approuvant ce nouveau plan national de prévention reconnut la nécessité de « générer un plan stratégique intégral ainsi que les objectifs, stratégies et programmes correspondants qui dirigent et orientent la planification sectorielle et régionale pour la prévention, la réduction des risques, la préparation de l'urgence, et la réhabilitation en cas de catastrophes »[233]. Il traduit ainsi l'adoption d'une **conception de la gestion de la catastrophe qui dépasse le seul cadre de l'intervention d'urgence et considère certains indicateurs de développement comme facteurs aggravant les effets d'une catastrophe**. Cette conception admet une approche cyclique de la gestion du risque, adoptée par les organismes internationaux, qui promeut différentes phases de gestion que sont la prévention, la préparation, la gestion réactive, la réhabilitation et la reconstruction[234].

L'articulation partielle des problématiques liées aux modalités de développement au processus de gestion des catastrophes

- L'élaboration du SINAGERD pour une gestion intégrale du risque

Si le SINADECI constituait une référence auprès des pays d'Amérique latine (Robert, 2012), il fut mis à l'épreuve par le tremblement de terre de Pisco en 2007. Ce dernier fut particulièrement dévastateur. Il révéla un certain nombre de défaillances locales des autorités supposément préparées à la gestion d'une catastrophe, telles que le manque d'équipements dédiés aux opérations d'urgence ; l'absence de refuges pour les sinistrés ; ou encore l'impossibilité pour les autorités locales de communiquer suite à la rupture du système de

[232]Traduction de l'auteure, texte original : "la población peruana presenta estructuras sociales diferentes, caracterizadas por zonas de extrema pobreza en la periferia urbana en la Costa, en las zonas rurales de la Sierra y en los caseríos y zonas fronterizas de la Selva, las cuales tienen una mayor vulnerabilidad".
[233] Traduction de l'auteure, texte original : "generar un plan estratégico integral, así como los correspondientes Objetivos, Estrategias, y Programas que dirijan y orienten el planeamiento sectorial y regional para la prevención, mitigación de riesgos, preparación y atención de emergencias, así como para la rehabilitación en caso de desastres".
[234] Si cette approche est critiquable pour de nombreuses raisons (Moatty, 2016), elle s'est largement répandue dans les politiques stratégiques élaborées par les États membres et continue d'orienter les principaux axes d'intervention pensés par les gouvernements.

télécommunication (*Ibid*). La situation fut telle que le président de la République de l'époque, Alan García, prit le parti d'assumer la direction de la gestion de crise à la place du Premier ministre et de se rendre à Pisco le temps de conduire les opérations (Sierra, 2013).

De plus, les événements qui marquèrent la première décennie des années 2000 tels que le séisme et le tsunami de Sumatra en 2004, le tremblement de terre en Haïti en 2010 et plus particulièrement celui de Concepción au Chili la même année accélérèrent la mise en place d'une stratégie politique de préparation aux événements extrêmes (et plus particulièrement des tremblements de terre) au Pérou. Marqué par le cas chilien et l'affirmation politique de la Présidente Michelle Bachelet à l'occasion de la gestion du séisme de 2010, Alan García voyait en ces nouveaux dispositifs de prévention des catastrophes l'opportunité de s'affirmer en bon gestionnaire (*Ibid*). Il fut ainsi l'initiateur du « ***Plan Sismo 2010*** »[235] dédié à l'inspection des infrastructures et des habitations considérées comme hautement vulnérables aux secousses sismiques. D'abord consacré à Lima centre, Callao, Rímac et Chorrillos (voir transparent), ce plan avait pour vocation de devenir une référence pour les autorités Régionales et locales sur l'ensemble du territoire national (*Ibid*).

L'année suivante, la restructuration du système national de gestion des catastrophes voulue par Alan García prit forme à travers **l'implémentation du Système National de Gestion des Risques de Catastrophes**[236] (SINAGERD) en 2011 (Loi n°29664), qui demeure le système actuel. Inspiré des stratégies internationales, ce nouveau système eut pour ambition de **valoriser la mise en place de dispositifs de prévention**. L'INDECI demeura ainsi l'organisme en charge de la supervision de la gestion réactive et de la préparation à la catastrophe, mais les compétences de prévention, de réduction du risque et de reconstruction furent attribuées à une nouvelle instance nationale qu'est le **Centre National d'Estimation de Prévention et de Réduction du Risque de catastrophes**[237] (CENEPRED). La gestion des catastrophes est alors définitivement pensée à travers la mise en place de mesures pour la gestion intégrale du risque et non plus la seule protection civile.

[235] Plan de prévention des séismes 2010.
[236] Sistema Nacional de Gestión de Riesgo de Desastre.
[237] Centro Nacional de Estimación, Prevención y Reducción de Riesgo de Desastres.

- Quelle articulation entre modalité de développement et gestion des risques depuis le SINAGERD ?

Cette nouvelle approche participa à **l'inscription progressive de la question des modalités de développement dans le processus de gestion**, bien qu'elle ne soit évoquée que partiellement. La lecture des guides et manuels techniques, élaborés dans les années qui suivirent l'implémentation du SINAGERD, ainsi que du Plan National de Gestion des Risques de Catastrophe (PLANAGERD) publié en 2014, nous a permis d'identifier la manière dont certains indicateurs de développement furent intégrés à l'analyse des vulnérabilités pour estimer le risque sur le territoire. Si l'on se réfère au guide d'orientation technique du processus d'estimation du risque, élaboré par le CENEPRED en 2012, la vulnérabilité est déterminée par trois facteurs : l'exposition aux aléas, la fragilité et la résilience. La « fragilité » est ici entendue comme « les conditions désavantageuses ou la fragilité relative à l'être humain et son mode de vie face à un danger » (CENEPRED, 2012a, p.33). Ces « conditions désavantageuses » ou les « modes de vie » ne sont néanmoins pas détaillés, si ce n'est que l'accent est porté sur les modalités d'occupation du territoire et plus précisément l'auto-construction. Nous retrouvons le même discours dans le Plan National de Gestion des Risques de Catastrophes (PLANAGERD), publié deux ans plus tard, dont la section portée aux « conditions de vulnérabilité » demeure évasive. Dans ce plan, les conditions de vulnérabilités sont réduites à un exemple, ici aussi associé aux modalités d'occupation du sol :

> « *Le Pérou est sujet à divers phénomènes naturels, dont les effets sont généralement associés à la vulnérabilité de la population et de ses moyens de subsistance, comme par exemple* le *mode d'occupation du sol, qui est en grande partie non planifié et non contrôlé, occasionnant des infrastructures et des services de base coûteux et inadéquats ainsi que des pratiques inadéquates d'auto-construction, ce qui entraîne un haut niveau de précarité non seulement pour la prédominance des matériaux inadaptés mais aussi pour la manière dont ils sont utilisés* » (PLANAGERD 2014-2021, p.18) [238].

Plus loin, le plan expose les conditions qui définissent une population vulnérable : le taux de croissance de la population, l'âge, la condition physique et mentale ou encore la condition de pauvreté et d'extrême pauvreté. Néanmoins, aucune véritable stratégie n'est recommandée.

[238] Présidence du Conseil des ministres, INDECI, CENEPRED (2014).

L'année suivante, le CENEPRED publia une seconde version du manuel d'évaluation des risques de catastrophe (2015). Un chapitre entier fut consacré à l'analyse de la vulnérabilité, détaillant davantage les principaux facteurs aggravants :

> « *La croissance démographique et les processus d'urbanisation, les modalités d'occupation territoriale, le processus d'appauvrissement d'une part importante de la population, des systèmes d'organisation inadéquats ainsi que la pression sur les ressources naturelles ont participé à accroître de manière continue la vulnérabilité de la population face à une large diversité de phénomènes d'origine naturelle.* » (CENEPRED, 2015, p.121).

Ici, dans les discours institutionnels portés sur la gestion des catastrophes, la question des modalités de développement apparaît à travers la notion de vulnérabilité qui devient un élément essentiel dans l'estimation et la réduction du risque. Certains indicateurs économiques, sociaux et politiques, sont ainsi considérés comme des enjeux qui peuvent favoriser la propension à subir des dommages[239]. Toutefois, ces considérations s'arrêtent à l'estimation du risque, sans proposer de véritables stratégies pour la réduction de ce risque. C'est également toujours à travers une approche aléa centré que cette dimension est abordée, c'est-à-dire à partir d'une évaluation de l'exposition des enjeux vis-à-vis de l'aléa. Cette approche néglige une série de questions, pourtant utiles à la prise de décision au moment d'une crise, telles que l'accessibilité aux soins (pourtant analysée à l'occasion du projet SIRAD[240] et détaillée dans la thèse de Jérémy Robert, 2012), aux ressources de première nécessité ou encore la distribution d'eau potable dans une situation d'urgence. Ces questions obligent à penser les infrastructures routières et leur capacité à contenir des flux importants ; la capacité des autorités locales à répondre rapidement aux événements extrêmes (Metzger et *al.*, 2013) et auprès de populations sinistrées qui ne sont pas forcément situées en zone d'aléa ; ou encore les effets dominos que peut engendrer une catastrophe.

Nous voyons qu'à partir des années 1990, le processus d'institutionnalisation de la gestion des risques de catastrophes au Pérou s'est progressivement accordé aux discours portés

[239] Malgré l'intégration d'un tel discours dans les rapports officiels, l'auto-construction demeure la seule problématique concrète identifiée, reléguant les causes profondes telles que les modalités de gouvernement ou encore l'accessibilité aux services de base au second plan.

[240] Le projet SIRAD, Système d'Information sur les ressources de gestion de crise dans l'agglomération de Lima et Callao, est un projet mené entre 2009 et 2011 par une équipe de recherche de l'IRD, en coopération avec l'INDECI et la *Cooperazione Internazionale* (COOPI) dont l'ambition était d'interroger les dimensions spatiales et territoriales de la gestion de crise. Le projet est présenté en introduction de cette thèse dans la section « Démarche méthodologique – Pourquoi le Pérou ? Pourquoi Lima ».

au niveau international, jusqu'à intégrer les termes de résilience et de gouvernance dans les rapports officiels de l'INDECI et du CENEPRED. La mise en place du SINAGERD (2011) marque la reconnaissance institutionnelle de la gestion du risque comme une question transversale, qui nécessite une attention permanente de la part de l'ensemble des acteurs de la société.

5.2.3. L'élaboration de politiques transversales pour une gestion intégrale du risque : une diversification des acteurs et des interventions

La diffusion de la gestion du risque dans l'ensemble des politiques publiques

L'implémentation du SINAGERD traduit la volonté politique de faire communiquer les mesures de gestion des risques avec celles portées sur le développement économique et social du pays. Nous observons dans le texte de loi l'usage d'un discours similaire à celui abordé par les agences intergouvernementales en intégrant la notion de durabilité, de développement durable ou encore de « culture de prévention »[241] que nous retrouvons parmi les axes prioritaires de la Politique Nationale de la Gestion des Risques. La gestion des risques apparaît alors comme une problématique transversale, applicable à l'ensemble des politiques publiques :

> « *La gestion du risque de catastrophes est un processus social dont la finalité est la prévention, la réduction et le contrôle permanent des facteurs de risque de catastrophes dans la société, ainsi que la préparation adéquate et la gestion réactive, en tenant compte des politiques nationales, en particulier celles liées à l'économie, à l'environnement, à celles liées à la sécurité, à la défense nationale et territoriale, et ce, de manière durable.* » (loi n°29664, article 3)

Le SINAGERD insiste alors sur la nécessaire mise en œuvre de stratégies de prévention et de reconstruction, la prévention étant pensée à travers les « actions orientées de manière à éviter la génération de nouveaux risques dans la société et de réduire les vulnérabilités et les risques existants dans le contexte de la gestion d'un développement durable » (art. 6.2b) et la reconstruction définie par des « actions réalisées pour établir des conditions durables de

[241] Notion que l'on retrouve dans le cadre d'action de Hyogo (2005-2015).

développement dans les zones affectées, dédiée à la réduction du risque antérieur ainsi qu'à assurer une récupération physique, économique et sociale des communautés affectées » (art. 6.2.d).

Ces deux processus sous-tendent l'élaboration de stratégies permanentes de gestion du risque, notamment pour toutes les instances gouvernementales investies dans le développement économique et social. L'article 7 stipule en effet que la gestion des catastrophes doit être intégrée « aux autres politiques transversales et de développement à l'échelle nationale et internationale ». L'article 16 invite, quant à lui, les « entités publiques [à intégrer] à leur processus de développement la gestion du risque de catastrophes ». En cela, le SINAGERD impose l'implication du **Centre National de Planification Stratégique** (CEPLAN) dans la supervision de la mise en place des mesures de cette gestion au sein de la planification stratégique.

Le CEPLAN est l'organe exécutif du Système National de Planification Stratégique (SINAPLAN), mis en place en 2005, dont le but est de proposer à l'ensemble des instances publiques des objectifs stratégiques de développement durable ainsi que d'orienter l'investissement public, privé et la coopération internationale de manière à « ne pas compromettre les capacités des générations futures » (loi n°28552 implémentant le SINAPLAN). Concrètement, le CEPLAN est chargé d'orienter et d'assister les pouvoirs publics dans la formulation des politiques nationales et locales qui se traduisent entre autres par les plans stratégiques sectoriels multi-annuels (PESEM)[242] ou encore les plans de développement concertés Régionaux et Locaux (PDRC, PDLC)[243]. La connexion établie entre les deux systèmes témoigne de la volonté politique d'imbriquer les stratégies de gestion des catastrophes, autrefois orientée vers les efforts de gestion d'urgence et de préparation à la crise, aux stratégies de développement durable. Il est dès lors possible d'observer **l'intégration d'une**

[242] Le plan stratégique sectoriel multi-annuel est compris comme un instrument de planification élaboré par les ministères, qui rassemble l'ensemble des stratégies adoptées pour favoriser le développement d'un secteur en particulier. Par exemple, le secteur du « logement, de la construction et de l'assainissement » est pris en charge par le ministère du même nom qui va définir et expliciter ses stratégies d'actions dans ce plan stratégique, telles que par exemple réduire l'informalité de l'immobilier urbain.

[243] Le plan de développement concerté est un document élaboré par les différents gouvernements des niveaux régionaux, provinciaux et municipaux, qui rassemble les stratégies développées de manière concertée entre les différents acteurs publics, privés et ceux de la société civile dans le but d'améliorer les conditions économiques et sociales sur leur territoire respectif. Une des actions stratégiques identifiées dans le Plan de Développement Concerté de la Région de Lima (2016-2021) par exemple était de renforcer les capacités des populations locales et des agriculteurs locaux dans la gestion et l'usage « durable » des ressources hydriques à travers l'amélioration des infrastructures d'irrigation, des barrages, des réservoirs et canaux d'irrigation, entre autres.

section dédiée à la gestion des catastrophes dans les outils de planification territoriale et les programmes sectoriels de certains ministères.

Nous pouvons citer la création du programme « Nuestras Ciudades » du ministère du Logement, de la Construction et de l'Assainissement formulé en 2013. Il s'agit d'une reformulation du programme « *Vivienda*[244], gestion territoriale » élaboré à la suite du tremblement de terre de Pisco en 2007 dont l'objectif était déjà orienté vers le développement d'actions de prévention et de réduction des risques en matière d'urbanisme. Le nouveau programme se rattache quant à lui aux nouvelles stratégies de prévention dictées par le CENEPRED et spécifie davantage ses objectifs en promouvant par exemple la relocalisation des populations très fortement exposées aux risques ou encore le renforcement structurel d'habitations vulnérables aux secousses sismiques. Le programme « Escuelas Seguras » exprime également la prise en compte de la question de la gestion des risques de catastrophe par le ministère de l'Éducation en promouvant l'implémentation de projets d'ateliers d'informations et de cours dédiés aux risques ou encore d'organisation de simulation de crise au sein des établissements éducatifs. Ces programmes furent facilités par la mise en place d'une ligne budgétaire multisectorielle, le « Programme budgétaire 0068 : Réduction de la Vulnérabilité et Secours d'urgence face aux Catastrophes » (pp068-PREVAED), formulée en 2012 pour s'aligner avec les stratégies du SINAGERD. Ainsi, chaque ministère bénéficie de fonds annuels dédiés à la prévention et la réduction des catastrophes. Ces programmes demeurent néanmoins limités à une attention portée aux populations et aux enjeux exposés.

Le principe de participation, l'inscription institutionnelle des organismes privés et de la société civile dans la gestion des risques

L'efficacité recherchée pour la gestion des risques réside également, selon le texte de loi, dans **le principe de participation**, faisant de la gestion des risques une responsabilité collective. Ce dernier impose à tout organisme privé et à la société civile de participer aux efforts de gestion du risque en développant leur propre plan de préparation et de gestion réactive :

[244] Logement.

> « *La participation de la société privée et de la société civile constitue un devoir et un droit pour la mise en œuvre d'une gestion des risques de catastrophes, sous-tendue par le principe de participation.*
>
> *Toutes les personnes physiques ou morales privées inscrivent leurs actions dans la Politique Nationale de Gestion des Risques de Catastrophes et les directives données par l'autorité administrative compétente. Elles sont de ce fait habilitées à s'organiser au niveau des organisations sociales et volontaires afin d'optimiser l'accomplissement de leurs activités liées à la Gestion des risques de Catastrophes.* » (loi n°29664, article 18.1 et article 18.2)

La participation citoyenne inclut, quant à elle, une diversité d'acteurs dont les **comités de paroisses**, explicitement cités dans l'article de loi :

> « *La participation citoyenne s'établit à travers les organisations sociales et bénévoles, qui constituent le socle social telles que la Croix Rouge péruvienne, les comités de voisins, les comités de paroisses, des instances éducatives et entrepreneuriales.* » (loi n°29664, article 18.4)

Ainsi, l'évolution de la conception de la gestion des catastrophes et des stratégies d'intervention correspondantes a-t-elle donné lieu à une légitimité institutionnelle des acteurs religieux dans le champ opératoire, au même titre que l'ensemble des acteurs de la société civile.

Une inscription permanente de la gestion du risque dans les stratégies d'intervention de la coopération internationale

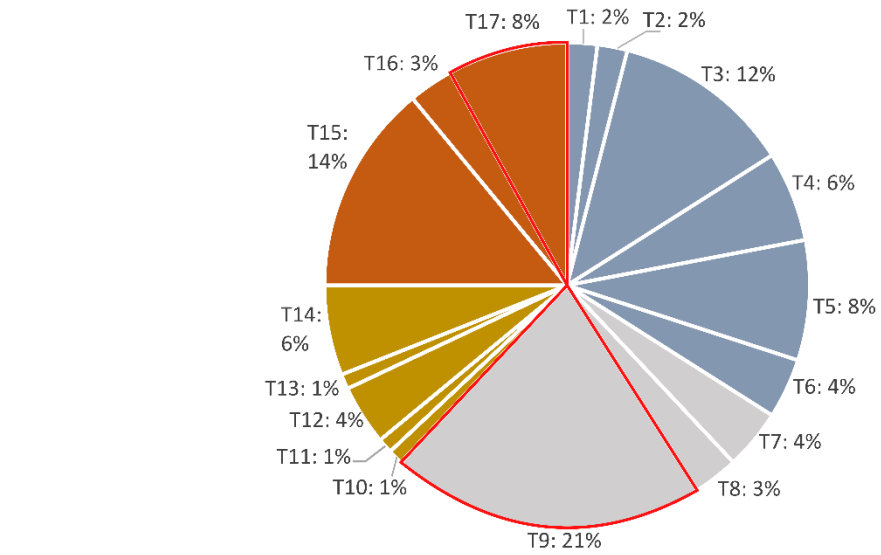
Enfin, les nouvelles dispositions stratégiques mises en œuvre au Pérou participèrent également à reformuler les conditions d'intervention des acteurs internationaux dans le territoire et les fonds alloués à la coopération technique internationale. Évaluer la place effective de la gestion intégrale du risque de catastrophes dans les dépenses et les projets menés dans le cadre de la coopération internationale est un exercice difficile puisque jusqu'à l'adoption des nouveaux objectifs de développement durable (2015), et par conséquent les reformulations de la Politiques Nationale de la Coopération Technique Internationale (PNCTI)[245], la question des

[245] L'action internationale dans le territoire fut en effet évaluée en fonction des Objectifs du Millénaire pour le Développement (2000 – 2015), puis des Objectifs du Développement Durable (2015-2030) -objectifs adoptés par les Nations Unies -. Nous rappelons qu'au Pérou, l'évaluation systématique des investissements engagés par les entités internationales et transnationales ne fut mise en œuvre qu'à partir de la création de l'APCI en 2002.

investissements alloués à la gestion du risque de catastrophes n'apparaît que de manière ponctuelle et évasive dans les rapports annuels de l'APCI.

Néanmoins, le rapport annuel de l'APCI de 2019, ainsi que les informations relayées dans les rapports annuels de quelques ONG humanitaires et de développement (nous verrons ici les cas de la Croix Rouge péruvienne, *Soluciones Prácticas* et World Vision) nous permettent de cerner la manière dont la gestion des risques de catastrophes est pensée aujourd'hui au Pérou par ces acteurs.

En accord avec les Objectifs de Développement Durable, la PNCTI a identifié quatre axes thématiques prioritaires : l'inclusion sociale et l'accès aux services de base ; l'aide dédiée à l'État et la gouvernabilité ; l'Économie compétitive ; l'emploi et le développement régional ; et enfin les ressources naturelles et le milieu environnemental. Dix-sept sous-thématiques intègrent ces axes prioritaires dont deux concernent explicitement la gestion du risque. Il s'agit de la thématique neuf : « sécurité citoyenne et gestion des risques de catastrophes », intégrée à l'axe « État et gouvernabilité » et la thématique dix-sept « Qualité environnementale et adaptation au changement climatique avec une perspective de gouvernance climatique » (Illustration 30).



Conception: M. Pigeolet, 2023

Source: APCI 2019

Thème 1 (T1): Droit humain et diversité culturelle

Thème 2 (T2): Accès universel à une justice efficace, efficiente et transparente

Thème 3 (T3): Autonomisation (empoderamiento) de la femme et des groupes vulnérables

Thème 4 (T4): Accès équitable à une éducation intégrale et de qualité

Thème 5 (T5): Accès intégral aux services de soins et nutrition de qualité

Thème 6 (T6): Accès adéquat aux services d'eau, d'hygiène, d'énergie en milieu rural et de télécommunication

Thème 7 (T7): Modernisation et décentralisation de l'administration publique de manière efficiente, efficace et transparente

Thème 8 (T8): Participation équitable et efficiente des citoyens

Thème 9 (T9): Sécurité citoyenne et gestion des risques de catastrophe

Thème 10 (T10): Structure productive et touristique diversifiée, compétitive et soutenable

Thème 11 (T11): Accès aux nouveaux marchés

Thème 12 (T12): Sciences, technologie et innovation

Thème 13 (T13): Gestion des migrations de travail interne et externe et génération d'opportunités de travail

Thème 14 (T14): Activités économiques diversifiées fondées sur les avantages comparatifs et concurrentiels de chaque zone géographique régionale

Thème 15 (T15): Conservation et consommation soutenable des ressources naturelles

Thème 16 (T16): Gestion intégrée, efficiente et soutenable des ressources hydriques et des bassins versants

Thème 17 (T17): Qualité environnementale et adaptation au changement climatique dans une perspective de gouvernance climatique

Illustration 29 - Distribution des fonds dédiés à l'intervention de la coopération internationale au Pérou en 2019 selon les sous-thèmes prioritaires (M. Pigeolet, 2023).

Nous pouvons voir à l'aide de ce graphique que l'axe dédié à la sécurité citoyenne et la gestion des risques de catastrophes (T9) bénéficiait de la plus grande part des fonds versés par la coopération internationale. Il nous est donc possible d'affirmer que les efforts dédiés à la gestion des risques dans les programmes développés par la coopération internationale ne sont pas négligeables. Cette répartition des fonds par thématique contribue néanmoins à conserver une approche aléa-centrée de la catastrophe, dans la mesure où elle demeure une mission à part de celles allouées à la réduction des vulnérabilités sociales et économiques de la population.

Certains programmes et projets financés dans le cadre de la coopération bilatérale et multilatérale (supervisées et mises en œuvre sur place par les instances étatiques) rendent compte de l'articulation opérée entre gestion des risques et aide au développement et/ou à la protection de l'environnement. La Suisse par exemple a contribué au programme « Gestion du risque et usage productif de l'eau des glaciers », intégré à la thématique « Ressources naturelles et milieu environnemental », dont l'objectif était de « renforcer les capacités [des populations et des autorités locales] pour l'adaptation au changement climatique et la réduction du risque associé au retrait des glaciers » (APCI, 2019, p.55). Le Japon fut également contributeur de six projets orientés vers la prévention et la réduction des risques de tremblement de terre et de tsunamis, dont l'apport d'expertises aux organismes nationaux INDECI et CENEPRED quant à l'élaboration et le suivi de l'état de connaissance du risque sur l'ensemble du territoire national[246]. Quant aux coopérations multilatérales, l'intervention de l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO) par exemple (dans le cadre du programme 2018-2021) prévoit également un certain nombre d'axes prioritaires, dont la « gestion intégrale des risques de catastrophes, adaptation et réduction du risque face au changement climatique » (APCI, 2019, p.90), qui accompagne quatre autres axes destinés à la sécurité alimentaire et à la conservation de la biodiversité et des ressources naturelles.

Aussi, les missions des ONG de développement et des ONG humanitaires qui interviennent au Pérou ont-elles diversifié leurs compétences au cours de ces vingt dernières années. Les interventions rapportées à la suite du tremblement de terre de 2007 traduisent l'émergence d'une forme de *continuum* entre développement et aide humanitaire que nous avons présenté plus tôt. La Croix Rouge péruvienne, par exemple, a contribué au processus de reconstruction à la suite du tremblement de terre pendant près de sept ans (Cruz Roja Peruana,

[246] Note informative du gouvernement « JICA y CENEPRED inician un trabajo conjunto para fortalecer la GRD en el Perú": https://www.gob.pe/institucion/cenepred/noticias/585683-jica-y-cenepred-inician-un-trabajo-conjunto-para-fortalecer-la-grd-en-el-peru .

2015). Si son historique lui reconnaît une origine humanitaire, c'est-à-dire motivée par l'aide aux victimes en situation d'urgence, elle définit sa mission aujourd'hui par l'aide à la prévention, et la réduction des souffrances des personnes et communautés vulnérables en toutes circonstances. Elle promeut également l'amélioration de leur qualité de vie et le renforcement de leurs capacités[247]. Il en est de même pour l'organisation *Soluciones Prácticas*, originellement orientée vers la réduction de la pauvreté qui compte désormais parmi ses interventions des programmes de reconstruction, également menés depuis le contexte post-catastrophe de 2007, ainsi que des programmes de formations à la prévention[248]. En dernier exemple, l'ONG World Vision Pérou, dont la mission principale est la sécurité infantile[249], s'est également mobilisée dans la gestion réactive suite au tremblement de terre et dispose dès lors d'un axe d'intervention dédié au secours d'urgence en cas de catastrophe[250].

Les interventions menées dans le territoire péruvien dans le cadre de la coopération internationale participent de cette manière à nourrir l'approche transversale des catastrophes et de leur gestion. Toutefois, la séparation des axes thématiques proposée par la PNTCI et les modalités d'interventions menées par les ONG humanitaires et de développement mettent en évidence un élément fondamental pour comprendre la manière dont la gestion des risques de catastrophe est concrètement menée : si la question de la gestion des risques s'inscrit désormais comme un enjeu de développement, l'approche inverse (les modalités de développement sont des enjeux pour la gestion des catastrophes) marque très peu les modalités d'intervention. Cela se traduit par une distinction claire entre les deux objectifs, notamment dans la présentation des interventions menées par les ONG de développement qui, certes, intègrent la gestion des risques dans leurs nouvelles missions, mais en font une question à part des problématiques de fond, telle que la lutte contre la pauvreté ou l'accès aux soins. En somme, l'articulation établie entre gestion des risques de catastrophe et aide au développement entraîne la démultiplication d'acteurs, désormais considérés comme responsables en la matière, sans pour autant sortir d'une approche aléa centré de la catastrophe.

[247] Description de la mission de la croix rouge péruvienne sur le site https://www.cruzroja.org.pe/mision-y-vision/.
[248] Information relayée sur le portail de Reliefweb, en ligne : https://reliefweb.int/report/peru/earthquake-ica-peru.
[249] Et qui par ailleurs bénéficie de la plus grande part des fonds de la coopération internationale.
[250] Information issue d'un entretien réalisé avec Carloz Ortiz, coordinateur national de la section dédiée à la gestion des risques de catastrophes, octobre 2018.

5.3 Quand les acteurs religieux suivent le mouvement international : évolution des doctrines et diversification des compétences

Dans le contexte des reformulations conceptuelles et institutionnelles de la catastrophe et de sa gestion, l'ensemble des acteurs investis dans l'action humanitaire et l'aide au développement se sont mis à élaborer à leur tour de nouveaux discours et de nouvelles modalités d'intervention pour y faire face. La question se pose alors de la répercussion de cette nouvelle approche dans la doctrine sociale des instances religieuses : comment ces institutions se positionnent-elles dans le débat public ? Quel discours tiennent-elles vis-à-vis de la gestion des catastrophes, du développement durable et du changement climatique ? Est-ce qu'elles transmettent des recommandations à leur communauté ? Est-ce que leurs missions menées dans l'espace séculier intègrent la gestion intégrale du risque de catastrophes ? Et si oui, comment ? Par quels procédés inscrivent-elles aujourd'hui leurs interventions face aux catastrophes ? Pour répondre à ces questions, nous nous intéresserons aux discours prononcés par l'Église catholique et l'Église adventiste[251] à la fois au niveau international et au Pérou. Pour comprendre les logiques d'intervention menées par les deux institutions religieuses et leur branche humanitaire au niveau national, nous nous intéresserons aux discours tenus par les plus hautes autorités compétentes, soit le Saint-Siège pour l'Église catholique (Vatican) et l'Association Générale des Adventistes du Septième Jour pour l'Église adventiste (Maryland, États-Unis). Nous nous appuierons sur une analyse des discours tenus par les plus hautes autorités de ces deux institutions religieuses (discours relayés par des lettres et rapports destinés à la communauté, rendus publics) ainsi que de ceux tenus par les représentants de leur branches humanitaires et sociales (discours tenus à l'occasion de notre rencontre sur le terrain). Nous verrons que les deux autorités religieuses s'inscrivent dans le mouvement international à des degrés différents et des temporalités différentes.

[251] Ce choix résulte de deux facteurs que sont l'implication notable de leur organisation humanitaire dans l'action humanitaire et la disponibilité des interlocuteurs sur le terrain.

5.3.1. De l'émergence de la pensée écologique à l'attention portée aux catastrophes climatiques : la progressive inscription de la gestion du risque de catastrophes dans la doctrine sociale de l'Église catholique

Une reformulation théologique du rapport Homme-Nature forcée par le débat public

Face à l'importance du débat public porté au niveau international sur l'écologie et la reformulation du rapport Homme-Nature, l'Église catholique fut elle-même contrainte de revoir son positionnement théologique en la matière (Illustration 31).

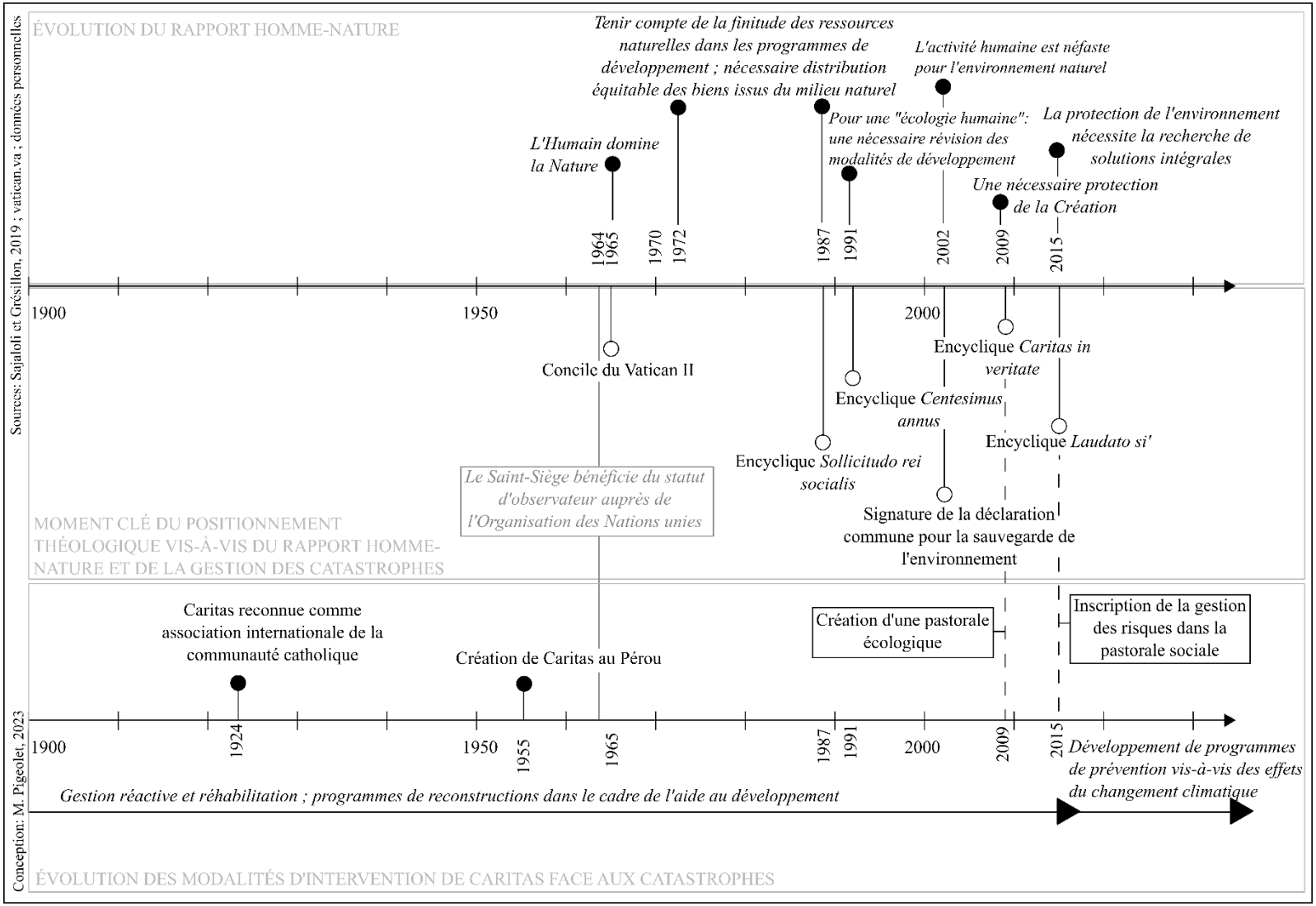


Illustration 30 - Frise chronologique du positionnement théologique de l'Église catholique vis-à-vis du rapport Homme-Nature et des modalités d'intervention de Caritas face aux catastrophes (M. Pigeolet, 2023).

En 1967, l'historien médiéviste américain Lynn White (1967) développa une thèse critique, largement relayée, sur **le rôle de l'Église catholique dans la crise écologique**. Pour l'auteur, cette dernière favorisait une interprétation de la Création (de la nature) dévalorisant la nature au profit des activités humaines, car considérée par les catholiques comme un bien mis au service de l'Homme. Cette conception de la Création participa ainsi à « désenchanter » la nature et, par conséquent, à effacer le sentiment de respect religieux envers elle (Lacroix, 1993, p.95). Lynn White accusait alors une arrogance chrétienne, légitimant tous les excès techno-scientifiques.

En effet, la domination de l'Homme sur la Nature constitue l'un des premiers principes chrétiens exposés dans la Genèse. En ce sens, la Nature est partie de la Création : « la terre, le ciel, la mer et tout ce qu'ils renferment, l'homme, les animaux de toutes sortes, les plantes, les éléments... sont créés et conservés par Dieu » (Séguy, 1993, p. 97). L'homme y est érigé en « roi de la création » (Ibid, p. 97) et tous les êtres vivants furent créés pour l'aider dans sa mission[252] :

Gn1 :27 « Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle »

Gn1 :28 « Et Dieu les bénit, et leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre »

Cette dimension persiste au XX^{e} siècle, et pour preuve, la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* présentée lors du **concile du Vatican II en 1965** (qui symbolise l'ouverture de l'Église catholique au monde moderne) évoque la terre et les végétaux comme un outil de production pour l'homme, bien que le partage équitable nécessaire des ressources naturelles entre communautés soit évoqué :

> « *[...]En effet, lorsqu'il cultive la terre de ses mains ou avec l'aide de moyens techniques, pour qu'elle produise des fruits et devienne une demeure digne de toute la famille humaine, et lorsqu'il prend part consciemment à la vie des groupes sociaux, l'homme réalise le plan de Dieu, manifesté au commencement des temps, de dominer la terre et d'achever la création, et il se cultive lui-même. En même*

[252] Gn2 :18 « Yahweh Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui » (traduction du Chanoine Crampon, théologien catholique. Les citations de la Genèse qui suivent sont issues de la même traduction).

temps, il obéit au grand commandement du Christ de se dépenser au service de ses frères. » (Constitution Pastorale *Gaudium et Spes,* 1965, verset 57, paragraphe 2)

En 1970 est publiée l'hypothèse Gaïa, avancée par le climatologue James Lovelock qui soutient l'idée selon laquelle la Terre serait un système biosphérique dynamique et complexe capable de s'ajuster continuellement afin d'y maintenir la vie (Scharper, 1995). Le scientifique insiste alors sur l'interrelation entre les différents éléments terrestres :

« *On peut considérer tout l'éventail de la matière vivante sur Terre, depuis la baleine jusqu'au virus, depuis le chêne jusqu'à l'algue, comme constituant une seule entité vivante, capable de manipuler l'atmosphère terrestre dans le but de répondre à ses besoins globaux et dotée de facultés et de capacités qui se situent bien au-delà de celles de ses parties constituantes.* » (James E. Lovelock, 1979, p.9)

Cette thèse, bien que controversée dès sa publication, contribua à l'émergence de nombreuses réflexions sur le rôle de l'Homme dans la préservation de la Création au sein de la sphère chrétienne. La même année, le Pape Paul VI exprima son inquiétude quant à la destruction de l'environnement par l'Homme et l'épuisement des ressources naturelles (Sajaloli & Grésillon, 2019). Ce dernier **participa d'ailleurs à la Conférence des Nations Unies pour l'environnement en 1972**, témoignant de la préoccupation croissante de l'Église catholique à ce sujet.

L'institution catholique étant régulièrement appelée à prendre part aux débats publics face aux catastrophes écologiques de plus en plus nombreuses opéra ainsi un glissement de posture théologique vis-à-vis de l'écologie dans la seconde moitié du XX^{e} siècle. La nature, création divine, fut désormais soumise à la protection de l'Homme, celui-ci demeurant omnipotent.

Cette reconsidération de la nature demeura néanmoins dans le cadre des lettres apostoliques et des réflexions théologiques sans réellement aboutir vers des recommandations d'actions concrètes ni une reformulation des pastorales. C'est en effet principalement à travers les messages pontificaux que l'Église assura son engagement envers la « sauvegarde de la Création ». Nous pouvons citer parmi les premiers textes, la lettre encyclique[253] de Jean-Paul II ***Sollicitudo rei socialis*** publiée en 1987, dans laquelle le Pape évoqua le souci de l'écologie.

[253] Une encyclique est une lettre du Pape, adressée à l'ensemble de sa communauté et aux évêques, portant sur des questions morales, doctrinales et pastorales.

Dans cette encyclique portée sur la question sociale et le développement, le Pape exposa en effet un discours qui s'accorde aux débats portés par les agences onusiennes :

> « *Parmi les symptômes positifs du temps présent, il faut encore noter une plus grande prise de conscience des* ***limites des ressources disponibles****, la nécessité de respecter l'intégrité et les rythmes de la nature et d'en tenir compte dans la programmation du développement, au lieu de les sacrifier à certaines conceptions démagogiques de ce dernier. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui* ***le souci de l'écologie*** *»* (Article 26 de l'Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 30 décembre 1987).

Cette prise de position fut réitérée trois ans plus tard à l'occasion de la journée mondiale pour la paix ainsi qu'en 1991 dans l'encyclique ***Centesimus annus***, où le Pape Jean-Paul II insiste sur le fait que « la destruction irrationnelle de l'environnement naturel » doit être prise en compte dans le contexte de « la destruction plus grave de l'environnement humain », c'est-à-dire d'une « structure naturelle et morale dont [l'Homme] a été doté » par Dieu (article 38, Encyclique *Centesimus annus*, 1er mai 1991). À cette occasion, le Pape insiste davantage sur le respect de la vie humaine pour mettre en valeur une « **écologie humaine** » (article 38). À ce titre, **l'approche du rapport Homme-Nature proposée par le Vatican demeure anthropocentrée** (Sajaloli et Grésillon, 2019).

C'est en 2000, au même moment où la notion d'anthropocène[254] connut un franc succès, que le Saint-Siège entreprit un discours plus engagé, appelant tout chrétien à « repenser fondamentalement ses habitudes de vie »[255] à travers la « Frugalité » et la « modération » des modes de consommations. En juin 2002, le Pape Jean-Paul II signa une **déclaration commune pour la sauvegarde de l'environnement** à Venise, en collaboration avec le patriarche orthodoxe œcuménique Bartholoméos 1er. Il appela ainsi tous les chrétiens à « retrouver l'humilité et reconnaître les limites de nos pouvoirs », à aborder « une nouvelle approche et une nouvelle culture (...) inspirées par un comportement fondé sur une éthique écologique » ainsi qu'à « implorer Dieu le créateur afin qu'il illumine partout les personnes sur le devoir de respecter et de veiller attentivement sur la Création »[256]. Cette déclaration aboutit à

[254] L'anthropocène fait référence à un nouvel âge géologique, caractérisé par l'influence significative de l'activité humaine sur l'ensemble de l'écosystème terrestre (Sajaloli et Grésillon, 2019).
[255] Article 16 de la déclaration accompagnant l'opuscule *Le respect de la création.*
[256] Ces citations sont issues de la déclaration commune du Saint-Père et du Patriarche œcuménique publiée sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html.

l'organisation d'actions ponctuelles telles que *Noël autrement*, en 2005, dont le principe était de privilégier la sobriété et la simplicité au cours de la célébration.

L'écologie fut officiellement intégrée à la doctrine de l'Église en 2009, sous le pontificat de Benoît XVI, par le biais de la publication de l'Encyclique ***Caritas in veritate***. Le Pape affirmait ainsi que « l'Église a une responsabilité envers la Création et doit la faire valoir publiquement aussi. Ce faisant, elle doit préserver non seulement la terre, l'eau et l'air comme dons de la Création appartenant à tous, elle doit surtout protéger l'homme de sa propre destruction » (chapitre IV, article 51).

Laudato si' (2015): quand l'Église catholique développe une nouvelle approche des catastrophes par le biais du développement durable et du changement climatique

- Une Église qui se veut engagée face à la crise globale

Ce n'est cependant qu'à partir de l'élection du Pape François en 2013 que le Saint-Siège valorisa une vision plus engagée de l'Église catholique vis-à-vis des problématiques environnementales. En effet, proche des théologiens de la libération[257], ce dernier soutint l'idée selon laquelle l'institution catholique se devait d'être plus active dans l'espace public et ne constituait pas seulement un corps d'émulation spirituelle. À titre d'exemple, le Pape recommanda à la communauté catholique de soutenir l'initiative du « jeûne pour le climat »[258], mis en place par un certain nombre d'ONG internationales et de représentants de confessions diverses à l'occasion de la Conférence COP 21 tenue à Paris en 2015.

C'est enfin en 2015, avec la publication de l'encyclique *Laudato si'* par le Pape François que le Vatican encouragea les initiatives portées sur **une écologie globale**. Cette encyclique fut fondamentale dans le développement de nouvelles orientations d'actions sociales pour l'environnement menées par les diocèses. Parmi les différents points abordés, le Pape insista sur **l'aspect systémique des crises dites environnementales** :

[257] Courant de pensée, orienté vers un travail pastoral militant pour les populations précaires, sujet discuté dans le chapitre 4 (partie 4.1.3.).

[258] Le jeûne pour le climat est une initiative dont le but est de renoncer à un repas ou plus dans la journée et de se rassembler sur les places publiques pour exprimer sa solidarité envers les victimes du changement climatique. Cette initiative émergea au moment de la conférence des Nations unies sur le changement climatique de Varsovie en 2013 et se poursuivit tous les premiers des mois suivants jusqu'à la Conférence de Paris sur le climat (COP 21, 2015) afin d'alerter les gouvernements jugés trop inactifs sur l'urgence climatique.

« *Quand on parle d'« environnement », on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle. Les raisons pour lesquelles un endroit est pollué exigent une analyse du fonctionnement de la société, de son économie, de son comportement, de ses manières de comprendre la réalité. Étant donné l'ampleur des changements, il n'est plus possible de trouver une réponse spécifique et indépendante à chaque partie du problème. Il est fondamental de* ***chercher des solutions intégrales*** *qui prennent en compte les interactions des systèmes naturels entre eux et avec les systèmes sociaux.* ***Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale****. Les possibilités de solutions requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature* » (Lettre Encyclique *Laudato Si*, 24 mai 2015, p.108)

L'inscription de la problématique environnementale dans une conception systémique du rapport Homme-Nature et les termes employés par le Pape rappellent considérablement le discours employé dans le rapport Brundtland (1987). Cet engagement témoigne de la détermination de l'Église catholique pour s'accorder parfaitement aux approches adoptées par les agences intergouvernementales, bien qu'avec un peu de retard. Aussi évoque-t-il spécifiquement la question du climat et ses répercussions environnementales, sociales et économiques, le considérant comme un bien commun. C'est enfin à cette occasion que **la question des catastrophes** et de leur gestion préventive est abordée, et ce, de manière résolument engagée :

« *Le changement climatique est un problème global aux graves répercussions environnementales, sociales, économiques, distributives ainsi que politiques, et constitue l'un des principaux défis actuels pour l'humanité. Les pires conséquences retomberont probablement au cours des prochaines décennies sur les pays en développement. Beaucoup de pauvres vivent dans des endroits particulièrement affectés par des phénomènes liés au réchauffement, et leurs moyens de subsistance dépendent fortement des réserves naturelles et des services de l'écosystème, comme l'agriculture, la pêche et les ressources forestières. Ils n'ont pas d'autres activités financières ni d'autres ressources qui leur permettent de s'adapter aux impacts*

climatiques ni de faire face à des situations catastrophiques, et ils ont peu d'accès aux services sociaux et à la protection. » (Lettre Encyclique *Laudato Si*, 24 mai 2015, p.22)

« *Les prévisions catastrophistes ne peuvent plus être considérées avec mépris ni ironie. Nous pourrions laisser trop de décombres, de déserts et de saletés aux prochaines générations. Le rythme de consommation, de gaspillage et de détérioration de l'environnement a dépassé les possibilités de la planète, à tel point que le style de vie actuel, parce qu'il est insoutenable, peut seulement conduire à des catastrophes, comme, de fait, cela arrive déjà périodiquement dans diverses régions. L'atténuation des effets de l'actuel déséquilibre dépend de ce que nous ferons dans l'immédiat, surtout si nous pensons à la responsabilité que ceux qui devront supporter les pires conséquences nous attribueront.* » (Lettre Encyclique *Laudato Si*, 24 mai 2015, p.124)

L'attention est ici portée au développement durable et aux effets du changement climatique. C'est donc par ce prisme que la doctrine sociale de l'Église s'est engagée davantage vers une valorisation des interventions pour la gestion des risques de catastrophes.

- L'inscription du changement climatique dans la doctrine sociale de l'Église péruvienne

Les informations recueillies au cours de notre entretien avec le secrétaire général de la Conférence Épiscopale de l'Action Sociale (CEAS)[259] du Pérou, Humberto Ortiz[260], nous permettent de cerner les initiatives menées concrètement par les équipes pastorales à la suite de cette nouvelle déclaration. Selon notre interlocuteur, la CEAS est « une organisation officielle de l'Église catholique dont le but est de défendre et de promouvoir les droits de l'Homme », dont l'objectif premier est de « participer à l'élaboration d'une politique publique » avec les différents ministères de l'État, d'élaborer les principaux axes d'action sociale sur le territoire national et de coordonner les activités entreprises dans les différents diocèses. En somme, la CEAS s'assure que les principales grandes orientations de l'action sociale soient menées de

[259] La CEAS est une juridiction de la Conférence Épiscopale, soit de l'assemblée de tous les représentants diocésains dans le pays.
[260] Entretien mené en novembre 2017.

manière uniforme sur le territoire. Promotion (communication), médiation avec les services de l'État et supervision des missions d'action sociale sont donc ses trois grandes missions.

La publication de l'encyclique *Laudato si'* entraîna la restructuration et la diversification des axes d'intervention de la pastorale sociale des diocèses, dont deux d'entre eux nous intéressent particulièrement ici. Il s'agit d'abord de l'Écologie Intégrale, qui comprend la mise en place d'une série de programmes ponctuels telle que la récupération des zones dégradées de l'écosystème de mangroves dans la région de Tumbes ; ou encore la création de groupes de réflexion sur l'avenir des communautés amazoniennes. Cette Écologie intégrale fut d'ailleurs l'objet d'une importante campagne de sensibilisation mise en œuvre par la CEAS, notamment vis-à-vis du gaspillage de l'eau et des effets du changement climatique ; ou encore à travers la médiation dans un contexte de conflits socio-environnementaux (notamment autour des entreprises minières, hydroélectriques, pétrolières et des industries du bois). La nouvelle attention portée à la « sauvegarde de la maison commune »[261] donna lieu à la publication d'un document de vulgarisation de l'encyclique dédié à tous les Péruviens afin que ces derniers prennent connaissance de la pleine conscience écologique de l'Église. Le premier point aborde « la pollution et le changement climatique » à travers une critique des modalités de développement :

> « *La grande majorité des études concordent sur le fait que le réchauffement climatique mondial a atteint un seuil préoccupant (…). Comme conséquence, les glaciers polaires fondent, des gaz toxiques se libèrent dans l'air et dans l'eau, le niveau de la mer augmente et les populations côtières se font inonder (…). La seule solution définitive pour faire face à cette crise est de changer radicalement le modèle de développement. Les pauvres sont les plus affectés puisqu'ils n'ont pas d'autres alternatives à leur portée.* » (CEAS, 2017, p.10)

Les catastrophes sont ici abordées indirectement, en conséquence du changement climatique. À ce titre, les recommandations de la Conférence Épiscopale pour y faire face sont orientées vers le changement des modalités de développement. Aux équipes pastorales de chaque diocèse d'interpréter ces recommandations et d'élaborer des programmes d'intervention en conséquence.

Le deuxième axe apparu à la suite de la publication de l'encyclique est la **gestion des risques et changement climatique**, qui remplace la gestion d'urgence. Sans nous apporter plus

[261] Directive principale de l'encyclique *Laudato si'.*

de précisions, notre interlocuteur nous informe que cet axe d'intervention se traduit également à travers l'élaboration de programmes ponctuels, développés et pris en charge par les pastorales sociales de chaque diocèse, dédiés aux populations sujettes aux risques d'inondation ainsi qu'aux vagues de froid et à la sécheresse. Aussi nous renvoie-t-il vers l'organisation *Caritas* Pérou qui demeure l'organisation compétente en matière d'interventions techniques face aux catastrophes.

Ainsi, la pensée de l'Église ne traite pas de toutes les menaces de manière égale. À l'heure actuelle, la gestion des risques telluriques demeure une problématique qui s'inscrit en dehors de la doctrine catholique, à l'exception de l'aide d'urgence.

Pour Caritas, une diversification des compétences et spécialisation dans la gestion des risques de catastrophes au nom du développement durable

C'est essentiellement à travers les interventions de *Caritas* que l'Église catholique s'investit dans la gestion des risques au sein de l'espace public. En complément des entretiens menés sur le terrain, une analyse des rapports annuels de *Caritas Internationalis* et de *Caritas Pérou* ; des notes de presses publiées sur le site officiel de *Caritas* ainsi que de celles communiquées sur le portail d'information humanitaire Reliefweb (créé en 1996) nous ont permis de retracer l'évolution de la nature des interventions et de leur temporalité au fil de la conceptualisation de la catastrophe et de sa gestion par le Saint-Siège. C'est donc ici à travers les rapports d'activités, qui retracent les actions menées face aux catastrophes passées qu'il nous est possible de rendre compte des évolutions stratégiques. Nous nous appuierons sur les rapports rendus à l'occasion de quatre catastrophes majeures pour illustrer notre propos (Illustration 32).

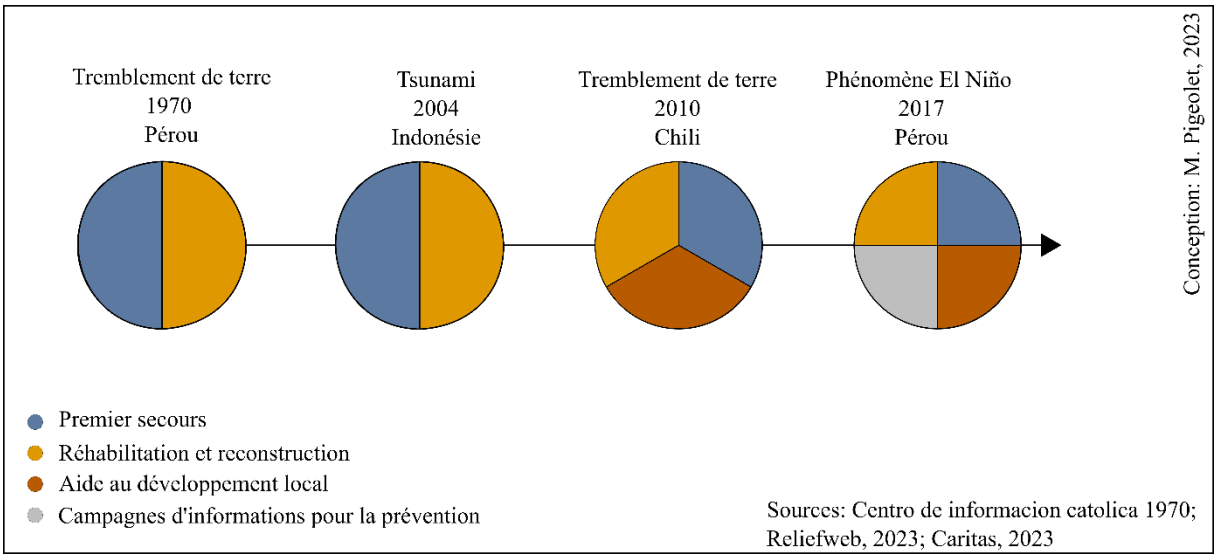


Illustration 31 - Évolution des axes d'intervention de *Caritas internationalis* au fil des catastrophes (1970-2017) (M. Pigeolet, 2023).

Concernant l'aide apportée à l'occasion du tremblement de terre d'Ancash, au Pérou, en 1970, nous avons retenu deux formes d'interventions : l'apport aux premiers secours et l'aide à la réhabilitation et à la reconstruction. Cette dernière fut néanmoins menée de manière indirecte, à travers le versement d'une aide financière vers l'État dans le cadre de la coopération internationale (Álvarez Ponce, 2015). Pour le reste, les principales actions furent orientées vers la distribution de produits et matériels élémentaires tels que la nourriture, les vêtements, des couvertures, etc. (Angélus du Pape Paul VI, 1970 ; *Centro de Información Católica*, 1970).

Face au tsunami de 2004 en Indonésie, les rapports relayés par Reliefweb et *Caritas* présentent les mêmes formes d'interventions, à la différence près que cette fois, l'ensemble des actions furent menées directement par *Caritas*[262]. L'équipe humanitaire est restée au moins quatre ans sur le terrain afin de participer à la reconstruction de routes, d'hôpitaux et d'écoles. Aussi, l'organisation fit installer deux ans plus tard (2006) une antenne relais, dénommée « Karina » à Jakarta afin d'y laisser une équipe humanitaire permanente, prête à être déployée à l'occasion des potentielles futures catastrophes[263].

Caritas fut ensuite présente au Chili en 2010 pour porter secours aux sinistrés du tremblement de terre. Ici, les rapports communiqués par Reliefweb et *Caritas* exposent trois

[262] Information disponible sur le portail de Reliefweb, URL : https://reliefweb.int/report/india/south-asia-caritas-internationalis-response-tsunami-disaster-update-17-jan-2005.
[263] Information relayée par la note de présentation de l'organisation Karina : https://www.caritas.org/where-caritas-work/asia/indonesia/.

formes d'interventions que sont l'apport des premiers secours ; l'aide à la réhabilitation et la reconstruction ; et enfin l'aide au développement local[264]. Cette dernière consistait pour l'essentiel à accompagner les petits commerçants dans le rétablissement de l'économie locale. La durée des interventions menées par l'organisation dans le cadre de la réponse à la catastrophe n'est pas précisée (plus d'un an). C'est ici l'occasion de rappeler que *Caritas* est une organisation originellement caritative, essentiellement orientée vers la lutte contre la pauvreté. Il n'est donc pas étonnant d'observer la mise en place d'un certain nombre de programmes d'aide au développement au sein des pays du Sud. Néanmoins, ces programmes n'intègrent pas directement les stratégies de gestion des catastrophes présentées par l'organisation à l'époque. De la même manière, aucune mesure de prévention n'est intégrée aux programmes d'aide au développement (ateliers de sensibilisation au risque par exemple), du moins jusqu'à la publication de *Laudato si'*, en 2015.

C'est enfin à l'occasion des retours formulés sur les interventions menées dans le contexte de la catastrophe du *Niño Costero* en 2017 qu'il nous fut possible d'observer une diversification des modalités d'interventions vers des programmes de prévention. En effet, les entretiens menés auprès des représentantes de la pastorale sociale du diocèse de Chosica et d'un membre du service de gestion des risques de *Caritas* Pérou entre 2018 et 2019 furent l'occasion de relever de nouvelles stratégies d'action. Après avoir participé à la gestion réactive et à la reconstruction, les équipes de *Caritas* du diocèse de Chosica (district de Lurigancho-Chosica) se sont investies dans l'organisation de campagnes de sensibilisation au risque auprès des populations sinistrées (Photo 67).

[264] Information relayée sur le portail de Reliefweb, URL : https://reliefweb.int/report/chile/catholic-relief-services-commits-250000-chile-relief-effort ; et un rapport d'activité en ligne publié par Caritas, URL : https://www.caritas.org/2011/02/caritas-en-chile-un-ano-despues-del-terremoto/?lang=es.



Photographie 63 : Atelier de prévention, réhabilitation et reconstruction face au risque inondation et huaicos mené par Caritas Chosica dans le quartier de Carapongo (district de Lurigancho-Chosica). @M. Pigeolet, 2019.

Ces ateliers furent menés dans le cadre des nouvelles orientations pastorales développées à la suite de la publication de l'Encyclique *Laudato si'*, qui valorisent une gestion intégrale du risque (prévention, préparation, gestion réactive, réhabilitation, reconstruction). Il s'agit ici d'une campagne d'information menée auprès des sinistrés du quartier de Carapongo, installés illégalement sur les bords du *Rímac*[265]. En parallèle, l'équipe pastorale proposait aux habitants un accompagnement juridique et un espace de médiation avec les autorités locales et le ministère du Logement, qui impose l'expropriation de ces populations[266].

Angel Allcarima, membre du service de gestion des risques de *Caritas Pérou*, nous informa qu'il s'agit d'un champ d'intervention relativement neuf, inscrit dans la nouvelle ligne d'action pastorale de la « direction de la gestion des risques et du changement climatique », mise en place au Pérou en 2016, « un domaine qui autrefois faisait partie de la gestion de l'urgence en général » (Angel Allcarima)[267]. Cette nouvelle ligne d'action a pour objectif d'intégrer à la gestion de l'urgence et à la reconstruction un certain nombre de programmes de prévention. Aussi motiva-t-elle l'émergence d'un programme d'élaboration d'une cartographie

[265] Informations recueillies au cours de notre entretien avec Angela Blanco, octobre 2018 ; Rocio Sanchez Vivas, décembre 2018 et Rosalynn Toribio Medina, avril 2019, toutes trois responsables de l'action pastorale du diocèse de Chosica face à la catastrophe *El Niño*. Nos interlocutrices nous informèrent que les mêmes ateliers furent mis en place auprès des populations de Lambayeque et Piura, dans le nord du pays, qui furent lourdement affectés par les effets du phénomène *El Niño*.
[266] Informations recueillies au cours de notre entretien avec Angela Blanco, octobre 2018.
[267] Entretien réalisé en septembre 2018.

fine des ressources disponibles de *Caritas* à l'échelon national (centres de stockages, équipes, etc.) afin de renforcer les capacités de réponse des différentes équipes diocésaines.

Les différents cas que nous venons de voir traduisent plusieurs éléments qu'il nous semble important de souligner. Tout d'abord, face aux catastrophes, l'organisation confessionnelle a, jusqu'à récemment, privilégié les interventions d'urgence et la reconstruction. Malgré la progressive conceptualisation du risque de catastrophes au niveau des agences intergouvernementales, ce n'est qu'à partir de la publication d'une Encyclique plus engagée en 2015 que *Caritas* a renouvelé ses champs d'action. Ensuite, l'organisation confessionnelle, depuis sa fondation, s'est davantage investie pour les programmes d'aide au développement et de lutte contre la pauvreté, ce qui a pu l'amener à porter des interventions traitant de problématiques de fond, sans pour autant faire le lien avec la gestion des catastrophes, et par conséquent, sans les inclure dans les rapports d'activités les concernant. Il est donc assez difficile d'évaluer le temps d'intervention dans les territoires sinistrés, d'autant plus que l'organisation bénéficie d'équipes pastorales sur place, capables d'intervenir à tout moment. Enfin, le cas des interventions menées dans le cadre de la gestion de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 au Pérou rend compte d'une dynamique naissante qui renforce la présence de l'organisation auprès des populations à risque. Ce constat suggère un allongement du temps d'intervention auprès des populations sinistrées et l'acquisition de nouvelles compétences en matière de gestion des catastrophes, notamment techniques.

5.3.2. La gestion du risque climatique pour l'Église adventiste, un champ d'intervention émergent

L'Église adventiste du septième jour est plus discrète dans l'espace public international. Les annonces publiques sont plus rares et les décisions prises en interne sont assez peu relayées. Il nous fut néanmoins possible d'évaluer la prise de position théologique de l'Église vis-à-vis des nouveaux enjeux internationaux que sont le développement durable et l'imbrication des crises à travers la publication d'annonces officielles par l'Église adventiste et son organisation confessionnelle ; et des entretiens menés sur le terrain (Illustration 33).

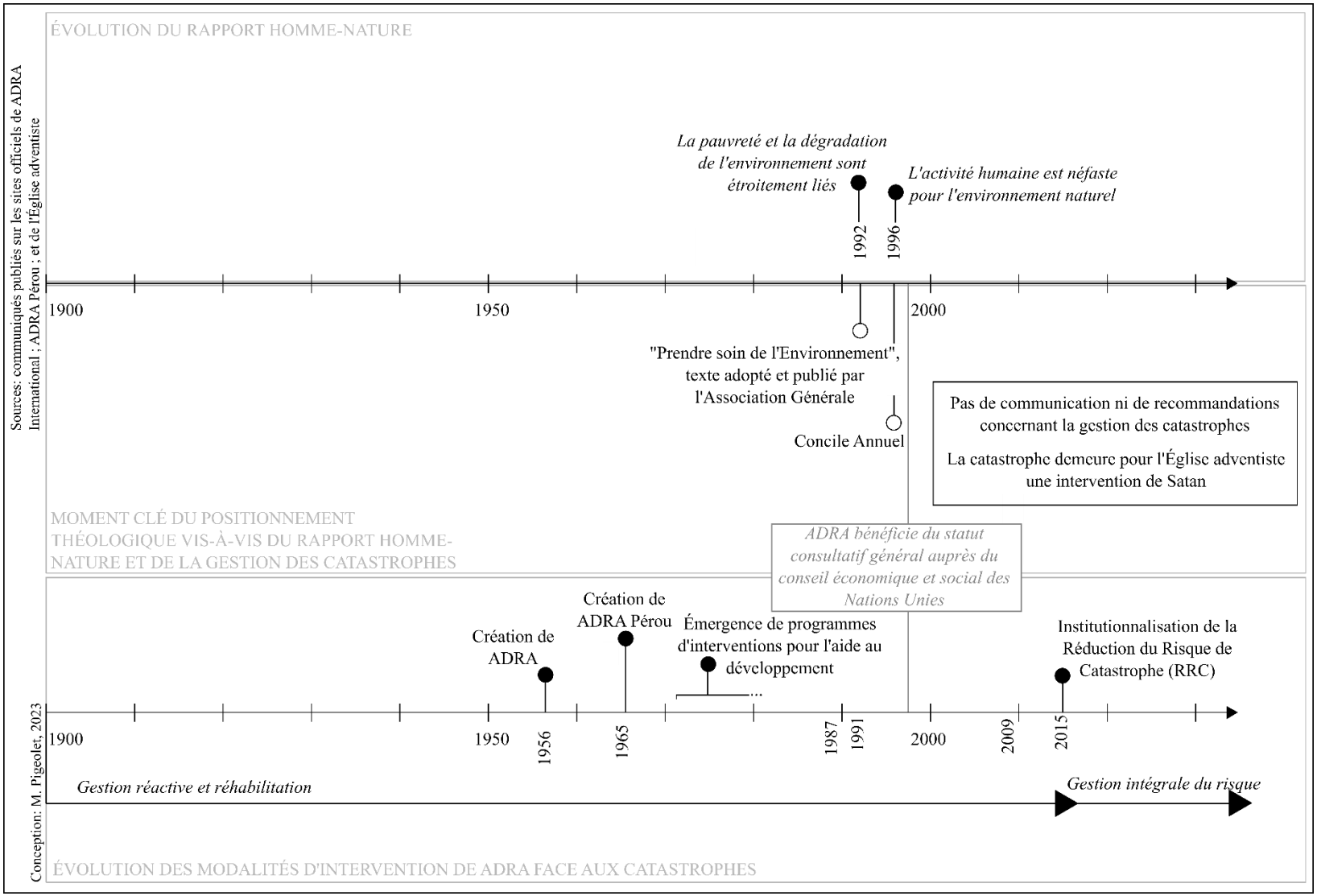


Illustration 32 - Frise chronologique du positionnement théologique de l'Église adventiste vis-à-vis du rapport Homme-Nature et des modalités d'intervention de *ADRA* face aux catastrophes (M. Pigeolet, 2023).

Une timide implication de l'Église adventiste dans le débat public

Sensibilisée aux problématiques environnementales dès la moitié du XX^{e} siècle, l'Association Générale des Adventistes du Septième Jour (qui est la plus haute autorité du mouvement) approuva et vota un document fondamental pour les nouvelles orientations de l'action de l'Église en octobre **1992**. Il s'agit du document « ***Caring for the Environment*** » (prendre soin de l'Environnement) à travers lequel l'institution reconnaît l'interrelation entre modalité de développement et dégradation de l'environnement :

> « *En tant qu'adventistes du septième jour, nous nous engageons à traiter tous les êtres humains avec respect et solidarité, en reconnaissant notre origine commune et en gardant à l'esprit que la dignité humaine est un don du Créateur.* ***La pauvreté et la dégradation de l'environnement étant étroitement liées****, nous nous efforçons d'améliorer la qualité de vie de nos semblables. Notre objectif est un développement durable des ressources tout en répondant aux besoins humains* ». (Déclaration approuvée par l'assemblée de l'Association Générale des Adventistes du Septième Jour, Silver Spring, Maryland, 1992)[268]

L'Église adventiste semble ici davantage préoccupée par la condition des populations précaires et sous-entend que la dégradation de l'environnement est avant tout liée à la pauvreté et à la qualité de vie.

En 1996, lors du Concile Annuel, le discours tenu par les membres de l'Association Générale change sensiblement pour s'orienter vers une critique des modes de consommation des ressources naturelles et des modes de vie :

> « *Il est nécessaire qu'il y ait une réforme dans le style de vie, fondée sur le respect de la nature, notamment à travers la restriction de l'usage des ressources de la Terre, la réévaluation des nécessités humaines et la réaffirmation de la dignité de la vie créée.* » (Déclaration approuvée par l'assemblée de l'Association Générale des Adventistes du Septième Jour, Silver Spring, Maryland, 1996)[269]

[268] Déclaration disponible en ligne : https://adventista.es/el-cuidado-de-la-creacion/.
[269] Déclaration disponible en ligne : https://www.adventistas.org/es/comunicacion/2019/12/19/medio-ambiente/.

À cette occasion, le service de l'Action Solidaire Adventiste (ASA)[270] développa un axe d'interventions appelé « ***Esperanza para el Planeta*** », toujours en vigueur. Cet axe consiste à mettre en place un certain nombre de programmes de sensibilisation à la préservation du milieu naturel à travers un partenariat entre les équipes de l'ASA et le réseau mondial des centres éducatifs adventistes. Il s'appuie ainsi essentiellement sur la mobilisation des étudiants qui organisent, dans le cadre de leurs activités scolaires, des projets ponctuels comme du recyclage ou de la reforestation.[271]

Aucune nouvelle déclaration depuis ne semble faire état des engagements de l'Église adventiste vis-à-vis des enjeux contemporains liés au rapport entretenu entre l'Homme et la Nature, encore moins des enjeux relatifs à la gestion des catastrophes. Nous soulignerons par ailleurs que **la lecture adventiste des catastrophes demeure fortement marquée par l'interprétation religieuse**. En effet, la théologie adventiste repose sur le thème fondamental de « la grande controverse entre le Christ et Satan »[272] et, pour reprendre les termes relayés sur le site officiel de l'Église adventiste, **les catastrophes seraient avant tout du fait de l'action de Satan**, renforcée par les péchés de l'Homme (dont celui de s'éloigner de Dieu)[273]. Ainsi, si l'Église se positionne en faveur des grandes orientations internationales concernant la protection de l'environnement et la lutte contre la pauvreté, elle ne se prononce pas publiquement sur l'interrelation des crises et encore moins sur les causes économiques, sociales et politiques des catastrophes.

La question de la gestion des risques de catastrophes n'est donc pas clairement explicitée, si ce n'est qu'elle s'intègre dans certains projets menés ponctuellement dans le cadre des missions de l'action sociale adventiste. Si l'on se rapporte au dernier guide de l'action solidaire adventiste (ASA), publié en 2011, elle **demeure considérée comme une affaire d'urgence**. Néanmoins, l'entretien que nous avons pu mener avec le directeur de la projection sociale de l'université adventiste Peruana Unión (UpeU)[274], implantée à Lurigancho-Chosica nous a permis de saisir davantage la place qu'occupait la question de la gestion des risques au sein de la doctrine adventiste.

[270] Service missionnaire de l'Église adventiste dédiée à l'action sociale.
[271] Informations recueillies lors de notre entretien mené avec Roberto Escobar, directeur de la projection sociale de l'université adventiste Peruana Unión (UpeU), février 2018.
[272] Thème annoncé par la fondatrice du mouvement adventiste, Ellen White.
[273] « Are natural disaster God's Punishment?", en ligne : https://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/are-natural-disasters-gods-punishment/ .
[274] Roberto Escobar, entretien mené en février 2018.

Le cas de l'action sociale adventiste menée par la UpeU : des actions ponctuelles et destinées à la communauté adventiste

Notre entretien était ciblé sur le partenariat mené entre l'Université et l'organisation *ADRA* à l'occasion de la réponse d'urgence effectuée face aux effets dévastateurs du phénomène du *Niño Costero* 2017. Néanmoins, notre interlocuteur a tenu à nous préciser que la mobilisation des étudiants dans la gestion de l'urgence entrait dans un programme d'action plus large, intégrant l'aide au développement en général. Il s'agit des « projets et programmes de la UPeU *Universidad Saludable*[275] ». Cette ligne d'action consiste à répondre aux sept différents axes identifiés : « Alimentation saine », « Activité physique », « Protection de l'environnement et développement durable », « bien-être psychosocial », « santé préventive », « développement spirituel » et enfin « Prévention des conduites à risque » au sein duquel la « **gestion des risques de catastrophes** » est effectivement au programme.

Selon le directeur de la projection sociale, les actions dédiées à ce dernier axe étaient en pleine élaboration. Il nous fit part, à titre d'exemple, d'un programme de reforestation des versants dans l'enceinte de l'université afin de réduire le ruissellement et les mouvements de terrain associés (l'université est en effet située au pied des contreforts andins). Aussi, l'université avait pour projet d'agrandir son champ d'action, notamment en formant les étudiants à la gestion du risque, à la conception de plans de reconstruction ou encore à l'aide psychologique dans un contexte post-catastrophe. Ce projet avait pour but à long terme d'accompagner le Centre d'Opération d'Urgence de la municipalité. « Il nous manque la partie prévention », nous précise Roberto Escobar, « mais nous avons commencé à organiser des cours avec l'INDECI et nous avons formé le groupe des « volontaires pour l'urgence et la réhabilitation » » (Roberto Escobar, 2018). Ainsi, la communauté adventiste de l'université et de ses alentours s'engage-t-elle dans l'expertise et la professionnalisation dans le champ de la gestion des catastrophes, en formant des partenariats avec les autorités locales et la défense civile.

Néanmoins, l'action solidaire adventiste demeurait pour l'heure dédiée à la seule communauté adventiste et réalisait très peu de projets envers le monde « profane », à l'exception des interventions volontaires menées à l'occasion de la gestion réactive face aux catastrophes, ce qui fut le cas au moment des inondations et des *huaicos* de 2017 (effets du

[275] Université Saine.

phénomène *El Niño*). Cependant la supervision de cette dernière relève spécifiquement de la compétence de l'organisation *ADRA*.

ADRA, une reformulation des stratégies d'interventions depuis la déclaration de Sendai (2015) vers une gestion intégrale du risque

L'organisation internationale de *ADRA* fut fondée en 1956 en tant qu'organisation humanitaire, spécifiquement orientée vers l'aide d'urgence. Bien que les missions de cette dernière se soient diversifiées vers l'aide au développement dans les années 1970, ce n'est qu'à partir de la déclaration de Sendai (2015) que l'organisation institutionnalisa une stratégie de réduction du risque de catastrophes pour ses antennes régionales. *ADRA* Asie fut l'une des premières à mener un certain nombre de programmes dédiés aux principales prescriptions internationales :

> « *ADRA reconnaît l'importance et l'urgence d'accroître la* ***résilience*** *face aux catastrophes à travers une approche inclusive et intégrée de* ***réduction des risques de catastrophes*** *(RRC) gérée par les communautés, avec pour objectif commun de réduire la vulnérabilité des communautés et de* ***contribuer au développement durable*** » (*ADRA* international et *ADRA* Asie, 2017, p.2)

C'est ensuite à l'occasion de la journée internationale pour la réduction du risque de catastrophes en octobre 2019 qu'*ADRA* international communiqua sur son site officiel les nouvelles initiatives de l'organisation pour « minimiser l'apparition d'une catastrophe »[276] :

> « *En reconnaissance du Cadre de Sendai des Nations Unies, (…) l'Agence adventiste de développement et de secours (ADRA) a lancé des campagnes de sensibilisation pour soutenir l'effort humanitaire mondial.*
>
> *(…)*
>
> *ADRA a six groupes de formation technique composés de membres au sein de son réseau qui conseillent et établissent des politiques pour l'agence afin d'aider à répondre aux besoins de développement communautaire tels que la santé, l'éducation, l'hygiène et autre. L'un de ces groupes est le « Laboratoire d'apprentissage technique pour la* ***résilience*** *», ou RTLL, qui se concentre sur la*

[276] Minimize Onset disaster.

> ***Réduction du Risque de catastrophes*** *(RRC). Puisque le besoin de RRC augmente dans le monde, la réponse à ce besoin augmente également.* »[277] (note d'information publiée sur le site officiel de *ADRA* international, 2019)

À travers cette note, l'organisation confessionnelle annonce publiquement son ambition d'inscrire ses interventions dans la lignée du mouvement international pour la gestion des risques de catastrophe. De cette manière, l'organisation s'engagea à accompagner les populations dans la planification et la préparation aux catastrophes, à la lutte contre la précarité et à la reconstruction préventive[278].

À titre d'exemple, nous pouvons citer *ADRA* Népal qui initia en 2017 (et pour trois ans) une série d'initiatives dédiées au renforcement de la préparation face aux risques liés au changement climatique ainsi qu'au risque sismique au sein des hôpitaux, des écoles et des communautés rurales (BURDAN *project*). Il se présente alors comme un projet de **renforcement de la gouvernance et de la résilience** des populations locales face aux catastrophes[279]. *ADRA* Laos s'est dédiée, quant à elle, à **l'assistance technique aux agriculteurs locaux** dans le but de favoriser les rendements et de promouvoir de nouvelles modalités d'agriculture, telle que l'usage de graines résistantes à la sécheresse (programme PICRALI, 2019-2022). Il s'agit d'un programme renouvelé, déjà mis en œuvre dès 2010[280] dans le cadre des interventions d'aide au développement et qui s'inscrit désormais dans la stratégie de réduction du risque de catastrophes. D'autres projets de *ADRA* Asie furent également menés sous l'objectif de « ***Build Back Better*** » (Mieux Reconstruire). « Build Back Better » est un concept stratégique apparu dans le discours des agences internationales à la suite de la conférence de Kobé en 2005 (première conférence mondiale sur la Réduction du Risque de catastrophes) valorisant la recherche de « bonnes pratiques » pour une reconstruction post-catastrophe préventive, capable de limiter les potentiels dégâts d'une future catastrophe (Moatty, 2016). Aussi, certains projets furent menés en ce sens, tels que l'installation de pompes à eau en prévision de rupture du réseau d'eau (Sri Lanka) ; la reforestation de versants et de

[277] Traduction de l'auteure, texte original : « *ADRA* has six technical learning groups comprised of members within its network who advise and set policies for the agency to help address and respond to community development needs such as health, education, hygiene, and more. One of those groups is the Resilience Technical Learning Lab, or RTLL, which focuses on DRR. As the need for DRR rose around the world, so did the need for DRR to be addressed. ».

[278] C'est-à-dire, des modalités de reconstruction qui ont pour objectif de réduire les vulnérabilités des sociétés et des territoires (Moatty et *al.*, 2017).

[279] Information relayée sur le site officiel de *ADRA* Népal, disponible en ligne : https://*ADRA*nepal.org/impact/emergency/ .

[280] Information recueillie sur le site officiel de *ADRA* Laos : https://*ADRA*laos.org/impact/agriculture/.

digues pour lutter contre l'érosion (Bangladesh) (*ADRA* International et *ADRA* Asie, 2017) ; ou encore la reconstruction post-catastrophe selon de nouvelles techniques (Philippines, 2021) (*ADRA*, 2022).

Néanmoins au Pérou, ces nouvelles stratégies de gestion des catastrophes ne furent mises en œuvre que tardivement. L'entretien que nous avons mené avec le directeur du service de gestion des risques de catastrophes de *ADRA Pérou*[281] en 2018 vint nous confirmer une approche exclusivement orientée vers la préparation, la gestion réactive et la réhabilitation. Au moment de présenter l'organisation, Victor Huamán nous informa en effet que l'organisation adventiste s'organisait principalement à travers un plan de préparation à l'urgence et qu'elle participait également aux réunions organisées chaque année par l'INDECI et la protection civile au niveau local. Ces réunions ont pour but de faire le point sur les ressources disponibles et mobilisables en temps de catastrophes, il s'agit donc clairement ici de stratégies orientées vers la préparation et la gestion réactive uniquement.

Ce n'est qu'en 2020 que *ADRA Pérou* engagea de nouveaux programmes orientés vers la prévention, en élaborant un projet de sensibilisation aux risques et à la planification face au risque volcanique et sismique au sein de la région d'Arequipa (sud du Pérou), appelé « *Preparados ante volcanes y sismos* »[282] entre 2020 et 2022 (en partenariat avec l'organisation PREDES[283]). Deux autres programmes sont en cours d'exécution depuis 2022, que sont l'« accroissement de la capacité de résilience des communautés et des gouvernements locaux face aux dangers volcaniques et aux tremblements de terre »[284], dans les départements de Moquegua et de Arequipa (sud du Pérou) ; et le « programme de formations de brigades »[285] dans la province de Callao. Ce dernier programme a pour objectif de « renforcer les capacités des autorités et des populations vulnérables des *asentamientos humanos* (…) pour réduire son

[281] Victor Huamán, entretien mené en septembre 2018 destiné au retour d'expérience de la catastrophe du *Niño Costero* 2017.
[282] Préparés face aux volcans et aux séismes.
[283] Organisation civile à but non lucratif spécialisée dans l'action pour la prévention et la réduction de risque de catastrophes.
[284] Segunda fase: Aumento de la capacidad de resiliencia de las comunidades y los gobiernos locales frente a los peligros volcánicos y los terremotos. Présentation du projet disponible en ligne: https://*ADRA*.org.pe/segunda-fase-aumento-de-la-capacidad-de-resiliencia-de-las-comunidades-y-los-gobiernos-locales-frente-a-los-peligros-volcanicos-y-los-terremotos/ .
[285] *Servicio de gestión e Implementación del Programa de Conformación de Brigadas – BRIGADAS II.* Présentation du projet disponible en ligne: https://*ADRA*.org.pe/servicio-de-gestion-e-implementacion-del-programa-de-conformacion-de-brigadas-brigadas-ii/ .

exposition au risque en cas de tremblement de terre et de tsunamis. » (Note de présentation de la mission sur le site officiel de *ADRA Pérou*)[286].

En 2021, la direction publia une note justifiant ses nouvelles orientations d'action :

> « *Les moyens de subsistance durable relient également le bien-être social à l'environnement, une partie émergente des orientations de ADRA. La menace que suscitent les désastres naturels et ceux créés par l'Homme pour le bien-être est au cœur du travail humanitaire de ADRA, mais elle touche également au développement [et motive donc des réponses] sous forme* ***de réduction du risque****, de* ***résilience*** *et d'****adaptation au changement climatique***. » (note de présentation des missions de *ADRA* Perú, mai 2021) [287]

Il s'agit donc pour l'antenne péruvienne d'une initiative émergente, destinée à se développer davantage dans les années à venir. La raison de ce retard n'a pas été clairement explicitée, mais l'hypothèse de la limite des capacités techniques et financières d'une telle organisation confessionnelle dans un territoire où l'Église catholique demeure une institution puissante n'est pas à exclure.

Nous voyons ici que, contrairement à *Caritas*, *ADRA* ne répond pas d'une autorité hiérarchique de son Église. Elle jouit d'une structure légale à part entière et bénéficie de sa propre organisation administrative et financière, et développe ses propres projets. Seuls les textes d'Ellen White, fondatrice de l'Église adventiste, constituent leur feuille de route. Les différentes antennes régionales et nationales bénéficient d'une certaine marge de manœuvre dans la mise en place des stratégies d'intervention, dépendamment du choix de la direction. Aussi, l'organisation confessionnelle se rapporte-t-elle davantage aux textes et recommandations élaborées par les agences internationales en matière de gestion des catastrophes.

Pour la communauté adventiste, *ADRA* s'affirme comme la seule institution compétente en matière de gestion des catastrophes. Si l'Église adventiste avance une approche théologique

[286] Disponible en ligne, cité plus haut.
[287]Traduction de l'auteure, texte original : "Los medios de subsistencia sostenibles también conectan el bienestar social con el medio ambiente, una parte emergente de la programación de *ADRA*. La amenaza que los desastres naturales y aquellos creados por el hombre representan para el bienestar, es un enfoque del trabajo humanitario de *ADRA*, pero también cruza a la esfera de desarrollo en la forma de reducción de riesgo, resiliencia, y adaptación al cambio climático." https://www.*ADRA*.org.pe/*ADRA*/about .

de la catastrophe essentiellement biblique et ne communique pas de recommandations vis-à-vis de sa gestion, l'organisation confessionnelle adopte, quant à elle, un discours qui s'accorde aux prescriptions des agences intergouvernementales.

Conclusion du chapitre 5

Érigées en grands maux des sociétés contemporaines, les catastrophes dites « naturelles » sont devenues depuis la fin du XX^{e} siècle des préoccupations institutionnelles, tant au niveau international que national. C'est dans le cadre de l'internationalisation des enjeux mondiaux qu'elles s'inscrivent progressivement parmi les politiques publiques dédiées à la protection de l'environnement et de développement.

L'émergence des notions de développement durable, de risque et de changement climatique contribua à reformuler les conditions de la crise et sa temporalité. Les crises ponctuelles, localisées, sont devenues LA crise mondiale et durable. Aussi, les catastrophes « naturelles » furent-elles conceptualisées par les agences internationales comme le produit de la rencontre entre aléas (menaces) et vulnérabilités (économiques, sociales, politiques), les articulant à la question du développement. Ce faisant, la gestion des catastrophes devint un enjeu permanent et transversal et entraîna la multiplication du nombre d'acteurs compétents. Cette approche de la catastrophe eut un retentissement mondial et inspira la mise en œuvre de politiques nationales stratégiques.

Dans ce contexte, les acteurs religieux s'affirment (ou se réaffirment) comme des acteurs de l'intervention face aux catastrophes. Les ONG confessionnelles internationales parvinrent à se faire une place auprès des agences intergouvernementales en tant qu'acteurs solidaires et humanitaires capables d'apporter les premiers secours, au même titre que n'importe quelle autre ONG humanitaire et, au rythme du débat public, de diversifier leurs interventions au nom du changement climatique, du développement durable et de la dignité humaine. Leurs interventions sont justifiées par un discours moral produit par les communautés religieuses (et surtout le Saint-Siège en ce qui concerne *Caritas*), leur permettant de s'inscrire pleinement dans le mouvement mondialisé concernant la question environnementale. Au Pérou, les comités d'Églises et les associations solidaires religieuses furent soumis au principe de participation

imposé dans le cadre de l'implémentation du nouveau système de gestion des risques de catastrophe. Ils furent à ce titre, institutionnellement légitimés pour agir face aux catastrophes.

Face à l'affaiblissement de l'État-nation et l'accroissement de l'intervention non gouvernementale dans l'élaboration des politiques publiques, et par voie de conséquence, de la gestion des risques et de la crise, les acteurs religieux s'affirment dans le champ de l'action publique dans une perspective à la fois locale et internationale. Bénéficiant d'une certaine popularité dans l'action sociale au Pérou et intégrant la gestion du risque dans leur champ d'intervention, à la fois en tant qu'acteurs de l'aide au développement et missionnaires spirituels, ces acteurs disposent désormais d'une large capacité d'intervention.

PARTIE III – UNE LECTURE GEOGRAPHIQUE DE LA GESTION DES CATASTROPHES PAR LES « TERRITOIRES DE L'ACTION »[288]

De la gestion des incertitudes à l'assistance aux personnes vulnérables, les acteurs religieux semblent s'être toujours affirmés au Pérou comme des opérateurs de l'action sociale. Si la catastrophe ne s'interprète plus par le jugement divin, sa gestion nécessite toujours l'intervention de tout acteur capable de porter secours, d'assister les sinistrés et de les accompagner dans la reconstruction post-catastrophe dans une perspective de durabilité. C'est ici par ce biais que les acteurs religieux maintiennent et renforcent leur présence dans le débat public et l'action face aux catastrophes. La participation des acteurs religieux en la matière, notamment à travers le statut d'ONG, en fait des acteurs de l'aide humanitaire et de l'aide au développement comme les autres. En tant que tels, ils inscrivent désormais leurs actions dans le mouvement international d'aide au développement durable et apparaissent au Pérou comme des acteurs légitimes à agir en situation de crise. Aussi, doivent-ils s'inscrire dans une action étatique et séculaire, en particulier dans les cadres de la gestion de crise telle qu'elle est formulée par le Système National de Gestion des Risques de Catastrophe (SINAGERD).

Nous aborderons ainsi dans cette partie la manière dont ces acteurs s'organisent et élaborent leurs stratégies d'action dans le territoire national et dans la capitale. Pour cela, nous nous attacherons à analyser les territorialités de cette action et leur confrontation à celles prévues par l'État séculier. Par territorialité nous entendons ici l'aire géographique qui traduit l'ensemble des systèmes d'interprétations et d'actions singulières, produits par un individu ou un groupe d'individus, selon les rapports que ces individus entretiennent entre eux et avec leur environnement (Rebotier, 2008 ; Di Méo, 1998 ; Lajarge, 2014). Pour penser la gestion de crise, Le SINAGERD impose une organisation spatiale qui se rapporte aux territorialités de l'action publique : la municipalité, la province, la région et le territoire national. Elles constituent un référentiel dans lequel doit s'inscrire l'ensemble des acteurs de l'intervention. Dans ce contexte, comment ces acteurs s'organisent-ils spatialement ? Comment les acteurs non étatiques, et plus particulièrement les acteurs religieux, inscrivent-ils leurs stratégies d'intervention dans le processus institutionnalisé de la gestion de crise et qu'est-ce que cela traduit de la territorialité de la gestion de crise ?

[288] Repris du titre d'un article de Guy Di Méo (2006).

Nous montrerons dans le chapitre 6 qu'il existe un décalage entre les territorialités théoriques, protocolaires, conventionnelles du SINAGERD et celles observées dans la réalité des interventions. Nous verrons que l'action même des acteurs étatiques ne parvient pas à s'inscrire pleinement dans les territorialités pensées par le SINAGERD. La question qui se pose alors est de savoir comment les acteurs de l'intervention s'organisent effectivement dans le territoire face à la crise. Comment ces différents acteurs interagissent-ils entre eux et avec les espaces sinistrés ? Nous verrons dans le chapitre 7 que la territorialité de la gestion de crise se conçoit à travers une combinaison complexe des territorialités d'acteurs. Pour étayer davantage notre réflexion, nous porterons une attention particulière aux spatialités traduites par les interventions menées par les deux organisations confessionnelles *ADRA* et *Caritas*. Nous interrogerons alors la gestion de crise à travers l'approche interterritoriale des systèmes d'action.

Chapitre 6 – La gestion institutionnalisée des catastrophes au Pérou au défi des réalités territoriales : les acteurs en question dans un modèle standardisé

Initiée dans les années 1970, la gestion institutionnalisée du risque de catastrophes connut de nombreuses réformes dans le but d'améliorer ses capacités de réponse et de l'intégrer dans une stratégie plus large dédiée au développement durable. À ce titre, le SINAGERD, dernier système adopté en 2011, tente d'encadrer les différentes modalités d'interventions prévues pour la prévention du risque, la gestion réactive et la reconstruction post-catastrophe en y impliquant l'ensemble des acteurs gouvernementaux et non gouvernementaux compétents. Les implications territoriales y sont cependant peu détaillées. La disposition de ce système expose néanmoins une stratégie *top-down*, dont les interventions sont pensées et supervisées dans le cadre des juridictions politico-administratives, sans engager réellement d'approche spatialisée.

Ce chapitre cherche à mettre en perspective les spatialités qu'implique le modèle stratégique de gestion des risques mis en place par le gouvernement péruvien et à le confronter aux territorialités d'acteurs révélées par la crise. Il soulève les décalages existants entre la politique nationale de gestion des risques et des crises actuelle et les actions concrètes portées par les différents acteurs compétents au sein des territoires administratifs. Nous n'aborderons donc pas ici directement les acteurs religieux et la spatialité de leurs stratégies d'intervention, mais plutôt la dynamique d'ensemble qui nous permet de cerner les dimensions spatiales et territoriales de la gestion des risques et des crises. Ce détour nous paraît en effet nécessaire pour comprendre le cadre dans lequel s'inscrivent les interventions de ces acteurs.

Nous interrogerons dans un premier temps la manière dont la politique stratégique nationale de gestion des risques et des crises conçoit spatialement cette dernière et comment cela se traduit concrètement au niveau des juridictions politico-administratives. Nous montrerons que le SINAGERD ne tient pas compte des nombreux défis spatiaux et territoriaux qu'implique sa mise en application et que cela freine l'élaboration d'une stratégie cohérente dans l'ensemble du territoire. Nous verrons ensuite que l'événement catastrophique du *Niño Costero* de 2017 a déstabilisé l'organisation initiale et conduit les gestionnaires à repenser la géographie de la gestion de crise dans l'urgence. Ce sera alors l'occasion de voir que la gestion de crise engage en réalité une pluralité de territorialités, liée à la diversité des intervenants et des rapports que ces derniers entretiennent avec le territoire. Enfin, nous discuterons des décalages qui s'opèrent entre les territorialités protocolaires pensées par le SINAGERD et les

territorialités d'acteurs révélées par la crise. Nous nous appuierons pour cela sur une étude des cas des municipalités de Lurigancho-Chosica et de Punta Hermosa, dans la métropole de Lima. Nous démontrerons que l'administration territoriale au niveau local est marquée par des rapports au territoire et des rapports d'acteurs qui limitent la mise en application des stratégies imposées par le SINAGERD et nuit ainsi à la gestion de crise.

6.1. Le territoire : un défi pour la mise en application de la stratégie nationale de gestion des risques

Nous démontrerons dans cette partie que la configuration spatiale de la gestion des risques et des crises, imposée par le SINAGERD, constitue un obstacle à sa mise en application au niveau local.

6.1.1. L'organisation de la gestion des risques et des crises pensée par le SINAGERD : un décalage entre la théorie et la pratique

Une configuration hiérarchisée selon le référentiel territorial politico-administratif

Le SINAGERD repose sur une logique territoriale administrative décentralisée, rompant ainsi avec le système précédent fondé sur une logique plutôt déconcentrée (Illustration 34). Le système institutionnel précédent (SIDECI, 1991-2011) était en effet supervisé par l'Institut National de Défense Civile (INDECI) qui s'imposait alors comme la plus haute autorité compétente (et la seule) en matière de gestion des risques et des crises et bénéficiait de services déconcentrés au niveau régional. La conduction des mesures de prévention, de gestion réactive et de réhabilitation ne dépendait ainsi que d'un seul acteur.

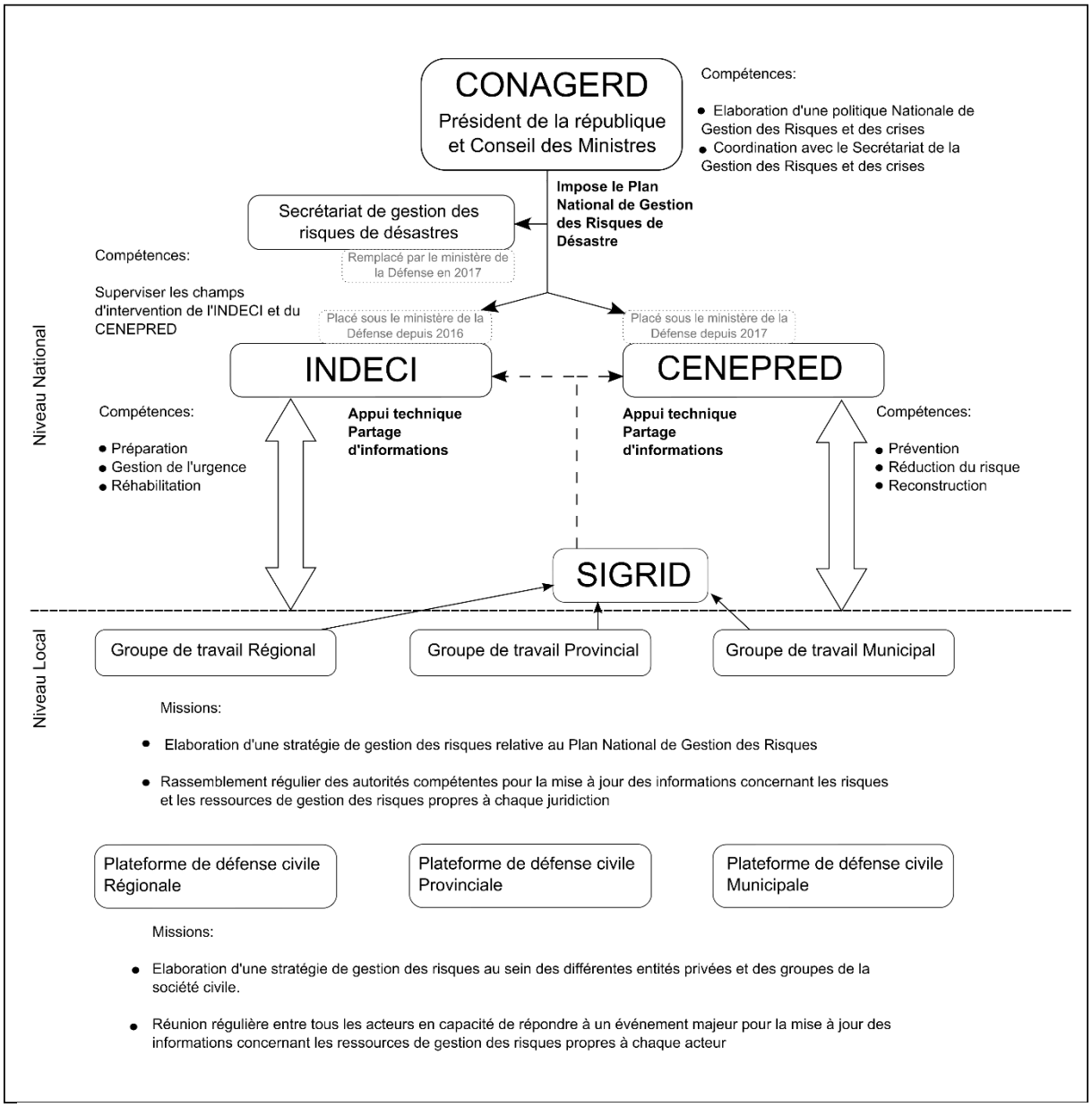


Illustration 33 - Schéma simplifié de la gouvernance du système national de gestion des risques de désastre mis en place en 2011 selon la loi n°29664 et des modifications apportées depuis 2016 (M. Pigeolet, 2023).

Le SINAGERD (2011) présente une organisation au sein de laquelle **les compétences sont départagées entre plusieurs acteurs**. Tout d'abord, le **Conseil National de gestion des Risques de Catastrophes** (CONAGERD) qui est présidé par le Président de la République et composé du conseil des ministres est l'autorité qui élabore la Politique Nationale de Gestion des Risques de Catastrophes imposée à l'ensemble des acteurs de l'intervention. Cette politique nationale expose les grandes orientations stratégiques concernant les mesures de prévention ; de préparation ; de gestion réactive et de reconstruction et est transmise à **l'ensemble des autorités locales sur les trois échelons territoriaux** (autorités régionales ; provinciales ; et

municipales). Chacune de ces autorités est ainsi tenue responsable de la gestion des risques sur leur territoire. Deux instances nationales sont chargées d'apporter un appui technique et d'assister chacune de ces autorités locales dans l'élaboration des divers dispositifs de gestion des risques à mettre en place. Il s'agit de **l'INDECI**, qui est l'organisme compétent pour assister les autorités dans la gestion réactive et la préparation à la catastrophe ; et du **CENEPRED**, qui se charge de l'estimation du risque ; la gestion préventive ; et la reconstruction. Ils élaborent à cet égard un certain nombre de guides méthodologiques d'élaboration et de mise en application des différents plans, destinés aux administrations locales (Tableau 14).

Tableau 14 - Dispositifs de gestion des risques imposés au niveau local, élaborés par l'INDECI et le CENEPRED (M. Pigeolet, 2023).

Dispositif de gestion des risques sur le territoire local (région, province, municipalité)	**Organisme responsable de l'appui technique**
Constitution d'un groupe de travail	CENEPRED
Plan de prévention et de réduction des risques	CENEPRED
Plan de préparation	INDECI
Plan de secours	INDECI
Plan d'opération d'urgence	INDECI
Plan d'éducation communautaire	CENEPRED
Plan de réhabilitation	INDECI
Plan intégral de reconstruction	CENEPRED
Système d'alerte précoce communautaire	INDECI
Carte communautaire des risques	INDECI

La mise en place de cette politique au niveau local est réalisée par des « **groupes de travail** », constitués pour chaque niveau (régional, provincial, municipal), qui rassemblent les présidents de régions, les maires municipaux et provinciaux ainsi que les diverses institutions publiques présentes sur le territoire. Leur mission est de mettre en application les différents dispositifs susmentionnés et de se coordonner avec les deux organismes nationaux. Ces groupes sont également appelés à réaliser des études techniques et scientifiques relatives aux risques qui menacent leur juridiction. Ces informations doivent ensuite être transmises au Système National d'Information Pour la Gestion des Risques de Désastres (SIGRID) afin de faciliter la lecture de l'implémentation de la politique nationale sur l'ensemble du territoire. Chacune de

ces autorités est munie d'un Centre d'Opération d'urgence[289] (COEL pour les municipalités et les provinces ; COER pour les régions et COEN pour l'autorité nationale). Ces derniers sont formés par les groupes de travail respectifs et constituent l'organe exécutif de la gestion réactive. La gestion réactive est préparée et encadrée par les outils développés par l'INDECI, tels que les plans d'opération d'urgence, les plans de secours ou encore les plans de préparation face à l'urgence.

Enfin, le principe de participation (ajouté à la loi implémentant le SINAGERD) impose à l'ensemble des acteurs de la société civile et des entités privées de s'investir dans le processus de gestion des risques. La participation, constituant en effet « un droit et un devoir pour la mise en place d'une gestion des risques de désastre efficace » (loi n° 29664, article 18), ces acteurs ont pour obligation de mobiliser leurs ressources au service d'une stratégie commune. La loi n°29664 souligne l'importance particulière des Universités privées, des entreprises minières, d'hydrocarbures, d'énergie, de transport aérien, maritime et terrestre, de construction, de logistique, de communication ainsi que des associations, des écoles et des ONG dans la préparation de la gestion des risques et des crises. La participation citoyenne quant à elle doit être organisée en tant que groupes de bénévoles formés sous divers organismes comme la Croix Rouge péruvienne, les comités de voisins, les comités de paroisses, les centres éducatifs ou encore au sein même des entreprises. Cette participation privée, publique et citoyenne doit être centralisée par le biais des rencontres au sein d'une « **plateforme de défense civile** » (anciennement les Comités de Défense Civile) qui rassemble tous les acteurs (et comprend les autorités locales) capables d'intervenir dans la gestion du risque au sein de leur territoire respectif.

Cette configuration repose sur le principe de gouvernance de la gestion des risques et des crises, responsabilisant différents groupes d'acteurs relativement autonomes. Ainsi, la responsabilité de la mise en œuvre concrète des dispositifs au niveau local revient en premier lieu aux équipes municipales, qui jouissent d'une autonomie politique, financière et administrative. Elle présuppose une capacité des municipalités à capter des ressources auprès des diverses instances publiques, internationales et non gouvernementales ; une discipline stricte et continue des équipes municipales et des divers acteurs locaux dans l'élaboration et la mise à jour des dispositifs relatifs à la gestion des risques sur leur territoire ; ou encore une coopération sans faille entre les différents acteurs investis dans la mise en œuvre de ces

[289] Centro de operación de emergencia.

dispositifs. C'est sans compter les éventuels conflits entre les acteurs locaux et les autorités municipales ; l'inégalité des ressources dont disposent les municipalités ; et les mandats municipaux qui contraignent les équipes dans le suivi des dispositifs mis en place depuis la création du SINAGERD.

L'adoption des dispositifs de gestion des risques au niveau local en question

Le nouveau système national de gestion des risques de catastrophe s'est confronté à une série de limites remettant en question les logiques adoptées.

Premièrement, la mise en place des dispositifs prévus par la loi ne couvre pas l'ensemble du territoire national. Si nous nous référons à l'enquête de suivi de l'implémentation des politiques de gestion des risques, menée par le CENEPRED entre 2020 et 2021 (ENAGERD[290]), seulement 60% des régions, 30% des provinces et à peine 15% des municipalités du pays affirmaient être dotées d'un Plan de Prévention et de Réduction des Risques de Catastrophe. Pour le CENEPRED, tout comme pour les acteurs locaux eux-mêmes, l'insuffisance des ressources financières et le manque de ressources humaines sont en cause. Le CENEPRED souligne également le manque de formation et le faible intérêt accordé à la question de la gestion des risques (ENAGERD, 2020-2021). Ces constats se reflètent également dans les études de cas portés par les acteurs académiques et les ONG investies dans ce domaine. En interrogeant la portée de la notion de la résilience dans la politique de gestion des risques mise en œuvre au sein du district du Rímac (municipalité de la métropole de Lima), Pascale Metzger (2016) constate un piètre état d'avancement dans l'élaboration des plans et des dispositifs de gestion. La municipalité ne proposait en effet aucun plan de prévention ni de plateforme communale de défense civile et l'équipe de défense civile n'avait pas connaissance des directives de la politique nationale. Les autorités municipales avaient pourtant déclaré être en phase avec les préconisations du SINAGERD afin d'obtenir les bonnes faveurs des instances internationales[291].

C'est ensuite sous l'angle de la gestion de crise que sont révélées les principales limites du système. À travers une analyse des spatialités de la gestion de crise au prisme des dispositifs

[290] *Encuesta Nacional de Gestión de Riesgo de Desastres* – Enquête Nationale de Gestion des Risques de Catastrophes.

[291] Ces dernières encouragent en effet les autorités gouvernementales des États membres à mettre en place en leur territoire des dispositifs favorisant la « résilience des communautés » et la « bonne gouvernance » à travers l'attribution de « prix », tels que le prix de la « ville résiliente ». La municipalité de Rímac en a d'ailleurs bénéficié.

de soin d'urgence dans la métropole de Lima, la thèse de Jérémy Robert (2012) montre que les logiques et contraintes de l'action d'urgence dépassent le cadre des territoires politico-administratifs, ce qui constitue un véritable défi pour les autorités locales pour qui toute l'action publique doit s'inscrire dans cette territorialité. En ce qui concerne la gestion de la catastrophe *El Niño* en 2017, Maxime Delaitre (2018) observe des défaillances dans la diffusion de l'information des acteurs locaux vers les instances nationales, pourtant décisive pour la prise de décision des autorités gouvernementales.

Par ailleurs, l'étude de la catastrophe issue des inondations et coulées de boues consécutives à *El Niño* en 2017 a dévoilé un manque de préparation et de prévention des autorités municipales. L'Institut pour la transition Sociale et Environnementale (ISET international) a publié un rapport d'évaluation des capacités post-catastrophes[292], exposant des capacités limitées des groupes de travail et des plateformes de défense civile locaux. Les auteurs ont notamment accusé les délais de versement des budgets alloués à la gestion des risques vers les échelons locaux, contraignant ces derniers à privilégier des projets ponctuels plutôt que de penser la gestion des risques de manière générale.

Nous avons nous-mêmes pu constater à partir des entretiens menés avec l'équipe de défense civile de la municipalité de Lurigancho-Chosica ainsi qu'avec certains membres d'ONG intervenues dans le territoire à l'occasion de la gestion de la catastrophe du *Niño Costero*[293], que les équipes municipales avaient été rapidement dépassées par le flux des nombreux intervenants. S'il existe bien une plateforme de défense civile incluant l'ensemble des acteurs publics et privés du territoire, l'autorité municipale n'était pas préparée à devoir orienter et superviser les interventions des groupes de citoyens bénévoles constitués spontanément et des ONG humanitaires, extérieurs au territoire municipal. Cette situation fut productrice d'un flou organisationnel. Cette question sera plus amplement discutée dans la partie suivante.

Il existe ainsi un décalage entre les orientations stratégiques impulsées par le SINAGERD et les capacités réelles des acteurs locaux. En ce sens, la question de l'imbrication des échelles spatiales et celles des rapports d'acteurs investis pour la gestion des risques semblent constituer

[292] Avec l'appui de l'ONG *Soluciones Prácticas* et de la compagnie d'assurance *Zurich,*: "El Niño Costero : las inundaciones de 2017 en el Perú", 2017.
[293] Entretiens menés entre 2017 et 2019.

les principaux obstacles à l'implémentation de la politique de gestion des risques de catastrophe dans le territoire.

6.1.2. Le défi de centraliser l'information spatiale : quand le « chacun pour soi » prévaut sur *una sola fuerza*[294]

Centraliser l'information spatiale concernant les risques, les enjeux, leur vulnérabilité ou encore les ressources, est primordial pour la gestion des risques et des crises. La constitution d'une base de données géoréférencées, intégrale pour l'ensemble du territoire et accessible à tous les acteurs de la protection civile permet en effet de faciliter la prise de décision dans l'urgence. Elle permet d'estimer les ressources dont disposent les intervenants au niveau local, mais aussi l'approvisionnement nécessaire à la réponse d'un événement majeur ; d'identifier les espaces sinistrés et les espaces vulnérables et de prioriser les interventions (Navarro, 2019).

Elle constitue néanmoins un véritable défi pour les gestionnaires. D'après la loi qui établit le SINAGERD (loi n°29664) et le décret qui approuve cette dernière (D-S. 048-2011-PCM), il est du devoir des autorités municipales d'élaborer une évaluation des capacités réactives des différents acteurs, des vulnérabilités et des risques présents sur leur territoire, notamment à travers les plans de prévention, les plans de développement concertés et les plans d'urbanisme. Une fois produites, ces informations doivent être transmises au *Sistema de Información de Gestion de Riesgo de Desastres* (SIGRID) qui constitue le canal principal d'échange entre le CENEPRED et les autorités locales. Au-delà des documents municipaux, l'État compte sur les nombreuses administrations nationales et métropolitaines[295] ainsi que les institutions technico-scientifiques nationales pour alimenter cet état de connaissances. Néanmoins, ce mode de production des connaissances connaît jusqu'à aujourd'hui un certain nombre de difficultés.

[294] « Une seule force », devise du gouvernement péruvien face à la catastrophe issue des effets induits par le FEN 2017.
[295] Parmi ces dernières, nous pouvons citer l'Institut National de Statistique et d'Informatique (INEI), le RENAMU ou encore l'Institut Métropolitain de Planification (IMP) et l'Institut Cadastral de Lima (ICL).

L'information géographique, un défi pour les autorités locales

La production d'informations géographiques concernant la gestion des risques et des crises fut négligée pendant longtemps. La cartographie ne figure pas parmi les traditionnels outils des gestionnaires urbains, en témoigne le Plan Régional de Développement Concerté de Lima (2012-2025)[296] qui ne contient pas une seule carte (Sierra, 2013) ou encore le Plan National de Prévention et de réponse aux catastrophes[297] élaboré par l'INDECI en 2004 qui offre un certain nombre de tableaux pour uniques outils d'analyse. Ce n'est que très tardivement et dans le cadre d'un projet international mené entre 2010 et 2011 par l'Institut de Recherche pour le développement (IRD) et l'ONG italienne *Cooperazione Internazionale* (COOPI)[298], qu'une base de données géoréférencées sur les ressources de gestion de crises dans la métropole de Lima fut créée. Ce projet amorça l'intégration de l'analyse spatiale et territoriale des vulnérabilités dans les actions stratégiques de la gestion du risque et de la crise. Malgré les prescriptions publiées dans la loi SINAGERD (n°29664) concernant l'élaboration d'un état des connaissances territoriales détaillé, notamment à travers le principe de subsidiarité[299], Rider Navarro (2019) a pu constater une mise en application partielle de la production de l'information géographique au niveau local.

C'est à travers le cas d'étude des municipalités de Carabayllo et de Punta Hermosa en 2017 que l'auteur souligna à la fois un désintérêt pour l'analyse spatiale et une carence de compétences au sein des équipes municipales. Ces dernières, n'étant pas formées aux outils géographiques et à la géomatique, eurent tendance à reprendre les informations existantes, parfois obsolètes, élaborées par les institutions technico-scientifiques, sans véritablement s'approprier les données brutes (*Ibid*). De plus, la production de cette information géographique fut « motivé[e] par le volume de production et non par la qualité des données » (*Ibid*, p.110), la carte étant considérée davantage comme un outil d'appui visuel que comme un outil d'analyse. Cela se traduit d'ailleurs encore aujourd'hui par la piètre qualité des cartes intégrées dans les documents d'information municipaux, qui sont parfois tellement compressées que la légende en est illisible.

Ensuite, les conditions de collecte de données et de production de l'information ne furent pas clairement transmises aux municipalités dès 2011. Ce sont à L'INDECI et au CENEPRED

[296] Plan Regional de desarrollo concertado de Lima (2012-2025).
[297] Plan Nacional de prevencion y atencion de desastres.
[298] Projet de Sistema de Información sobre recursos para la Atención de Desastres en Lima y Callao (SIRAD).
[299] Qui implique un transfert de compétences vers les autorités locales.

d'assister techniquement les équipes municipales dans la conception des différents plans qui intègrent la préparation, la réponse à la crise et la réhabilitation d'une part et l'estimation et la réduction du risque, la prévention et la reconstruction d'autre part. Ces deux organismes sont alors chargés d'élaborer des guides méthodologiques et des lignes directrices pour la production de documents informatifs et opérationnels afin d'en constituer des modèles standardisés. Néanmoins, ces guides élaborés au cours de ces dix dernières années insistèrent davantage sur les nombres d'actions stratégiques à mener sur le territoire que sur l'information en tant que telle. Prenons par exemple le guide méthodologique publié par le CENEPRED en 2016 pour élaborer le plan de prévention et de réduction du risque de désastres pour les trois niveaux gouvernementaux. Ce premier guide est paru cinq ans après l'adoption du SINAGERD et constitue encore le guide de référence aujourd'hui. Le modèle présenté dans ce guide méthodologique est fondé sur l'élaboration de tableaux. Il recense les objectifs, les projets et les activités réalisées sur le territoire pour l'estimation, la prévention et la réduction des risques. Il propose également un modèle de fiches techniques, permettant de rendre compte plus spécifiquement des zones au sein desquelles les actions stratégiques sont portées, croquis et photos à l'appui. Néanmoins, aucun modèle standardisé de cartes ou d'outil de spatialisation de l'information n'est proposé.

Ce guide méthodologique laisse le champ libre à l'interprétation quant à la manière dont les informations territoriales doivent être présentées. Les municipalités ayant publié leur plan de prévention et de réduction des risques ont ainsi conçu leur propre modèle en fonction de leur compétence. Nous notons cependant que les plans de prévention et de réduction des risques publiés au cours de ces trois dernières années accordent une plus grande place aux outils cartographiques, notamment depuis la dernière catastrophe du *Niño Costero* (2017). Ces derniers ne sont néanmoins que partiellement exploités.

La spatialisation de l'aléa et de la vulnérabilité exposée dans les plans de prévention et de réduction des risques (PPRRD) est traitée différemment selon les administrations locales. Certaines présentent des indicateurs de dangerosité ou de vulnérabilité sur un fond cadastral (PPRRD de Chaclacayo par exemple), d'autres exposent simplement un zonage sur un fond en relief ou encore un zonage à main levée sur un fond cadastral, accompagné de fiches techniques miniatures qui décrivent les caractéristiques physiques de certaines zones critiques (PPRRD de Punta Hermosa). Ces cartes mettent en évidence les écarts des compétences entre les équipes administratives locales et les formats diversifiés de spatialisation de l'information. Ces modalités de spatialisation de l'information empêchent une analyse des aléas et des

vulnérabilités à plus petite échelle telle qu'un bassin versant ou au niveau métropolitain, qui demande un format standardisé sur plusieurs municipalités.

Aussi, nous rappelons que la transmission des divers plans au SIGRID ne se fait pas automatiquement, bien que certains soient rendus publics sur le site des municipalités ou certains blogs de citoyens consciencieux. La centralisation des informations nécessite alors une recherche labyrinthique peu œuvrée par les instances nationales.

Une multiplicité d'acteurs investis dans la production de l'information

La question de la production de l'information territoriale sur les ressources, les vulnérabilités et les risques par les gouvernements des différents niveaux constitue une requête relativement récente et nécessite un temps d'ajustement.

Les données collectées ne manquent pas pour autant. Si l'on considère les multiples registres publiés par les administrations publiques, les entreprises nationales et les organisations sociales, l'information existe bel et bien. Son accès en revanche est plus délicat. En effet, ces administrations agissent de manière autonome, sont peu coordonnées entre elles et ne partagent pas facilement leurs données, « leur propre devenir étant conditionné aux aléas politiques et budgétaires, leur utilité tient à ce qu'elles peuvent posséder et délivrer comme information » (Sierra, 2013, p.42). Le partage n'est alors possible que dans le cadre de grandes conventions (*Ibid*). Cette situation incite chacune de ces entités à produire leurs propres bases de données, les amenant parfois à saisir les mêmes thématiques. L'intérêt universitaire pour la métropole de Lima vers la fin des années 2000 a néanmoins contribué à l'élaboration d'un savoir urbain jusque-là peu abordé, notamment sur l'ensemble de la ville. Nous pouvons citer parmi les premières études de cas, celles menées dans le cadre des programmes de recherche menés en 2006 par PACIVUR (Programme andin de formation et de recherche sur la vulnérabilité et les risques en milieu urbain)[300] et 2008 par PERISUD (Dynamiques territoriales des périphéries des métropoles des Suds), suivies par un certain nombre de publications de recherches universitaires, notamment celles menées par l'Institut Français d'Études Andines[301] ou encore par les anthropologues José Matos Mar (2012) et Javier Protzel (2011).

[300] Nous notons notamment à la suite de ce projet l'élaboration de l'« Atlas problématique d'une métropole vulnérable » (2014).
[301] Dont le Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines (2009), *Vulnerabilidades urbanas en los países andinos (Bolivia, Ecuador, Perú*, Tome 38, n°3.

L'intérêt international pour la gestion des risques et des crises a également favorisé l'implication d'un certain nombre d'ONG de coopérations techniques et scientifiques dans des programmes de recherches. Tous ces acteurs collectent et produisent leur propre base de données, participant à l'état de connaissance territoriale.

En ce qui concerne la gestion des risques et des crises, les institutions telles que le *Centro de Estudios y Prevención de Desastres* (PREDES), créée en 1983, *El Instituto de Estudios Peruanos* fondé en 1964 ou encore *Soluciones Prácticas* installée au Pérou en 1985, ont été particulièrement productives, permettant à certaines équipes municipales d'alimenter leurs bases de données. La municipalité de Lurigancho-Chosica par exemple ne disposait que d'un unique retour d'expérience concernant les *huaicos* de 2012 et de 2015, mené par le PREDES.

Cette profusion d'acteurs dans la production des savoirs urbains complexifie la lecture territoriale et la centralisation de l'information à de nombreux niveaux. Tout d'abord, nous l'avons abordé, la centralisation des informations peut souffrir du refus de partage de certaines institutions. Certaines données nécessaires au diagnostic territorial peuvent donc manquer ou apparaître incomplètes. Aussi, et en partie en raison de ce manque de partage, la multiplicité des documents informatifs concernant une même thématique peut porter à confusion dans la mesure où les résultats ne sont pas toujours similaires. Par exemple, le CENEPRED, tenu de centraliser toutes les informations utiles à la prévention des risques et à la reconstruction, ainsi que de produire de la connaissance concernant l'estimation des risques, élabore chaque année une Enquête Nationale de Gestion du Risque (*Encuesta NAcional de la Gestion de Riesgo de Desastre* - ENAGERD) qui permet d'évaluer l'implémentation des politiques de gestion des risques au niveau local. Les résultats de l'enquête menée en 2017 sont sensiblement différents de ceux collectés par le Registre National des Municipalités (*Registro Nacional de Municipalidades* – RENAMU). En effet, si l'on se réfère aux données exposées par la ENAGERD, seules six municipalités ont commencé à élaborer un plan de prévention et de réduction des risques entre 2014 et 2017 et aucune d'entre elles ne l'a terminé[302] alors que le RENAMU en compte 19 la même année.

Une autre difficulté réside dans l'utilisation de repères cartographiques différents selon les institutions (Sierra, 2013), notamment en ce qui concerne l'information géographique locale. L'INEI par exemple, propose une lecture territoriale par *Manzanas* qui est un découpage

[302] Elle expose les résultats suivants : Ate (53% du plan réalisé – sans plus d'informations concernant ce pourcentage-), Jesus Maria (53%), La Molina (58%), San Borja (0%), San Juan de Lurigancho (50%), San Miguel (53%). Source : https://dimse.cenepred.gob.pe/simse/resultados-enagerd/Tablero5?auto .

par îlot. La particularité de ce découpage est qu'il est mesuré selon les pas de l'agent chargé des relevés (*Ibid*). L'institut Métropolitain de Planification ainsi que les municipalités se réfèrent quant à elles à la couverture cadastrale. La mise en cohérence des données géographiques élaborées est de ce fait limitée.

Enfin, les études menées sur les risques et vulnérabilités par les institutions technico-scientifiques sont bien souvent localisées sur des aires géographiques particulières (quartiers, districts, zones affectées). Si ces études peuvent fournir des informations bien détaillées, elles ne couvrent qu'une partie du territoire urbain. Lurigancho-Chosica par exemple dispose de nombreuses études de cas des *quebradas* du secteur de Chosica et très peu dans les autres secteurs.

Ainsi, la centralisation des informations utiles à la gestion des risques constitue un défi de taille pour les entités gestionnaires et la séparation entre la gestion réactive et la gestion préventive entre deux organismes qui interagissent très peu ne facilite pas le processus.

6.1.3. Gouvernance métropolitaine et gestion des risques : le SINAGERD face à la fragmentation territoriale de Lima

L'agglomération, une échelle ignorée

Le risque de catastrophes au sein de l'agglomération de Lima-Callao suscita dans les années 2000 une grande inquiétude, tant auprès des pouvoirs publics que des acteurs académiques. Le séisme meurtrier de Pisco en 2007, à 200 kilomètres au sud de Lima ainsi que les catastrophes consécutives de Port-au-Prince en Haïti, de Concepción au Chili en 2010 ou encore de la côte pacifique de Tōhoku au Japon en 2011 alimentèrent la crainte que survienne dans la capitale un événement d'une ampleur similaire (Sierra et *al.*, 2022). L'histoire des tremblements de terre passés participe à la construction sociale d'un risque de catastrophes, alors même que l'estimation des vulnérabilités laisse craindre un nombre de victimes et de dégâts importants. L'agglomération de Lima-Callao accueille alors près du tiers de la population, elle est le siège des principales grandes entreprises, des banques nationales et du pouvoir central et concentre à elle seule près de la moitié de l'économie péruvienne (Metzger et *al.*, 2013). La concentration de la population, de biens et d'enjeux nationaux fait ainsi de la

capitale un espace à risque accru (Sierra, 2015b). Aussi, les modalités d'occupation et la structure urbaine sont autant d'éléments qui lui confèrent un fort potentiel de vulnérabilité. La fragmentation territoriale et ses conséquences en termes d'administration et de connaissance de l'environnement urbain font partie de ces critères de vulnérabilité.

Le SINAGERD se décline à chaque échelon politico-administratif en imposant des dispositifs d'évaluation et d'action au sein de chaque territoire. Or, l'agglomération est fragmentée en plusieurs juridictions, avec deux autorités provinciales et régionales (Lima et Callao) et 50 municipalités (43 en ce qui concerne la province de Lima et 7 pour la province de Callao). Ce sont donc trois échelons de pouvoir autonomes qui se départagent l'organisation urbaine et par conséquent la prévention, la préparation et la gestion de crise.

Dans la gestion de crise, comme pour les autres politiques publiques, l'aire urbaine de l'agglomération en tant que telle ne constitue pas une entité administrative unique et ne répond pas d'une seule autorité. Le territoire de la municipalité métropolitaine de Lima exclut la province de Callao qui développe de son côté ses propres mesures de gestion des risques au sein de sa juridiction. Les deux entités administratives régissent ainsi indépendamment leur stratégie de gestion des risques sans se consulter. Pour surmonter cette fragmentation, l'INDECI (avec l'appui du PNUD, de ECHO et du projet SIRAD) a réalisé en 2011 un plan d'opération d'urgence pour l'ensemble de l'aire urbaine de Lima-Callao, afin de faciliter la coordination entre toutes les autorités investies et de mieux disposer les diverses ressources de décisions et d'interventions présentes sur l'ensemble du territoire (à travers notamment la spatialisation des ressources essentielles, telles que les réseaux d'eau, d'énergie, d'assainissement, qui peuvent être la source d'effets dominos). Il s'agit cependant du seul dispositif comprenant l'ensemble de l'aire urbaine. Aussi, chaque province a développé à son rythme et selon ses propres modalités, les dispositifs préconisés par le SINAGERD. La municipalité métropolitaine a élaboré, mis en place et publié sept dispositifs de gestion des risques entre 2011 et 2022, alors que la province-région de Callao n'en dispose à cette date que de quatre dont un en cours d'élaboration (Tableau 15).

Tableau 15 - État des lieux de l'élaboration des différents dispositifs de gestion des risques par la Municipalité Métropolitaine de Lima entre 2011 et 2022 (M. Pigeolet, 2023).

Dispositif de gestion des risques sur le territoire local (région, province, municipalité)	**Organisme responsable de l'appui technique**	**Lima Métropolitaine**	**Callao**	**Période d'application du dernier document publié (Lima)**	**Période d'application du dernier document publié (Callao)**
Constitution d'un groupe de travail	CENEPRED	✓	✓	-	
Plan de prévention et de réduction des risques	CENEPRED	✓	✓	2019-2022	2019-2022
Plan de préparation	INDECI	✓	X	2015-2018	-
Plan de secours[303]	INDECI	Sismo y Tsunami ✓; Fenómeno El Niño X; inundación X	X	2021-2023	-
Plan d'opération d'urgence	INDECI	✓	✓	2015-2019	2019 - ? (non public)
Plan d'éducation communautaire	CENEPRED	✓	X	2021-2023	-
Plan de réhabilitation	INDECI	✓	X	2022-2023	-
Plan intégral de reconstruction	CENEPRED	X	X	-	-
Système d'alerte précoce communautaire	INDECI	X	X	-	En cours (2020-2021)
Carte communautaire des risques	INDECI	X	X	-	-

[303] Il s'agit de procédures spécifiques préétablies de coordination, d'alerte, de mobilisation et de réponse à la survenue ou à l'imminence d'un événement particulier (Inondations, tsunamis, séismes, *huaicos*, vagues de froid, …) pour lequel il existe des scénarios préétablis.

Ce tableau témoigne du décalage que nous avons évoqué précédemment entre l'idée d'une politique nationale censée s'appliquer sur l'ensemble du territoire et l'adoption de cette politique au niveau local qui demeure partielle et discontinue dans le temps. Pour le cas de Lima-Callao, ces conditions empêchent une analyse complète des stratégies prévues à l'échelle de l'agglomération en ce qui concerne par exemple les stratégies de préparation, de réhabilitation ou de reconstruction.

À cette coupure de l'agglomération en deux entités régionales, s'ajoute la fragmentation en cinquante territoires communaux.

Le niveau municipal, contraintes et limites des frontières administratives

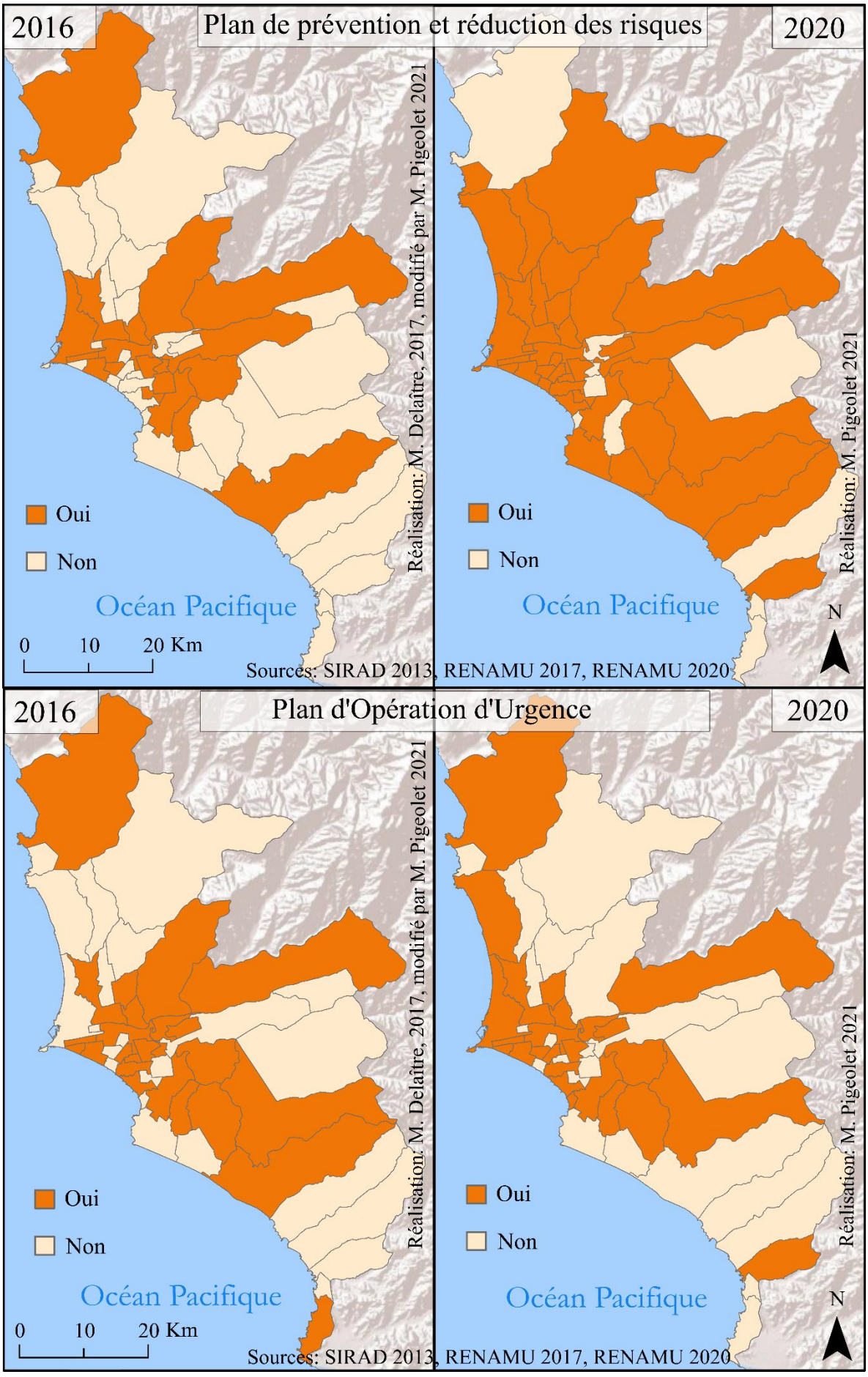
Les municipalités jouissent d'une autonomie politique, financière et administrative. Ainsi, en matière de gestion de crise, seuls les « groupes de travail » municipaux, avec la coopération de la « plateforme de défense civile » et l'assistance technique de l'INDECI et du CENEPRED ont la compétence d'élaborer et de mettre en place les dispositifs de gestion des risques.

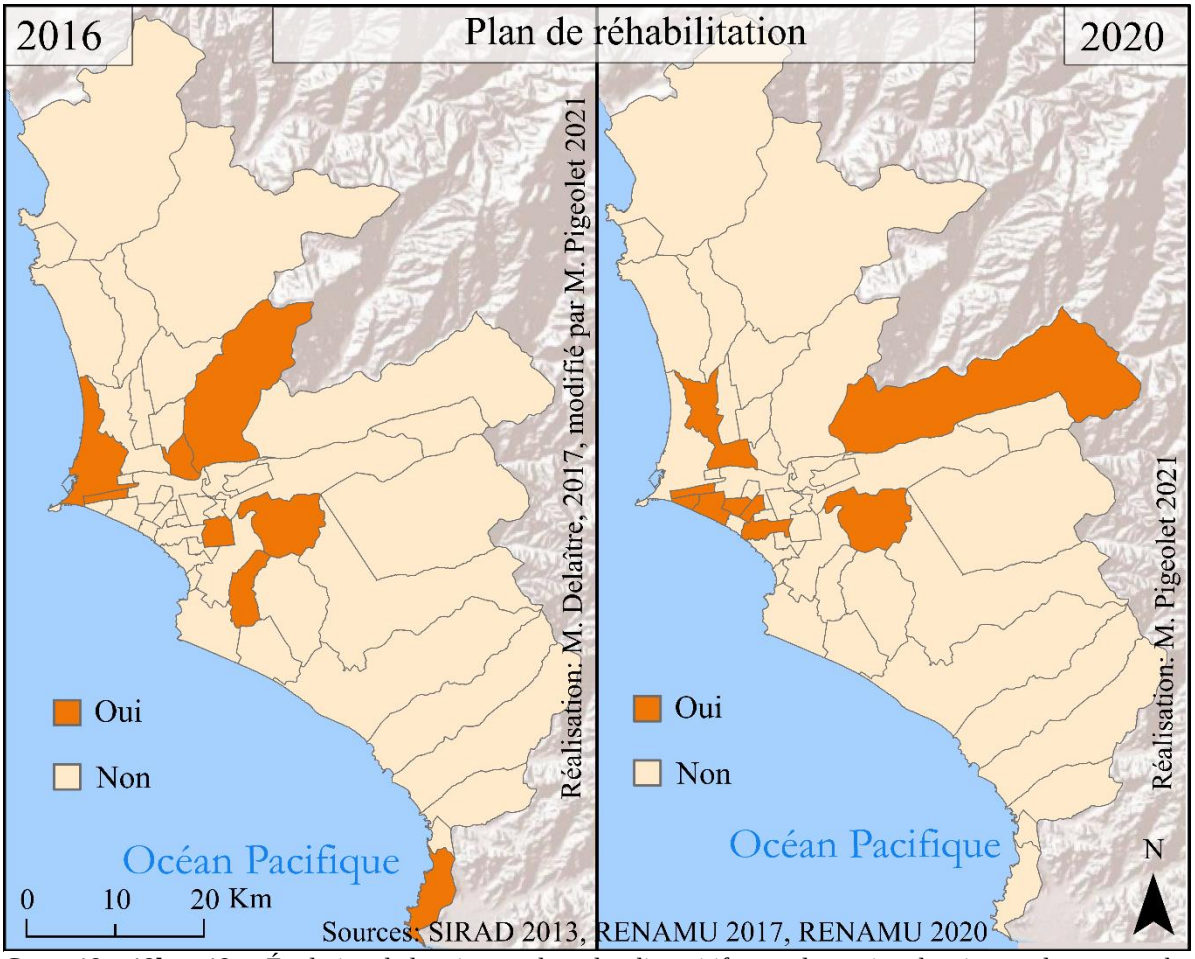
La mise en œuvre de plans de gestion des risques et des crises est rendue publique chaque année dans le Registre National des Municipalités[304] (RENAMU). Nous nous focaliserons ici sur l'édition de trois instruments réglementaires que sont le Plan de prévention et de réduction du risque de désastre, le Plan d'opération d'urgence ainsi que le Plan de réhabilitation. Nous avons choisi d'évaluer ces trois outils dans la mesure des informations disponibles et de la popularité des dispositifs. Il s'agit en effet des plans les plus souvent édités à Lima-Callao, selon le RENAMU. Nous avons comparé l'existence de ces plans en 2016 et 2020[305], soit un an avant et trois ans après l'événement du *Niño Costero* dans l'optique d'évaluer les effets de la crise sur l'élaboration des différents dispositifs de réduction du risque et de préparation à la crise (Cartes 19a, 19b et 19c).

Nous questionnons ici, au même titre que ce que nous avons vu au niveau des territoires provinciaux, la mise en cohérence des divers dispositifs de gestion du risque au niveau municipal sur l'ensemble de l'aire métropolitaine. L'élaboration de ces documents est

[304] Registro Nacional de Municipalidades.
[305] Ces données ont été reprise d'une cartographie élaborée par Maxime Delaitre en 2017 : https://public.tableau.com/app/profile/maximedelaitre/viz/ImplementacionGRD_Lima2016/Histoire1 ainsi que du registre du RENAMU de 2020.

nécessaire pour les autorités provinciales et régionales, car elle leur permet d'estimer l'avancée des mesures de réduction du risque et de préparation à la crise dans leur territoire. Aussi, l'évaluation de la mise en place de ces dispositifs nous permet-elle de cerner la territorialisation de la gestion du risque et de la crise par les agents de l'État.


2016
Plan de prévention et réduction des risques
2020
Oui
Non
Océan Pacifique
0 10 20 Km
Réalisation: M. Delaître, 2017, modifié par M. Pigeolet 2021
Réalisation: M. Pigeolet 2021
Sources: SIRAD 2013, RENAMU 2017, RENAMU 2020
N
2016
Plan d'Opération d'Urgence
2020
Oui
Non
Océan Pacifique
0 10 20 Km
Réalisation: M. Delaître, 2017, modifié par M. Pigeolet 2021
Réalisation: M. Pigeolet 2021
Sources: SIRAD 2013, RENAMU 2017, RENAMU 2020
N



Carte 19a, 19b et 19c - Évolution de la mise en place des dispositifs pour la gestion des risques de catastrophe au niveau municipal dans les provinces de Lima et de Callao entre 2016 et 2020 : Le plan de prévention et de réduction du risque ; le plan d'opération d'urgence et le plan de réhabilitation.

Ces cartes, élaborées à partir des données du RENAMU[306], traduisent plusieurs tendances. D'un point de vue général, la mise en place de ces différents plans sur l'ensemble du territoire métropolitain évolue très peu, à l'exception du plan de prévention et de réduction des risques, qui est mis en œuvre dans 40 districts en 2020 contre 19 en 2016. L'agglomération comptait en 2016, 25 plans d'Opération d'Urgence municipaux contre 23 en 2020 ; et 8 plans de réhabilitation en 2016 contre 9 en 2020.

Ce constat nous permet d'avancer que l'expérience de la catastrophe du *Niño Costero* n'a eu qu'un effet partiel sur la mise en œuvre des dispositifs de gestion des risques et des crises.

[306] Nous reviendrons sur la fiabilité des registres officiels plus tard.

Les municipalités se sont en effet essentiellement concentrées sur l'élaboration du Plan de prévention et de réduction des risques.

Certaines municipalités, telles que Cieneguilla, Punta Negra et Santa Maria del Mar n'ont mis en place aucun des dispositifs entre 2016 et 2020. D'autres, telles que La Molina et Bellavista disposent des trois dispositifs en 2016 et en 2020. Enfin, nous observons que certaines municipalités déclaraient être dotées de l'un de ces trois plans en 2016 et n'en disposent plus en 2020. C'est le cas par exemple du district de Ancón pour le plan de prévention et de réduction des risques, et de ceux de Pucusana et San Juan de Lurigancho en ce qui concerne le plan de réhabilitation et le plan d'opération d'urgence. Nous constatons que la mise en œuvre de ces dispositifs n'est pas imputable à la situation financière des municipalités. Si nous prenons par exemple les cas de Pachacamac et Ventanilla, deux municipalités bénéficiant de peu de moyens comparativement à Santa Maria del Mar ou Punta Negra (qui sont des juridictions plutôt aisées), les équipes municipales se sont tout de même dotées des dispositifs de prévention et réduction des risques et de plans d'opération d'urgence en 2020, contrairement aux deux autres. Ce constat remet en cause la représentation générale de la production du risque exposée dans les discours du gouvernement.

De nombreux facteurs peuvent être la source de l'absence de plans et de leur renouvellement. Tout d'abord, les élections municipales et régionales eurent lieu en 2018, entraînant un changement d'équipes dont certaines n'hésitèrent pas à emporter les documents stratégiques avec elles sans les partager. Ensuite, la base de données élaborée par le RENAMU repose sur une déclaration de bonne foi des autorités locales, ce qui ne reflète pas toujours la réalité[307]. Enfin, la construction de la base de données est elle-même incomplète et peu lisible. Rendue publique sur le site du RENAMU, la base de données téléchargeable en format tableau contient un certain nombre d'erreurs, de décalages et d'espaces vides qui rendent nécessaire une seconde restructuration du tableau afin d'obtenir des données partielles. Il se peut donc que la donnée rendue publique soit incomplète.

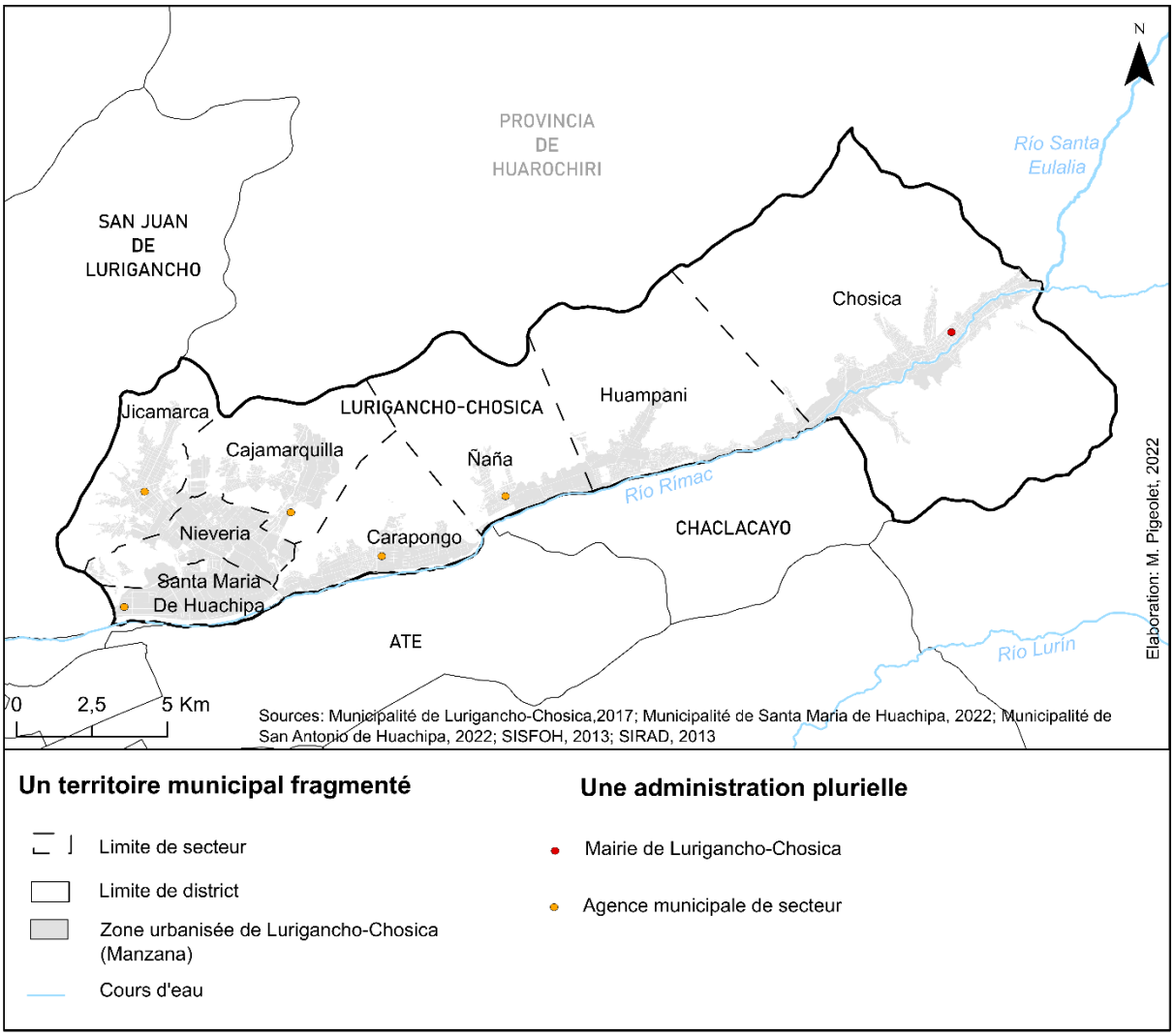
En 2020, soit neuf ans après la mise en place du SINAGERD, le territoire qui comprend l'agglomération est loin d'être entièrement couvert par ces trois instruments fondamentaux.

[307] Cette observation a déjà été soulignée par Alexis Sierra (2013) et fut confirmée lors d'un entretien mené en 2017 avec la spécialiste de gestion des risques et des crises de l'INDECI, Sheila Yauri décembre 2017.

Le découpage des municipalités en secteurs : une fragmentation administrative absente de la stratégie nationale

Cette fragmentation se décline à des niveaux infra-municipaux. Chaque district est découpé en secteurs qui peuvent eux-mêmes être découpés en zones[308] afin d'en faciliter l'administration. Le district de Lurigancho Chosica par exemple est découpé en huit secteurs (Carte 20). C'est également le cas pour d'autres municipalités comme Chaclacayo qui en compte cinq[309] ou Lurín qui en compte quatre[310]. Certains districts comme Punta Hermosa n'en disposent pas du tout. Ces découpages territoriaux permettent aux autorités municipales de leur faciliter le contrôle de la croissance urbaine et des questions sociales, économiques et environnementales propres à ces secteurs (*Propuesta reajuste integral de Zonificación*[311], Municipalité de Lurín, 2019 ; Sierra, 2013). Elles constituent un zonage de référence pour l'élaboration des connaissances territoriales et des cadres pour les politiques de gestion urbaine. Par exemple, la municipalité de Lurigancho-Chosica disposait en 2017 d'études portant sur la spatialisation des zones à risques uniquement dans le secteur de Chosica, alors que les autres secteurs n'en étaient pas encore dotés.

[308] Ces zones correspondent à la délimitation des *Juntas vecinales*
[309] Information recueillie auprès de Rafael Cravero, membre du du Comité de Défense Civile de Chaclacayo, septembre 2018.
[310] Municipalidad distrital de Lurín (2019), *Porpuesta reajuste integral de Zonificación 2019*, 120 p.
[311] « Proposition de réajustement intégral de zonage », document cité plus haut.



Carte 20 - Découpage du district de Lurigancho-Chosica en secteur. Source : municipalité de Lurigancho Chosica, 2017 (M. Pigeolet, 2023).

Cinq de ces huit secteurs disposent d'une agence municipale, antenne de la municipalité du district de Lurigancho-Chosica. Ayant une existence officielle et légale, ces agences sont reconnues tant par les autorités locales que nationales et par les habitants. À l'instar de ce qui se passe nationalement et dans l'agglomération (Sierra, 2016), ces secteurs peuvent être soumis à des réajustements de limites par le biais d'ordonnances, favorisant la confusion dans l'élaboration des connaissances produites sur le territoire et des situations de confins. La division des districts en secteurs est une forme d'organisation à double tranchant. Si elle facilite le contrôle territorial au niveau local par une présence de l'administration publique au plus proche de la population, elle fragmente l'état des connaissances municipales et la centralisation de ces informations est plus difficile. Les réajustements de limites nécessitent quant à eux une

mise à jour de l'état des connaissances du territoire et peuvent rendre la lecture territoriale incertaine.

Les trois niveaux de découpage administratif que nous venons d'évoquer témoignent d'une fragmentation territoriale issue d'un processus historique et rendent compte d'une administration générale confuse dès le premier niveau de découpage. L'agglomération s'inscrit ici comme le résultat d'une mosaïque dont les fragments demeurent autonomes. En ce sens, il n'existe pas de cohésion urbaine et il demeure difficile pour les autorités nationales d'acquérir une information complète concernant les ressources et les capacités d'acteurs sur l'aire métropolitaine.

Cette situation suggère une organisation des plus incertaines pour la gestion de crise. Elle induit une pluralité d'équipes municipales, chacune préparée à la crise à des niveaux différents sans véritablement engager une mise en cohérence (des ressources par exemple) ni de coopération entre elles. La réduction des risques et la gestion réactive étant de la compétence de chacune, et donc dépendante de leurs capacités matérielles, financières et de leurs compétences techniques propres, cette situation peut, au contraire, entraîner un effet d'entre-soi. Aussi, cette fragmentation territoriale induit des territorialités d'action imprécises, du fait des espaces de confins et de l'indétermination du rôle des découpages infra-municipaux.

L'absence de reconnaissance de ce dernier découpage territorial par le SINAGERD traduit une véritable déconnexion entre le gouvernement national, qui définit les principales orientations d'action, et les gouvernements locaux, qui s'organisent à travers des territorialités bien plus complexes que celles présentées par les cartes officielles.

6.2. Les territorialités du système de gestion de crise à l'épreuve de la catastrophe du *Niño Costero* 2017

Nous verrons dans cette partie que le SINAGERD fut mis à l'épreuve par la catastrophe du *Niño Costero* en 2017. L'événement remit en cause les modalités de gouvernement, notamment spatiales et territoriales. Ce sera l'occasion d'interroger la manière dont les interventions des acteurs non gouvernementaux s'inscrivent dans cette organisation spatiale institutionnelle et ce que cela traduit des territoires de l'action pour la gestion de crise.

6.2.1. Une réponse gouvernementale bouleversée par l'intensité du phénomène *El Niño Costero*

L'organisation de la gestion de crise selon le SINAGERD

Conformément à l'organisation prônée par le SINAGERD, la gestion réactive s'organise selon les capacités des autorités administratives territoriales suivant un principe de subsidiarité, la gestion passant à l'échelon supérieur quand les capacités d'action semblent dépassées.

Au niveau local, les réunions de groupes de travail et de plateformes de défense civile qui doivent se tenir régulièrement ont pour ambition de formuler et de définir le rôle de chaque groupe d'acteurs présent sur le territoire au moment de la crise. Aussi, ces groupes de travail sont tenus d'élaborer un recensement des ressources matérielles et immatérielles (telles que les réseaux de connaissances et les protocoles légaux) utiles à la gestion de crise ainsi que des zones d'accueil des potentiels sinistrés et de le mettre à jour.

La gestion de crise s'organise selon 5 niveaux d'urgence qui se rapportent aux capacités territoriales à faire face à l'événement (Illustration 35).

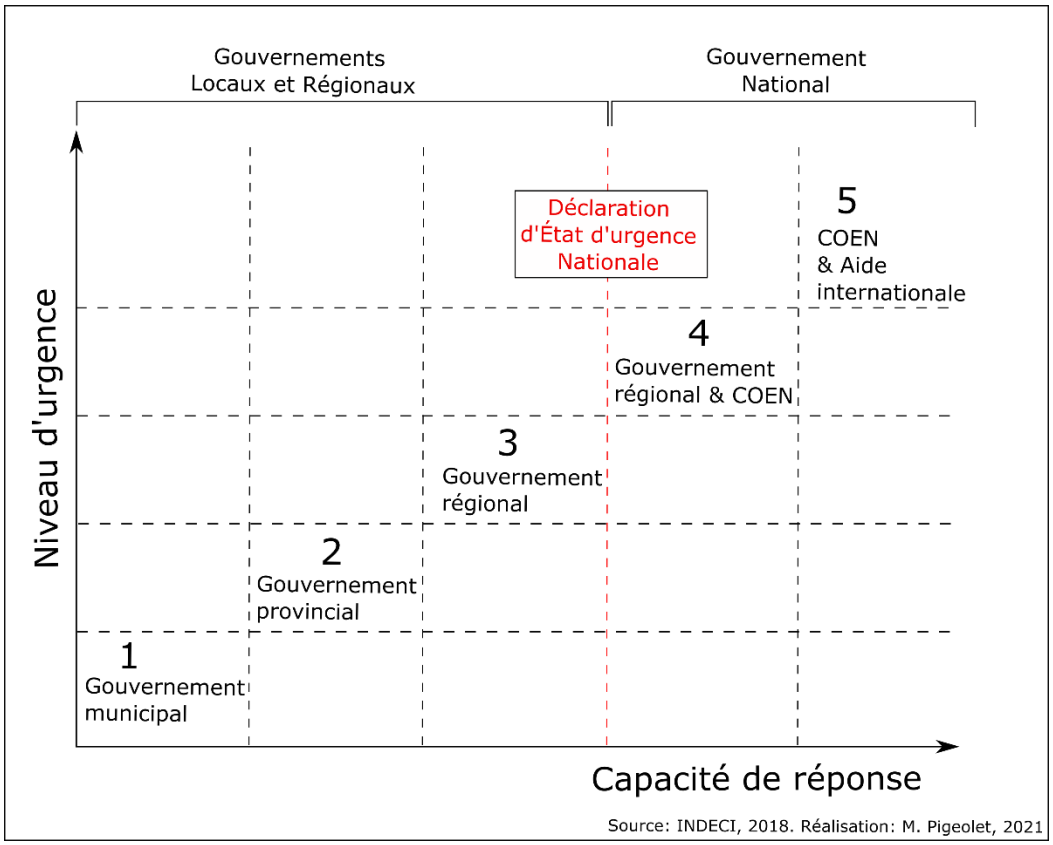


Illustration 34 - Définition des niveaux d'urgence en fonction des compétences de chaque autorité administrative territoriale. Reprise du graphique élaboré par l'INDECI (2018b, p. 6).

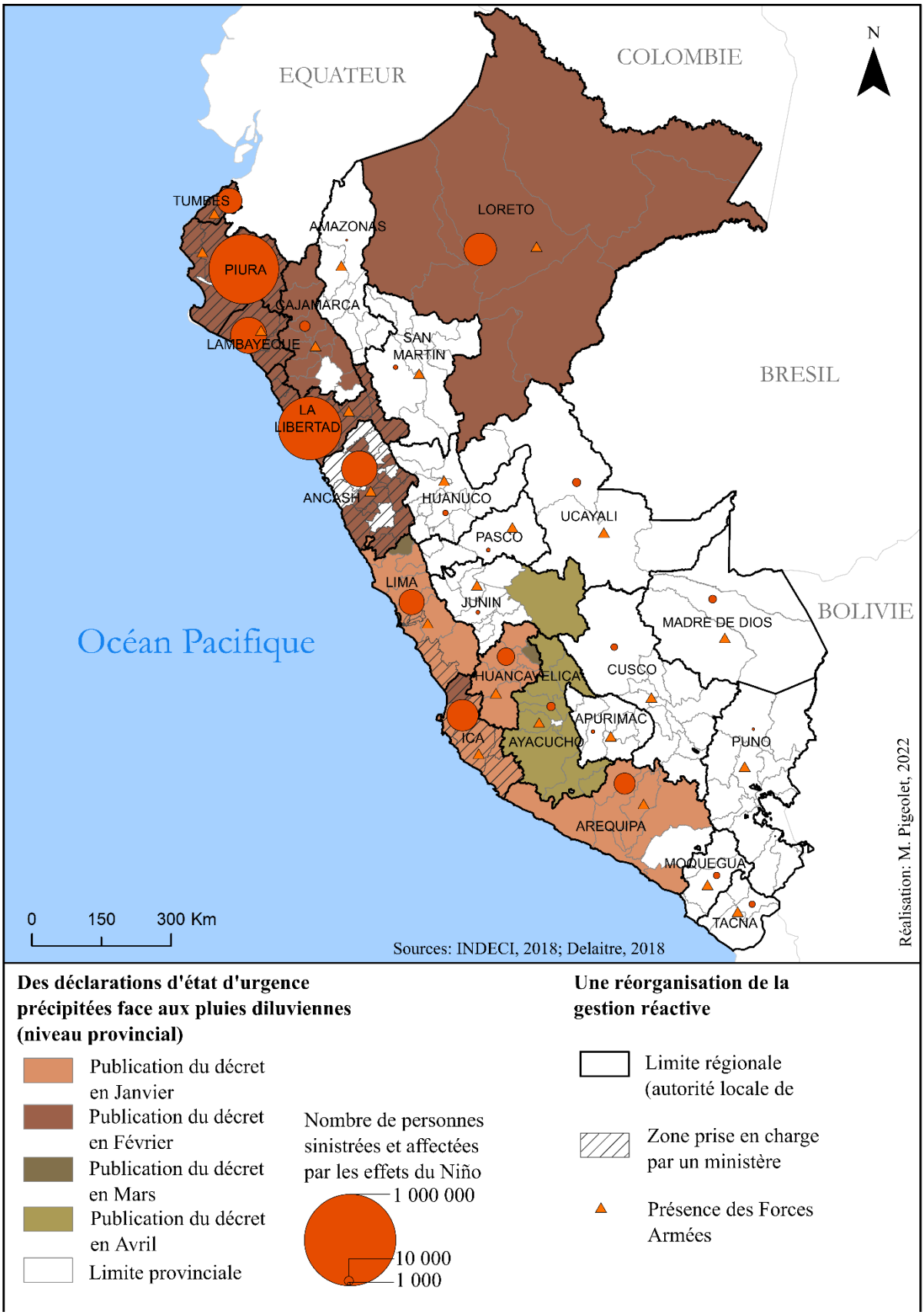
Les niveaux 1 à 3 impliquent une gestion de l'événement par les autorités locales. Les équipes municipales sont les premières à se mobiliser jusqu'à ce qu'elles considèrent leur capacité de réponse trop faible en fonction de l'événement, c'est ensuite à l'autorité supérieure de prendre le relais jusqu'à ce qu'elle ne soit plus capable de répondre et ainsi de suite. Le niveau 4 implique l'intervention du gouvernement national au prisme du COEN et entraîne la Déclaration d'État d'Urgence[312]. À ce stade, les gouvernements régionaux gardent la main sur la gestion de crise dans leur juridiction tout en suivant les directives de l'INDECI et du COEN. Le niveau 5 traduit l'incapacité des entités nationales à prendre en charge la gestion réactive face à l'événement de grande ampleur. La gestion de la crise est alors directement transmise à l'INDECI et nécessite l'aide internationale (INDECI, 2018b). Cette organisation en temps de crise rend compte d'une approche territoriale essentiellement fondée sur les juridictions politico-administratives.

[312] Declaratoria de Estado de Emergencia.

Recentralisation et nouvelle territorialisation de la gestion de crise menée dans l'urgence

Les événements pluvieux issus du phénomène *El Niño Costero,* enregistrés entre décembre 2016 et avril 2017, furent l'occasion d'observer comment le processus de gestions réactive fut déclenché et mis en œuvre lors d'un cas concret et de quelle manière il s'est organisé.

Les premières pluies commencèrent fin décembre 2016 et s'intensifièrent dès janvier 2017, provoquant des *huaycos*, des inondations et des mouvements de terrain sur une grande partie du territoire (INDECI, 2018c). Certaines aires géographiques furent également impactées par des épidémies. Tous les départements enregistrèrent un certain nombre de victimes sinistrées et de dégâts, notamment de parcelles agricoles complètement détruites. Les pluies diluviennes touchèrent en premier lieu les départements de Ica et de Lima puis Tumbes, Piura, Lambayeque, Ancash, Cajamarca et La Libertad (Carte 21). La situation fut telle que l'état d'urgence nationale fut déclaré le 17 mars 2017. Le bilan effectué par l'INDECI en décembre 2018 recensa plus de 280 000 personnes sinistrées dans l'ensemble du pays (c'est-à-dire des personnes dans l'impossibilité de vivre dans leur résidence principale, les dégâts étant trop conséquents), plus d'1 600 000 personnes affectées (soit des personnes dont l'habitat et les biens ont été endommagés), 169 morts estimés et 505 personnes blessées. En termes de dégâts matériels, toujours selon les recensements de l'INDECI, près de 66 000 habitations furent détruites, plus de 450 centres éducatifs, 71 établissements de santés furent mis hors service. Le réseau routier fut également lourdement affecté et certaines zones se retrouvèrent isolées du fait de la destruction des ponts. En somme, les dommages se comptèrent en plusieurs milliards de dollars et nombreuses furent les personnes en situation de détresse.



Carte 21 - Quand les déclarations d'états d'urgence au niveau provincial entre avril et mai 2017 s'accompagnent d'une reformulation spontanée de l'organisation de la gestion réactive (M. Pigeolet, 2023).

La gestion réactive fut laborieuse. Dès le mois de janvier, les départements de Ica, Lima, Huancavelica, Arequipa ainsi que la province de Lima, se déclarèrent en état d'urgence, témoignant d'une insuffisance des capacités matérielles, organisationnelles et humaines pour répondre à cet événement de grande ampleur. Certains districts du département de Loreto se déclarèrent d'ailleurs en état d'urgence « pour danger imminent » en février 2017, anticipant leur incapacité à répondre aux impacts estimés. En avril, plus de la moitié des municipalités du pays était déclarée en état d'urgence (Delaitre et *al.*, 2018).

Cet événement surgit au moment de la restructuration du SINAGERD en décembre 2016. Cette dernière avait pour objectif de placer la gestion de l'urgence sous la supervision directe du ministère de la défense et des forces armées, à la place du conseil des ministres. Cela provoqua début 2017 la nomination de nouveaux directeurs de l'INDECI et du CENEPRED qui ont alors recomposé chacun leur propre équipe. Dans ce contexte d'épreuve climatique et environnementale, la modification de l'organisme a accusé la crise (*Soluciones Prácticas*, 2018) : les responsables administratifs durent découvrir leur rôle en même temps que gérer les interventions et, dans l'urgence, les rôles et responsabilités de chaque institution ne furent pas clairement énoncés, provoquant une désorganisation de l'échelon national.

Un dysfonctionnement de taille du système national de gestion de l'urgence fut soulevé par l'instance nationale de défense civile dès février 2017 : la transmission des informations en temps réel du niveau local au niveau national fut relativement difficile à mettre en place, freinant ainsi le processus de réponse d'urgence (Delaitre et *al.*, 2018). Pour y répondre, le COEN fut déplacé au sein des bureaux du ministère de la Défense et rebaptisé COEN-MINDEF. Ce dernier reprit la gestion de l'information concernant les dommages et les besoins dans les zones affectées à l'échelle nationale. Cette reconfiguration facilita la prise de décisions, les informations étant partagées plus rapidement et la coordination plus directe avec le Conseil national de gestion des risques.

La supervision de la gestion de la plupart des provinces et régions déclarées en état d'urgence fut attribuée aux COE régionaux, en coopération constante avec les équipes de l'INDECI ; des effectifs de la Police nationale ; du Corps Général des Pompiers ainsi que des Forces Armées, tout cela sous l'administration du conseil des ministres. Cependant, les premiers mois de la crise furent marqués par l'absence d'une autorité centrale et un manque de clarté quant aux rôles et aux responsabilités assignées à chaque institution intervenante. Le COEN-MINDEF confia alors neuf zones sinistrées à l'autorité d'un ministère le temps de la réponse d'urgence afin de favoriser une dynamique centralisée, bouleversant l'organisation

préalablement établie par le SINAGERD (*Ibid.* 2017 ; INDECI, 2018a). Ces zones se concentrèrent sur les régions côtières, considérées comme étant les plus touchées par le phénomène océano-climatique. Cette décision fut justifiée par la volonté de centraliser la réponse et les informations dans le contexte d'appel à l'aide humanitaire, notamment dans le but de garder un certain contrôle du gouvernement central sur les fonds dédiés à la gestion d'urgence et de réhabilitation (Delaître et *al.*, 2018). Ainsi, la région de Piura fut prise en charge par l'équipe du ministère de l'Éducation[313] en coordination avec l'INDECI, celle de Tumbes par le ministère du Travail et de la Promotion de l'emploi, celle de Lambayeque par le ministère du Commerce extérieur et du Tourisme, celle de la Libertad par le ministère du Développement et de l'inclusion sociale, celle d'Ancash fut attribuée par le ministère de la Justice et des droits de l'homme et enfin celle de Ica par le ministère de l'Environnement. Dans ce dispositif, l'agglomération liménienne reçut l'attention de trois ministères distincts : le ministère de la femme et des populations vulnérables prit en charge le district de San Juan de Lurigancho ; celui de la culture supervisa quant à lui le district de Ate et le ministère de l'Énergie et des Mines recouvrit le district de Lurigancho-Chosica ainsi qu'une commune de Huarochiri, Santa Eulalia.

Cette nouvelle reconfiguration témoigne de l'échec d'une organisation fondée sur un système décentralisé et des territorialités de la gestion de crise élaborées à partir des juridictions politico-administratives. Les nouvelles zones désignées pour les neuf ministères furent avant tout définies par la concentration des dommages, passant outre les limites politico-administratives. Le fait que Lima soit départagée entre trois ministères traduit également l'inquiétude portée à la concentration des enjeux nationaux. Ici encore la délimitation des zones d'interventions des ministères peut dépasser les limites territoriales de l'administration ordinaire, c'est le cas de la zone confiée au ministère de l'Énergie et des Mines qui déborde de la limite même de la province de Lima en intégrant la municipalité de Santa Eulalia, appartenant à la province de Huarochiri. Cette municipalité présente en réalité le même profil que la municipalité de Lurigancho-Chosica (en transition entre le milieu rural et le milieu urbain) et s'inscrit dans le prolongement de l'étendue urbaine de l'agglomération.

De nombreux dysfonctionnements furent néanmoins soulignés dans les rapports de retours d'expérience (INDECI, 2018a ; Venkateswaran, MacClune et Enriquez, *Soluciones Prácticas,* ISET, 2017). Dans certains cas, le pouvoir de décision attribué aux ministres

[313] Il est à noter qu'il s'agit de l'unique région au sein de laquelle l'INDECI et le ministère se chargent directement de la gestion de crise sans impliquer les autorités locales.

surpassait ceux des autorités locales, initiant des rapports conflictuels (*Ibid*), l'intervention des Forces Armées se réalisa à la mesure des connaissances recueillies par les troupes sans avoir complètement engagé la coordination avec les autorités locales, contribuant à rendre l'aide partielle et à maintenir l'isolement de certaines populations (*Ibid*). La question des savoirs et des connaissances produits par les autorités locales ainsi que celle d'une véritable coopération entre les échelons demeurait ainsi un véritable défi pour les gestionnaires.

Si le SINAGERD prône une gestion décentralisée, appliquée aux échelons locaux que sont la municipalité, la province et la région, la crise de 2017 issue du phénomène *Niño Costero* donne à voir une invisibilisation des autorités locales dans le processus de gestion réactive et une forte prédilection pour une organisation centralisée. Et pour cause, les autorités municipales, provinciales et régionales présentèrent de grandes difficultés pour réagir rapidement et durablement. Les dispositifs d'aide financière furent peu efficaces : les fonds dédiés à la gestion des risques attribués chaque année aux municipalités furent insuffisants au moment venu, ou utilisés à mauvais escient. L'aide matérielle et financière d'urgence accordée aux autorités municipales à travers l'élaboration d'une Évaluation des Dommages et de l'Analyse des Nécessités (EDAN) par leurs soins auprès du Centre d'Opération d'Urgence Régional (COER) ou de l'INDECI au moment de la crise, fut contrainte par une administration ralentie (*Ibid*). Nous l'avons vu plus tôt, les dispositifs de prévention et de réduction des risques au même titre que les plans de préparation et d'opération d'urgence ne sont pas toujours élaborés ni mis à jour. Sans matériel et sans organisation préalable, les autorités municipales sont rapidement dépassées par les événements.

La dimension spatiale de la gestion de crise se définit alors selon les informations récoltées partiellement sur le moment auprès des autorités locales, les images satellites fournies par le gouvernement national et la coopération non gouvernementale nationale et internationale.

6.2.2. Quand l'intervention non-gouvernementale donne à voir des territorialités de crise inédites

Les acteurs étatiques, parmi lesquels les organisations non-religieuses, ont dû s'inscrire dans cette recentralisation et cette nouvelle organisation territoriale de la gestion de crise. Nous aborderons dans ce qui suit les spatialités des interventions des organisations humanitaires menées dans le cadre de la coopération internationale ainsi que celles de la mobilisation citoyenne telles que nous avons pu les analyser suite à une série d'entretiens sur le terrain. Ces interventions traduisent des territorialités inédites.

La distribution de l'aide internationale, des zones d'interventions ciblées

Lorsque l'état d'urgence fut déclaré au niveau national, l'action humanitaire fut encadrée par la *Red Humanitaria Nacional*[314], présidée par l'INDECI, avec la coordination de l'Organisation des Nations Unies (ONU). Ce réseau Humanitaire fut mis en place en 2008 afin de faciliter la coopération des différents organismes participants et de proposer une réponse rapide et organisée sur le territoire national. Le leadership confié à l'INDECI était justifié par la nécessité de coordonner l'action et se traduit par un plus grand contrôle de l'échelon national sur les diverses interventions. Le Réseau Humanitaire National (RHN) est composé de près de 65 membres permanents et non permanents dont les compétences et les statuts varient : 38 membres permanents sont des ONG humanitaires nationales et internationales et des agences onusiennes et le reste est constitué de donateurs bilatéraux et multilatéraux ; de la Table Ronde pour la Lutte contre la Pauvreté (Mesa), du Corps Général des Pompiers volontaires du Pérou, de l'INDECI. Ce réseau se coordonne avec les différents secteurs de l'État (Ministères) et la Défense du Peuple (Ombudsman)[315].

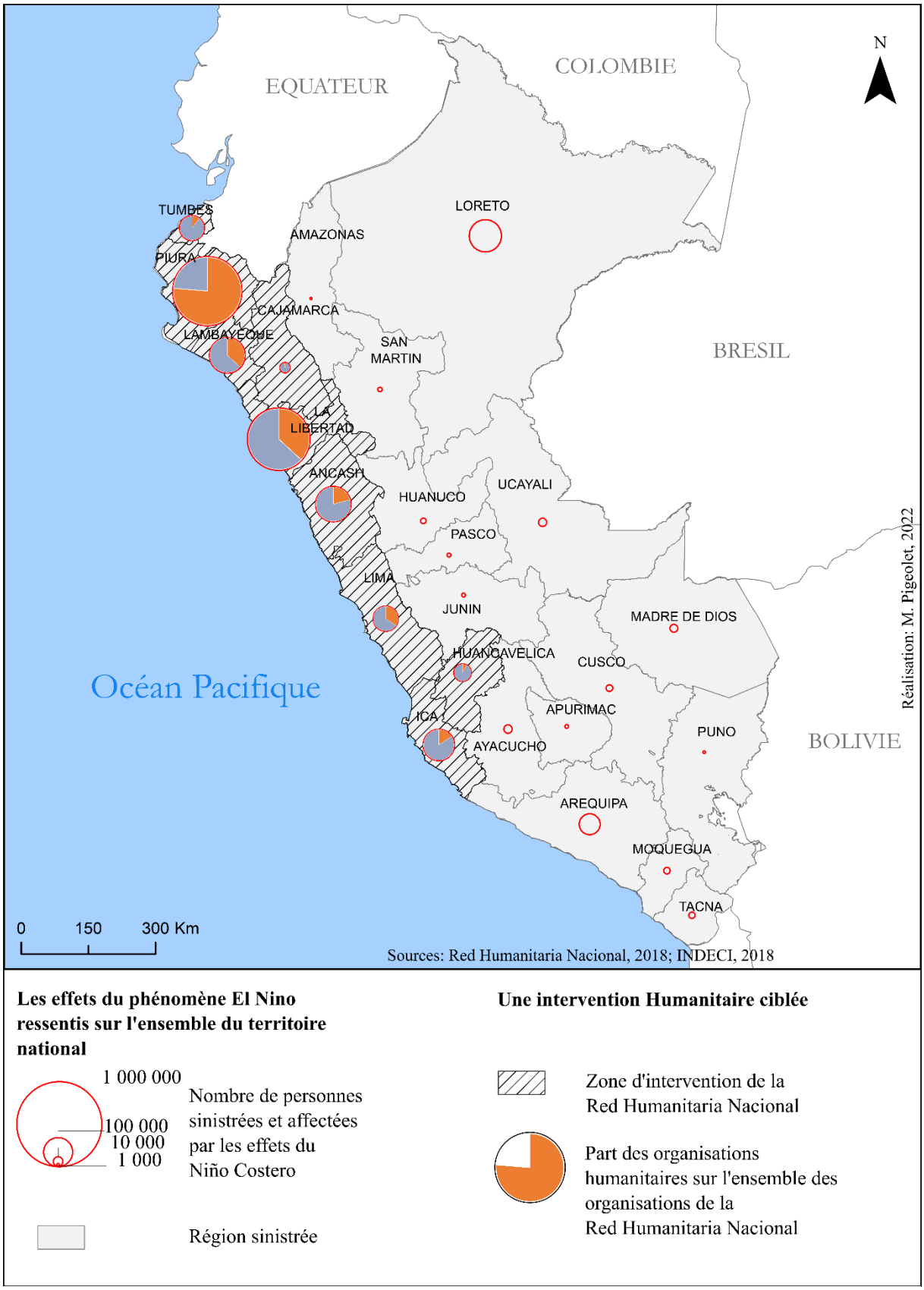
Nous pouvons citer parmi les membres permanents l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) qui oriente ses actions plutôt vers la sécurité alimentaire et la nutrition, le s des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), ou encore l'ONG Care, qui se concentre quant à elle sur la récupération et la construction de logements temporaires. La

[314] Réseau humanitaire national.
[315] Institution constitutionnellement autonome créée par l'État pour défendre les droits fondamentaux, superviser l'accomplissement des devoirs de l'administration de l'État et la prestation des services publics sur l'ensemble du territoire national.

réponse de la RHN est définie selon huit groupes d'interventions, appelés *Cluster*[316], au sein desquels chaque organisation peut s'investir. La déclaration de l'état d'urgence nationale enclenche un « appel éclair de fonds » (*Flash appeal,* terme onusien) afin d'entamer les premières démarches de l'aide humanitaire internationale. Celle-ci s'accompagne d'un protocole d'activation du Fonds Central d'Intervention d'Urgence (CERF), qui est également un fonds international destiné aux acteurs de l'humanitaire[317].

Afin d'orienter au mieux les interventions portées par les ONG et les agences internationales, la RHN entama un premier processus d'évaluation des dommages et des nécessités au sein des zones sinistrées : la *Evaluación Multisectorial inicial Rápida*[318] (MIRA). Malgré son nom, il a fallu près de deux mois[319] pour estimer les besoins tant à l'intervention des secours qu'à la réhabilitation et la reconstruction. Cette évaluation s'est appuyée sur les informations fournies par le COEN ainsi que par les organisations humanitaires nationales. Cette évaluation guide alors la stratégie de chaque organisation de la *Red Humanitaria* en fonction de ses propres capacités humaines et matérielles et en essayant d'articuler au mieux les différentes interventions (Carte 22).

[316] Les huit clusters sont identiques aux champs d'action promus par le manuel Sphère (charte humanitaire qui définit les standards minimums de l'intervention humanitaire). Il s'agit de l'éducation, la protection juridique, la santé, la sécurité alimentaire et nutrition, l'approvisionnement en eau ainsi que l'assainissement et la promotion de l'hygiène, la récupération d'urgence, la coordination et gestion des espaces refuges et les logements temporaires.
[317] Le CERF fut créé par l'Organisation des Nations Unies afin de permettre le déploiement de l'aide humanitaire rapide et fiable dans les situations d'urgence. Le *Flash appeal* est un outil stratégique permettant d'entamer des projets d'aide humanitaires dans la semaine qui suit la catastrophe. Le CERF correspond alors aux fonds levés, dont la mise en place peut prendre des mois, qui serviront à financer les projets les plus pertinents du *Flash appeal*.
[318] Première Évaluation multisectorielle rapide.
[319] Information issue des entretiens réalisés avec Fernando Castro Verastegui, coordinateur des projets de la FAO, novembre 2018 et avec Ana Maria Rebaza, conseillère gestion des risques de catastrophes du bureau OCHA Pérou, mai 2019.



Carte 22 - Une intervention du réseau humanitaire national et international face aux sinistres de la catastrophe El Niño ciblée sur la côte péruvienne (Août 2017) (M. Pigeolet, 2023).

Certaines régions telles que Loreto et Arequipa furent exclues de l'aide internationale et d'autres telles que Tumbes, Huancevelica, Ica ou encore Ancash comptèrent une présence limitée d'ONG humanitaires (en deçà de 10) malgré leur identification en tant que zone d'intervention prioritaire et un nombre de personnes affectées conséquent (Tableaux 16 et 17).

Tableau 16 - Bilan humain de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 au Pérou par région selon l'INDECI en 2018 (M. Pigeolet, 2023).

RÉGION	Nombre de personnes sinistrées	Nombre de personnes affectées	Nombre de morts	Nombre d'ONG et agences humanitaires
PIURA	98894	483431	25	29
LA LIBERTAD	78978	397606	24	18
LAMBAYEQUE	38912	117657	10	14
ANCASH	25385	127 345	27	7
LIMA	15858	61041	17	13
ICA	6980	112748	0	6
HUANCAVELICA	6249	30818	6	2
AREQUIPA	2380	51368	17	0
CAJAMARCA	1873	11216	8	2
TUMBES	1375	75009	1	3
AYACUCHO	1282	7573	9	0
JUNIN	1153	897	3	0
HUANUCO	937	3097	1	0
APURIMAC	542	1304	1	0
UCAYALI	508	7991	2	0
AMAZONAS	383	281	0	0
CUSCO	302	5419	9	0
PASCO	295	1663	1	0
MADRE DE DIOS	275	7603	0	0
MOQUEGUA	237	5209	1	0
SAN MARTIN	133	2560	1	0
PUNO	72	875	4	0
LORETO	67	126970	1	0
TACNA	67	5198	1	0
CALLAO				0

Tableau 17 - Bilan matériel de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 au Pérou par région selon l'INDECI en 2018 (M. Pigeolet, 2023).

RÉGION	Logements détruits	Logements inhabitables	E.E. détruits	E.C. détruits	Routes détruites	Ponts détruits	C.I. détruits	R.E. détruits	Nombre d'ONG et agences humanitaires
PIURA	13180	9814	40	60	993	41	739	1	29
LA LIBERTAD	12436	6317	24		302	44	114	11	18
LAMBAYEQUE	3932	5213	7		99	49	206	275	14
ANCASH	3498	2462	27	1	453	112	644	27	7
LIMA	2230	1345	26	67	748	142	853	40	13
HUANCAVELICA	582	750	5		160	21	32		2
ICA	517	782	2		125	5	63	1	6
AREQUIPA	247	240	4		738	18	146	12	0
CAJAMARCA	238	251	1		110	27	33	1	2
JUNIN	169	128			5		4		0
AYACUCHO	125	134	3		217	14	54	2	0
TUMBES	54	271			11		11		3
APURIMAC	53	118	1		19	5	2		0
PASCO	40	36	1		6	1			0
CUSCO	19	40			10	3	3		0
AMAZONAS	19	71			2	2	0		0
LORETO	19	3			0				0
MOQUEGUA	15	46			23	4	16	2	0
HUANUCO	15	295			0				0
UCAYALI	10	111							0
PUNO	5	29							0
TACNA	4	27			9	4	100		0
MADRE DE DIOS	2	25							0

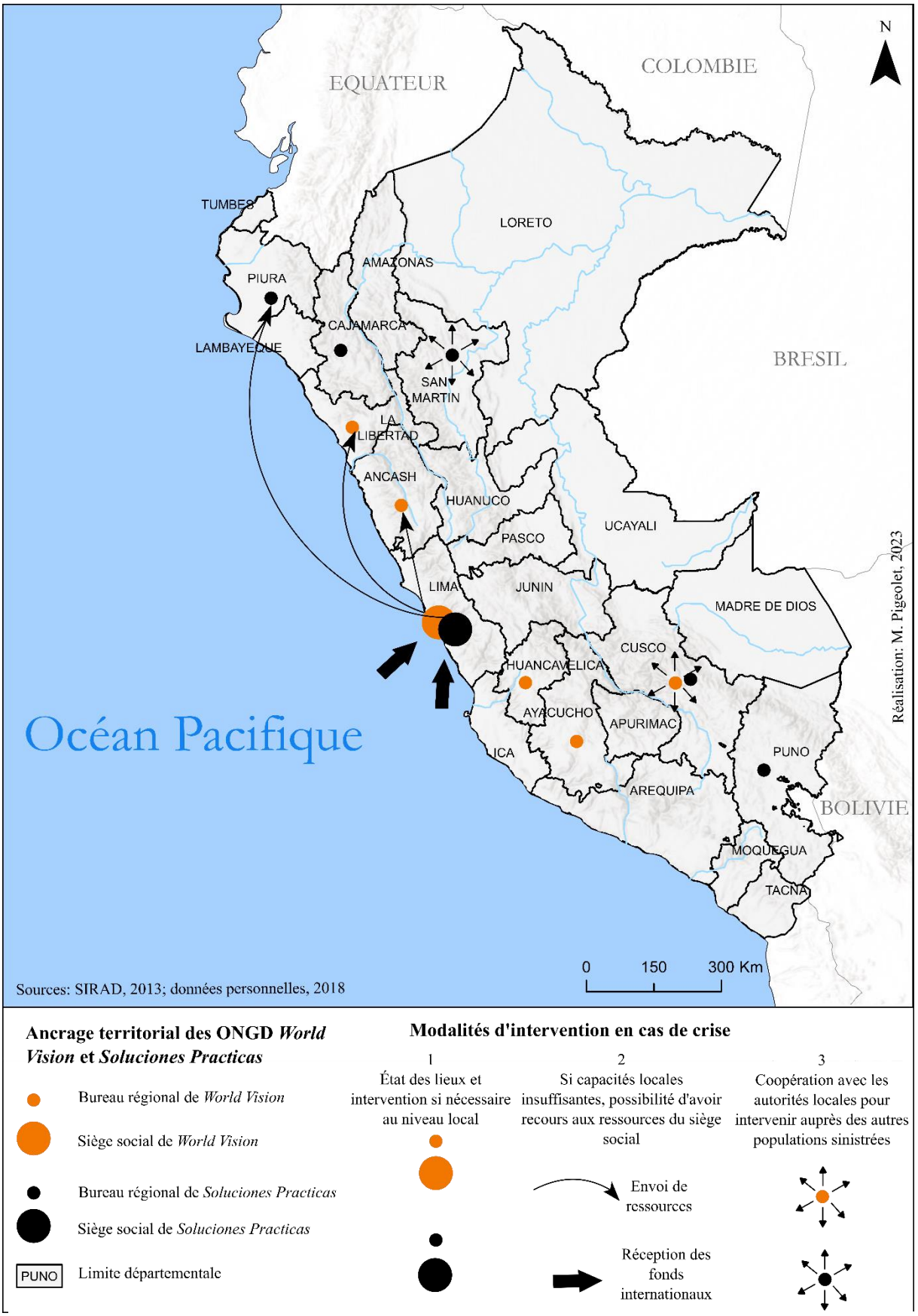
Ces deux tableaux rendent compte du bilan humain et matériel réalisé par l'INDECI (2018c, p.157) concernant les effets la catastrophe du *Niño Costero* 2017 ainsi que du nombre d'ONG et d'agences humanitaires présentes au sein des régions en août 2017 (*Red Humanitaria Nacional*, 2018). Les régions désignées prioritaires sont encadrées en rouge. Elles désignent les territoires au sein desquels les projets de récupération et de reconstruction furent éligibles pour percevoir les fonds du CERF.

Nous pouvons constater que la mesure du sinistre ne constitue pas l'unique facteur déterminant de l'intervention humanitaire. En ce qui concerne le bilan humain, la région d'Arequipa apparaît plus touchée que celles de Cajamarca et Tumbes. Il en est de même pour les dégâts matériels, à l'exception du nombre de logements inhabitables. Nous notons cependant que la région de Huanuco présente 295 logements recensés comme inhabitables, soit plus que

les deux régions précédemment citées, et n'apparaît pas parmi les régions désignées comme prioritaires pour l'intervention du RHN. Ces critères ne définissent donc pas à eux seuls les zones d'interventions priorisées par les organisations humanitaires. Quels sont alors les autres critères pris en considération par ces organisations ?

D'après les entretiens effectués, ce sont tout d'abord les compétences et les ressources dont chaque organisation partenaire dispose qui définissent la répartition des interventions. Les membres de la RHN disposent de bureaux fixes, régionaux ou nationaux, selon les projets d'aide au développement menés sur le long terme. Certaines ONG ont ainsi pu développer un réseau d'affinité et tisser des liens privilégiés avec certaines communautés d'habitants. Ce fut le cas notamment de *World Vision* et *Soluciones Prácticas*[320] (Carte 23).

[320] À ce titre, nous avons pu nous entretenir avec Carlos Ortiz, coordinateur régional de World Vision (Lima) en octobre 2018 et Miluska Ordoñez, coordinatrice des projets de *Soluciones Prácticas* en décembre 2018.



Carte 23 - Simulation de l'organisation spatiale et stratégies d'intervention des ONGD World Vision et Soluciones Prácticas en temps de crise au Pérou (M. Pigeolet, 2023).

World Vision est une ONG de développement motivée par la foi chrétienne, dont la mission principale est la protection de l'enfance et de la famille à travers différents programmes établis chaque année au sein du territoire national. Pour le bon fonctionnement de ces programmes, World Vision a installé des bureaux régionaux à **Ancash, Ayacucho, Cusco, Huancavelica et La Libertad** qui fonctionnent comme des antennes du bureau national installé à **Lima**.

Lorsqu'un événement extrême a lieu, tel que celui du phénomène *El Niño* de 2017, les différentes équipes régionales et nationales activent un système de vigilance qui leur permet de faire rapidement un état des lieux de la situation des communautés avec lesquelles ou au sein desquelles ils mènent leur programme de développement[321]. En fonction des réponses, les équipes régionales de réponse se forment, élaborent un plan de travail pour l'évaluation des dégâts et des nécessités et se rendent sur place afin d'affiner leur évaluation, d'identifier les populations sinistrées et de mettre en place un espace d'accueil, appelé *espacio de contención emocional*[322], dédié aux personnes sinistrées ou psychologiquement affectées par l'événement. Une fois tout cela mis en place, les équipes régionales élaborent un rapport qui déterminera la suite des interventions. Si le rapport débouche sur la nécessité d'une aide humanitaire, le bureau national décidera d'envoyer une équipe de première réponse sur ses fonds propres. Si les fonds sont insuffisants, le bureau national sollicitera le support de l'aide internationale à condition que soit activée la déclaration d'état d'urgence nationale.

Si les communautés partenaires sont peu touchées ou ne nécessitent que peu d'aide, les équipes régionales ont un rôle de médiation en sollicitant les autorités municipales des zones sinistrées, notamment lorsqu'il s'agit d'assister des populations isolées.

Le même procédé fut évoqué par Miluska Ordoñez, coordinatrice des projets de *Soluciones Prácticas*[323] pour le bassin versant du Rímac à Lima. *Soluciones Prácticas* est une organisation nationale et internationale de lutte contre la pauvreté qui promeut l'ingénierie et les nouvelles technologies comme outil principal d'intervention. Au même titre que *World Vision*, *Soluciones Prácticas* mène un certain nombre de programmes dans diverses régions du pays et dispose de ce fait de bureaux régionaux, notamment à **Cusco, Cajamarca, San Martin, Puno, Lima et Piura**[324]. L'équipe de Miluska est dédiée à la réduction du risque et a formé un

[321] Ce système de vigilance n'est autre qu'un groupe actif sur l'application mobile Whatsapp.
[322] Espace de maintien émotionnel.
[323] Entretien réalisé en décembre 2018.
[324] Plus récemment l'ONG s'est investie auprès des populations de la région de Apurimac et Ayacucho.

partenariat avec certains groupes d'habitants du bassin versant du Rímac depuis 2013. L'organisation mène alors un certain nombre de projets, d'ateliers et de réunions avec les habitants. Elle participe à l'élaboration de plans communautaires de contingence du risque inondation, à l'analyse du risque sur le territoire ou encore à l'organisation de *brigadas* (brigades), des groupes d'habitants formés à la gestion de l'urgence et à la réduction du risque. Ce sont donc automatiquement vers ces mêmes habitants que les équipes de réponse d'urgence de *Soluciones Prácticas* se sont mobilisées au moment des pluies diluviennes. Néanmoins, au moment de la catastrophe du *Niño Costero*, notre enquêtée souligne que cette zone fut largement couverte par une diversité d'interventions humanitaires, incitant les équipes de *Soluciones Prácticas* à concentrer leurs efforts ailleurs, du moins pour ce qui fut de la gestion réactive. En ce sens, l'organisation fut également présente auprès de certaines populations sinistrées à Piura, région du nord du Pérou qui fut la plus affectée par le phénomène océano-climatique. Leurs interventions furent prioritairement conduites auprès des communautés partenaires également. Les équipes locales purent néanmoins développer une certaine proximité avec les autorités municipales, les incitant à se coordonner directement avec elles en cas de besoin.

D'autres organismes, tels que les agences des Nations Unies, qui font également partie de la RHN, n'ont que peu d'ancrage territorial préexistant et peu de capacités opératives. Elles interviennent en appui à des ONG ayant une meilleure connaissance du territoire et disposant d'équipes locales. D'après Fernando Castro Verastegi[325], coordinateur des projets de la FAO[326], celle-ci fut présente au sein de trois départements (*departamentos*) du Nord que sont Piura, Lambayeque et La Libertad. À Piura, la FAO est intervenue dans quatre districts, « mais de manière très ponctuelle », et dès le départ avec *Caritas*, dans la mesure où « *Caritas* [était] partout à Piura ». Néanmoins, leur coopération s'est arrêtée au bout de deux mois, *Caritas* estimant que leur propre capacité opérationnelle ne suffirait pas à mener l'aide d'urgence programmée. La FAO s'est alors associée à *Soluciones Prácticas*. Ce témoignage nous permet de souligner que les agences intergouvernementales sont, d'une part, davantage en relation avec les ONGD ancrées dans le territoire national qu'avec les autorités locales et, d'autre part, dépendantes des savoirs et des ressources (notamment de la main-d'œuvre) que ces dernières ont pu développer.

[325] Entretien réalisé en novembre 2018.
[326] Organisations des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture.

Dans ce contexte, les autorités locales n'ont que très peu d'influence dans le suivi et la supervision des opérations menées par le RHN. Elles sont soit sollicitées par les ONG comme nous l'avons vu quand celles-ci décident de ne pas intervenir dans une communauté, soit reléguées au statut d'acteurs intermédiaires orientant les acteurs extérieurs. Cette mission n'est d'ailleurs pas toujours accomplie, comme nous a confié l'un de nos enquêté : « Ici à Lima, les maires voyaient l'aide arriver, mais… Ils n'avaient plus le contrôle, ils ne pouvaient plus… Et c'est cela qui génère le chaos, le désordre » (Anonyme, 2018)[327] ou encore l'ancien chef du centre d'opération d'urgence de Chosica : « Il y a eu d'une certaine manière des difficultés à coordonner et diriger les points d'aide, qui finalement a pu être menée, mais cela a pris du temps pour une question de communication »[328] (Jose Martinez, COE Chosica, novembre 2018).

La spatialité de la gestion de crise se définit spontanément selon une logique top-down, par des acteurs qui ne connaissent que partiellement les zones sinistrées. En réalité, la gestion de crise demeure essentiellement pensée à travers les rapports d'acteurs et les compétences attribuées à chacun, négligeant la question spatiale en amont. Il en résulte une information géographique morcelée, départagée entre les divers intervenants.

Un « haico de solidaridad » : spatialité de la mobilisation citoyenne

La gestion de crise fut également menée selon une logique *bottom-bottom*, de manière quasi autonome vis-à-vis de l'intervention gouvernementale. Il s'agit des interventions menées par les citoyens et les sinistrés.

L'INDECI définit la gestion réactive en trois temps : la réponse immédiate, la première réponse et la réponse complémentaire. La première phase repose officiellement sur les principes de participation et d'entre-aide qui reposent sur les capacités des populations à se mobiliser spontanément auprès des personnes sinistrées en attendant l'arrivée des premiers secours, soit les équipes municipales, les pompiers, la police et autres organisations compétentes. L'intervention de ces derniers peut prendre parfois plusieurs jours, voire des semaines pour certaines zones isolées comme ce fut le cas dans le nord du pays.

[327] "Aquí en Lima los alcaldes veían que la ayuda venia pasando ya… no tenían control, no podían… Y eso es que genera caos, desorden".
[328] « Hubo en una cierta medida una dificultad para poder coordinar los puntos de direccionar la ayuda, que al final se llevo a cabo pero tomó tiempo por tema de comunicación".

La mobilisation citoyenne ne se limita pas aux populations résidentes des zones sinistrées. Nombreuses furent les interventions issues des zones non sinistrées, motivées par les multiples appels médiatiques à la solidarité, par altruisme ou pour aider des membres de la famille. Ces interventions furent observées pendant toute la phase de la gestion réactive et se poursuivirent parfois de nombreux mois après l'événement. Le document élaboré par L'INDECI (2018a) souligne l'importante participation de la population ainsi que du secteur privé dans la gestion de l'urgence et le succès des campagnes de dons organisées par ces acteurs. Les entretiens menés à Lima auprès des populations sinistrées, des paroisses et des autorités locales ont pu confirmer cette observation. Cela se traduit géographiquement par le nombre de *puntos de acopio* (lieux de stockage des dons) d'origine diverse, qui se sont multipliés dans le territoire. Lima-Callao en comptait au 21 mars 2017 près de 200, parmi lesquels nombre d'entre eux appartenaient à des associations, des entreprises privées et des institutions académiques (Delaitre et *al.*, 2017).

Cette mobilisation citoyenne, ponctuelle et diffuse, est très difficile à estimer et à spatialiser. Elle fut néanmoins suffisamment massive que pour être remarquée à la fois par les autorités et par les organisations non gouvernementales et devrait faire l'objet d'une étude spécifique. Cette dynamique se rapporte, selon nous, à la spécificité d'une citadinité de crise que nous avons identifiée dans le Chapitre 1 (partie 1.3.) et se traduit par le développement d'une organisation citoyenne soudée au rythme des instabilités politiques. Elle se constitue à travers les liens familiaux, les comités de voisins, les réseaux de solidarités qui se sont tissés entre communautés. Chaque groupe de citoyens mobilise ses propres connaissances, son réseau et ses moyens dans le but de fournir une aide immédiate.

Le témoignage du prêtre Juan Goicochea de la paroisse *Cristo Misionero del Padre* de Chorrillos, en septembre 2018, illustre assez bien le propos :

> « *Lima accueille également pour la majorité de sa population des provinciaux ou de prêtres qui devaient migrer dans les années 60-70. De ce fait, tout le monde a ses racines et de la famille, restée en province, donc ces personnes n'ont pas besoin d'une administration bureaucratique ni d'une institution pour faire parvenir leur aide. Ils ont tous essayé de la mener comme ils pouvaient. (…) Le Pérou ne fonctionne pas à travers les institutions. Elles sont soit mal organisées, soit rongées*

par la corruption, ce qui fait que la population a perdu toute confiance en elles. »[329]
(Parroco *Juan Goicochea*, septiembre 2018)

Le prêtre Juan Goicochea évoquait ainsi les actions menées au sein de sa paroisse. Avec près d'une cinquantaine de bénévoles permanents de son église, il a mené (au même titre que de nombreux groupes de citoyens) une campagne d'aide aux sinistrés, afin d'intervenir d'abord auprès des populations de Chosica et de Santa Eulalia (municipalité de Huarochiri, voisine à Lurigancho-Chosica) puis auprès des populations de Piura. Ce groupe s'est investi au nom de la paroisse et a bénéficié uniquement de l'aide fournie par les bénévoles, sans aucune relation avec les institutions et organisations religieuses. En cela, cette intervention, bien que motivée par les valeurs catholiques, est à rapprocher de celles, séculières, issues des mobilisations citoyennes. Nous constatons ainsi une logique *bottom-bottom* et réticulaire, jugée « informelle » et donc invisibilisée des rapports officiels, qui contourne les institutions publiques, mais aussi l'institution catholique (Illustration 36).

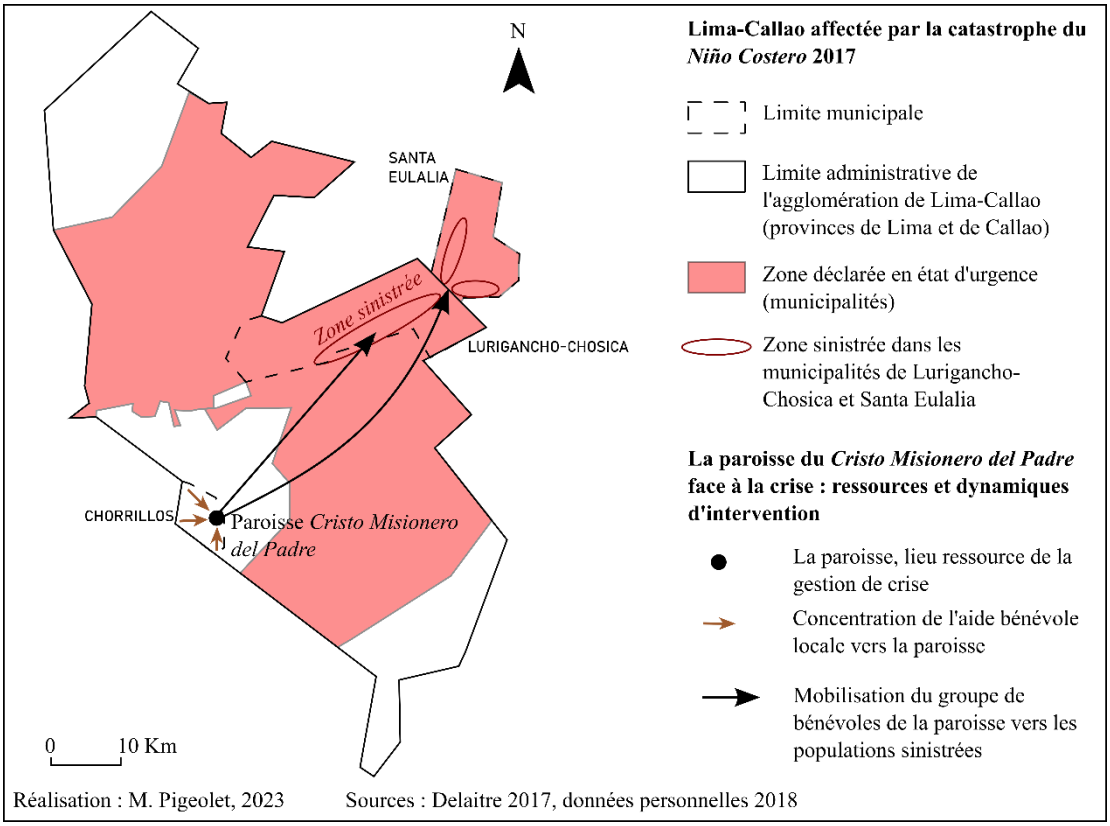


Illustration 35 - Schéma de l'intervention du groupe de bénévoles de la Paroisse du *Cristo Misionero del Padre* face aux effets du *Niño Costero* 2017 : une logique réticulaire et informelle (M. Pigeolet, 2023).

[329]Traduction de l'auteure, récit original : "En Lima, esta también su gran mayoridad de provincianos o de padres que tuvieron que migrar en los años 60-70 a Lima. Por lo tanto, todos tienen raíces y familiares que se han quedado en la provincia, entonces no necesitaban de una administración burocrática ni de una institución para hacer llegar su ayuda. Todos trataron de llegar como podían. (…) El Perú no funciona a través de sus instituciones. Están o mal organizada o carcomidas por la corrupción que la población ha perdido la confianza".

Le groupe s'est organisé à travers une première phase d'appel aux dons, pour laquelle l'église, en tant qu'établissement a représenté un des centres de collecte et de stockage des dons de premiers secours. L'église représente alors une centralité de crise. Le prêtre Juan Goicochea y décrit une participation très active non seulement de la part des bénévoles habituels de la paroisse, mais également des établissements aux alentours comme les collèges et les entreprises privées. Il insiste sur le fait que beaucoup de personnes qui n'avaient pas l'habitude de participer à la vie de l'Église se sont investies alors auprès de leur communauté pour la réponse immédiate. Une fois les dons triés et empaquetés sur place, le prêtre et une vingtaine de bénévoles se sont dirigés vers les zones identifiées comme isolées à Chosica et à Santa Eulalia afin de les distribuer. L'église représente ainsi un lieu de foyer de diffusion de l'aide et donc un lieu ressource de la gestion de crise.

Estimant la zone suffisamment couverte par l'aide apportée par les autres acteurs, le groupe du prêtre Juan Goicochea, composé des bénévoles qui l'entouraient, s'est retiré de Santa Eulalia afin d'intervenir dans la région de Piura. Cette mobilisation a duré plus d'un an afin de permettre à chaque communauté assistée de retrouver une situation stable (Illustration 37).

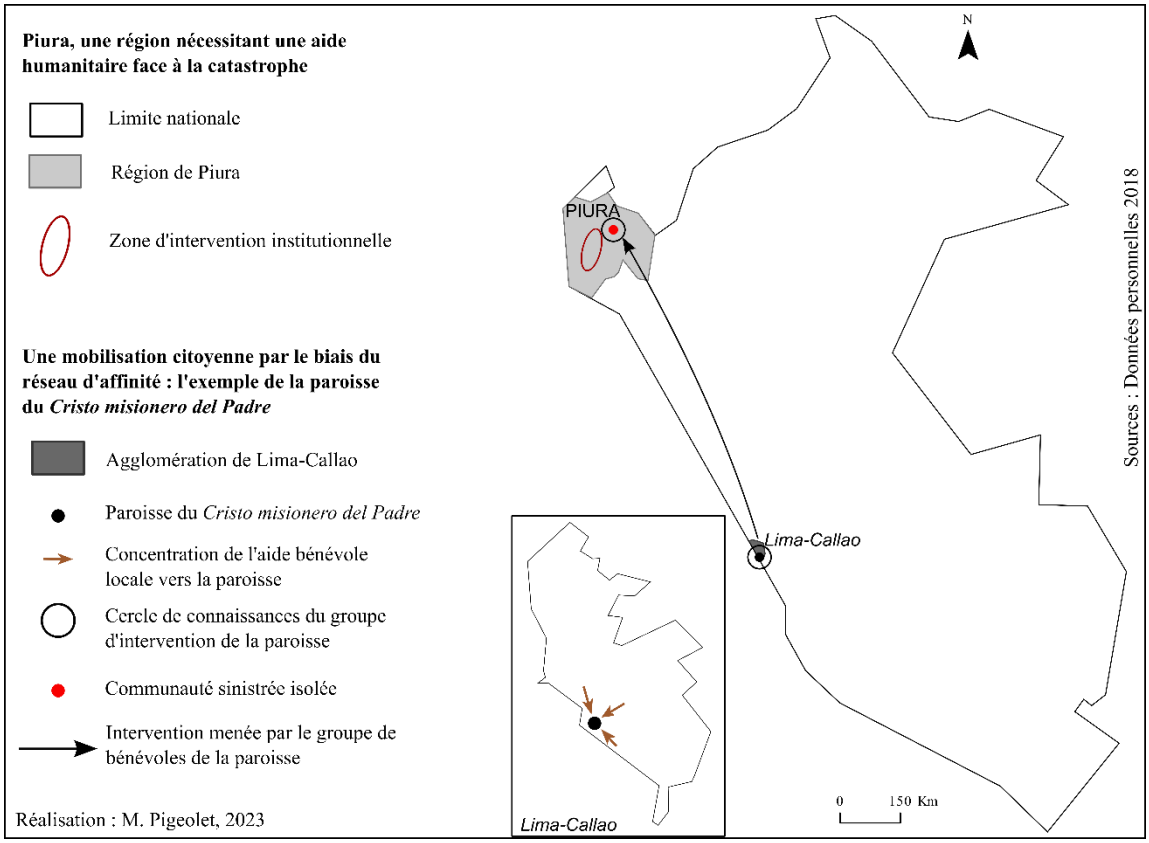


Illustration 36 - Schéma de l'intervention du groupe d'intervention de la Paroisse du *Cristo misionero del Padre de Chorrillos* (Lima) vers la région de Piura face aux effets du *Niño Costero* de 2017 (M. Pigeolet, 2023).

Ces acteurs de la société civile ont également un rôle dans la critique faite du système officiel. À Piura, le prêtre souligna les dysfonctionnements de la gestion réactive institutionnelle, telles que les informations contradictoires en ce qui concerne les zones assistées : nombreuses furent les populations officiellement assistées qui en réalité ne le furent pas. Dans d'autres cas, notre interlocuteur a constaté l'inadéquation des dons avec les besoins ou avec les moyens d'en profiter. Ainsi, d'après lui, des populations qui reçurent de la nourriture, mais qui n'avaient pas de quoi cuisiner et d'autres étaient en attente d'un logement. Il souligna l'importance pour lui de pouvoir donner en main propre les vivres et les dons qu'il avait pu récolter :

> « *Cela a été d'une grande aide que je sois originaire de Piura, de la zone la plus affectée et que je connaisse très bien la zone. J'ai donc apporté moi-même l'aide avec d'autres jeunes, trois fois consécutives avec des camions remplis de tonnes de vivres et nous avons pu nous rendre aux zones que je connaissais qui étaient les plus isolées afin de donner personnellement aux personnes sur place* »[330] (Parroco *Juan Goicochea*, septiembre 2018)

L'affinité, la connaissance et l'expertise qu'il avait avec la zone géographique lui ont permis de se rendre directement auprès de certaines communautés au sein desquelles les instances institutionnelles tardaient à intervenir.

Cette forme d'intervention fut également observée dans la municipalité de Punta Hermosa, au sud de l'agglomération liménienne, à travers la confrérie de la *Santisima Cruz*. Ici également, le bureau de la confrérie, situé dans la zone urbanisée de Punta Hermosa sur le littoral, fut transformé en centre de stockage et de distribution de dons de premiers secours le temps de la crise[331]. De nombreux groupes venant d'autres municipalités intervinrent, notamment au sein des *centros poblados*[332] *« de la parte de arriba »*, au-delà de la route Panaméricaine[333] (voir Carte 26, p. 404). La participation des deux groupes religieux (de

[330]Traduction de l'auteure, récit original : "Entonces ayudó que yo soy de Piura, de la zona más afectada y conozco muy bien la zona, entonces yo mismo llevó la ayuda con otros jóvenes, tres veces consecutivas en camiones grandes de toneladas y pudimos llegar a los lugares más aislados que conozco y entregarles personalmente a la gente".

[331] Information issue du témoignage de l'une des sœurs constituant la confrérie, recueilli sur le terrain en avril 2019.

[332] Les *centros poblados* sont des agglomérations pouvant atteindre quelques dizaines de milliers d'habitants, le plus souvent issus de l'auto-construction, reconnus juridiquement et en voie de consolidation.

[333] Information issue de l'entretien mené avec le prêtre Abraham de la paroisse *Nuestra Señora de Lourdes* de Punta Hermosa, avril 2019.

l'église de Chorrillos et de la confrérie de Punta Hermosa) révèle l'importance des églises et des annexes appartenant aux communautés religieuses en tant que lieu ressource (Encadré 4).

Encadré 4 : Les églises, des espaces amphiboles

Les églises (comprise ici comme les bâtiments) sont des espaces de stockage et de distribution de dons, informels, qui contribuent à produire une spatialité de la gestion de crise. Elles sont néanmoins invisibles dans les rapports rendus par les équipes de la protection civile des municipalités. À ce titre, Alexis Sierra (2013) les définissait comme des **espaces amphiboles**, c'est-à-dire des espaces qui sont à la fois nécessaires au fonctionnement normal de la ville et des menaces (facteur de vulnérabilité urbaine) lorsqu'ils sont affectés. Elles sont en effet des lieux ressource puisqu'elles sont pour une partie de la population des « lieux de refuges spontanés » (*Ibid*, p. 216) et des espaces d'entraide (stockage et distribution de dons ; réseaux de solidarité), mais elles sont aussi structurellement inadaptées aux secousses sismiques et peuvent potentiellement s'effondrer sur la population qu'elles accueillent (en témoignent les cas des églises de Chincha et de Pisco qui se sont effondrées lors du tremblement de terre de Pisco en 2007 [*Ibid*]) . La fonctionnalité de ces espaces est peu considérée par les acteurs opérationnels du fait de leur vulnérabilité structurelle, entraînant une invisibilisation des dynamiques actorielles qui s'opèrent autour de ces espaces.

La situation observée dans les deux municipalités contribua à désorienter les équipes de défense civile dans leurs stratégies d'action et dans la prise en compte des nécessités réelles des sinistrés au moment de la phase de gestion réactive. En effet, la multiplicité des interventions a eu pour effet d'avantager certaines zones sinistrées, au détriment d'autres. Ce fut le cas notamment des habitants de la *quebrada*[334] *Carosio*, dans la municipalité de Lurigancho-Chosica, qui, selon le co-président de l'association des sinistrés Daniel Soto, ont reçu tellement de dons de nourriture qu'ils ont dû refuser pendant un temps l'entrée de nouveaux groupes de citoyens et en redistribuer une partie, « La population se mobilisa en apportant de l'aide : de la

[334] Nom donné aux ravines.

nourriture, de l'eau, des produits non périssables en quantité scandaleuse »[335] (Daniel Soto, avril 2019).

L'ex-chef du COEL de Lurigancho-Chosica, Jose Martinez, nous fit part quant à lui du désordre causé par l'arrivée d'un grand nombre de groupes d'entre-aide jusqu'à la place centrale de Chosica qui, ne sachant pas où aller, se sont dispersés dans le district, faussant ainsi l'état des lieux de la répartition des ressources établi par la défense civile. À l'inverse, certains *centros poblados* situés aux abords de la rivière *huaycoloro*, un affluant du *río Rímac* qui traverse la municipalité de Lurigancho-Chosica, furent isolés pendant un certain temps[336]. Aussi, ces démarches informelles favorisèrent-elles les actes opportunistes de personnes non sinistrées, venues s'installer aux abords des centres de stockages ou des routes principales afin de bénéficier des distributions de dons en nourriture, vêtement et accessoires de première nécessité[337].

L'intervention d'entreprises privées, comme les supermarchés, fut également source de désordre, dans la mesure où des stocks volumineux de nourriture périssable étaient envoyés au sein des zones sinistrées sans avoir anticipé les problématiques de stockage. Les agents municipaux, les habitants et les acteurs humanitaires relevèrent des logiques d'intervention pour les acteurs privés, similaires à celles des citoyens mobilisés. Dans certains cas, la situation fut telle que les camions envoyés par ces entreprises furent refusés sans pouvoir être orientés vers d'autres lieux[338].

Cette dynamique d'entre-aide apportée par une multitude de groupes de citoyens et d'acteurs privés traduit une logique d'arrangements entre les acteurs, formulée dans l'urgence, informelle, incertaine et ubiquiste. Elle est difficilement mesurable dans le temps et dans l'espace et constitue un frein supplémentaire à l'élaboration des états de connaissance de la situation par les agents gouvernementaux. Elle demeure néanmoins nécessaire pour combler les défaillances organisationnelles des instances institutionnelles.

La gestion immédiate entreprise par la société civile s'est développée selon de nombreux critères relatifs aux informations recueillies sur le moment et à la perception de la situation

[335] Traduction de l'auteure, récit original : "la población se movilizó, comenzó a llegar ayuda: alimentos aguas productos no perecibles en cantidades escandalosas ".
[336] Information issue de l'entretien mené avec Daniel Soto, co-président de l'association des sinistrés de la *quebrada Carosio,* avril 2019.
[337] Information issue des entretiens menés avec le chef du COE de Chosica et d'ONG humanitaires rencontrées sur place.
[338] Information issue d'un entretien réalisé avec Fernando Castro Verastegui, coordinateur des projets de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) Pérou, novembre 2018.

construite par les groupes d'intervenants. Nous avons identifié la proximité géographique et la proximité relationnelle (famille vivant dans une zone sinistrée) comme des critères fondamentaux de l'intervention de la société civile, à l'image du cas de la communauté de bénévoles de la paroisse de *Cristo Misionero del Padre* de Chorrillos. La médiatisation a également contribué à la multiplication des interventions au sein de certaines zones, comme ce fut le cas à Punta Hermosa où la forte portée médiatique concernant Evangelina Chamorro, survivante du violent *huaico* qui a traversé les *asentamientos* jusqu'aux plages a entraîné une vive réaction. L'habitante de *Pampa Pacta*, quartier auto-construit dans les terres de Punta Hermosa fut en effet emportée par les laves torrentielles jusqu'aux portes de la zone urbanisée d'où elle put s'extirper seule des débris. Cet instant fut filmé et relayé par les médias de grande audience, contribuant à construire au niveau national l'image d'une municipalité en détresse, ce qui entraîna un mouvement massif de groupes solidaires vers la population de Punta Hermosa[339].

6.3. Quand le SINAGERD se confronte aux réalités territoriales révélées par l'événement

Les dégâts engendrés par la catastrophe du *Niño Costero* et la manière de gérer la crise présentée par les différents acteurs précédemment cités furent révélateurs de spatialités plurielles qui questionnent le modèle stratégique de gestion des risques. Nous aborderons dans cette partie ce que la catastrophe a pu révéler pour les cas particuliers de deux municipalités sinistrées de l'aire métropolitaine de Lima-Callao. L'intérêt porté à ces deux municipalités, Lurigancho-Chosica et Punta Hermosa, nous permettra de mettre davantage en évidence les défis qui contraignent l'implémentation de la stratégie nationale de gestion des risques.

Le choix de ces deux municipalités s'est établi selon plusieurs critères. Elles ont tout d'abord fait partie des districts déclarés en état d'urgence au moment de la catastrophe du *Niño Costero* en 2017 et ont toutes les deux subi des dommages conséquents, selon les rapports de l'INDECI[340] publiés en 2017. Elles sont toutes deux des municipalités périphériques de la métropole et sont traversées par un cours d'eau (qui déborde rapidement lors des épisodes pluvieux) : le *Rímac* à Lurigancho-Chosica et le *río Seco* (ainsi que le *río Malanche*) à Punta

[339] Information issue d'un entretien réalisé avec le prêtre Abraham de la paroisse *Nuestra Señora de Lourdes* de Punta Hermosa, avril 2019.
[340] INDECI (2017), Compendio estadístico del INDECI 2017. Gestión réactiva.

Hermosa. Elles sont également marquées par des occupations non contrôlées qui font l'objet de conflits entre les habitants et les autorités municipales. En revanche, à l'inverse de Lurigancho-Chosica, la municipalité de Punta Hermosa n'avait auparavant jamais été autant affectée par les *huaicos* et les inondations (selon le Plan de Prévention et Réduction du Risque de catastrophes de Punta Hermosa 2019-2022), ce qui nous donne l'occasion de comparer l'état d'avancement de la mise en place des dispositifs, obligatoires, en fonction de la régularité des événements expérimentés sur le territoire. Leur expérience récente avec les inondations et les *huaicos* fut l'occasion pour nous d'aborder les défis rencontrés sur le moment concernant les rapports d'acteurs et les rapports aux territoires, ainsi que les projets envisagés.

6.3.1. Quand le modèle de gestion des risques se confronte aux espaces de confins et aux territorialités des acteurs locaux

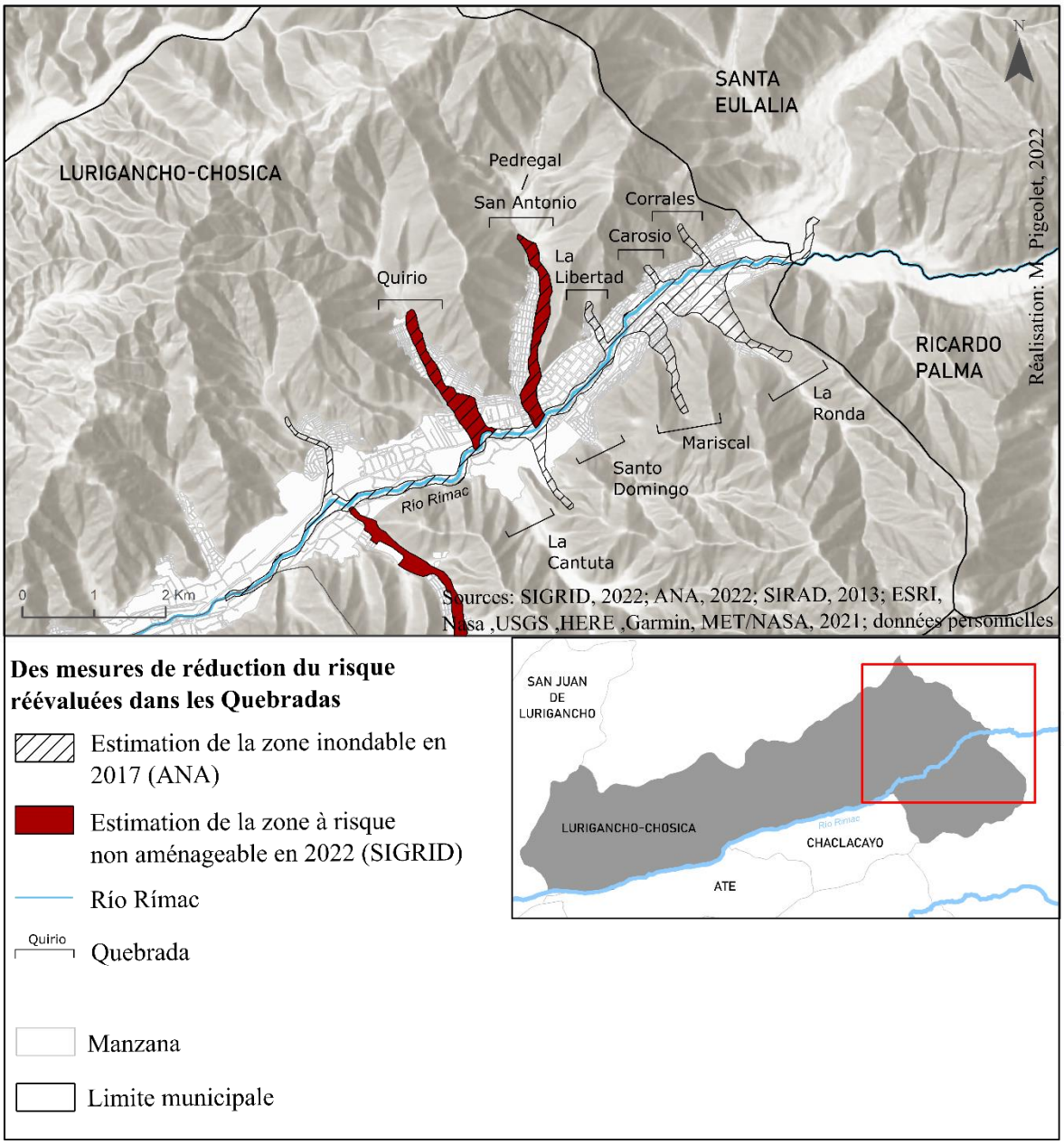
Nous avons vu précédemment que le SINAGERD se confrontait à la fragmentation territoriale des juridictions politico-administratives. À l'échelon de la municipalité, cette fragmentation territoriale se poursuit et renvoie à une organisation urbaine particulière en laquelle ses habitants, qui vivent et pratiquent ce territoire, se reconnaissent. Alexis Sierra (2013) en distingue quatre : les *urbanizaciones*, lotissements issus du secteur de construction et des promoteurs immobiliers, les *asentamientos humanos*, territoire marqué par l'occupation illégale des terres et par l'auto-construction, les *Conjuntos habitacionales*, lotissements issus des programmes de logements de l'État et les *cuarteles*, quartiers hérités de l'époque coloniale. Pour l'auteur, « chacun de ces ensembles urbains possède une localisation, une morphologie, une histoire, un type de population, une ambiance distincte » (*Ibid*, p.72). Ces espaces peuvent être le lieu de revendications citoyennes, de solidarité ou encore de conflits. Nous verrons ici que ces espaces constituent un défi supplémentaire pour l'établissement du système de gestion des risques tel qu'il est pensé par les organisations nationales.

Nous avons pu observer au sein du secteur de Chosica (Lurigancho-Chosica) une forme de découpage d'une portion du territoire, officieusement reconnue par les habitants et les autorités locales, qui correspond aux *quebradas*. La *quebrada* est originellement un terme désignant une forme géomorphologique qu'est la ravine, creusée par les laves torrentielles qui s'écoulent le long des versants au moment des épisodes pluvieux. À Chosica, les versants de

ces *quebradas* sont occupés par une population partageant relativement la même histoire[341] et se sont convertis en quartiers officieux : *Corrales, Carosio, La Ronda, Mariscal, La Libertad, Santo Domingo, Pedregal, Quirio,* etc. (voir Carte 24, p. 400). L'occupation de cet espace est issue d'un processus d'installation non normée, d'un marché illégal de propriété, favorisé par la passivité des autorités locales qui n'étaient, à l'époque, pas capable de répondre au flux des nouveaux arrivants. Cette occupation est le résultat du processus de « légalité dans l'urgence » que souligne José Matos Mar (Matos Mar, 1986, p.78), et ce, dans le mouvement général de la forte croissance urbaine qui eut lieu à partir des années 1950 (Chapitre 1). Elle fut donc reconnue légalement, et bénéficia progressivement d'infrastructures de base comme l'eau courante et l'électricité.

Cependant, les événements catastrophiques issus des phénomènes océano-climatique *El Niño* qui affectèrent la municipalité en 1985, 1987, 2012 et 2015 incitèrent les autorités gouvernementales et locales à repenser l'aménagement du territoire. Les *quebradas* bénéficièrent dans un premier temps d'infrastructures de protection comme des barrages et des digues dès les années 2000 (Abad Pérez, 2009). Elles furent ensuite identifiées comme des espaces à risque par l'INDECI dès 2005 (Mejía Uquiche & Ronchail, 2019), sans pour autant faire l'objet de mesures de prévention supplémentaires. Ce n'est qu'à la suite de l'événement de 2012, qui détruisit près de 81 logements dans le district et emporta deux personnes (*Ibid*), que de nouvelles mesures furent légiférées concernant la réinstallation de la population résidente des zones à risque très élevés (loi n°29869, publiée en 2012), s'inscrivant parmi les nouvelles missions des « groupes de travail » municipaux. Plus tard, à la suite des événements de 2017 fut mis en place le programme « *Reconstrucción con cambios »*[342] dédié à repenser les aménagements post-catastrophes de manière durable. Ce programme défend à nouveau toute construction dans les zones à haut risque, délimitées cette fois à partir des *franges marginales*[343] identifiées par l'Autorité Nationale de l'Eau (ANA) (Chapitre 1, partie 1.2.3.). Il encourage également le ministère du Logement à engager des mesures de relocalisation des populations concernées. Certaines *quebradas* de Chosica furent concernées dont notamment celle de *Carosio*, *Corrales, Pedregal et Quirio* (Carte 24).

[341] Ces espaces furent en premier lieu occupés par une population migrante de la *Sierra* à partir des années 1970, cherchant à se rapprocher de la ville et de ses opportunités, puis cette occupation s'est agrandie au rythme de l'accroissement naturel de la population.
[342] Reconstruction avec changements/ Reconstruction [pour le] changement.
[343] *Fajas marginales*, Elles correspondent à des zones en bord de rivière, originellement dédiées à la protection des ressources en eau, où les activités agricoles, industrielles et l'habitat sont interdits..



Carte 24 - Des mesures de réduction du risque dans les quebradas de Chosica face aux inondations et aux *huaicos* réévaluées (M. Pigeolet, 2023).

Face à ces nouveaux engagements institutionnels, les habitants des *quebradas* s'organisèrent en une association solidaire afin de contester les nouvelles décisions, particulièrement celle de relocalisation.

Les habitants de la *quebrada Carosio* notamment formèrent une association de sinistrés[344] au fil des expériences catastrophiques vécues au cours de ces quarante dernières années afin de revendiquer des aides adéquates et un aménagement leur assurant protection face aux futurs événements (tel que l'aménagement de digues ou de systèmes d'évacuation de l'eau de pluie). Le dernier événement du *Niño Costero* en 2017 initia la création d'une nouvelle association : la *Red de los lideres resilientes de la cuenca del Rímac*[345], issue de l'association des sinistrés dont le but était de s'opposer fermement à la relocalisation imposée par l'État. En effet, le ministère du Logement prévoyait une relocalisation des populations des *quebradas* jugées trop risquées pour les citoyens vers d'autres municipalités dans le nord de l'agglomération, bien loin de la municipalité de Lurigancho-Chosica. Selon les membres de la *red*, les conditions de relocalisation étaient désavantageuses pour les habitants : l'aide financière était limitée et les nouveaux logements proposés bien plus petits que les logements de Chosica[346]. Certains refusaient tout simplement de quitter leur domicile, auquel ils s'étaient attachés. De plus, les citoyens mobilisés formulaient une série de critiques quant à la manière dont la délimitation des zones non-aménageables avait été définie, et notamment des techniques utilisées.

En cela, l'association fit appel à son réseau de connaissances et forma un partenariat avec l'organisation *Soluciones Prácticas*, mobilisée auprès des sinistrés au moment de la catastrophe. Les membres de ces associations cherchèrent à créer un espace de solidarité entre tous les habitants sinistrés du bassin versant du *rio Rímac*. Fermement opposée à l'évaluation spatiale des *fajas marginales* établie dans leur quartier, la *Red de los lideres resilientes de la cuenca del Rímac* put monter un dossier afin de commander une contre-expertise et s'investit davantage dans l'élaboration de projets d'aménagement orientés vers le tourisme et la forestation des ravines afin de les présenter aux instances nationales et court-circuiter les démarches de relocalisation[347]. Cette mobilisation citoyenne, fondée sur une attache territoriale forte, put engager une nouvelle révision des espaces à risque en 2019[348], freinant de cette manière les actions d'atténuation du risque originellement engagée par le ministère du Logement et la municipalité. La carte finale actuelle des « Zones à risque non aménageable »

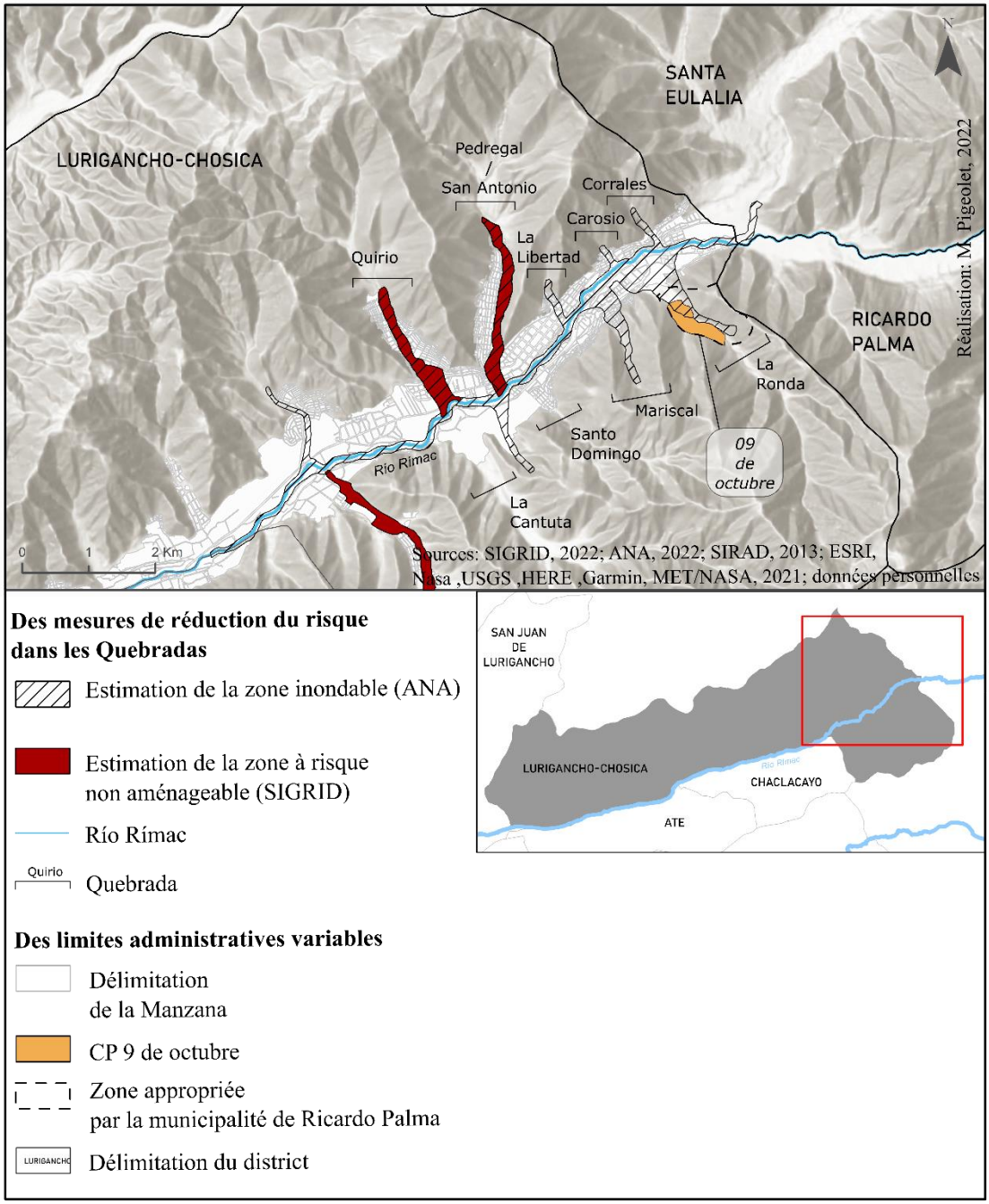
[344] Damnificados.
[345] Réseau des dirigeants résilients du bassin versant du Rímac.
[346] Informations recueillies auprès des membres de la *red de los lideres resilientes de la cuenca del Rímac* en avril 2019.
[347] Informations issues des entretiens réalisés auprès de la présidente de l'association, Eva Luz et du co-fondateur de l'association, Daniel Soto Correa, tous les deux rencontrés en mars et avril 2019.
[348] Information recueillie auprès de la présidente de la *red de los lideres resilientes de la Cuenca del Rímac*, Eva Luz en mars 2020.

publiée sur le site du SIGRID exclut d'ailleurs des *quebradas* des zones d'expropriation, malgré le zonage des *fajas marginales* réalisé antérieurement par la ANA.

La mise en œuvre des mesures de réduction du risque adoptées par l'État se confronta à une autre problématique qui est celle de l'indétermination des limites administratives, et des espaces de confins qu'elle entraîne.

À Lurigancho-Chosica, le *centro poblado 9 de octubre*, situé dans la *quebrada la Ronda* était également sujet au projet de relocalisation, qui nécessite l'accord et la participation des autorités municipales. Dans ce contexte, les résidents de *9 de octubre* se sont tournés vers la province voisine, Huarochiri, afin d'être reconnus comme une portion de l'une de ses municipalités, celle de Ricardo Palma[349] (Carte 25).

[349] Information recueillie lors d'un entretien mené avec William Segarra, chef du COE de Lurigancho-Chosica en 2019, avril 2019.



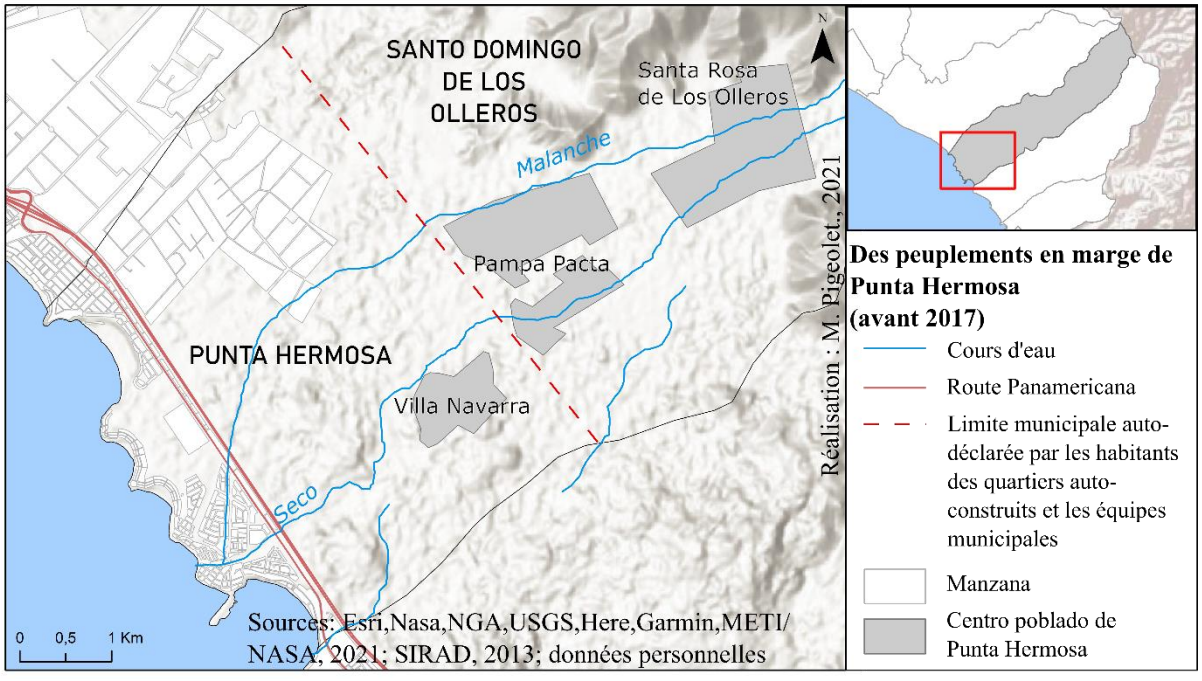
Carte 25 - L'indétermination des limites administratives comme instrument de contournement des mesures institutionnelles. Le cas du *centro poblado 9 de octubre* à Lurigancho-Chosica (M. Pigeolet, 2023).

Jouant de l'imprécision des délimitations administratives[350], cette portion d'espace put être officiellement reconnue par la municipalité voisine, moins soucieuse de l'application des dispositifs de gestion des risques. La situation du *centro poblado 9 de octubre* nous permet de le qualifier de « confins » dans la mesure où, marqué par un effet de frontière, il constitue un

[350] Une problématique récurrente au Pérou.

« espace de transition », une étendue « sous tension, sous l'autorité principale d'une municipalité, mais sur laquelle s'exerce l'influence d'une autre voire un affaiblissement de toute autorité publique » (Sierra, 2013, p.87).

Un cas similaire nous est paru dans la municipalité de Punta Hermosa, au sud de la métropole de Lima. Les effets induits par le *Niño Costero* de 2017 affectèrent lourdement les espaces occupés (*centros poblados*) installés au-delà de la route panaméricaine tels que *Villa Navarra*, *Pampa Pacta* et *Santa Rosa de los Olleros* (Carte 26). La population qui y est installée s'est établie illégalement une vingtaine d'années auparavant sur des terrains aplanis par des promoteurs immobiliers. Ces quartiers n'ont, de ce fait, jamais été officiellement reconnus par la municipalité. Les relations entre les autorités municipales et la population de ces quartiers furent extrêmement conflictuelles puisque, installées sur des terrains originellement pensés pour construire des résidences et des infrastructures touristiques, ces populations furent régulièrement confrontées aux équipes de défense civile et vivement appelées à quitter les lieux. Elles répondent alors à l'autorité en se barricadant et n'hésitent pas à s'armer (armes à feu) pour décourager les agents gouvernementaux[351].



Carte 26 - Situation des *centros poblados de* Punta Hermosa et délimitation des juridictions politico-administratives officieusement reconnues par les deux municipalités (M. Pigeolet, 2023).

[351] Information issue d'un entretien réalisé avec Edgard Quesada, chef de la défense civile de Punta Hermosa en 2019, avril 2019.

Cette situation se solda par une reconfiguration officieuse des limites de la municipalité de Punta Hermosa, à 4 kilomètres de la côte, au-delà de laquelle les équipes municipales ne se mobilisèrent plus, et cela jusqu'en 2017. Les *centros poblados* étaient de ce fait invisibilisés par l'équipe municipale, notamment sur les plans d'aménagement et de gestion des risques. La situation irrégulière de ces *centros poblados* poussa les populations à demander une reconnaissance juridique auprès de la municipalité voisine, Santo Domingo de los Olleros, se revendiquant la province de Huarochiri (Photo 68). Encore une fois, le flou juridique concernant la délimitation officielle des municipalités permit à la fois pour ces zones occupées d'avoir une reconnaissance juridique et pour la municipalité de Punta Hermosa de se débarrasser de la question de la régulation de ces zones.



Photographie 64 : Panneau installé en bordure de route à l'entrée du *centro poblado de Pampa Pacta* indiquant l'entrée dans la province de Huarochiri à 4 km de la côte. @Google streetview, 2014.

C'était du moins le cas avant les inondations causées par le phénomène du *Niño Costero* de 2017. La catastrophe eut pour conséquence de faciliter la communication entre une partie de ces populations (Villa Navarra notamment), lourdement touchées par les inondations du *Río Seco*, et la défense civile. Le reste de la population, notamment celle installée plus en amont du *río seco*, négligée par les autorités municipales de Punta Hermosa se tourna quant à elle vers le

district de Santo Domingo de los Olleros[352]. Cependant, le rapport d'évaluation du risque du district de Punta Hermosa, publié en 2021, intègre au plan municipal ces ensembles peuplés, témoignant de nouvelles relations tissées entre la nouvelle équipe municipale, élue en 2018, et les représentants de chacune de ces zones.

L'attention portée à la question de la gestion des risques auprès des cas particuliers des *quebradas* de Chosica et des *centros poblados* de Punta Hermosa nous permet de mettre en lumière l'existence de territoires animés par un conflit entre deux ou plusieurs acteurs aux rapports de force contraires. Il s'agit d'abord d'espaces de confins, que traduisent les situations du *centro poblado* de *09 de octubre* à Lurigancho-Chosica et des *centros poblados* de *Pampa Pacta* et *Santa Rosa de los Olleros* à Punta Hermosa. Ces espaces se caractérisent par une indétermination des limites administratives du district, situation relativement fréquente au sein de l'agglomération liménienne (Sierra, 2016), qui crée de l'incertitude quant à leur gouvernement : qui est en charge ?

Ils peuvent être le lieu de tensions entre plusieurs acteurs dont l'ambition est de s'approprier un territoire (*Ibid*) ou demeurer *statu quo*, favorisant une forme d'auto-organisation entre les acteurs qui vivent et pratiquent cet espace, comme ce fut le cas à *9 de octubre*, *Pampa Pacta* et *Santa Rosa de los Olleros*[353], jusqu'à ce qu'une injonction institutionnelle (ici l'application des mesures d'expropriation) vienne troubler ce consensus.

Ensuite, la situation des *quebradas* et de leurs habitants à Chosica met en lumière l'existence de territoires conflictuels alimentés par au moins deux territorialités qui se confrontent. L'une de ces territorialités se traduit par la volonté de préserver un lieu de vie et d'en faire un espace durable, voire une opportunité économique et touristique pour la municipalité. Cette dernière est partagée par les membres de l'association de la *red de los Lideres Resilientes de la Cuenca del Rímac* et se traduit par le refus de l'expropriation et la projection d'un avenir durable et même profitable pour les résidents. Une autre territorialité est animée par les injonctions institutionnelles de protéger les habitants des zones à très haut risque, préalablement définies, et de faire de ce territoire un espace libéré de toute occupation humaine. Cette dernière résulte de la volonté de l'équipe municipale de répondre aux mesures de gestion

[352] Informations issues d'un entretien réalisé avec Jose Huaman Gala, président (*teniente gobernador*) de la zone d'occupation de Santa Rosa de los Olleros, avril 2019 ainsi que d'un entretien réalisé avec Edgar Quesada, chef de la défense civile de Punta Hermosa en 2019, avril 2019.
[353] Qui sont, par ailleurs, situés dans les districts périphériques de la ville où une transition rural-urbain s'opère.

des risques ordonnées par les instances nationales. Les tiraillements et résistances issues de ces deux territorialités remettent en cause la logique spatiale de la gestion institutionnalisée du risque, qui ne convient visiblement pas à tous les acteurs qui vivent et pratiquent le territoire.

Les espaces de confins et les zones de conflits constituent des limites pour l'implémentation des mesures de gestion des risques institutionnalisées. Si le SINAGERD prévoit l'implication de tous les acteurs dans l'élaboration des plans locaux, il n'existe pas de stratégies pour prévenir ces situations conflictuelles qui peuvent s'éterniser et rendre impossible l'élaboration d'un système de gestion de crise pérenne. Cette situation soulève un certain nombre de biais relatifs aux relations tissées entre les acteurs locaux et aux rapports que ces derniers entretiennent avec leur territoire. Elle souligne un décalage entre la manière dont la gestion des risques est pensée par les instances nationales ; la capacité des acteurs locaux à mettre en œuvre l'ensemble des politiques dédiées à cette gestion ; et la pratique effective des territoires par les résidents.

6.3.2. Un rapport au risque et aux sinistrés qui rend l'administration locale de la gestion du risque inefficace

Des équipes municipales désorganisées

Nous avons mené une série d'enquêtes en 2018 et en 2019 auprès de différents membres de la sécurité civile, chargés de la gestion du risque. Nous avons rapidement été orientés vers les dirigeants du COE de chaque municipalité, supposément membres de la « plateforme de défense civile ». L'année 2018 fut marquée par les élections municipales et par conséquent par un changement d'équipes. Nous avons ainsi eu l'occasion de rencontrer les deux équipes et d'estimer l'évolution des discours portés sur la gestion des risques[354]. Les enquêtes que nous avons menées étaient orientées vers la gestion réactive vis-à-vis des effets du phénomène océano-climatique au sein de leur territoire et des dispositifs mis en place, relatifs aux injonctions gouvernementales (plans de prévention et de réduction du risque, plan de

[354] Nous avons à ce titre rencontré José Martinez, chef du Centre d'opération d'urgence (COE) de Lurigancho-Chosica jusque octobre 2018, William Segarra, chef du COE de lurigancho-Chosica à partir d'octobre 2018, David Jesús Mansilla Benavente, membre de la sécurité citoyenne de Punta Hermosa jusque octobre 2018 et Edgard Quesada, chef du COE de Punta Hermosa à partir d'octobre 2018.

préparation, plan d'opération d'urgence, etc.). Nous avons également évoqué la question de la coordination des acteurs municipaux avec les ONG qui sont intervenues et les sinistrés (voir guide d'entretien en annexe).

Nous avons constaté à l'issue de nos entretiens que les représentants des centres d'opération d'urgence, au même titre que les membres de la plateforme de défense civile, ne disposaient pas de la majorité des plans dédiés à la gestion des risques. Les documents fournis par la première équipe municipale à Lurigancho-Chosica se résumèrent en un rapport élaboré par l'INDECI en 2005 dans le cadre du Programme des Nations Unies « Villes durables »[355], nommé « Plan des aléas et plan d'occupation du sol et moyens de réduction du risque face aux catastrophes de la ville de Chosica »[356] ainsi qu'un document national d'information élaboré en 2017 par l'ANA sur l'identification des populations vulnérables face aux inondations dans les *quebradas*. Le premier document ne concerne donc que le secteur de Chosica et fut élaboré il y a plus de 10 ans et le second est un document général dont la précision concernant les particularités locales est limitée. La nouvelle équipe sortante de l'élection municipale n'avait plus aucun accès aux informations dont disposaient les équipes précédentes nous assura le nouveau chef du COE.

En ce qui concerne le district de Punta Hermosa, aucun dispositif ne fut mis en place. L'équipe en place privilégia la gestion réactive, bien qu'aucun plan d'opération d'urgence ne fût élaboré. À ce titre, notre enquêté nous assura la formation d'un « groupe de travail » prêt à réagir : « Néanmoins, nous avons un groupe de travail, prêt à n'importe quel moment, nous nous appelons et nous organisons sur le moment »*[357]* (David Jesús Mansilla Benavente, avril 2019). Ce dernier nous partagea un document d'une dizaine de pages dédié aux dommages constatés suite aux coulées de boues de 2017. Ce document ne concernait néanmoins que la zone littorale urbanisée, négligeant les occupations situées au-delà de la route panaméricaine (voir Carte 26, p. 404). Au même titre que la nouvelle équipe municipale de Lurigancho-Chosica, celle de Punta Hermosa ne fut pas en mesure de récupérer les données de l'équipe précédente.

Bien que les dispositifs obligatoires du SINAGERD ne furent pas mis en œuvre dans les deux municipalités, les deux représentants municipaux que nous avons rencontrés à

[355] « ciudades sostenibles ».
[356]« mapa de peligros y plan de uso del suelo y medidas de mitigación ante desastres de la ciudad de Chosica »
[357] "sin embargo tenemos un grupo de trabajo, listo en cualquier momento, nos llamamos y nos organizamos en el momento".

Lurigancho-Chosica nous assurèrent le déploiement d'un certain nombre d'actions ponctuelles au cours de ces dernières années telles que des réunions d'information entre les membres de la « plateforme de défense civile » (sans préciser la fréquence) ; des simulations de crise liée au risque de tremblement de terre, organisées dans le cadre des campagnes nationales de l'INDECI, mais également organisées par certains groupes d'habitants eu sein de leur propre quartier ; des réunions organisées avec les populations sinistrées par les *huaicos* afin de négocier les conditions de relocalisation[358] ; l'installation et/ou l'entretien d'ouvrages de protection dans les *quebradas* et le long des rives du *Rímac* (mailles géodynamiques et digues); ainsi que la mise en place de système d'alerte. Ces derniers ont d'ailleurs permis de prévenir les habitants de Chosica de la formation imminente de *huaicos* en 2017 et de quitter les lieux à temps[359]. En ce qui concerne la municipalité de Punta Hermosa, très peu d'actions furent conduites avant 2017. Ce n'est qu'après les inondations que la nouvelle équipe engagea l'élaboration d'un plan de prévention et de réduction des risques (publié en août 2019) et organisa des réunions d'information entre les membres de la « plateforme de défense civile » avec l'INDECI ainsi que des réunions de sensibilisation auprès des populations sinistrées de *Villa Navarra*, *Pampa Pacta* et *Santa Rosa de los Olleros*, implantées dans les terres, en amont du *Río Seco*. Au moment de notre rencontre avec Edgar Quesada (avril 2019), seule *Villa Navarra* avait été approchée, les relations entre les autorités municipales et les autres *centros poblados* étant restées extrêmement conflictuelles. Ces relations semblent désormais apaisées puisque pour la première fois, les *centros poblados* apparaissent dans les cartes municipales de 2019 (plan de prévention et de réduction du risque du district de Punta Hermosa).

Enfin, nous avons pu constater que les agents municipaux présentaient une connaissance géographique parcellaire du territoire municipal et plus particulièrement des zones affectées par le dernier événement océano-climatique, et ce, dans les deux cas. La nouvelle équipe de Lurigancho-Chosica ne fut pas en mesure de localiser un *centro poblado* nommé « *27 de junio* », situé dans le secteur de Ñaña (sous-juridiction de la municipalité), pourtant bien affecté par les *huaicos*. La rétention d'informations menée par l'équipe précédente fut un frein considérable pour l'élaboration d'un état des connaissances concernant les risques au sein de la municipalité. L'équipe de Punta Hermosa, quant à elle, nous assurait fermement en 2019 que le *centro poblado* de *Santa Rosa de los Olleros* était situé au-delà des 27 kilomètres de la côte, soit au-delà de la limite municipale. Bien que la communauté de *Santa Rosa de los Olleros* soit

[358] Information issue d'un entretien réalisé avec José Martinez, chef du COE de Chosica, septembre 2018.
[359] Information issue d'un entretien réalisé avec William Segarra, chef du COE de Chosica COE, avril 2019.

la dernière avant d'atteindre la limite administrative officielle de la municipalité, elle se situe en réalité à près de sept kilomètres de la côte.

Conflits permanents entre les sinistrés et les autorités municipales

Nous avons ensuite mené des entretiens auprès de six sinistrés de l'événement de 2017 de Lurigancho-Chosica et trois sinistrés du *centro poblado* de *Santa Rosa de los Olleros*, dont le président de la communauté. Ces rencontres furent l'occasion de souligner les tensions internes entretenues entre les habitants et les autorités municipales.

En ce qui concerne Chosica, tous les résidents interrogés, sans exception, évoquèrent au moins une fois la question de la corruption observée au sein de l'équipe municipale au cours de ces 25 dernières années (durée du mandat du maire précédent, Luis Bueno Quino), notamment en ce qui concerne la gestion de l'urgence. Une relation conflictuelle s'est vivement ancrée entre les résidents des différentes q*uebradas* et l'autorité locale. Entre les politiques du laisser-faire et le clientélisme, l'autorité locale perdit toute légitimité auprès de la plupart des résidents qui ont préféré opter pour une organisation en *Juntas vecinales* ou association afin de faire remonter leurs revendications directement auprès des autorités supérieures, aux ministères ou à l'autorité nationale de l'eau, parfois par le biais d'ONG telles que le PREDES ou *Soluciones Prácticas* :

> « *Cette année, il y a eu – bien plus qu'un certain enthousiasme – une certaine volonté de faire soi-même les choses. En dehors de l'aide apportée par la sous-direction de la défense civile à travers les centres de stockage, les outils de protection des populations vulnérables… Parfois même cela se fait à l'encontre de certains critères des autorités… Nous ne le faisons pas par esprit de contradiction, nous privilégions notre manière de faire à cause des antécédents, à cause des expériences que nous avons déjà eues* »[360] (anonyme, habitant de Lurigancho-Chosica, avril 2019)

[360]Traduction de l'auteure, récit original : "Este año ha ido - más que entusiasmo- ha ido una voluntad de querer hacer las cosas. A parte de las ayudas que hemos recibido aquí por parte de la subgerencia de la defensa civil, a través de los acopios, de instrumentos para proteger a los más vulnerables… a veces viendo inclusive contra el criterio de alguno de las autoridades… No porque como discrepamos por discrepar, discrepamos por los antecedentes que tenemos, con la experiencia que ya tenemos" (la personne questionnée a souhaité garder l'anonymat en raison des propos tenus).

> « *À Carrossio, nous avons élaboré un plan de développement concerté de la quebrada Carrossio. (…) Je crois qu'il y a beaucoup de choses à apprendre de cette situation, principalement que l'on puisse permettre à la population d'être écoutée et ensuite aux autorités municipales de se former. Il est fondamental que nous nous formions, si nous ne le faisons pas en ce qui concerne la gestion des risques, nous allons continuer dans cette dynamique assistantialiste et cela serait la pire chose qu'il puisse nous arriver* »[361] (Eva-Luz, présidente de l'association de la *red de lideres resilientes de la cuenca del Rímac*, avril 2019).
>
> « *Nous avons formé notre propre Centre d'Opération d'Urgence* »[362] (Belisario Suelo, président de l'association des habitants de la *quebrada* de *Pedregal*, avril 2019)

Ces trois témoignages révèlent une population méfiante envers les agents municipaux, qui s'est organisée d'elle-même afin de répondre aux futures catastrophes. Le premier reconnaît la mise en place de centres de stockage et de dispositifs de protection, mais assure que ce n'est pas suffisant, le second souligne le manque de formation des équipes municipales concernant la gestion des risques et le manque de coordination avec la population locale. Le dernier témoignage se joint aux deux premiers dans la mesure où il souligne la nécessité pour les habitants au niveau local d'élaborer leurs propres outils de gestion des risques.

Cette situation fut d'ailleurs reconnue par la nouvelle équipe municipale de Lurigancho-Chosica qui tente dès à présent de renforcer leurs liens à travers le *consejo de la coordinación local distrital*[363], dont l'ambition est de rassembler les présidents de chaque association de quartier afin qu'ils puissent porter leur projet à l'équipe municipale[364].

La situation à Punta Hermosa fut sensiblement différente. Seules les populations installées dans les *centros poblados* furent lourdement affectées. Installés depuis 15 ans sur le territoire, les habitants nous assurèrent que l'événement de 2017 fut le premier expérimenté. Les habitants ne s'étaient alors pas préparés à une telle éventualité et se sont laissés surprendre par la montée des eaux (José Huaman Gala, président de *Santa Rosa de los Olleros*, avril 2019).

[361] Traduction de l'auteure, récit original : "En Carrossio hemos elaborado el plan de desarrollo concertado de la quebrada Carrossio. (…) creo que hay muchas cosas que aprender de esta situación, principalmente que se lo permite a la población ser escuchada y a los dirigentes capacitarse. Es fundamental capacitarnos, si no nos capacitamos en gestión del riesgo vamos a seguir siendo asistencialistas y eso es el peor error que se puede ocurrir".
[362] "Hemos formando nuestro propio COE".
[363] Conseil de coordination locale municipale.
[364] Information issue de l'entretien mené avec William Segarra, avril 2019.

Ils ont d'ailleurs découvert que leur communauté était installée dans le passage de deux cours d'eau, asséchés la majeure partie de l'année : le *río seco* et la *Malanche*. Les enquêtés nous firent part de la relation conflictuelle entretenue avec la municipalité de Punta Hermosa dès leur installation qui aboutit finalement sur un *statu quo* dans la mesure où une partie de la population des *centros poblados* et particulièrement celle de *Pampa Pacta,* défendait leur position par les armes. Les principales interventions d'urgences furent d'ailleurs menées par la police municipale de Punta Hermosa, l'aide citoyenne et quelques ONG humanitaires. Les interventions de réhabilitations furent principalement menées par quelques ONG humanitaires, le ministère du Logement, la ANA et la municipalité voisine de Santo Domingo de los Olleros.

Les informations que nous avons recueillies auprès des agents municipaux et des sinistrés des deux municipalités soulèvent certains problèmes de fond qui limitent les équipes municipales dans l'implémentation des dispositifs de gestion du risque. Elles révèlent d'abord la lenteur du processus d'élaboration des différents outils de réduction du risque, qui souligne une prédilection pour la gestion réactive. Il semblerait que la mise en œuvre de ces dispositifs ne constitue pas une priorité et qu'elle ne soit considérée qu'au moment des catastrophes. Ce constat rejoint les observations menées par Pascale Metzger (2016) et Rider Navarro (2017) concernant les municipalités du Rímac et de Carabayllo qui ne disposaient pas, ou peu, des dispositifs imposés par le SINAGERD au moment où ces études furent publiées. Ensuite, les relations conflictuelles qui perdurent entre les résidents des aires sinistrées et les autorités municipales ainsi qu'entre les autorités municipales qui se succèdent tendent à aggraver les conditions d'implémentations des divers dispositifs. L'impossible coordination entre les acteurs donne lieu à l'élaboration d'une diversité de systèmes ponctuels d'organisation et la perte des informations préexistantes incite les nouvelles équipes municipales à recommencer le processus à zéro.

6.3.3. Pour une géographie de la gestion de crise : considérer les territoires de l'action

La dimension territoriale de l'acteur dans la stratégie de gestion de crise : une question négligée

Les retours formulés sur la gestion de la catastrophe issue du phénomène du *Niño Costero* font apparaître une territorialité de crise plurielle et fragmentée, participant de l'incertitude des décideurs dans le processus de décision. Les témoignages révélant les modalités d'actions des acteurs non-gouvernementaux tels que les citoyens et les ONG exposent des logiques d'intervention dont les spatialités dépassent largement la logique politico-administrative, se juxtaposent, se complètent ou au contraire se contrarient. Les rapports d'acteurs, les rapports au territoire et les jeux de pouvoir s'affirment comme des critères fondamentaux de l'intervention et de sa spatialité.

La question de l'acteur et de l'action collective semble ainsi constituer un élément crucial pour saisir les failles organisationnelles dont la gestion réactive au Pérou pâtit. Devenue un enjeu commun par l'adoption des objectifs de gouvernance et de résilience dans la politique nationale de gestion des risques de catastrophes, la gestion de l'urgence suppose la réaction d'une multiplicité d'acteurs et par conséquent de capacités d'action et de repères spatiaux divergents. Or, cette dimension manque cruellement dans la politique stratégique de gestion des risques et des crises, établie par le gouvernement.

En effet, le principe de gouvernance, qui pourtant porte l'acteur au centre de l'action, ne s'opère dans le contexte de la gestion réactive qu'à travers un porter à connaissance des capacités matérielles et humaines disponibles pour chaque intervenant sans pour autant y associer leur dimension territoriale, ce qui a plus d'une fois pu occasionner préjudice aux sinistrés. La manière dont les impératifs de gestion et d'organisation en temps de crise sont présentés dans les stratégies d'intervention néglige les jeux de compromis, de conflits ou de contrats entre les différents groupes d'acteurs, qui orientent véritablement les territoires de l'action.

Affinité, valeur d'attachement et proximité

Afin de poursuivre notre réflexion, nous nous pencherons sur la question du territoire de l'action, de son apport dans la lecture spatiale de la gestion de crise et des perspectives opérationnelles qu'elle implique.

En temps ordinaire, tout acteur, c'est-à-dire la personne qui agit, l'individu « pourvu de potentiel de réflexivité, de compétences linguistiques, de capacités à agir » et mû « par le besoin et la volonté d'agir » comme le définit Michel Lussault (2013, p. 53), s'organise dans une portion d'espace de manière à accomplir un objectif, quel qu'il soit. Pour Guy Di Méo (2006), un acteur dispose d'une compétence intentionnelle et stratégique et détient le pouvoir de provoquer l'action des autres, ce qui le différencie de l'agent qui est un individu dépourvu, de manière momentanée, volontaire ou non, de cette intentionnalité. L'acteur est donc l'individu capable de mobiliser un collectif dans la poursuite d'un but précis.

Aussi, les acteurs entretiennent des affinités spécifiques au territoire dans lequel ils vivent et/ou agissent. Guy Di Méo (*Ibid*) évoque trois grandes catégories d'acteurs que sont les acteurs endogènes, qui vivent et pratiquent ce territoire ; exogènes, qui interviennent sur le territoire de l'extérieur et transitionnels, ceux qui ont développé une attache particulière à ce territoire à un moment donné et qui continuent d'interagir avec lui. Ces acteurs portent à ce territoire une signification et se projettent de manière à orienter leurs systèmes d'action. Ils s'organisent ainsi de manière stratégique dans un espace défini, participant « de façon intentionnelle à un processus ayant des implications territoriales » (Gumuchian et *al.*, 2003, p. 110). Leur motivation donne lieu à des systèmes d'actions concrètes sur cette portion d'espace approprié, ce fameux territoire de l'action dont la traduction spatiale peut recouvrir des formes plus ou moins inédites : le territoire administratif d'une municipalité, le quartier, le réseau de solidarité, le *centro poblado*, *la quebrada*, etc.

Ces différentes catégories d'acteurs, avec leurs stratégies et intentionnalités, interagissent également entre eux, ou comme l'exprime Guy Di Méo : « Acteurs et agents décrivent ainsi des organisations ayant pour attracteur principal (pour objet central si l'on veut) l'enjeu même de l'action collective engagée auquel se greffent des grappes d'enjeux privés » (*Ibid,* p.14). Les différents systèmes d'action se territorialisent alors sous l'articulation des jeux d'acteurs et des jeux d'échelles, donnant lieu à des discontinuités, des bifurcations ou des ruptures spatiales, suivant les motivations d'acteurs. C'est ici ce que révèlent les territorialités traduites par les

actions menées par l'association de la *red de los lideres resilientes de la cuenca del Rímac* (Lurigancho-Chosica) et celles formulées par l'occupation illégale des communautés de *Santa Rosa de los Olleros* et *Pampa Pacta* (Punta Hermosa).

Mobiliser les territoires de l'action dans la gestion de crise

Nous postulons ici que les contours de la gestion réactive s'appréhendent au travers de négociations, de compromis, de contrats entre les différentes catégories d'acteurs dans l'espace local. En ce sens, cette réflexion porte une logique similaire à celle établie dans l'étude des « scènes locales de risques », initiée en 1995 par Geneviève Decrop, Christine Dourlens, Pierre Vidal-Naquet et Denis Cœur, qui visait à formaliser les diverses modalités de la négociation sociale des risques au niveau local. En cherchant à saisir les multiples ajustements et transactions entre les acteurs, donnant potentiellement lieu à une acceptation sociale des risques, les auteurs mirent avant tout en exergue la procédure de décision débouchant sur un calibrage erratique du risque et de son contour. C'est alors la question des acteurs, des multiples procédures formelles et informelles qu'ils engagent, leur nombre, leur compétence et leur statut qui « dessinent les limites de la scène [du risque] et par voie de conséquence le contour des risques censés être traités » (Decrop et *al.*, 1995, p.175).

De notre point de vue, la gestion réactive s'organise à travers le même procédé, dans la mesure où les capacités des acteurs ; les rapports (affectifs, politiques, économiques) entretenus avec la zone sinistrée ; la connaissance de ces zones, de leurs ressources et de leurs enjeux ; mais aussi les rapports entretenus avec les autres acteurs qui investissent l'espace ; leur capacité à collaborer ; ou leur autonomie déterminent le territoire de la gestion de crise à un moment donné. Face à un mode de gouvernement qui se veut décentralisé, sectorialisé et fondé sur le principe de participation, il est difficile de faire l'impasse sur la question de la spatialisation des acteurs et de leurs capacités d'interventions, et ce, d'autant plus face au constat d'une autorité institutionnelle locale en difficulté, marquée par une capacité limitée ; une méfiance des citoyens et par une part d'informalité qui nourrit l'action collective au quotidien.

Conclusion du chapitre 6

La question de la dimension spatiale et territoriale de la gestion de crise au Pérou, déjà relevée par un certain nombre de géographes dans la décennie 2010[365], demeure une problématique prégnante pour les gestionnaires. En réalité, la stratégie de gestion des risques est avant tout pensée à travers le territoire de l'intervention publique, selon le découpage politico-administratif, à travers les compétences des acteurs vis-à-vis des différentes phases de la gestion. Si la question de l'espace et du territoire fait davantage surface dans la documentation récente des instances gouvernementales, elle se limite à la spatialisation de l'aléa et de la vulnérabilité socio-économique et demeure une information partielle et peu exploitable dans de nombreux cas. Aussi, la spatialisation des ressources et des enjeux pour la gestion de crise est une approche qui, bien qu'elle fût abordée dans le cadre de projets coopératifs avec des instances de recherche et de développement, ne semble pas se démocratiser auprès des autorités gouvernementales.

Cette absence de considération géographique participe à nourrir les incertitudes et dysfonctionnements, tant dans l'élaboration des dispositifs de gestion du risque que dans la gestion réactive, où chaque acteur intervenant doit finalement composer avec les informations recueillies sur le moment. La catastrophe du *Niño Costero* de 2017 fut l'occasion de mettre en lumière diverses spatialités d'acteurs qui donnèrent à voir des territorialités de la crise et de sa gestion, révélant un décalage avec la traduction spatiale du système institutionnel de gestion des risques et des crises.

La question de l'acteur, de son intervention et des implications territoriales de son action permet d'appréhender la dimension spatiale de la gestion de crise en saisissant les enjeux et les repères déterminants. Elle révèle des logiques spatiales, formelles et informelles, issues d'un long processus de co-construction de rapports aux territoires, de rapports et de jeux d'acteurs qui se forment au quotidien. Cette question permet de cerner davantage les logiques d'intervention des acteurs non gouvernementaux, absentes de la stratégie nationale de gestion des risques de catastrophes et qui, pourtant, sont fondamentales pour mener la gestion réactive.

[365] Dont Jeremy Robert en 2012 ; Pascale Metzger, Jeremy Robert, Alexis Sierra, Robert D'Ercole, Sébastien Hardy et Pauline Gluski en 2013.

Chapitre 7 – Des territoires de l'action des acteurs religieux pour la gestion de crise à la perspective interterritoriale

En tant qu'acteurs de l'intervention dans la gestion des crises selon les normes institutionnelles, les ONG confessionnelles et les communautés religieuses sont tenues de mobiliser leurs ressources et leurs connaissances pour participer aux différentes phases dédiées à la réduction du risque et à la gestion de l'urgence. À partir du cas des interventions menées à l'occasion de la catastrophe du *Niño Costero* de 2017, nous interrogerons les spatialités qui se dessinent par l'action des organisations confessionnelles, et plus particulièrement des deux organisations religieuses *ADRA* (adventiste) et *Caritas* (catholique).

Ces acteurs, de par leur mission chrétienne d'action sociale, interviennent au quotidien auprès des personnes vulnérables (notamment en termes socio-économique), tissent des réseaux d'affinités avec certains groupes d'habitants dans le cadre de programmes sociaux ainsi qu'avec les communautés croyantes dans le cadre des missions spirituelles. La proximité théologique entre certaines ONG confessionnelles et les comités d'Églises répartis sur l'ensemble du territoire, suppose l'élaboration de stratégies d'actions commune ainsi qu'une imbrication des échelles spatiales, de l'international au local.

Quelles sont leurs compétences et leurs capacités d'action ? Quel rapport de force entretiennent-ils entre eux et avec les autres acteurs de la gestion de crise ? Comment s'organisent-ils sur le territoire et entre eux ? Comment tout cela se traduit-il spatialement et quelles implications territoriales cela entraîne-t-il dans la gestion des risques de catastrophes ?

La question de la « géographie de l'intervention » des différents acteurs et celle des coopérations, des partenariats, sont très peu explicitées dans la politique nationale de gestion des risques. Le manque de coordination entre les acteurs est pourtant une problématique qui revient régulièrement dans les rapports de retours d'expériences publiés par la protection civile (INDECI, 2007b ; INDECI 2018a). L'attention que nous portons ici aux initiatives menées par les acteurs religieux sera l'occasion de mettre en lumière la manière dont les acteurs non gouvernementaux s'organisent face à la crise et produisent des territorialités de la gestion de crise inédites. Pour cela, nous nous attacherons à étudier la diversité des ressources matérielles et immatérielles exploitées par ces acteurs et des moyens stratégiques mis en œuvre pour assurer la gestion réactive.

Nous verrons dans un premier temps que les deux organisations *ADRA* et *Caritas* ont élaboré des stratégies d'intervention selon une spatialité qui leur est propre. Nous interrogerons alors la manière dont ces organisations ont répondu à la catastrophe du *Niño Costero* de 2017 au niveau national et local, à travers le cas de l'agglomération de Lima-Callao. Nous montrerons ensuite comment les modalités d'intervention de l'ensemble des organisations confessionnelles observées sont orientées à la fois par les relations tissées avec d'autres acteurs présents et les rapports au territoire qu'elles entretiennent. Nous verrons donc que *ADRA* et *Caritas*, au même titre que d'autres ONG humanitaires, interviennent en fonction des partenariats et des coopérations qui se développent dans l'urgence et des représentations qu'elles se sont construites des espaces sinistrés. Enfin, nous questionnerons les jeux d'acteurs à travers le concept d'« interterritorialité » (Vanier, 2005 ; 2008), ce qui nous permettra d'en saisir les dimensions territoriales au moment de la gestion réactive, pour enfin le mettre en perspective avec les stratégies d'actions pensées par le gouvernement.

7.1. Une organisation et une spatialité propre ?

Nous évaluerons dans cette partie les repères spatiaux qui constituent un référentiel pour les interventions des deux organisations religieuses *ADRA* et *Caritas* menées dans le cadre de la gestion réactive. Ces organisations s'inscrivent-elles dans les juridictions administratives des Églises au nom duquel elles agissent ? Quels rapports entretiennent-elles avec les comités d'église locaux ? Ces derniers constituent-ils un atout pour l'intervention, jouent-ils un rôle secondaire ou bien leur présence génère-t-elle des conflits ? Le réseau communautaire participe-t-il à l'élaboration des stratégies d'intervention ?

Pour cela, nous interrogerons les plans stratégiques développés par chacune d'entre elles et la manière dont elles se sont organisées face au *Niño Costero* de 2017. Les entretiens et retours d'expérience réalisés auprès des référents nationaux et locaux du service de gestion de crise des deux organisations (2018), les documents stratégiques fournis par nos interlocuteurs ainsi que les rapports d'intervention publiés à la suite de la catastrophe constitueront nos principales sources d'informations. Ils nous permettront d'entreprendre une première lecture spatiale de leurs stratégies d'intervention.

7.1.1. Les ONG religieuses nationales face à l'urgence : une organisation *ad hoc*

L'ensemble des organisations issues de la société civile et des entreprises privées a, selon le SINAGERD, le droit et le devoir de se préparer et de s'organiser face à la crise :

> « *La participation citoyenne s'effectue au prisme des organisations sociales et du volontariat, qui constituent la fondation sociale d'organisations telles que la Croix Rouge Péruvienne, les comités de voisin, les comités de paroisses ou des institutions éducatives et entrepreneuriales* »[366] (loi n° 29664, article 18.4)

Ainsi, selon la loi, chaque organisation est appelée à formuler un plan intégral de gestion du risque en interne, c'est-à-dire pour l'ensemble de ses membres, mais également pour la totalité des communautés auprès desquelles elle s'investit, sur l'ensemble de son territoire d'action en somme. Elle doit donc prendre son réseau en considération. Ces organisations sont intégrées à la plateforme de défense civile et ont le devoir de participer à l'élaboration des dispositifs de gestion des risques sur le territoire politico-administratif au sein duquel elles siègent. À ce titre, les organisations solidaires religieuses, en tant que groupe organisé, sont dans l'obligation d'élaborer leur stratégie de gestion du risque et de la crise.

Nous avons eu l'occasion d'aborder ce sujet auprès des responsables des organisations catholique (*Caritas* diocésaine et *Caritas* Pérou) et adventiste (*ADRA* Pérou) qui ont pu nous fournir une description détaillée de leur protocole d'action concernant l'aide humanitaire, des premiers moments de la crise jusqu'à la déclaration de l'état d'urgence nationale.

Organiser la gestion de l'urgence selon ADRA, le réseau communautaire comme principal repère

En ce qui concerne *ADRA*, au moment de notre entrevue avec le secrétaire général de l'organisation (2018)[367], la gestion des risques de catastrophes était encore pensée dans sa dimension réactive[368]. La ligne d'action principale consistait alors à apporter des biens de

[366] Traduction de l'auteure, texte original : "La participación ciudadana se da a través de las organizaciones sociales y de voluntariado, que constituyen la base social de organismos tales como la Cruz Roja Peruana, juntas vecinales, comités parroquiales, des instituciones educativas y empresariales".
[367] Victor Huamán Baldeón, secrétaire général de *ADRA* Pérou (septembre 2018).
[368] Ce n'est que depuis 2020 que l'organisation nationale engage de nouveaux programmes dédiés à la prévention.

secours (vêtements, nourriture, couvertures, tentes, etc.) Nous avons pu avoir accès au protocole humanitaire pensé par l'équipe (Tableau 18).

Tableau 18 - Organisation de la gestion réactive de *ADRA* dans le territoire péruvien face aux crises (2018) (M. Pigeolet, 2023).

Type d'urgence / **Caractéristiques**	**1**	**2**	**3**	**4**
Population affectée	400-1 000 personnes.	1 000 – 10 000 personnes.	Plus de 10 000 personnes.	Plus de 100 000 personnes.
Impacts sur les infrastructures	Infrastructures et services de base affectés directement.	Infrastructures et services de base affectés directement.	Les infrastructures de base, l'ordre économique et social sont significativement affectés.	Rupture de la structure politique et économique nationale, infrastructures publiques lourdement affectées.
Impacts sur les moyens de subsistance	Les moyens de subsistance sont menacés.	Les moyens de subsistance sont menacés.	Les moyens de subsistance sont significativement affectés.	Les moyens de subsistance sont en rupture.
Capacités de réponse	Réponse menée par les équipes locales de *ADRA*, assistées si besoin par les volontaires de l'Action Solidaire Adventiste (ASA).	Réponse organisée par *ADRA* Pérou selon le plan national de gestion des risques de désastres de *ADRA.*	Réponse organisée par *ADRA* Pérou selon le plan national de gestion des risques de désastres de *ADRA* et peut bénéficier de l'aide de *ADRA* international.	*ADRA* Pérou nécessite une aide extérieure, notamment de *ADRA* international et de ses capacités de réponses.
Aide financière	Collecte nationale de secours en cas de catastrophes.	20 000 dollars maximum.	En fonction de l'aide apportée par du réseau de *ADRA.*	En fonction de l'aide apportée par le réseau de *ADRA* et des organisations coopérantes.

Ce tableau rend compte de la classification des états d'urgence et des modalités de réponse en conséquence, définis par *ADRA*. Il s'appuie sur les caractéristiques suivantes : le nombre de personnes affectées sur le territoire, l'impact de l'événement perturbateur sur les infrastructures et l'impact sur les moyens de subsistance des populations affectées. Ces informations sont recueillies dans les comptes rendus fournis par le Centre d'Opération d'Urgence National (COEN)[369]. À partir de ces éléments, quatre types d'urgence sont identifiés : (1) les petits événements pour lesquels le fond de la collecte nationale de secours en cas de catastrophes est suffisant, (2) les petits événements suffisamment importants pour déclencher le plan national de gestion des risques de *ADRA,* (3) les événements moyens qui nécessitent l'intervention des équipes nationales de *ADRA* et une aide potentielle des équipes de *ADRA* international et (4) les « méga-événements », nécessitant une aide de l'équipe de gestion des risques de *ADRA* international.

Pour le premier type d'urgence, *ADRA* forme une équipe d'intervention assignée aux zones sinistrées. Cette assistance est menée à l'aide d'un fonds annuel dédié à la gestion réactive, fourni à travers la « collecte publique nationale » (appel aux dons), ainsi que de la participation bénévole de personnes investies pour l'*Action Solidaire Adventiste* (ASA) qui est un axe missionnaire de l'église adventiste.

Pour les types d'urgence 2 et 3, *ADRA* procède de la manière suivante : des équipes de gestion de risque et de crise se constituent au sein de l'organisation et sont envoyées dans les espaces identifiés comme sinistrés, formant leur propre cellule de crise (appelées également centre d'opération d'urgence). Une fois ces équipes montées, *ADRA* fait appel à l'aide bénévole auprès de la communauté adventiste, et plus particulièrement *ASA*, afin d'assurer la logistique (achats ou récolte des biens de premières nécessités, répartition de ces biens et distribution sur le territoire national). Elle est ensuite chargée d'élaborer régulièrement des comptes rendus de la situation et d'en informer les équipes mobilisées sur place.

L'urgence de type 4 engage l'intervention de l'aide internationale, encadrée par la *Red Humanitaria Nacional*. Dans ce contexte, l'équipe de *ADRA* Pérou procède de la même manière que pour les types de crises précédentes, mais avec l'aide humanitaire apportée par *ADRA* international, qui dans la plupart des cas se traduit par un support financier.

[369] Eux-mêmes définis à partir des informations relayées par les services de défense civile municipaux.

La dimension spatiale de la réponse d'urgence est très peu mise en avant et privilégie une organisation fondée sur le réseau communautaire.

Caritas, une organisation décentralisée pour répondre à l'urgence

En ce qui concerne les réponses apportées par *Caritas*, chaque diocèse est doté d'un département social (un axe missionnaire), *Caritas* diocésain, qui intègre la gestion des risques et des crises dans ses missions. Les équipes diocésaines dont le territoire est touché par un événement perturbateur sont donc les premières équipes mobilisées au nom de *Caritas*. Lorsqu'une partie de la population au sein du territoire diocésain est affectée par un événement type *El Niño*, les comités d'opération diocésaines[370] ainsi que les comités d'opération de paroisses[371] se forment et se coordonnent entre elles pour organiser la réponse immédiate. D'après les entretiens menés auprès du représentant du service de gestion des risques et des désastres de *Caritas* Pérou[372] ainsi qu'auprès des membres de *Caritas* Diocésain de Chosica[373], les comités d'opération sont organisés à travers sept lignes d'action, par ailleurs très similaires aux *clusters* du Bureau de la coordination des affaires humanitaires (OCHA) : l'aide et la sécurité alimentaire ; l'eau potable, l'hygiène et assainissement ; l'aide pour rendre un espace habitable ; la santé ; la protection des populations vulnérables (protection juridique notamment) ; le renforcement institutionnel (catholique) ; la gestion des incidents et articulation (médiation en cas de conflits).

Dès les premiers moments de la crise, l'équipe de gestion des risques et des crises de *Caritas* Pérou (créée en 2016) élabore un état des lieux des sinistres et des nécessités au sein des territoires affectés afin d'organiser la répartition des biens de premiers secours au niveau national. C'est à travers l'aide financière dont l'organisation dispose en tant qu'organisation solidaire nationale et organisation ecclésiastique[374] ainsi qu'avec les appels aux dons lancés au sein des paroisses locales que les équipes parviennent à réagir dans l'immédiat.

Une fois l'état d'urgence nationale déclarée par le gouvernement central, *Caritas* Pérou fait appel à l'aide internationale, notamment auprès de *Caritas internationalis*, permettant à

[370] Soit les membres investis dans le champ d'action de la santé et de la dignité humaine de *Caritas*, les responsables des pastorales sociales vicariales et diocésaine.
[371] Prêtres et vicaires, équipe de gestion de crise au sein du comité paroissial.
[372] Angel Allcarima, septembre 2018.
[373] Angela Blanco, octobre 2018; Rosalynn Toribio Medina, directrice de la pastorale sociale du diocèse de Chosica avril 2019; Rocio Sanchez Vivas, membre de la pastorale sociale du diocèse de Chosica, décembre 2018.
[374] Où seule l'Église catholique bénéficie d'une aide financière de l'État.

l'organisation péruvienne de diffuser un appel aux dons auprès de toutes les Églises catholiques au niveau mondial. À l'instar de *ADRA*, en tant que membre de la *Red Humanitaria Nacional*, *Caritas* est ensuite tenue de se coordonner avec les autres ONG internationales afin de répartir l'aide humanitaire sur l'ensemble du territoire (Tableau 19).

Tableau 19 - Organisation de la gestion réactive de *Caritas* sur le territoire péruvien face aux crises (2018) (M. Pigeolet, 2023).

Type d'urgence / **Caractéristiques**	**1**	**2**
Temps de l'urgence	Des premiers moments de l'urgence jusqu'à la déclaration de l'état d'urgence nationale.	À partir de la déclaration d'urgence nationale.
Population affectée	Non spécifié.	Non spécifié.
Impacts sur les infrastructures	Non spécifié.	Non spécifié.
Impacts sur les moyens de subsistance	Non spécifié.	Non spécifié.
Capacités de réponse	Comités de paroisses et équipes diocésaines de gestion du risque en fonction d'une évaluation des dommages établie par les équipes diocésaines, avec la coordination de *Caritas* Pérou.	Comités de paroisses, équipes diocésaines de gestion du risque, avec la coordination de *Caritas* Pérou et l'aide de *Caritas Internationalis* .
Aide financière	Fonds de *Caritas* Pérou, appel aux dons.	Fonds de *Caritas* Pérou, *Caritas Internationalis* et appel aux dons.

Ici, l'organisation pour la gestion réactive établie par l'ONG religieuse lui reconnaît assurément une dimension géographique. Elle prend forme à travers les territoires administratifs de l'Église catholique que sont les diocèses et les réseaux de paroisses.

Les protocoles d'aide humanitaire développés par les deux organisations exposent deux systèmes sensiblement différents. *ADRA* présente une organisation centralisée dès les premiers moments de la crise, qui consiste à déployer une équipe directement issue de l'organisation nationale, prête à être mobilisée au sein des espaces identifiés comme sinistrés, avec la coordination des associations adventistes présentes sur place. *Caritas* expose un fonctionnement très hiérarchisé, fondé sur un système décentralisé, dont les étapes

d'intervention ressemblent à celles exposées dans le SINAGERD. En même temps, chacune de ces organisations dispose de centres d'opération d'urgence interne et répond d'un système d'urgence élaboré par la direction. Elles disposent de ressources similaires permanentes dans le territoire national qui leur permettent d'intervenir rapidement au sein des territoires sinistrés identifiés. Parmi ces ressources, nous avons identifié les suivantes :

- Les établissements cultuels et leur comité d'Église qui sont à la fois des lieux de recueil d'informations concernant la situation sur place et des lieux de stockage et de distribution des biens de premiers secours.
- Une communauté organisée capable d'intervenir rapidement.
- Une capacité à mobiliser des bénévoles.
- Des fonds propres, issus des appels aux dons annuels conçus expressément pour la gestion de la vie de la communauté, des fonds perçus en tant qu'association (ou entité publique comme c'est le cas pour *Caritas*) et des fonds perçus en tant qu'ONG humanitaire.
- Un réseau international développé.
- Une équipe logistique pour la gestion des risques à l'échelon national.

D'après leurs stratégies de gestion réactive, les deux ONG religieuses ont une capacité à déployer des équipes d'intervention sur l'ensemble du territoire national. Ces stratégies s'organisent à plusieurs échelles mêlant les capacités locales et internationales et reposent sur la constitution d'équipes opérationnelles formées expressément pour la gestion réactive. Elles disposent chacune de ressources propres, matérielles et immatérielles, leur permettant d'intervenir dès les premiers moments de la crise.

7.1.2. Face au *Niño Costero* 2017, des stratégies d'intervention conditionnées par le territoire religieux ?

ADRA, un réseau communautaire centralisé

- L'étendue des sinistres, premier indicateur du choix d'interventions face à l'urgence

L'organisation administrative de l'Église adventiste (l'administration de ses missions spirituelles) repose également sur un découpage singulier du territoire, de la même manière que l'Église catholique s'organise en diocèses. Ainsi s'organise-t-elle à travers

- Les *Uniones* (*Unión Peruana Sur, Unión Peruana Norte*).
- Les *Associaciones.*
- Les *Misiones* (trois *Misiones* recouvrent le territoire de l'agglomération de Lima-Callao: la *Misión Peruana Central Sur*, l'*Asociación Peruana central Este*, et la *Misión Central Oeste del Perú*).
- Les *distritos misioneros,* subdivision des précédentes dont dépendent les Églises locales (Illustration 38).

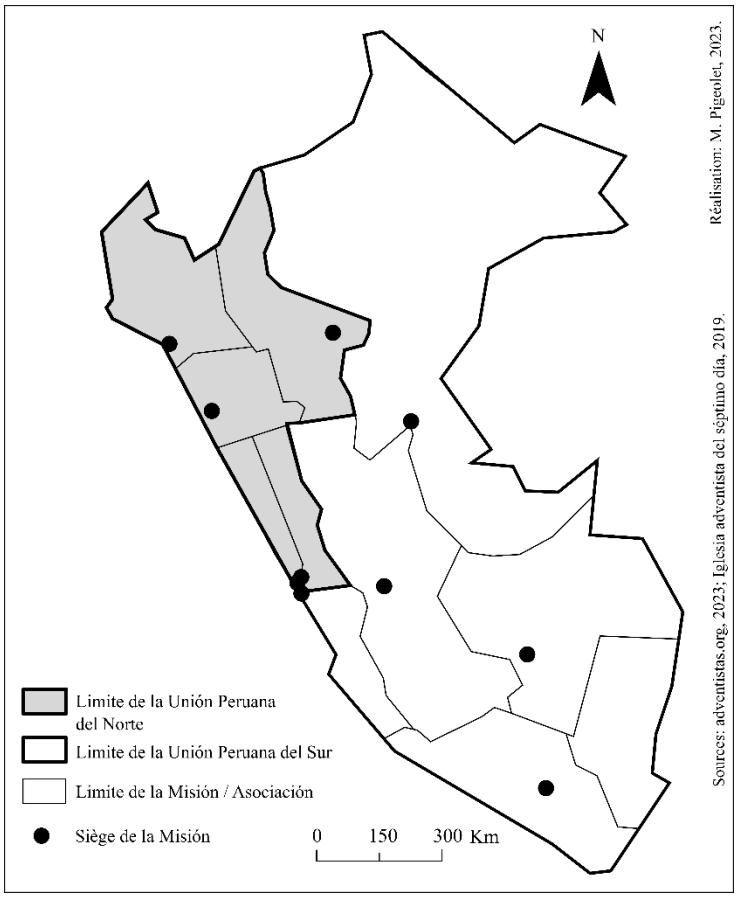


Illustration 37 - Découpage territorial du Pérou, vu par l'administration de l'Église adventiste (M. Pigeolet, 2023).

Néanmoins, *ADRA* affiche une véritable autonomie vis-à-vis de l'administration adventiste. L'organisation se présente comme une association civile, dont les interventions sont déterminées en priorité par les nécessités des sinistrés et ne dépendent pas d'une directive de l'Église :

> « *ADRA travaille en tant qu'association civile au sein de laquelle les bénévoles sont organisés en tant que bénévoles de l'Église. Mais les associations civiles, nous parlons de coordinations, de donateurs… (…) nous travaillons avec ces associations (…) nous travaillons avec [les personnes en charge de] chaque niveau. Au niveau local, nous travaillons avec les municipalités, au niveau régional, nous travaillons avec la région, les représentants des ministères, l'INDECI, la DDI (*Direction Déconcentrée de l'INDECI*) et d'autres. Au niveau national, nous travaillons avec les organisations nationales, avec l'INDECI, les ministères et principalement le ministère de la Santé et du Logement, de manière à connaître les*

dommages causés aux habitations » [375](Victor Huamann, secrétaire général de *ADRA Perú*, septembre 2018)

Notre interlocuteur présente ainsi une organisation pensée à partir des territoires administratifs de l'État. En tant qu'association civile, elle mobilise les bénévoles de sa communauté et s'assure que ses interventions sont menées en coopération avec les agents de l'État. Cependant, l'action humanitaire de *ADRA* ne peut être menée de manière complètement indépendante de l'Église. Si l'organisation mobilise des bénévoles non adventistes, la majorité l'est :

> « *Ils [les bénévoles] sont venus de partout, mais disons que 70-80% étaient adventistes. (...) Au niveau national, nous avons des groupes de jeunes qui rassemblent près de 40 000 bénévoles. C'est cela qui nous donne l'opportunité de donner une première réponse. Par exemple à Piura, les jeunes sont organisés et répondent immédiatement. Ils se réunissent avec le COEL et les bénévoles donnent des repas chauds (...) Nous avons également une autre organisation qui s'appelle l'Action Solidaire. Et avec cette organisation et 300 jeunes, issus des groupes des « jeunes conquérants », nous avons pu aider au nettoyage des habitations inondées à Chaclacayo* »[376]

Le groupe des « jeunes conquérants » est issu du programme du « club des conquérants » organisé par l'Église adventiste, équivalent des « scouts » catholiques. Ce groupe est formé par des jeunes âgés entre 10 et 15 ans qui se réunissent toutes les semaines pour développer leur sensibilité à la nature et apprendre les « bonne mœurs » comme la lutte contre le tabac, l'alcool et les drogues[377]. À Lima, ces jeunes ont été mis en relation avec *ADRA* par le biais de

[375] Traduction de l'auteur, récit original :"*ADRA* trabaja como asociación civil cuales voluntarios están organizados como voluntarios de la iglesia. Las asociaciones civiles, estamos hablando con cooperan de donantes… (…) si trabajamos con estas asociaciones (…) Con cada niveles trabajamos. En el nivel local trabajamos con la municipalidad. Al nivel regional trabajamos con la región, con los representantes de los ministerios y con el INDECI, EL DDI y otros. Y al nivel nacional trabajamos con organizaciones nacional, con el INDECI y los ministerios como el ministerio de salud especialmente, de vivienda, para saber los daños que se daban a las viviendas."

[376] Traduction de l'auteur, récit original : "Vinieron de toda parte, pero digamos que 70% - 80 % eran adventistas. (…) Nosotros al nivel nacional tenemos grupos de jóvenes que asamblea como 40 000 voluntarios, al nivel nacional. Es por eso que nos da la oportunidad de poder dar la primera emergencia… Simplemente dar un comunicado digamos a Piura, ellos los jóvenes están organizados e inmediatamente responden. Se reúnen con el COE local, y los voluntarios dan alimentos calientes… Y tenemos también la otra organización que se llama la Acción Solidaria. AS es a parte de la ayuda humanitaria es acción solidaria, y con esta organización y los 300 jóvenes, de los grupos de *los conquistadores*, hemos trabajando a hacer la limpieza de las casas en Chaclacayo"

[377] Informations recueillies sur le site officiel de l'Église adventiste : https://www.adventistas.org/es/conquistadores/quienes-son-los-conquistadores/#:~:text=Son%20ni%C3%B1os%20y%20ni%C3%B1as%20que,el%20gusto%20por%20la%20naturaleza.

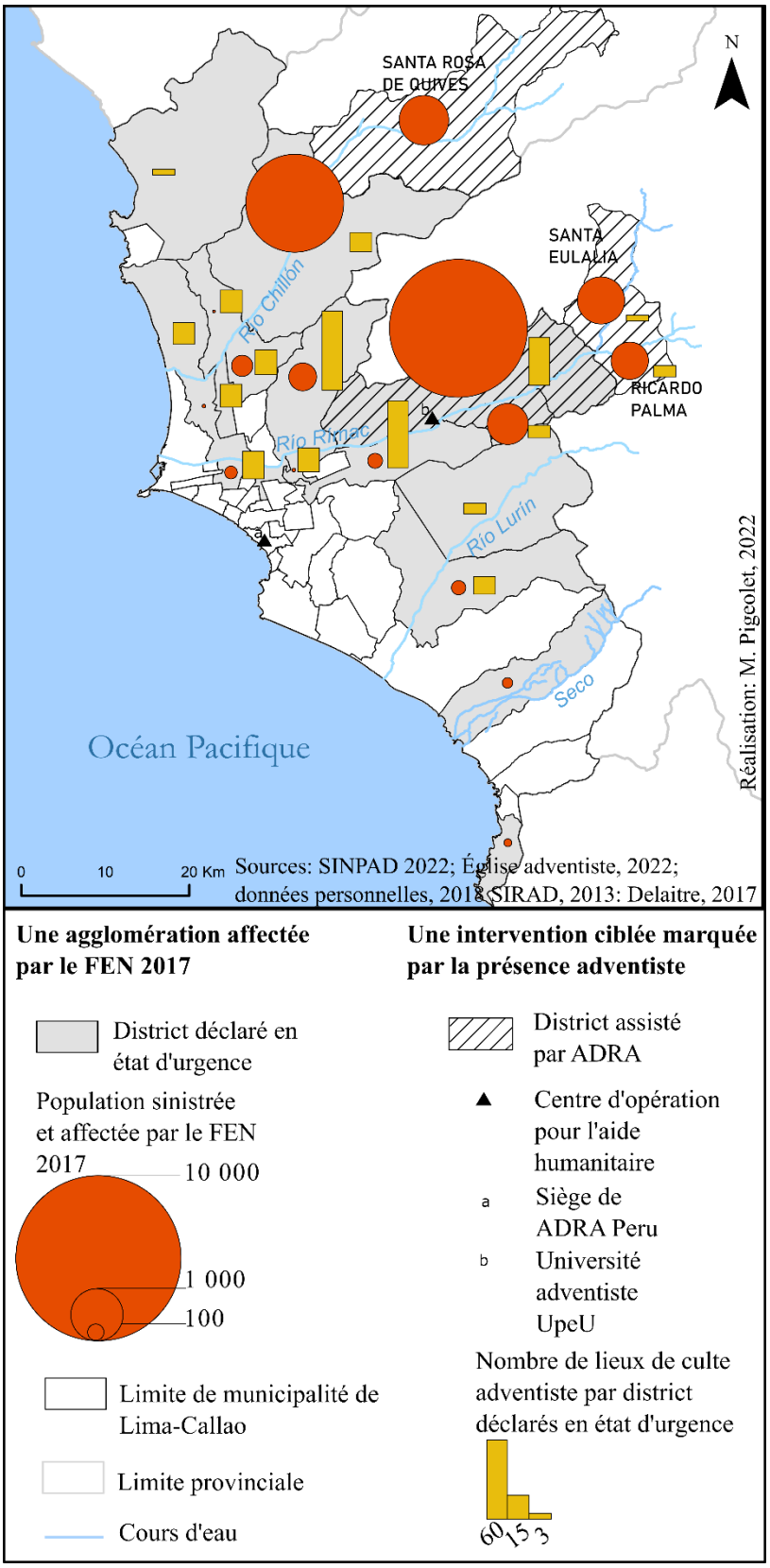
l'Université Adventiste *Peruana Unión* (UPeU), installée à Lurigancho-Chosica. Aussi, l'université fut elle un point relais pour le stockage et la distribution des dons dans la zone d'intervention autour de la métropole (nous détaillerons cet aspect dans la partie suivante). L'Église et ses divers départements (en l'occurrence l'action sociale et l'éducation) fournissent donc un apport logistique non négligeable.

Face à la catastrophe de 2017, l'ONG religieuse engagea un processus d'évaluation des sinistres sur l'ensemble du territoire national à travers les différents comptes rendus publiés par le COEN du gouvernement afin de déterminer les zones d'intervention. *ADRA* constitua des équipes de gestion réactives, chacune étant assignée à une région administrative péruvienne sinistrée. En parallèle, l'organisation religieuse mobilisa son réseau communautaire ainsi que les médias nationaux pour recruter des volontaires et obtenir des dons.

Les équipes se répartirent alors au sein de six départements sinistrés du littoral : Piura, Lambayeque, La Libertad, Ancash, Lima et Ica qui furent parmi les départements les plus affectés (INDECI 2018a). Une fois sur place, les équipes réalisèrent une enquête au porte-à-porte auprès des sinistrés afin de définir les besoins de chacun. Elles se coordonnèrent également avec les autorités municipales et les autres acteurs de l'intervention humanitaire avec l'objectif de répartir plus précisément leurs actions.

- *ADRA* à Lima-Callao : priorité au bassin versant du *Rímac*

Dans l'agglomération métropolitaine, 17 districts furent déclarés en état d'urgence et 13 enregistrèrent un certain nombre de personnes sinistrées et affectées (Carte 27).



Carte 27 - Spatialité de l'intervention de l'organisation *ADRA* auprès des sinistrés du FEN 2017, agglomération de Lima-Callao, bassin versant du Rímac (M. Pigeolet, 2023).

Les districts les plus affectés furent Lurigancho-Chosica et Carabayllo, avec plus de 1000 personnes touchées, suivis de Chaclacayo, San Juan de Lurigancho, Comas et enfin Ate qui enregistrèrent plus de 100 personnes déclarées sinistrées et affectées.

D'après notre enquête, les zones d'interventions furent définies, conformément à la stratégie d'intervention au niveau national, par l'ampleur des dommages enregistrés par le COEN au sein de chaque zone sinistrée. À partir de ces données lui donnant une vue d'ensemble des municipalités, *ADRA* établit des priorités pour l'envoi de ses équipes. Rendues sur place, avant même d'apporter les biens de premiers secours, ces équipes avaient pour première mission d'évaluer, selon leur propre grille, les besoins des sinistrés en menant une enquête au « porte-à-porte ». Une fois cette évaluation réalisée, l'équipe locale sollicite le niveau national (*ADRA* Pérou) et son réseau communautaire adventiste afin de distribuer les biens humanitaires ainsi que la main-d'œuvre nécessaire à l'intervention. En parallèle, les équipes se coordonnèrent directement avec les municipalités locales et les ONG humanitaires actives sur place afin de se répartir les tâches.

La carte 27 met en lumière l'intervention relativement limitée de l'organisation religieuse auprès des sinistrés de l'agglomération. Elle souligne une prédilection pour la zone du bassin versant du *Rímac*, au sein de laquelle se concentre la population la plus affectée par les inondations et les *huaicos*, et dans la vallée du *Chillón*. Fait remarquable, l'organisation intervient en grande périphérie de l'agglomération. Sur douze municipalités assistées par *ADRA* au sein de Lima, seules deux appartiennent à l'agglomération de Lima-Callao (Lurigancho-Chosica et Chaclacayo). Trois autres sont voisines, aux confins de l'agglomération et des divisions administratives provinciales et régionales : Ricardo palma et Santa Eulalia dans la vallée du *Rímac* et Santa Rosa de Quives, qui jouxte le district de Carabayllo, dans la vallée du *Chillón* (Carte 27).

Au sein de la zone d'intervention du bassin versant du *Rímac*, *ADRA* a choisi l'*Université adventiste Peruana Unión* comme centre d'opération d'urgence secondaire, un point relais. Au-delà de constituer un centre de collecte et de distribution des dons, l'université permit de mobiliser près de 300 étudiants afin de participer à l'aide humanitaire. Ces derniers ont en effet participé au nettoyage des routes et des habitations inondées et à la distribution de biens de premiers secours. L'université constitue ainsi à la fois un point relais de l'aide et un lieu ressource pour les acteurs de l'intervention. Elle constitua en ce sens un véritable atout pour mener l'action de réponse à bien.

La carte 27 montre la présence d'au moins trois Églises locales adventistes au sein des districts d'intervention, à l'exception de *Santa Rosa de Quives*. Aussi, nombre de districts sinistrés ne furent pas assistés malgré la présence d'Églises locales sur le territoire. Les cas les plus marquants sont Carabayllo, qui compta près de 4000 personnes affectées et 11 églises adventistes au sein de son territoire ou encore San Juan de Lurigancho avec 345 sinistrés et 59 Églises adventistes. Cette carte nous permet alors de soulever deux observations : la première est que l'intensité des sinistres enregistrés au niveau des municipalités (district) ne constitue pas l'unique facteur déterminant l'intervention de l'organisation confessionnelle ; la deuxième est que la présence d'églises adventistes et le nombre plus ou moins élevés de comités d'Églises au sein des municipalités sinistrées ne semblent pas impliquer de manière systématique l'intervention adventiste. Cette situation sera plus précisément interrogée à la fin de cette partie.

Caritas, une gestion réactive décentralisée

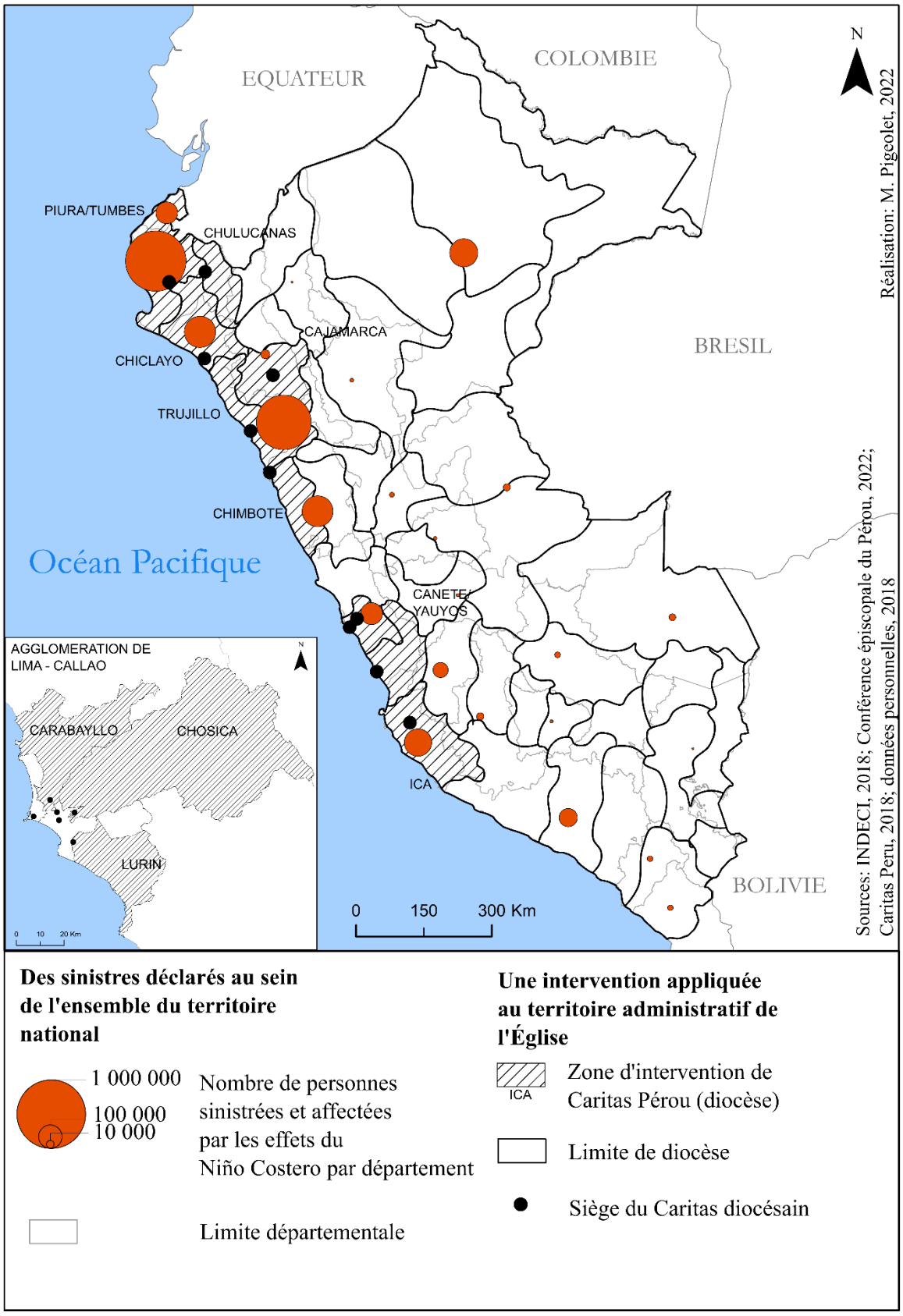
- Sur le territoire péruvien, le diocèse comme repère d'intervention

Les interventions de *Caritas Perú* en 2017 furent menées de manière décentralisée. La gestion des crises faisant partie des missions de l'action sociale catholique, sa prise en charge relève de la juridiction diocésaine, et ce, sur toute la temporalité de la crise. Chaque diocèse dispose ainsi d'un centre d'opération d'urgence dans lequel s'élabore la gestion réactive pour le territoire diocésain. Les équipes des pastorales sociales[378], une fois les informations recueillies nécessaires à l'intervention, sollicitèrent *Caritas Perú* afin de bénéficier d'un appui logistique et, si besoin, financier. Cette dernière fournit aux diocèses qui le demandent un apport financier nécessaire, des équipes opérationnelles et centralise les informations afin d'orienter au mieux les équipes locales.

L'échelon national a dû intervenir pour soutenir l'échelon local au sein de huit départements que sont Piura, Tumbes, Cajamarca, Lambayeque, La Libertad, Ancash, Lima et Ica. Ces départements sont couverts par **10 diocèses** que sont les **diocèses de Piura/Tumbes** et **Chulucanas** pour les départements de Piura et Tumbes, le **diocèse de Chiclayo** pour Lambayeque, **le diocèse de Cajamarca** pour la région de Cajamarca, le **diocèse de Trujillo**

[378] Information issue de notre entretien réalisé avec Angel Allcarima, Gestionnaire du service de gestion des risques, *Caritas Perú*, septembre 2018.

pour La Libertad, celui de **Chimbote** pour Ancash, **ceux de Chosica, Lurín et Cañete/Yauyos** pour Lima et enfin de **diocèse de Ica** pour la région de Ica (Carte 28).



Carte 28 - Caritas, la gestion réactive au Pérou en 2017 pensée à travers le territoire diocésain (M. Pigeolet, 2023).

La carte 28[379] montre le décalage qui existe entre le découpage politico-administratif péruvien et celui des juridictions diocésaines, à partir desquelles s'organise la gestion de l'action sociale de l'Église catholique et donc celle de la gestion d'urgence en cas de catastrophe. Les territoires diocésains sont anciens, certains existant bien avant le découpage régional du gouvernement péruvien (qui a débuté en 1822), ce qui explique cette superposition décalée. Les interventions de *Caritas* s'accordent ainsi aux territoires diocésains et font abstraction des limites politico-administratives. Elle bénéficie de « bureaux locaux », que sont les sièges des diocèses et dispose donc d'équipes opérationnelles sur place capables de se mobiliser rapidement auprès des sinistrés.

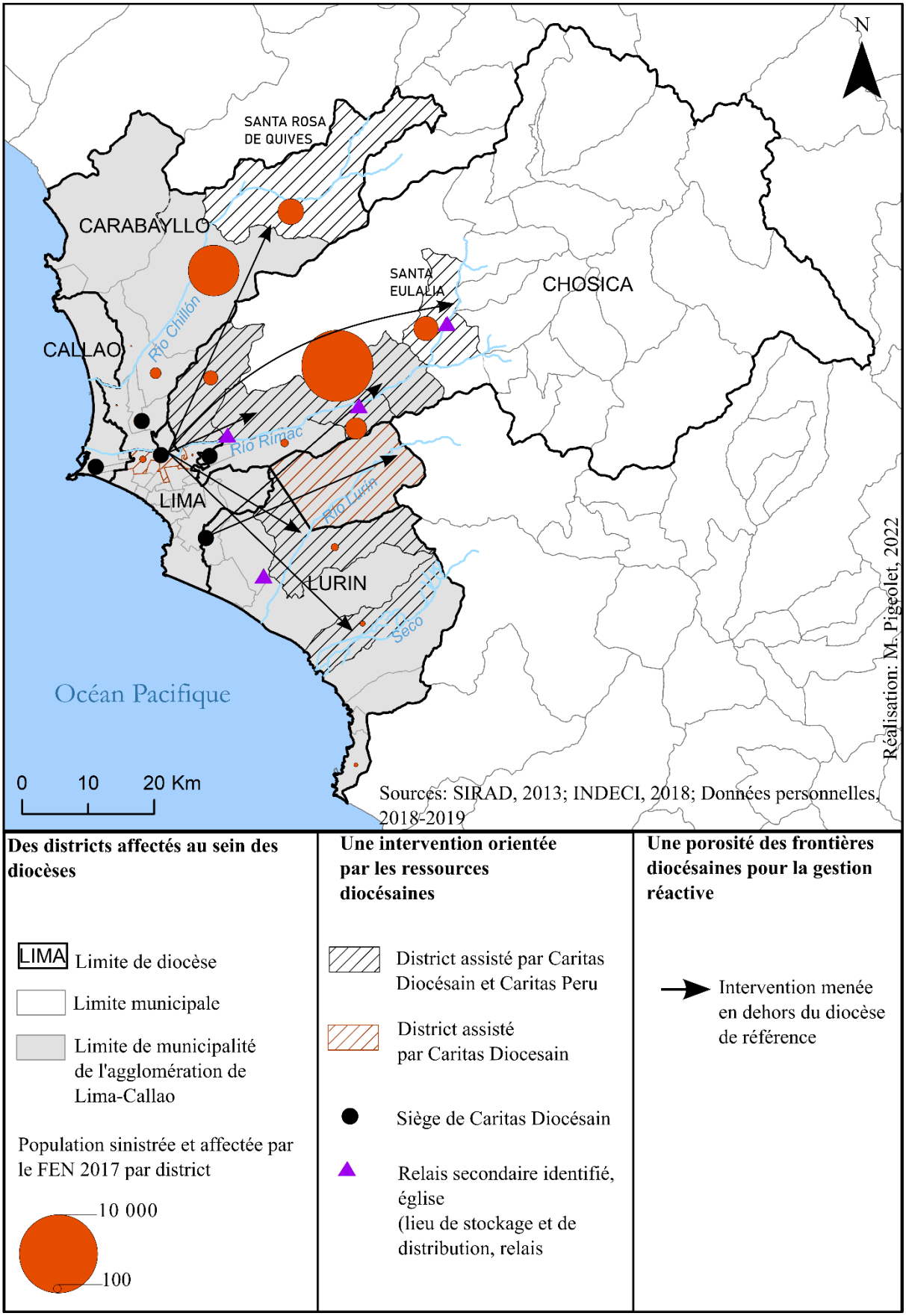
Cette carte met en lumière les zones au sein desquelles *Caritas Perú* est intervenue. En 2017, tous les départements ont déclaré des sinistres d'ampleur plus ou moins grande. Les personnes sinistrées furent davantage comptabilisées dans les départements de la zone littorale et la partie nord du Pérou. L'organisation confessionnelle est intervenue principalement dans ces zones à l'exception du département d'Arequipa, au sud, au sein duquel près de 50 000 personnes avaient été déclarées sinistrées et affectées, et de celui de Loreto, au nord-est, qui comptait près de 100 000 personnes touchées. Les départements du littoral étaient en réalité considérés comme zone prioritaire pour l'apport de l'aide humanitaire par la *Red Humanitaria Nacional* et l'intervention de *Caritas Perú* s'inscrit dans le cadre d'action défini par cette dernière. Ainsi, bien que *Caritas* s'organise dans les premiers temps selon son territoire et des ressources qui lui sont propres, ses interventions sont déterminées par d'autres facteurs extérieurs tels que les accords et partenariats définis avec l'ensemble des gestionnaires et des acteurs de l'aide humanitaire dans le cadre de la coopération humanitaire nationale et internationale.

- *Caritas* à Lima-Callao : une gestion fragmentée

Au niveau de l'agglomération[380], les stratégies locales et les spatialités qui en découlent montrent une organisation effectivement décentralisée, mais aussi caractérisée par une solidarité interdiocésaine (Carte 29).

[379] Réalisée à partir d'une carte publiée par la Conférence épiscopale du Pérou en 2022. Source : https://iglesia.org.pe/eclesiasticas-del-peru/ .

[380] À ce titre, nous avons pu rencontrer trois membres de l'équipe de gestion réactive pour le diocèse de Chosica dont la responsable, deux membres de l'équipe de gestion réactive pour le diocèse de Lurín dont le responsable et le responsable du service de la gestion réactive de l'archidiocèse de Lima.



Carte 29 - Spatialité de l'intervention de l'organisation *Caritas* auprès des sinistrés du FEN 2017, agglomération de Lima-Callao (M. Pigeolet, 2023).

Selon nos interlocuteurs, chaque équipe de *Caritas* du diocèse chargée de la gestion réactive s'informa de l'ampleur des sinistres et des nécessités estimées auprès des paroisses appartenant au diocèse. Ces paroisses se convertirent le temps de la gestion de crise en de véritables relais d'information, constamment en relation avec l'équipe diocésaine pour les orienter au mieux dans leur démarche. Un certain nombre d'entre elles furent également des points de stockage et de distribution de dons. Elles constituent en ce sens des lieux ressources, fondamentaux à l'élaboration des stratégies d'intervention. Tout comme les équipes de *ADRA*, les membres de *Caritas* réalisèrent une estimation des besoins auprès des populations sinistrées en réalisant une enquête « porte à porte ».

La carte 29[381]permet de poser plusieurs constats. Premièrement, l'équipe diocésaine de Carabayllo fut présente auprès des sinistrés de la municipalité de Santa Rosa de Quives, avec l'aide fournie par *Caritas Perú*. Elle n'intervint cependant dans aucune municipalité de la province de Lima, malgré le nombre de personnes sinistrées et affectées enregistrées dans le district de Carabayllo.

Ensuite, le diocèse de Chosica fit appel à *Caritas Perú* pour assurer l'ensemble de ses interventions. L'équipe diocésaine fut présente auprès de quatre districts (San Juan de Lurigancho, Chaclacayo, Lurigancho-Chosica et Santa Eulalia) intégrés au territoire diocésain, dont un annexant la province de Lima. Elle put compter sur la présence de trois comités de paroisses constituant des relais secondaires pour stocker et distribuer les biens humanitaires ainsi que pour relayer les informations concernant les besoins des sinistrés.

Troisième constat, l'archidiocèse de Lima (le nom donné à l'équipe de *Caritas* de l'archidiocèse est la *Vicaria de la Caridad*) fut quant à lui actif sur son territoire de manière autonome. Après avoir envoyé les premiers secours dans le district de Lima centre et celui de Cieneguilla (pour lequel les données concernant la population affectée sont manquantes), l'équipe diocésaine se mobilisa au sein des districts de Santa Rosa de Quives (diocèse de Carabayllo), Santa Eulalia, Lurigancho-Chosica (diocèse de Chosica), et Pachacamac et Punta Hermosa (diocèse de Lurín). Bénéficiant d'une capacité d'intervention conséquente, l'équipe diocésaine de la *vicaria de la Caridad* fut donc présente au sein des quatre diocèses affectés par les inondations et les *huaicos*.

[381] Élaborée à partir des informations recueillies sur le terrain, du bilan final de Caritas Perú (Caritas, 2018), et de notes d'informations publiées sur le site de Caritas Amérique Latine. Source : https://caritaslatinoamerica.org/peru-enfrenta-uno-de-sus-momentos-mas-dificiles/

Enfin, les équipes du diocèse de Lurín bénéficièrent de l'apport logistique et financier de *Caritas Perú* pour intervenir au sein de deux districts (Punta Hermosa et Pachacamac) et eurent même suffisamment de ressources pour agir au sein du district de Cieneguilla (archidiocèse de Lima) et de Lurigancho-Chosica (diocèse de Chosica).

Il apparaît donc que les interventions diocésaines se sont déroulées dans le cadre du territoire diocésain, sans être contraintes par la limite politico-administrative de la province de Lima.

Nous observons que si les interventions peuvent être conditionnées par le nombre de personnes sinistrées et affectées (comme ce fut le cas pour le diocèse de Chosica), les équipes diocésaines privilégient des districts périphériques, voire annexes de la province de Lima. Leur absence dans les districts de Carabayllo et Pucusana viennent cependant nuancer ce constat. Chaque diocèse étant relativement autonome pour l'administration de la vie religieuse sur leur territoire et, par conséquent, de la gestion de crise, leur politique d'intervention peut varier en fonction de leur intérêt.

Les frontières diocésaines sont relativement poreuses concernant l'intervention d'autres acteurs catholiques sur leur territoire. Le cas de l'action menée par l'équipe de l'archidiocèse de Lima l'illustre particulièrement bien. Cela nous invite à penser qu'à la logique strictement territoriale pour l'administration des biens humanitaires, se superpose une logique réticulaire issue du réseau communautaire.

La proximité spatiale des comités d'églises avec les quartiers sinistrés, des interventions systématiques ?

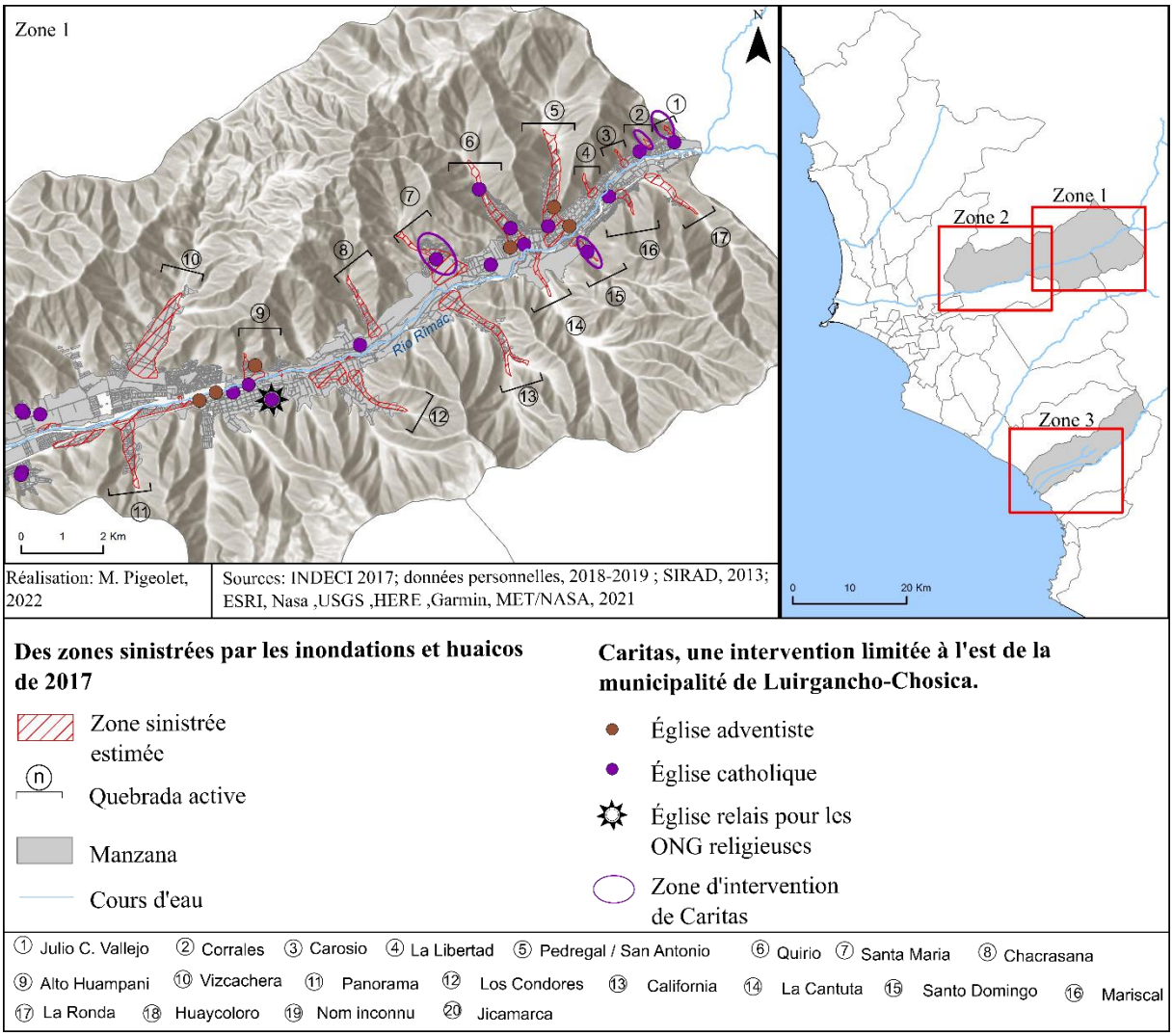
Les informations recueillies lors de notre étude des cas de Lurigancho-Chosica, Chaclacayo et Punta Hermosa, trois districts de l'agglomération de Lima-Callao, auprès des divers représentants des équipes locales des deux organisations[382] dédiées à la gestion réactive nous ont permis de cerner davantage les zones d'intervention à l'échelle du quartier (Cartes 30 ; 31 ; 32 ; 33 ; 34 ; 35). Nous souhaitons vérifier ici l'hypothèse selon laquelle la présence d'Églises à proximité des quartiers sinistrés constitue un facteur déterminant pour la distribution de l'aide humanitaire pour les organisations confessionnelles. En effet, l'ancrage territorial d'un

[382] La responsable de l'équipe locale de gestion réactive dans la zone du bassin versant du *Rímac*, la responsable de la gestion réactive de Caritas Chosica et deux membres de l'équipe de gestion réactive de Caritas Lurín.(entretiens menés entre 2018 et 2019).

lieu de culte tel qu'une église sous-tend la présence d'une communauté religieuse à proximité, rapidement mobilisable pour participer à la gestion réactive. Nous partons pour cela du principe selon lequel chaque église dispose d'un comité d'Église, organisé pour l'administration des missions religieuses auprès de la communauté. En ce sens, ces églises constitueraient un lieu ressource pour les ONG religieuses à plus d'un titre : mise à disposition de bénévoles pour une intervention de proximité ; espace potentiel de stockage et de distribution de biens humanitaires ou encore relais d'information concernant la situation des sinistrés. En somme, l'ancrage territorial d'une église au sein d'un quartier sinistré entraîne-t-il automatiquement l'intervention de l'organisation de la même confession ?

Pour répondre à cette question, nous examinerons les interventions menées par les deux organisations confessionnelles l'une après l'autre au sein des trois municipalités étudiées, avant d'en faire une analyse synthétique.

La cartographie des zones sinistrées, inexistante dans les bases de données des autorités gouvernementales, fut réalisée à l'aide des comptes rendus publiés par le COEN au moment de la gestion réactive (avril 2017) ; des entretiens menés auprès des responsables du centre d'opération d'urgence de Chosica et de Punta Hermosa (2018) et d'un membre de la police municipale de Punta Hermosa (2019) ; ainsi que de divers entretiens menés auprès des organisations humanitaires *Caritas* (2018), *ADRA* (2018), *Paz y Esperanza* (2018) et *Soluciones Prácticas* (2018). Les zones d'intervention des organisations religieuses nous furent quant à elles détaillées par les responsables des équipes locales au cours de nos entretiens (2018-2019).

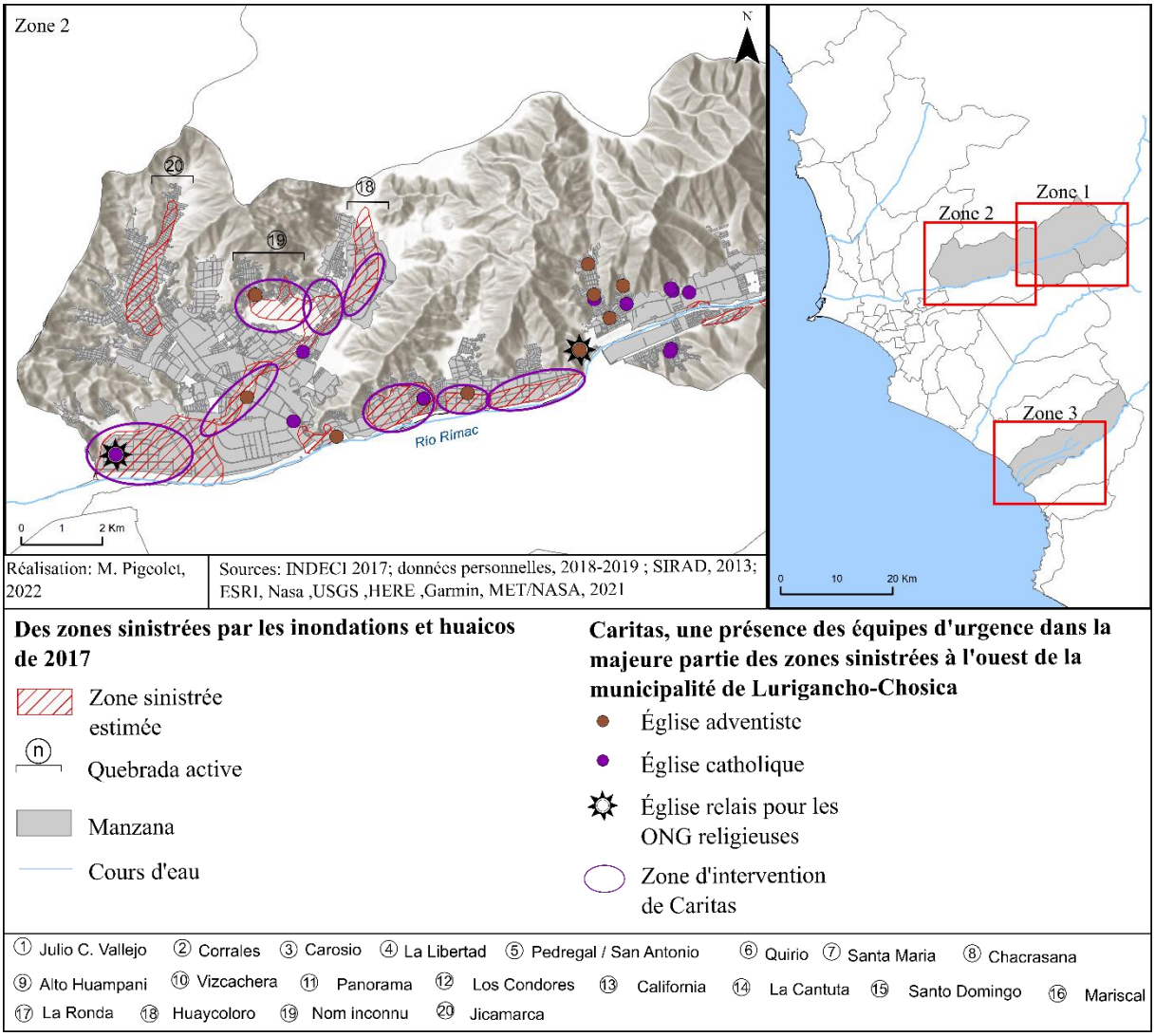


Carte 30 : Proximité des églises catholiques aux zones sinistrées et interventions de Caritas, une corrélation limitée. Le cas de la Municipalité de Lurigancho-Chosica (partie est) et de Chaclacayo (huaycos et inondations 2017) (M. Pigeolet, 2023).

Cette première carte rend compte des zones sinistrées d'une partie de la municipalité de Lurigancho-Chosica (est) et de la municipalité de Chaclacayo ainsi que des interventions menées par *Caritas*. Nous pouvons observer que les Églises locales catholiques recouvrent l'ensemble du territoire. Pourtant, les interventions de *Caritas* se limitent à quatre zones sinistrées que sont les *Quebradas Julio C. Valejo* (1), *Corrales* (2), *Santa Maria* (7) et *Santo Domingo* (15) à l'extrême est de la municipalité. Chacune de ces zones présente une proximité directe avec une Église (un comité d'église), c'est-à-dire que des Églises catholiques se trouvent précisément dans cette zone sinistrée (ou à moins de deux kilomètres de cette zone)[383]. D'autres

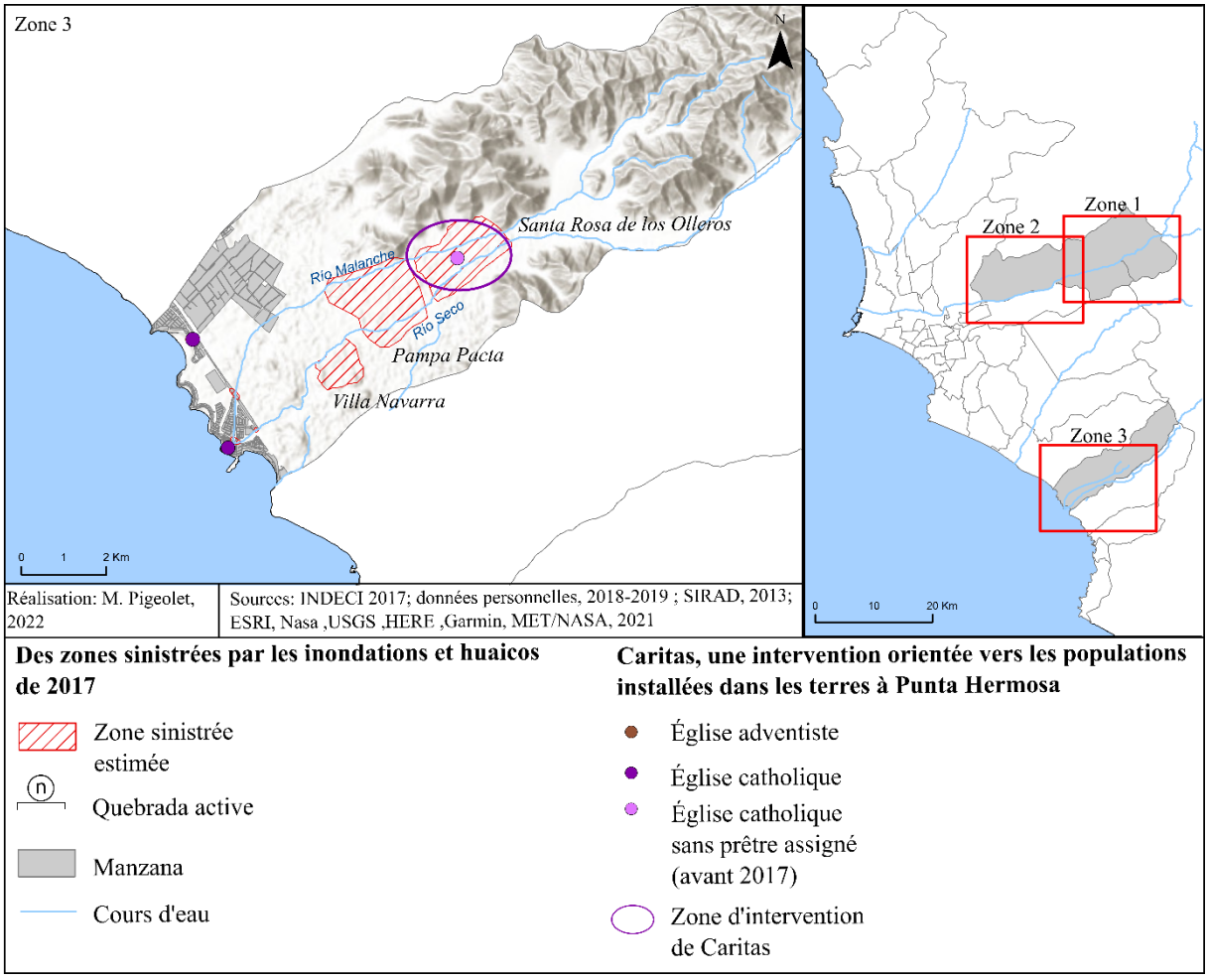
[383] Nous définissons ici la proximité spatiale directe d'une Église avec les quartiers sinistrés à moins de deux kilomètres. Cette distance est déterminée à partir de la lecture des différentes cartes qui montrent qu'au-delà des deux kilomètres d'une Église, les interventions se font rares.

zones sinistrées sont également le lieu d'ancrage d'Églises catholiques, mais ne bénéficient pas pour autant d'une aide de l'organisation confessionnelle. C'est le cas par exemple des *Quebradas Quirio* (6), *Pedregal* (5) et *Mariscal* (16). Nous pouvons également soulever le fait que la localisation de l'Église relais (c'est-à-dire le lieu ressource principal défini par l'organisation confessionnelle, qui reçoit les principaux dons de premiers secours avant de les redistribuer aux différentes Églises) n'implique pas forcément une intervention au sein des quartiers sinistrés les plus proches, en l'occurrence dans les *Quebradas* de *Alto Huampani* (9), *Vizcachera* (10), *Panorama* (11) et *Los Condores* (12).



Carte 31: À Lurigancho-Chosica (partie ouest), un lien non systématique entre la proximité directe d'une Église catholique avec les zones sinistrées et le lieu d'intervention de Caritas (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023).

L'aide humanitaire menée par *Caritas* dans la zone occidentale de Lurigancho-Chosica recouvre la quasi-totalité des espaces sinistrés à l'exception de la *Quebrada Jicamarca* (20) et d'un quartier situé aux abords de la rivière *Rímac*, au sud de la municipalité. Une nouvelle fois, le lien établit entre la proximité directe d'une l'Église à la zone sinistrée et l'intervention effective est relative, dans la mesure où parmi les deux zones qui n'ont pas été prises en charge, l'une d'entre elles est accolée à une Église catholique. Aussi, certaines zones que l'on pourrait considérer comme relativement éloignées (soit à deux kilomètres d'une Église) tel qu'au nord de la *Quebrada Huaycoloro* (18) et aux abords de la rivière *Rímac*, à proximité de l'Église relais de *ADRA*, ont bénéficié d'une aide d'urgence de l'organisation confessionnelle. Il semblerait ainsi que d'autres facteurs aient joué dans le choix des lieux d'intervention.



Carte 32 : À Punta Hermosa, la présence de Caritas auprès des populations sinistrées éloignées des Églises catholiques (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023).

Cette carte présente le lieu d'intervention de *Caritas* dans la municipalité de Punta Hermosa. Les informations recueillies auprès de la police municipale ; de *Caritas Lurín* ; et des

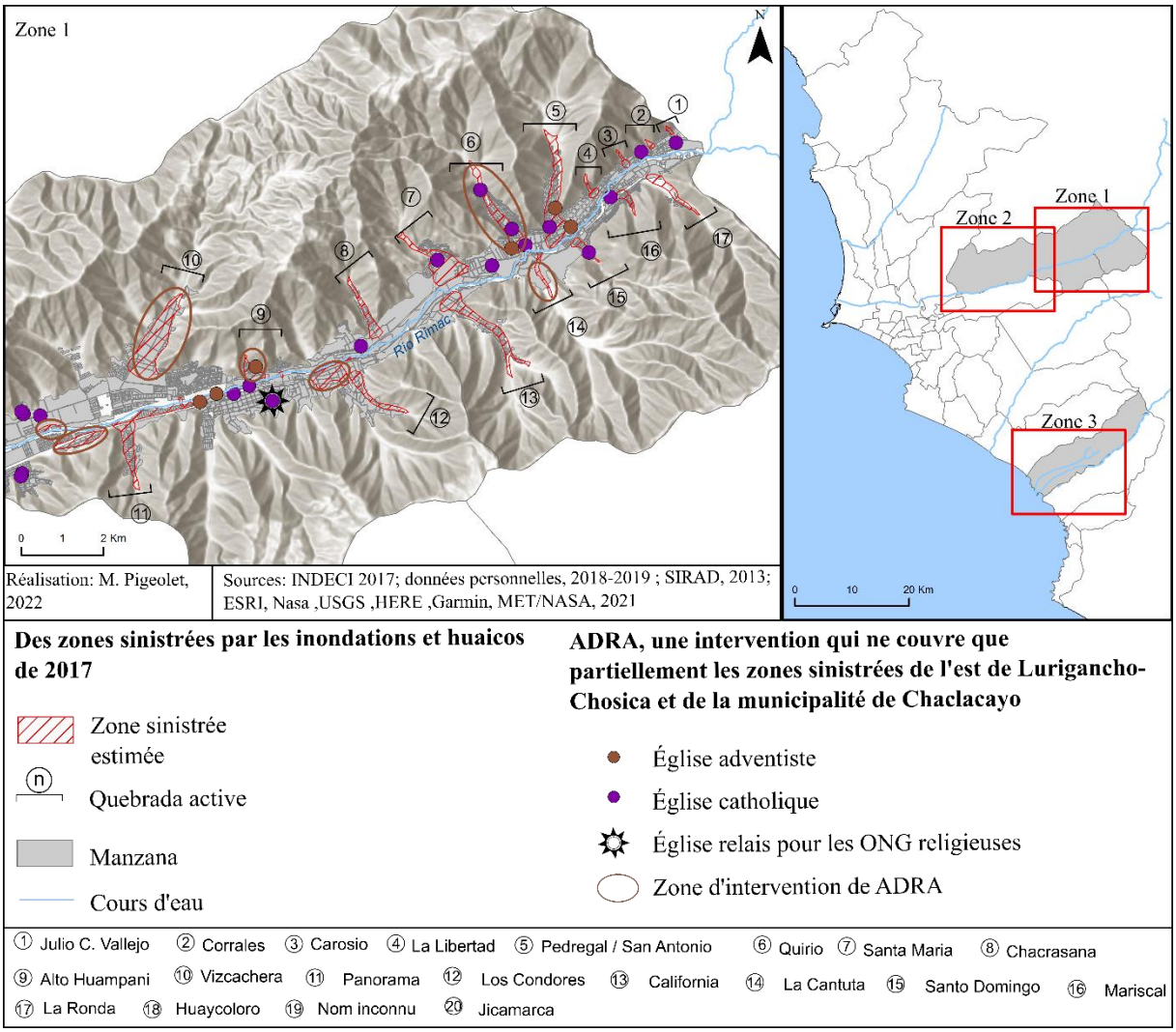
habitants de Punta Hermosa nous ont permis d'estimer les zones affectées par les inondations aux trois principales installations informelles qui occupent les terres. Il s'agit (de la plus éloignée de la côte à la plus proche) de *Santa Rosa de los Olleros, Pampa Pacta* et *Villa Navarra*. Nous observons que *Caritas* s'est rendue uniquement auprès des populations sinistrées de *Santa Rosa de los Olleros*, la communauté la plus éloignée de la côte. Pourtant, au moment des événements, deux Églises catholiques étaient localisées dans la partie urbanisée de Punta Hermosa, sur la côte. Les comités d'Église étaient donc plus proches des deux autres communautés. La relation entre proximité des Églises et intervention au niveau local ne se vérifie donc pas ici.

Cette carte nous permet également de rendre compte d'un nouvel élément relatif à la capacité d'intervention de *Caritas*. L'événement *El Niño Costero* de 2017 fut l'occasion pour le diocèse de Lurín d'assigner un prêtre permanent au lieu de culte construit par la population de *Santa Rosa de los Olleros* (non pris en charge par l'Église à l'époque)[384]. Ce nouvel espace constitue désormais un lieu ressource supplémentaire pour *Caritas*.

Ces trois cartes mettent en lumière l'inégalité spatiale de la distribution de l'aide humanitaire apportée par *Caritas*. La réponse d'urgence menée au sein de la municipalité de Lurigancho-Chosica cible davantage les zones sinistrées à l'ouest de la municipalité et couvre ponctuellement la partie est. Elle est absente à Chaclacayo et ne concerne qu'un seul quartier à Punta Hermosa. La corrélation entre la présence d'un comité d'Église dans un quartier et le lieu d'intervention est relative. L'absence d'une Église au-delà du périmètre de deux kilomètres autour d'une zone sinistrée semble conduire à l'absence d'intervention, à l'exception du cas de Punta Hermosa. En revanche, la proximité directe d'une Église avec un espace sinistré n'entraîne pas automatiquement une aide humanitaire au sein de cet espace. Cela suggère l'implication d'autres facteurs déterminants dans le choix des lieux d'intervention. Il peut s'agir de l'intensité des dégâts enregistrés dans chaque quartier sinistré (certains quartiers étant plus affectés que d'autres), des accords définis entre les différents acteurs de la réponse d'urgence ou encore des rapports conflictuels développés avec la protection civile municipale par exemple[385].

Qu'en est-il de l'organisation *ADRA* ? Ses choix des lieux d'intervention répondent-ils de la même logique ?

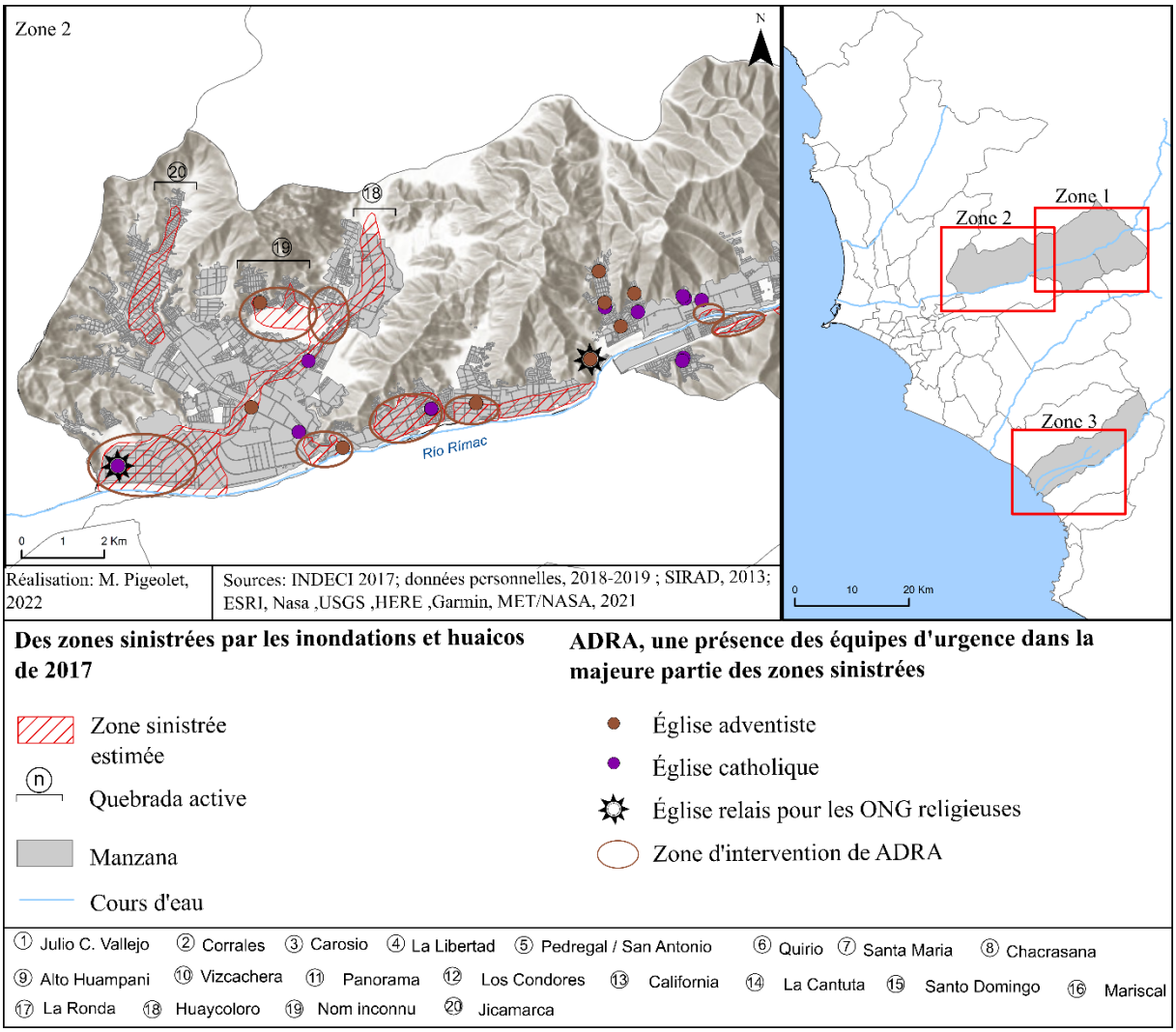
[384] Informations recueillies auprès des membres de *Caritas Lurín* (2019).
[385] Nous aborderons ces questions dans la partie suivante.



Carte 33 : À Lurigancho-Chosica (partie est) et Chaclacayo, une corrélation limitée entre proximité des Églises adventistes avec les quartiers sinistrés et zones d'interventions de *ADRA* (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023).

Nous observons ici que l'équipe d'aide humanitaire de *ADRA* s'est rendue auprès de six zones sinistrées : il s'agit (d'ouest en est) des quartiers aux deux abords de la rivière *Rímac* à Lurigancho-Chosica et Chaclacayo et des *Quebradas Vizcachera* (10) ; *Alto Huampani* (9) ; *Los Condores* (12) ; *Quirio* (6) et *La Cantuta* (14). Ces espaces ne répondent pas tous au critère de proximité directe avec une Église adventiste, c'est le cas des quartiers inondés par le *Rímac* et de la *Quebrada Vizcachera* (10). Ici aussi, nous pouvons affirmer que la présence d'une Église dans les quartiers sinistrés n'implique pas automatiquement l'action de *ADRA*. La

Quebrada Pedregal (5) par exemple n'a pas bénéficié d'aide de la part de l'organisation confessionnelle, alors même que deux Églises adventistes y sont implantées.



Carte 34 : Proximité directe des Églises adventistes et zones d'intervention de *ADRA*, une corrélation à nuancer. Le cas de Lurigancho-Chosica (partie ouest) (h*uaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023).

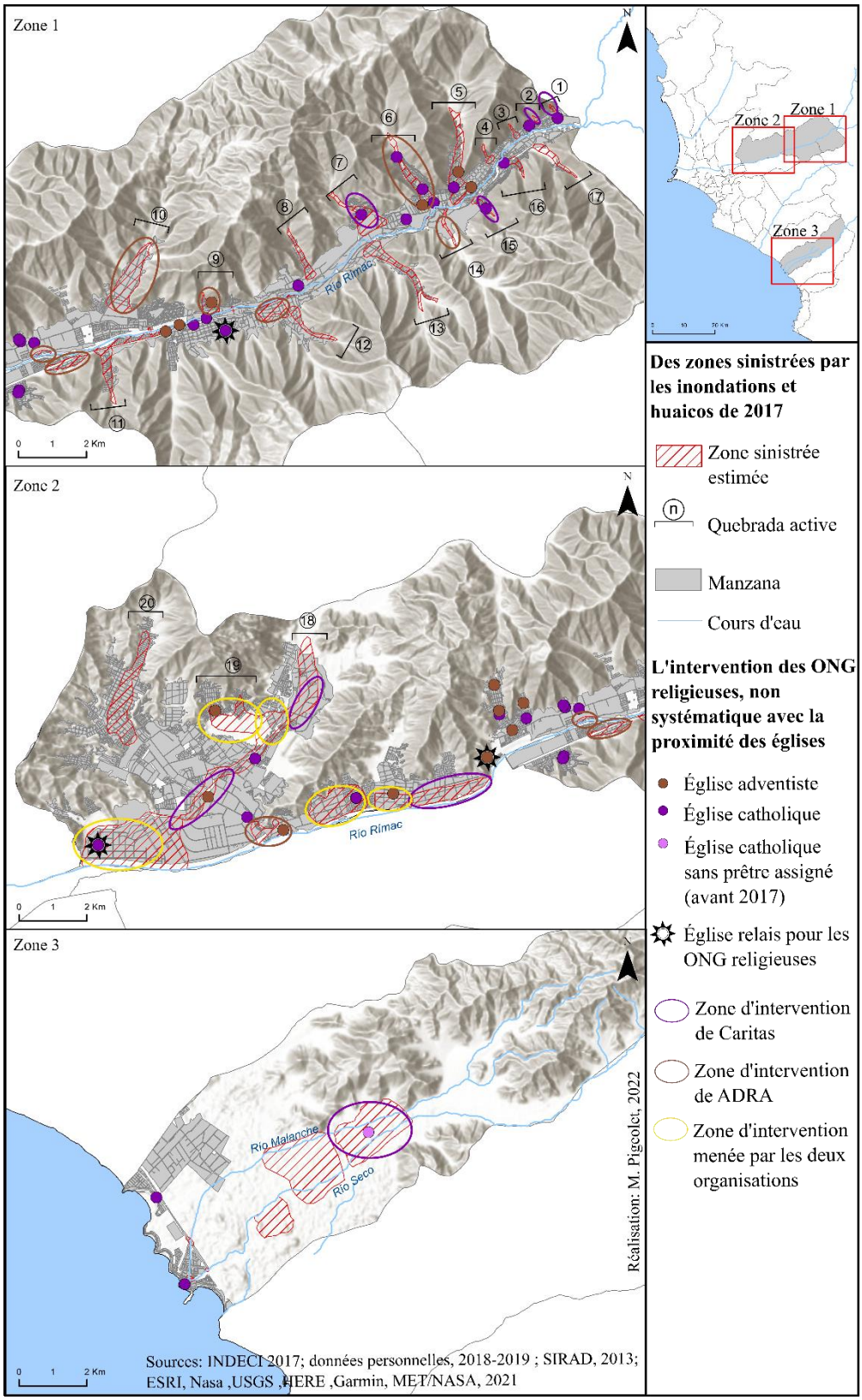
Dans la même logique que pour la carte précédente, les espaces au sein desquels intervient l'équipe de *ADRA* sont nombreux, sans pour autant couvrir l'ensemble des quartiers sinistrés. L'équipe s'est déplacée vers quelques quartiers de la *Quebrada Huaycoloro* (18) et les quartiers adjacents, ainsi que vers la plupart des zones inondées par le *Rímac*, à l'exception de la zone la plus proche de son Église relais. Elle fut également absente au sein de la *Quebrada Jicamarca* (20), des populations sinistrées au nord de la *Quebrada Huaycoloro* (18) et de la zone d'écoulement entre *Huaycoloro* et le *Rímac*. La question de la proximité directe des Églises locales aux populations sinistrées et de son influence sur le choix des zones d'intervention de l'organisation confessionnelle est une nouvelle fois à nuancer. En effet, si la plupart des

quartiers ayant bénéficié de l'aide d'*ADRA* se situent à moins de deux kilomètres d'une Église adventiste (à l'exception de la zone qui entoure l'Église relais de *Caritas*, à l'extrême Ouest de la municipalité), certaines zones sinistrées, pourtant proches d'Églises, ne furent pas l'objet d'interventions spécifiques.

Enfin, nous ne présenterons pas la cartographie des interventions de *ADRA* au sein de la municipalité de Punta Hermosa (Zone 3), puisqu'il n'y en a tout simplement pas eu. Nous y notons par ailleurs l'absence de comité d'Église adventiste (voir carte 32) et donc une absence de relais d'informations, ce qui peut constituer une explication de cette non-intervention.

Ces deux dernières cartes révèlent, au même titre que celles traitant du cas de *Caritas*, une distribution hétérogène de l'aide humanitaire apportée par *ADRA* dans les trois municipalités étudiées. L'organisation fut présente au sein des deux municipalités de Lurigancho-Chosica et Chaclacayo, mais seulement parmi une dizaine de zones sinistrées. La mise en relation entre cette distribution et la proximité directe des Églises adventistes avec ces quartiers ne permet pas d'expliquer entièrement le choix des lieux d'action à l'échelle du quartier.

Nous avons évoqué plus tôt l'hypothèse selon laquelle les rapports d'acteurs (partenariats ou conflictualités) pouvaient constituer un facteur déterminant dans le choix des zones d'intervention. Nous interrogeons donc ici ce que la cartographie des lieux d'opération des deux organisations confessionnelles peut traduire des interactions entre ces deux acteurs : agissent-elles de manière complètement indépendante ? Leurs interventions se recoupent-elles ou, au contraire, se départagent-elles les espaces sinistrés ?



Carte 35 : Les réponses d'urgence apportées par Caritas et *ADRA* au sein des municipalités de Lurigancho-Chosica, Chaclacayo et Punta Hermosa : entre partage du territoire et superposition des interventions (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023).

① Julio C. Vallejo ② Corrales ③ Carosio ④ La Libertad ⑤ Pedregal / San Antonio ⑥ Quirio ⑦ Santa Maria ⑧ Chacrasana
⑨ Alto Huampani ⑩ Vizcachera ⑪ Panorama ⑫ Los Condores ⑬ California ⑭ La Cantuta ⑮ Santo Domingo ⑯ Mariscal
⑰ La Ronda ⑱ Huaycoloro ⑲ Nom inconnu ⑳ Jicamarca

L'assemblage de ces trois cartes permet de mettre en lumière les logiques d'interventions et les interactions opérées entre les deux organisations. Nous nous focaliserons ici sur les deux premières cartes (Zone1 et Zone 2), puisque *ADRA* fut absente dans la municipalité de Punta Hermosa.

La première carte (Zone 1) rend compte des interventions spatialement réparties entre *ADRA* et *Caritas*. Les zones d'action menées par *Caritas* se concentrent à l'est de la municipalité, alors que les interventions adventistes se déploient au sein de la municipalité de Chaclacayo ; dans la zone centrale de Lurigancho-Chosica et auprès de certaines populations sinistrées à l'Est qui n'ont pas bénéficié de l'aide de *Caritas*.

La seconde carte (Zone 2) donne à voir une configuration sensiblement différente dans la mesure où l'on observe la combinaison des interventions au sein des mêmes zones, le long de la rive du *Rímac* ; au sein des quartiers affectés par l'un de ses affluents, la rivière *Huaycoloro,* et auprès des populations affectées par les *huaycos* produits dans les *Quebradas* proches.

Le nombre conséquent d'Églises catholiques et adventistes au sein des municipalités de Lurigancho-Chosica et de Chaclacayo offre aux deux organisations la possibilité d'intervenir dans les municipalités. Néanmoins, comme nous l'avons vu plus tôt, *Caritas* et *ADRA* n'opèrent pas au sein de toutes les zones sinistrées, et leurs actions ne sont pas forcément liées à la proximité directe avec une Église de la même confession. C'est le cas par exemple au sein de la *quebrada Quirio* (6, zone 1) qui abrite près de trois Églises catholiques contre une Église adventiste et qui fut assistée par les adventistes ou encore une zone de la *quebrada Huaycoloro* (Zone 2) marquée par l'intervention de *Caritas* alors qu'elle abrite un lieu de culte adventiste. Aussi, les zones sinistrées autour de l'Église relais de *Caritas* à Chaclacayo furent pour la majeure partie prises en charge par *ADRA*, alors que la zone sinistrée la plus proche de l'Église relais de *ADRA* fut assistée par *Caritas*.

Nous pouvons ainsi observer quatre situations différentes : la première est qu'il existe une concordance entre la proximité directe d'une Église à la zone sinistrée et les interventions menées par l'organisation de la même confession ; la deuxième est que les organisations confessionnelles opèrent au sein des quartiers qui sont éloignés des Églises de leur confession ; la troisième est que malgré la présence d'une Église, *ADRA* et/ou *Caritas* ne se déplacent pas auprès des sinistrés ; et enfin la quatrième est que les organisations confessionnelles apportent une aide humanitaire auprès des populations sinistrées proches d'une Église de l'autre confession.

Ces observations nous permettent de poser deux constats. Le premier est que pour mener leurs interventions auprès des sinistrés, les deux organisations se sont inévitablement confrontées aux actions de l'autre, supposant une articulation entre les deux acteurs. Le deuxième est que la présence de comité d'Église à cette échelle n'induit pas systématiquement l'intervention d'une organisation religieuse de la même confession à proximité. Cela peut suggérer un arrangement, peut-être même une coopération développée entre les deux organisations confessionnelles. Cet arrangement peut être relatif à de nombreux critères tels que les capacités d'action de l'une ou de l'autre organisation au moment des faits, qui permettent de prendre en charge un quartier sinistré alors que l'équipe de l'autre organisation s'est engagée ailleurs et ne peut s'y rendre dans l'immédiat ; à l'affinité développée entre les populations sinistrées avec l'une ou l'autre organisation, indépendamment de la localisation d'une Église à proximité ; ou encore aux rapports entretenus avec les services de protection civile de la municipalité, qui peuvent orienter les interventions pour les deux organisations.

Organisation humanitaire religieuse et catastrophe : le réseau communautaire pour atout ?

Nous avons cherché ici à mettre en lumière la manière dont les rapports entretenus entre les deux ONG religieuses et les Églises au nom duquel elles agissent influencent les logiques spatiales de l'aide humanitaire portée par ces deux acteurs. Leur stratégie d'intervention à l'échelle nationale et métropolitaine pour la gestion réactive du *El Niño* 2017, mise en tension avec les divers repères religieux identifiés par notre étude tels que le territoire administratif des Églises catholique et adventiste et la spatialité des lieux de cultes, permet de saisir la portée de ces réseaux et leurs relations dans la définition d'un « territoire de crise ».

ADRA présente un fonctionnement plutôt proche des ONG humanitaires non confessionnelles, dans la mesure où la stratégie globale est pensée à l'échelle nationale par les équipes du siège social. Les églises locales adventistes font alors office de « bureaux » locaux, sur lesquels elle compte pour assurer la logistique à l'échelle locale (stockage et distribution des dons ; mobilisation des bénévoles et agents de l'Église locale). La communauté adventiste assure à *ADRA* la disposition de plusieurs centaines de bénévoles et participe chaque année au fonds budgétaire dédié à la gestion réactive en cas de catastrophe. Nous pouvons ainsi affirmer que si le territoire administratif de l'Église adventiste a très peu d'impact sur les stratégies de réponse à la crise de l'organisation humanitaire, la communauté adventiste constitue un atout majeur permettant l'intervention. Ce fonctionnement comporte cependant des limites : les

Églises locales n'ont aucune compétence propre en termes de gestion réactive et la disponibilité de leurs bénévoles n'est pas toujours assurée.

Pour *Caritas*, la gestion des catastrophes étant intégrée aux missions sociales de chaque diocèse, le territoire administratif, diocésain, est structurant pour l'action d'urgence. Les stratégies d'intervention sont pensées par les équipes diocésaines et, par conséquent, au niveau régional. La gestion réactive étant également inscrite dans les missions pastorales des comités d'Églises, ces derniers s'affirment comme des acteurs médiateurs locaux entre les équipes diocésaines et les sinistrés et participent activement à la réponse d'urgence. La communauté catholique est, quant à elle, sollicitée par ces différents acteurs pour fournir des dons et participer à leur distribution auprès des sinistrés.

Les deux ONG confessionnelles présentent ainsi un mode de fonctionnement centré sur une communauté solide : elles disposent de nombreux lieux de ressource dans le territoire, que sont les églises locales et d'une communauté, organisée en comités, présente dans l'ensemble du pays, leur permettant d'étendre leur territoire d'action. Néanmoins, ce réseau communautaire ne semble pas déterminer à lui seul le choix des zones d'intervention des ONG. D'autres facteurs doivent être pris en considération pour comprendre la manière dont ces acteurs s'organisent dans l'espace face à l'urgence.

7.2. Des interventions conditionnées par les rapports d'acteurs et les représentations spatiales

Les territoires de l'action identifiés pour les organisations religieuses *ADRA* et *Caritas* ne répondent que partiellement d'une territorialité religieuse. Ces territoires semblent en effet se soumettre à une logique conditionnée par une multiplicité de facteurs. Parmi eux, deux retiennent notre attention : les rapports entretenus avec les différents acteurs de l'intervention et ceux avec le territoire sinistré. Les retours d'expériences formulés par 46 acteurs rencontrés sur le terrain, qui sont des représentants de sept structures institutionnelles nationales et internationales et des habitants, ont servi à analyser les relations entre les ONG confessionnelles et les autres acteurs de l'intervention[386]. Malgré la part de subjectivité, d'informations tronquées

[386] 7 acteurs sont issus de Caritas, 2 de *ADRA*, 5 d'autres ONG confessionnelles, 3 d'ONG humanitaires et de développement non confessionnelle, 2 de l'ONU, 8 de la structure gouvernementale péruvienne, 11 sont agents ecclésiastiques et 8 sont habitants.

et déformées (volontairement ou involontairement) inhérente à la méthode, l'analyse des discours qui retracent une expérience vécue par les différents acteurs permet de dégager des tendances.

7.2.1. Coopérations, partenariats, accords tacites et conflits d'intérêts, des rapports d'acteurs qui définissent les zones d'intervention

Des cas d'arrangements entre acteurs : un équilibre entre ressources et logistique

- Des alliances et coopérations formulées entre les intervenants pour la distribution des premiers secours au niveau national

Les retours d'expériences formulés par les six ONG confessionnelles rencontrées (*Caritas, ADRA, World Vision, Lutheran World Relief, Diaconia* et *Paz y Esperanza*) s'accordent sur l'importance de la coopération, des partenariats et des arrangements entre les différents acteurs dans la définition des spatialités de l'intervention : 12 acteurs sur 14 l'ont évoquée.

La question des partenaires financiers est une des priorités dans l'établissement d'arrangements. Ces partenaires peuvent être des instances religieuses, des fondations, des ONG humanitaires internationales et nationales, des médias, des entreprises privées, des fonds de particuliers ou encore des entités publiques telles que des municipalités, sans oublier le Fonds Central d'Intervention d'Urgence (CERF), constitué pour la *Red Humanitaria Nacional* et réparti à l'ensemble de ses 38 membres. Dans la majeure partie des cas (nous y reviendrons plus tard), l'administration de ces apports est à la charge des organisations bénéficiaires. Ces partenariats n'ont donc pas influencé le choix des zones d'intervention. Certaines organisations bénéficièrent de plus grandes ressources que d'autres et s'affirmèrent davantage sur le territoire, telles que *World Vision, Caritas* et *ADRA.*

Parmi les six organisations observées, trois d'entre elles eurent recours à **l'aide logistique d'autres organisations** afin de distribuer les biens humanitaires auprès de certaines populations sinistrées. L'organisation chrétienne *Diaconía Peru* constitua ainsi un partenariat

avec *PREDES* et le *CEDEPAS* (*Centro ecuménico de promoción y acción social*[387]). Elle leur délégua les fonds perçus dans le but de mener des interventions de premiers secours et de réhabilitation à leur place, en leur nom (*Diaconía*, 2018). Elle put ainsi participer à la réponse d'urgence auprès des populations de La Libertad, Piura, et Ica sans y être présente physiquement (Photo 69).



Photographie 65 : Plaque des contributeurs de projets, posée sur un module de logement temporaire, financé par le groupe Act Alliance, coordonné par Diaconía et monté par PREDES, Ica (2017). @Diaconía, 2018.

De la même manière, *Lutheran World Relief Perú* bénéficia des capacités logistiques de *Caritas Perú* afin d'apporter une réponse immédiate aux populations sinistrées de Piura et La Libertad. Selon le responsable du programme social de *Lutheran World Relief Perú*, Jorge Huapaya[388] (2018), l'organisation luthérienne entretient ce partenariat avec l'organisation catholique depuis près de 20 ans. Il permet de déléguer la totalité des fonds et des donations dédiés aux premiers secours à l'administration de *Caritas.* Cette dernière s'engage en contrepartie à venir en aide aux communautés au sein desquelles des programmes de développement sont menés par *Lutheran World Relief* :

> « *Nous avons un programme très actif, un programme de ressources matérielles… les luthériens des États-Unis collectent des manteaux, des couvertures, des vestes, des kits de premiers secours, de matériel scolaire pour les enfants, d'hygiène… Qui administre ces ressources ici au Pérou ? C'est Caritas Perú, depuis 20 ans. Ce sont eux qui administrent et donnent à nos partenaires locaux une partie mineure, disons*

[387] Centre œcuménique de promotion et d'action sociale
[388] Entretien mené en novembre 2018.

une petite part de ces ressources pour les zones où nous avons des projets financés par Lutheran World Relief. »[389] (Jorge Huapaya, responsable du programme social de LWR Pérou, novembre 2018)

« C'est surtout pour nous une question logistique et opérationnelle… Ils savent comment y aller, ils ont des entrepôts, des tracteurs, des camions… Ils ont la capacité logistique pour apporter l'aide. »[390] (Jorge Huapaya, responsable du programme social de LWR Pérou, novembre 2018)

Aussi, notre interlocuteur nous informa qu'il existe une équipe dédiée à la gestion réactive, mais qu'elle se situe à Baltimore aux États-Unis, et que leur capacité d'intervention est restreinte, avec peu de ressources propres.

En manque de capacités logistique, cette organisation délégua donc une partie, si ce n'est l'ensemble comme nous a annoncé notre interlocuteur, de la gestion réactive à une autre organisation religieuse, qui plus est d'une autre confession, afin de faire distribuer leurs biens humanitaires auprès des populations sinistrées. Ce constat traduit une véritable dynamique coopérative le temps de la gestion de crise, reléguant au second plan la concurrence interconfessionnelle. Cette coopération est d'autant plus forte que *Caritas* ne distribue pas seulement les dons de *Lutheran World Relief* au réseau de l'organisation luthérienne, mais, en contrepartie de ce soutien logistique, *Caritas* bénéficie de ces dons pour son propre réseau de bénéficiaires :

« *Disons que Caritas détient 100% de toute notre ressource matérielle… Une petite partie, disons 30-40%, ils la distribuent selon notre commande. Nous avons de nombreux projets,4, 5 ou 6 projets dans le pays en différents endroits dont bénéficient nos partenaires locaux. Et donc, Caritas leur donne une partie de ces ressources matérielles pour qu'ils puissent le distribuer sur leur territoire et 60-70% Caritas le distribue à travers son propre réseau, à travers les paroisses, où ils*

[389] Traduction de l'auteure, récit original: "Si tenemos un programa muy activo, el programa de recursos materiales … los luteranos de estados unidos ellos generan abrigo, frazadas,…, casacas, kits de primeros auxilios, de escolare para los Niños, de higiene … ¿Quién administran esos recursos acá en el Perú? Es Caritas del Perú hace 20 años. Ellos son los que administran y entregan a nuestra co-partes (18:32) una parte menor digamos pequeña de estos recursos para las zonas donde tenemos proyectos financiados por Luteran World Relief".

[390] Traduction de l'auteure, récit original: "Sobre todo para nosotros es el tema más bien logístico y operativo que ellos saben cómo llegar, tienen almacenes, … tractores, camiones… tienen capacidad logística para traer la ayuda.".

ont leurs bureaux. »[391] (Jorge Huapaya, responsable du programme social de LWR Pérou, novembre 2018).

L'ONG *Paz y Esperanza* pratique également cette forme de coopération, et ce, pour les mêmes raisons logistiques. Cette organisation évangélique était essentiellement active auprès des populations sinistrées de Lima (à Lurigancho-Chosica). Cependant, un projet ponctuel a été mené à Chiclayo dans la région de Lambayeque, au nord du Pérou, à travers les capacités logistiques de l'organisation *PREDES*. Cette intervention s'explique par l'initiative d'un donateur particulier, un Péruvien vivant aux États-Unis, déterminé à faire parvenir des biens de premiers secours au village dont il était originaire en faisant appel au réseau de *Paz y Esperanza* :

> « *Une des caractéristiques de travail de Paz y Esperanza est la coordination avec d'autres organisations, de travailler en réseau et nous nous sommes coordonnés avec une organisation qui a des projets à Chiclayo et Lambayeque. Ils nous ont dit « nous avons besoin de draps de lits et de couvre-lits », donc nous nous sommes coordonnés et cette donation réalisée par la famille des États-Unis fut canalisée de cette manière avec l'organisation qui s'appelle PREDES »*[392] (Roger Mendoza, secrétaire général de *Paz y Esperanza*, septembre 2018).

Ici, notre interlocuteur met en lumière tant le poids que la difficulté à gérer des donations privées spontanées et imprévues, qui peuvent, à travers le réseau de connaissances, renforcer considérablement les capacités d'intervention de l'organisation. Dans ce cas, la coopération s'est faite entre une organisation religieuse et une organisation citoyenne non confessionnelle.

Cette forme de délégation existe également entre des institutions publiques et des ONG confessionnelles comme le montre la coopération entre l'INDECI et *Caritas*. Au cours de la phase de gestion réactive, les équipes opérationnelles de l'INDECI prirent contact avec le

[391] Traduction de l'auteure, récit original: "Caritas tiene digamos es 100% de todo nuestro recurso material… y una parte menor puede ser 30% - 40% lo distribuyen por encargo nuestro. Nosotros tenemos varios proyectos, 4,5,6 proyectos en el Pais en determinados lugares y disfrutados por los socios locales y entonces Caritas les entrega una parte que es recursos materiales para que ellos puedan distribuirlos en sus territorios y el 60 o 70% y a través de Caritas lo distribuya a través de su propia red la ayuda social a través de las parroquias, donde tienen oficinas ".

[392] Traduction de l'auteure, récit original: "Unas de las características del trabajo de paz y esperanza es coordinar con otras organizaciones hacer el trabajo en red y coordinamos con una organización que tiene proyectos ahí en Chiclayo y Lambayeque y nos dijeron 'necesitamos que las familias tengan sabanas y colchas …" entonces hicimos esta coordinación y esta donación que vino de las familias de estados unidos se canalizo de esta forma con la organización que se llama PREDES".

responsable de la *Vicariat de la Caridad de Lima Centro* (*Caritas Lima*), Victor Castillo (2018), afin de lui léguer une partie des dons reçus dans la mesure où ils ne savaient plus où intervenir :

> « *Avec l'aide qu'ils avaient… Ils devaient me l'envoyer à moi parce qu'ils ne savaient plus où l'envoyer, mais moi si je le savais…. Donc… je ne me rappelle plus exactement du nom de la fonctionnaire qui a pris contact avec moi, … Pour qu'ils m'envoient les restes qu'ils avaient pour les distribuer*. »[393] (Victor Castillo, responsable de *Caritas* Lima, novembre 2018).

Notre interlocuteur souligne ici la question du savoir local qui serait, selon ses dires, davantage maîtrisé par l'organisation confessionnelle que par l'institution publique. Victor Castillo valorise ainsi la capacité de son organisation à recueillir rapidement les informations concernant les sinistres et les besoins et, par conséquent, à distribuer les premiers secours de manière efficace.

Globalement, l'équipe diocésaine *Caritas Lima* a fonctionné comme un élément pivot reconnu par les acteurs de la gestion de crise. Elle fut ainsi très active auprès de l'ensemble des régions sinistrées. En mesure d'opérer de manière indépendante, elle fut en relation avec l'ensemble des *Caritas diocésains* des territoires affectés par les inondations et les *huaicos*, ainsi qu'avec des paroisses locales. Les alliances nouées tant avec les institutions publiques qu'avec les entreprises privées lui permit d'intervenir rapidement au sein des territoires sinistrés. Elle a ainsi bénéficié de l'aide des Forces Aériennes[394] pour déplacer les équipes et transporter les dons fournis par des entreprises de grande distribution telles que *Wong* et *Cencosud*. Leurs relations entretenues avec tous ces acteurs leur ont permis non seulement d'engager des actions conséquentes dans une grande partie du territoire national, mais aussi de construire une base de données relativement détaillée concernant les espaces sinistrés.

Ces alliances et coopérations sont un critère de différenciation des ONG confessionnelles en fonction de leur degré d'autonomie. Ainsi, les trois organisations *Caritas*, *ADRA* et *World Vision* bénéficient de suffisamment de ressources propres ou issues des instances et organisations partenaires pour assurer à elles seules l'administration de leurs propres biens humanitaires.

---

[393] Traduction de l'auteure, récit original: "Ellos, con la ayuda que tenía, tenía que de llevarle a mi porque ellos no sabían por dónde mandar, pero si lo sabía … entonces ya… no me recuerdo exactamente del nombre de la funcionaria que a través de (…) que se contactó para que me enviaron lo remanentes que ellos tenían para distribuir…".

[394] Confirmé par le Commandant Jose Gonzales des forces aériennes, Lima (entretien réalisé en novembre 2018).

- Coordination et arrangements *in situ* pour la répartition définitive des interventions

Au niveau local, des équipes intervenues dans l'agglomération de Lima-Callao ont fait état **d'arrangements réalisés *in situ***. Parmi les sept membres rencontrés (un de *ADRA*, trois de *Caritas Chosica*, deux de *Caritas Lurín* et un de *Paz y Esperanza*), cinq nous firent part d'une **coordination** directe avec les divers intervenants rencontrés sur le terrain.

Nous identifions tout d'abord une coordination spontanée de nature à favoriser un partage de ressources et de compétences afin d'éviter des situations d'aide excessive. En effet, l'intensité du sinistre étant le critère principal pour la majeure partie des intervenants afin de répartir spatialement leurs actions, de nombreuses organisations se sont rendues au sein des mêmes zones, entraînant une surpopulation d'intervenants et un décalage entre l'aide apportée et les besoins réels. Ainsi, les équipes de *Caritas Chosica* ont coopéré avec les organisations *Paz y Esperanza* et *ADRA* à Carapongo (Lurigancho-Chosica) pour se départager les premiers secours efficacement. Pour les équipes locales de *Paz y Esperanza* et *ADRA*, la coordination avec les acteurs locaux fut menée à travers des rencontres avec des congrégations religieuses et des groupes de bénévoles d'Églises, locales ou non. Ces volontaires sont intervenus auprès d'Églises appartenant à différentes confessions, constituant ainsi un lien interconfessionnel. D'autres équipes travaillant pour le compte d'entreprises, notamment de supermarchés, furent également parties prenantes dans cette dynamique de coordination afin de distribuer leurs dons de manière efficace. Ces coordinations nous furent décrites comme immédiates et éphémères, développées le temps de la gestion réactive. Elles s'accordent alors avec la notion d'arrangement, comprise au sens de la sociologie pragmatique comme un « accord à l'amiable entre personnes qui peut être remis en cause à tout moment » (Nachi, 2022, p. 8), qui est « local, contingent et ponctuel » (*Ibidem*), souvent transitoire.

D'après nos entretiens, seules quatre équipes sur sept ont évoqué la question de **l'articulation avec les autorités publiques locales et leurs administrations**. Seule la responsable de l'équipe locale de *ADRA* affirma avoir pris directement contact avec l'équipe de défense civile municipale afin d'orienter les interventions de son équipe. Bien que *Caritas Chosica* fasse partie de la plateforme de défense civile des trois municipalités de Lurigancho, Chaclacayo et San Juan de Lurigancho, et participe aux réunions organisées en temps normal, son équipe n'eut qu'un échange très limité avec elles en termes de gestion réactive. Cet échange était uniquement dédié à informer l'équipe municipale de leur choix de zone d'intervention et la nature de ces interventions, leur imposant donc leur mode d'action, et ce, sans attendre un

arrangement. En revanche, cette équipe fut directement en relation avec le ministère du Logement afin d'assurer la régularité de leur projet de réhabilitation et de reconstruction. Il en fut de même avec les équipes de *Paz y Esperanza* et *Caritas Lurín*. Cette dernière privilégia également les échanges avec la police municipale de Punta Hermosa et l'armée[395].

Mésententes et coopérations limitées : des rapports qui ralentissent l'intervention

Quelques cas de mésententes nous furent également rapportés par nos enquêtés, et ce, particulièrement entre les ONG humanitaires et les instances gouvernementales. Ces cas furent majoritairement relevés par les divers membres de *Caritas*. Il s'agit de mésententes concernant l'administration des biens de premiers secours par le biais des équipes opérationnelles de l'INDECI ou des équipes municipales. Ces derniers souhaitaient en effet centraliser l'ensemble des biens humanitaires afin de les distribuer de leur propre chef. Or, trois membres de *Caritas* (*Caritas Perú*, *Caritas Chosica* et *Caritas Lima*) nous firent part de leur volonté de garder la main sur l'administration des biens humanitaires et sur la gestion des fonds perçus, de leur réception jusqu'à leur distribution. En ce sens, nos enquêtés nous témoignèrent de la perception d'une gestion opaque des biens de la part des autorités locales, que *Caritas* ne pouvait se permettre vis-à-vis de ses donateurs :

> « *Ce qu'il s'est passé, c'est qu'une fois en 2012 ou 2015…Quand il y a eu le huaico… Nous nous sommes coordonnés avec eux [la municipalité, non précisée]. On leur a dit « Regardez, nous avons des dons, comment pouvons-nous nous coordonner ? » et la municipalité nous a répondu « oui, ne vous en préoccupez pas, apportez les dons et on se charge de la distribution » …Et c'était tout le temps comme ça, très… très fermé. Mais comment pouvons-nous livrer [les dons] à la municipalité sans savoir comment les choses sont gérées ? Alors je leur ai dit « nous pouvons vous livrer, mais permettez-nous de faire partie du processus de distribution parce que tu ne vas pas pouvoir livrer tout, tout seul, moi aussi je veux faire partie de la distribution », mais ils ne voulaient pas « non, non, non, ce que vous voulez laissez-le là »… Comme nous avions livré les dons, nous leur avons demandé leur recensement et avec ce recensement, nous avons commencé à vérifier un peu des données et nous avions … ils étaient disons 350 et quand on est descendu*

[395] Informations recueillies auprès de Norma Hinojosa, co-fondatrice de *Paz y Esperanza* Pérou (octobre 2018) et le prêtre Omar Sanchez (avril, 2019), Responsable de l'équipe locale de *Caritas Lurín*.

là-bas [auprès des populations sinistrées pour vérifier] nous n'en avons trouvé que 150, 200 maximum [de personnes sinistrées]… Où étaient les autres 150 ? À qui appartient l'autre part ? Donc on leur a dit « tu fais ton travail de ton côté, nous faisons le nôtre de notre côté » parce que sinon, on va dire que l'institution fait… qu'elle s'allie avec la municipalité et qu'elle perd des choses. »[396] (Angela Blanco, responsable de l'équipe locale de *Caritas Chosica*, octobre 2018)

« *Ce que fait l'INDECI, c'est d'apporter les dons au gouvernement local. Et ils n'arrivent pas directement aux communautés, donc on perd le contrôle. Il peut arriver que « je le reçois, je le donne à un ami » ou une autre communauté partisane [adhérente à la politique du maire]… Donc c'est un désavantage. Dans notre cas, quand il y a eu ce problème avec le pont aérien [problème qu'il détaille un peu plus tard], l'unique option fut de les envoyer [les biens humanitaires] à travers les forces aériennes.* » [397](Angel Allcarima, représentant du service de gestion des risques et du changement climatique de *Caritas Perú*, octobre 2018)

« *Ils [les équipes de l'INDECI] les ont envoyés [les biens humanitaires] jusqu'aux zones… par exemple de Chiclayo, et l'équipe locale de Chiclayo devait les chercher, et à un moment le président [de Caritas] nous a dit « non, tout ce qui passe par le numéro 8 [nom donné à l'aéroport Jorge Chavez pour le pont aérien], c'est l'INDECI qui administre tout », donc nous n'avons pas voulu. Nous ne pouvons pas agir de cette manière, car on nous fait confiance. Les donateurs, les familles, les personnes, les entreprises nous font confiance. Et d'agir comme cela,*

[396] Traduction de l'auteure, récit original : "Mira, lo que pasó es que una vez en 2012- 2015, hicimos trabajo de campo con ellos… cuando fue el huaico… quisimos trabajar con ellos, y coordinamos.. decimos "mira tenemos donaciones ¿Como podemos hacer la combinación?" y la municipalidad nos respondió " ya no te preocupe, traigan las donaciones y nosotros nos encargamos de la distribución"… en todo los momentos fue así, muy … muy cerrada la coordinación. Pero decimos ¿Como entregamos a la municipalidad sin saber cómo se manejan las cosas? Les decimos "podemos entregarle pero que también permítenos ser como dentro del proceso para entregar porque tú no vas a poder entregar todo solo, yo también quiero ser parte del proceso, pero ellos no quisieron" "no no no lo que quiere déjalo " … y cuando les pedimos… como hicimos donaciones ahí, les pedimos y nos dio el padrón que se habían hecho. y con este padrón comenzamos un poco hacer una verificación y encontramos … eran como … 350 digamos y cuando bajamos acá, encontramos 150, 200 max… y ¿Dónde estaban los otros 150? ¿A quiénes pertenecían lo otra parte?".

[397] Traduction de l'auteure, récit original : "lo que hace el INDECI es llevar las donaciones al gobierno local. Y no llegan directamente a las comunidades, entonces se pierde el control. Sea, lo recibo y doy a un amigo, o a otra comunidad partidaria. Entonces es una desventaja. Entonces nosotros, cuando hubo este problema del puente aéreo , la única opción fue de enviarlos desde las fuerzas armadas."

nous perdons le contrôle. Parce que nous archivons tout, c'est un peu difficile de le faire dans l'urgence, mais c'est l'unique moyen d'être transparent. »[398] (*Ibid*)

S'il ne s'agit pas réellement de conflits, ces rapports démontrent une certaine difficulté à coopérer, à moins que le rapport de force ne s'inverse comme dans le cas de *Caritas Lima* administrant les biens de premiers secours à la place de l'INDECI. Ces discours mettent en lumière un élément important qui caractérise les interactions entre les acteurs de la gestion de crise et détermine le choix des zones d'intervention : il s'agit de la question de la confiance. Cette confiance est relative à la transparence des actions réalisées avec les dons perçus. Nos interlocuteurs prônent ici une action autonome en exprimant de manière implicite la méfiance collective relative à l'existence de la corruption généralisée à tous les niveaux des autorités publiques et l'idée répandue selon laquelle les ONG sont plus responsables et plus transparentes. Cette situation motive l'organisation confessionnelle à élaborer sa propre base de données concernant les sinistrés, les besoins humanitaires et la distribution de l'aide, supplantant ainsi la compétence des autorités publiques en la matière. Elle entraîne également l'exercice d'une forme de contrôle d'un organisme (*Caritas*) sur un autre (la municipalité), où potentiellement, *Caritas Chosica* apparaît comme une instance de contre-pouvoir, contrôlant la gestion effective des biens humanitaires par la municipalité.

La mauvaise réputation des autorités municipales que soulignent ces deux témoignages fut une constante de notre travail de terrain. En dehors des organisations confessionnelles, différents interlocuteurs[399] ont souligné une mauvaise gestion des ressources, une méconnaissance du processus de gestion réactive et de gestion du risque en général, une perte de contrôle et un désordre généralisé, des instances dont l'image pâtit des affaires de corruptions révélées au cours des années précédentes. Cette perte de contrôle fut d'ailleurs reconnue par l'ex-chef du COE de Chosica, présent au moment de la gestion réactive, blâmant la pluralité des interventions et le manque de communication entre les intervenants :

« *En termes de difficultés, on peut dire qu'il y a eu d'une certaine manière une difficulté pour pouvoir coordonner l'orientation de l'aide qui, finalement, a pu être*

[398] Traduction de l'auteure, récit original : "Los enviaban hacia las zonas de… por ejemplo Chiclayo, el equipo local de Chiclayo iba a sacarlos, y a un momento el presidente dijo "no, todo lo que entro por el numero 8 lo administra el INDECI" entonces nosotros dijimos no. No podemos jugar porque a nosotros nos han confiado, los donantes, la familia, las personas, las empresas. Y hacer eso, perdemos el control. Porque nosotros, todo, todo lo que entregamos está en archivador, es un poco difícil hacerlo en la emergencia, pero es la única forma de demostrar una transparencia".

[399] Quatre représentants d'organisations humanitaires, un représentant d'une agence onusienne et trois habitants de la municipalité de Lurigancho-Chosica.

menée, mais cela a pris du temps »[400] (Jose Martinez, COE Chosica, septembre 2018).

Selon nos interlocuteurs, les problèmes de coordination étaient également du fait d'acteurs non institutionnels tels que la mobilisation citoyenne ou encore d'autres ONG humanitaires.

L'une de nos interlocutrices de *Caritas Chosica* nous fit part de la confusion entraînée par le grand mouvement de solidarité qui suivit la catastrophe et du manque de communication qui fut défavorable à la gestion réactive, notamment avec les nombreuses congrégations religieuses agissant pour leur propre compte. Un certain nombre de comités d'Églises catholiques furent en effet réactifs sans se coordonner automatiquement avec *Caritas*, notamment pour des raisons de « délais administratifs »[401] et parce qu'ils avaient déjà leur propre plan d'intervention. Fernando Castro Verastegui[402], membre de la FAO, nous fit part quant à lui des délais perturbés de l'apport humanitaire de la FAO auprès des sinistrés de Piura, dû au temps de réaction de *Caritas Piura* vis-à-vis d'un projet de collaboration conjointe. Cette collaboration n'eut par ailleurs pas lieu, en raison de l'impossibilité pour l'équipe diocésaine de mener les projets commandés par la FAO.

L'ensemble des témoignages recueillis auprès de différents acteurs de la gestion réactive révèle plusieurs échanges tissés entre les acteurs de l'intervention débouchant sur un ensemble d'arrangements parfois construits au fil des expériences, parfois spontanés et éphémères, le temps d'apporter les premiers secours. Les retours d'expérience montrent ainsi une gestion de crise construite dans l'urgence et une part d'informalité, et dont la préparation demeure lacunaire. Celle-ci est fragmentée par groupes d'acteurs qui, en temps normal, tissent des relations plus ou moins fortes, indépendamment ou non de la perspective d'une gestion de crise, et qui constituent des ressources mobilisables dans l'urgence.

Malgré une faible préparation systématique et formalisée, certains arrangements permirent aux ONG de faire parvenir les premiers secours auprès de populations éloignées du siège social, et/ou de déterminer la nature de leurs interventions, l'action étant départagée entre des acteurs de nature et de compétences différentes. Ces arrangements constituent ainsi un

[400] Traduction de l'auteure, récit original : "Una dificultad… se podría decir que hubo en une cierta medida una dificultad para poder coordinar los puntos de direccionar la ayuda, que al final se llevó a cabo pero tomo tiempo por tema de comunicaciones".
[401] Citation tirée de l'entretien mené avec le Père Juan Goicochea, Parroisse *Cristo misionero del Padre* de Chorrillos, septembre 2018.
[402] Entretien mené en novembre 2018.

moyen de suppléer l'absence de coordination d'ensemble. Ils témoignent de l'inaptitude des autorités publiques à réunir l'ensemble des intervenants et à conduire les opérations ainsi que d'une méfiance généralisée envers les autorités publiques. Ils participent ainsi à reconfigurer les spatialités de l'intervention qui se définissent à travers des rapports de force, déterminés par les capacités à mobiliser des biens humanitaires, des fonds ou de la main-d'œuvre, mais également par les capacités à nouer des liens de proximité avec les populations sinistrées et avec les autres acteurs intervenants.

7.2.2. Quand le rapport au territoire oriente l'intervention

Les différents cas d'arrangements que nous avons pu constater ont permis de mettre en lumière le fait que les rapports entretenus entre les acteurs sont déterminants dans les choix d'action. Ils révèlent également des rapports singuliers aux espaces sinistrés, relatifs aux représentations d'acteurs, construites à travers l'affect ou les expériences accumulées. Nous aborderons ici la manière dont les rapports qu'entretiennent nos interlocuteurs aux espaces sinistrés conditionnent la spatialité des interventions et la nature de ces dernières.

La question épineuse des occupations illégales : intervenir ou ne pas intervenir ?

Le caractère irrégulier, c'est-à-dire sans titre, de certains quartiers sinistrés, eut une incidence sur le choix des interventions menées. Le cas des *centros poblados* de Punta Hermosa que sont *Pampa Pacta* et *Villa Navarra* (voir Carte 26, partie 6.3.1.) fut particulièrement illustratif. Ils ont été négligés par l'équipe de défense civile de la municipalité de Punta Hermosa à la fois en raison de leur situation irrégulière et des violents conflits qui en résultent :

> « *Avec le gouvernement de cette zone, de la partie haute de Punta Hermosa… Le gouvernement ne se préoccupe pas de leurs droits de possession. Mais quand il s'en préoccupe ou prétend s'en préoccuper, pour les exproprier, ils [les habitants de ces zones] prennent les armes et se défendent… En fait, quand le huaico a eu lieu, ce n'était pas facile d'y accéder, parce que les gens avaient peur qu'on profite du*

désastre pour les expulser. »[403] (Padre Omar Sanchez, responsable de *Caritas Lurín,* avril 2019)

Cette absence d'intervention vient ainsi illustrer, en situation de besoin majeur d'assistance, la distance qui existe entre institution publique et population et, par conséquent, le degré de marginalité de cette dernière[404]. Le stigmate que porte le caractère « irrégulier » de ces *centros poblados* influe alors également sur l'action des acteurs non institutionnels. Ainsi, l'équipe de *Caritas Lurín* a également évité d'y intervenir, arguant de cette absence de sécurité. Les propos du prêtre Sanchez furent confirmés par un autre membre de *Caritas Lurín* avec qui nous nous sommes rendus sur les lieux de l'intervention, à *Santa Rosa de los Olleros*, en avril 2019. Pour nous y rendre, nous sommes passés par *Villa Navarra* et *Pampa Pacta* sans nous y arrêter, car notre interlocuteur était saisi d'une véritable crainte concernant notre sécurité.

Bien que d'autres acteurs soient intervenus auprès de ces *centros poblados* (dont les bénévoles d'une église et d'une confrérie de la municipalité[405]), ce qui montre par ailleurs qu'il est possible d'y intervenir, la situation conflictuelle entre ces populations et la municipalité de Punta Hermosa fut un frein à l'apport de l'aide humanitaire de *Caritas*.

À Lurigancho-Chosica, l'absence d'intervention de l'équipe locale de *Caritas* en certains quartiers fut justifiée par le caractère illégal de l'occupation du territoire. Ces derniers étaient en effet désignés par le CENEPRED entre 2015 et 2016 comme « zone à haut risque ne pouvant être atténué » à l'issue d'une délimitation des zones inondables établie par la ANA. Ces quartiers ne pouvaient pas, par conséquent, bénéficier de nouveaux aménagements et les populations étaient sujettes à la relocalisation. C'est pourquoi, au moment de la gestion réactive en 2017, les interventions des ONG humanitaires furent limitées à l'apport des premiers secours, aux soins médicaux et psychosociaux, à la mise en accès temporaire d'un refuge et à la mise à disposition de modules habitables temporaires le temps de stabiliser la situation des

[403] Traduction de l'auteure, récit original : "Ellos, con el gobierno en esta zona de la parte alta de Punta Hermosa… El gobierno no les afecte sus derechos de posesión. Pero cuando se les afecto o les pretende afectar para sacarlos, toman las armas y se defienden. De hecho, cuando sucedió el huaico, no era fácil entrar, porque la gente estaba con el temor que se aproveche la conjuntura de este desastre natural para expulsarlos de los terrenos".
[404] Informations recueillies auprès de David Jesús Mansilla Benavente, membre de la défense civile de Punta Hermosa présent au moment des faits (rencontré en avril, 2019) et Edgard Quesada membre de la défense civile de Punta Hermosa (rencontré en avril 2019 également).
[405] Il s'agit du comité de l'église catholique *nuestra señora de Lourdes* et de la confrérie de la *Santisima Cruz*, témoignages recueillis auprès des deux groupes en avril 2019.

sinistrés, mais en aucun cas à la réhabilitation et la reconstruction. En effet, parmi les huit ONG humanitaires rencontrées[406], aucune n'engagea de reconstruction permanente d'habitations.

L'intervention d'urgence est ici conditionnée par la réglementation relative à la gestion des risques. Par ce continuum gestion du risque/ gestion de crise, la question de l'action d'urgence rejoins celle, éminemment politique et sociale de l'occupation foncière. Le zonage à risque constitue un argument majeur pour nos interlocuteurs de *Caritas* afin de justifier des interventions qui se limitent à l'apport de biens de première nécessité. Ces acteurs sont également conscients qu'aller au-delà d'une action humanitaire immédiate légitimerait une occupation contestée par les autorités publiques :

> « *Ce sont des questions sociales… Par exemple « je vis dans une zone à risque très élevé, sur les berges de la rivière, mais j'ai un titre de propriété, j'ai le service d'électricité et d'eau » (…) en cela nous entrons dans une situation politique. À Chosica on peut voir des habitations en plein versant torrentiel… Ils se trouvent en zone à risque très élevé, mais ils ont leur titre de propriété … Sur toute cette zone, ils doivent être relocalisés. Par exemple, nous ne nous occupons pas de tout ce qui concerne la reconstruction à Chosica, 90% de la population est en zone à risque très élevé* »[407] (Angel Allcarima, responsable du service de gestion des risques et du changement climatique de *Caritas Perú*, septembre 2018)

Il s'agit d'une problématique ancienne et relativement difficile à résoudre. En effet, comme le souligne notre interlocuteur de *Caritas Perú*, nombreux sont les sinistrés jouissant d'un titre d'occupation du territoire (*tenencia*) ou de faux titres de propriété, transmis par l'ancien propriétaire, et leur situation est considérée comme irrégulière. En ce sens, nombreux sont ceux qui refusent la relocalisation, que les sinistrés rencontrés considèrent comme moins avantageuse[408], développant une relation conflictuelle avec les instances gouvernementales.

L'aide humanitaire peut elle-même contribuer à faire perdurer cette situation dans la mesure où les logements temporaires mis à disposition, sous l'autorisation de l'autorité locale,

---

[406] Que sont *Paz y Esperanza, Caritas Chosica, Caritas Lima, PREDES, Soluciones Prácticas, ADRA, World Visión* et la *Cruz Roja Peruana*.

[407] Traduction de l'auteure, récit original : "Son cuestiones sociales … por ejemplo "yo estoy en una zona de alto riesgo viviendo a costado de un rio, pero tengo el título de propiedad, tengo el servicio de luz y de agua" … y entra la situación política. En Chosica se puede ver eso en plena zona, en plena ladera torrencial y ahí están las viviendas. Están en zona de alto riesgo, pero tienen sus títulos de posesión… Toda esta zona, tienen que reubicarse en otro lugar. Por ejemplo, nosotros en Chosica no entramos en lo que es reconstrucción. 90 % de los habitantes están en zona de alto riesgo.".

[408] Information recueillie au cours des entretiens menés avec les sinistrés de Carapongo, avril 2019 et Chosica, avril 2019.

se convertissent en logement permanent et sont parfois aménagés à l'emplacement même des anciennes habitations emportées par les inondations et les *huaicos* :

> « *Je crois que cela fut une faiblesse à la fois de la part du gouvernement [central] et du gouvernement local, que les logements temporaires, (…), soient placés au sein même des zones à risque. Malgré le fait que la municipalité ait élaboré un plan de relocalisation, ou de proposition de relocalisation, elle n'avait pas d'espace pour reloger les gens. Il y a eu une divergence entre ce qui devrait être et ce qui doit être fait.* »[409] (Miluska Ordoñez, membre de Soluciones Prácticas, décembre 2018)

Ici, notre interlocutrice de *Soluciones Prácticas* souligne que le fait que l'autorité publique locale tolère l'installation permanente de la population dans les logements temporaires contribue à nourrir leur conflit avec les habitants sans pouvoir véritablement fixer le problème de la marginalité.

Dans ce conflit, l'équipe de *Caritas Chosica* a alors opté pour un rôle de médiation en s'engageant à accompagner ces populations dans les démarches de relocalisation notamment à travers la médiation auprès du ministère du Logement et de la ANA ainsi qu'à travers des ateliers de formation sur les risques et la prévention[410]. D'autres organisations telles que *Soluciones Prácticas*, *Paz y esperanza* ou encore *PREDES* s'investissent à long terme auprès de ces populations afin de les accompagner dans la mise en place de mesures de réduction du risque et parfois jusqu'à l'obtention des documents de régulation.

Les zones sinistrées, des espaces propices à la territorialisation religieuse ?

Trois témoignages recueillis auprès de prêtres catholiques et d'un prêtre évangélique furent révélateurs d'une autre forme de rapport au territoire développé au moment de la gestion de crise : celle de la conquête religieuse.

Le premier témoignage nous vient du pasteur évangélique de l'église *Jesucristo Salvador del Mundo* située à Chosica. Alors que l'ensemble des acteurs religieux rencontrés assuraient

[409] Traduction de l'auteure, récit original : "Creo que ha sido una debilidad tanto por el gobierno que por el gobierno local que las viviendas temporales (..)de colocarse en las mismas zonas de riesgo. Pese ahí que la municipalidad tenía un plan de reubicación, o una propuesta de reubicación pero no tenían espacio donde reubicar la gente entonces hubo una divergencia entre lo que debe ser y lo que se tiene que hacer".
[410] Information recueillie au cours de notre entretien mené avec Angela Blanco, responsable de l'équipe de Caritas Chosica, octobre 2018.

de bonne foi que l'aide apportée aux sinistrés ne faisait pas l'objet d'une mission prosélyte (du moins pas directement), cet interlocuteur fut le seul à affirmer que sa priorité était de porter une attention pastorale avant d'apporter les premiers secours :

> « *Nous nous préoccupons avant tout du salut de l'Homme, (…) nous faisons une campagne de promotion du culte évangélique (…) et de là beaucoup de personnes ont accepté de faire partie de notre Église, et quand ils acceptent le christ, nous notons les noms pour qu'ils puissent s'engager dans notre congrégation. Enfin, quand nous terminons de prier, nous donnons de la nourriture, nous offrons des vêtements et des vivres.* »[411] (R.G, Pasteur évangélique, Chosica, avril 2019)

Ce discours fit écho à un autre témoignage d'une personne[412] ayant travaillé pour le compte de l'Église Évangélique Péruvienne[413] auprès des sinistrés de Lurigancho-Chosica. Cette dernière nous confia que l'une des membres de son Église s'était donné pour mission de motiver les sinistrés à se rendre à l'Église et à se convertir, ce qui la rendait mal à l'aise.

Le troisième témoignage est celui du président de l'œuvre caritative de San Martin de Porres (catholique) à Chosica. Cet établissement fut fondé après la catastrophe, à la suite des interventions menées par le prêtre et son équipe. Dédié à la protection de l'enfance, au gardiennage des enfants de familles précaires, il accueille désormais un certain nombre d'enfants victimes des *huaicos* et inondations de 2017. Le directeur s'enorgueillit de proposer des ateliers de sensibilisation aux risques liés au phénomène du *Niño Costero* et de tremblement de terre ainsi qu'à offrir aux enfants des « *mochilas de emergencias* » c'est-à-dire des sacs de secours contenant des biens de premiers secours tels qu'une couverture, de l'eau, de la nourriture non périssable, un kit d'hygiène, etc. En contrepartie, les enfants reçoivent leur première communion et doivent suivre des cours de catéchisme. Quant aux parents, ces derniers sont invités à se réunir avec l'équipe de l'œuvre sociale une fois par mois afin de discuter de la protection de l'enfance et des problématiques socio-économiques auxquelles ils font face.

[411] Traduction de l'auteure, récit original : "Nosotros primero preocupamos primero de la salvación de las personas (…) hacemos una campaña del culto evangelístico, en nombre del señor (…)y de ahí muchas personas aceptaron a Jesús como el único salvador y cuando aceptan al cristo nosotros anotamos a sus nombres y eso se ha sido fundo de que muchas personas congregan a nuestra congregación. Y cuando terminamos orar y administrar les damos sus comidas y les regalamos los víveres y ropas".
[412] Qui a souhaité garder l'anonymat.
[413] Iglesia Evangelica Peruana (IEP) Rencontre réalisée en octobre 2018.

Le dernier témoignage est celui du directeur de l'association de *Buenaventuranzas*, intervenu auprès des populations sinistrées de *Santa Rosa de los Olleros* à Punta Hermosa, et ce, au nom de *Caritas Lurín* :

> « *Il nous est apparu une réalité nouvelle selon laquelle elles n'avaient pas accès à une attention pastorale et en prenant connaissance de cela nous avons commencé à leur proposer cette attention pastorale.* »[414] (Padre Omar Sanchez, avril 2019)

Une fois l'aide aux premiers secours et à la réhabilitation apportée, l'équipe constata l'absence d'un prêtre permanent capable de leur fournir un « soutien pastoral ». Le *centro poblado* devint alors une nouvelle terre de mission pour les acteurs catholiques. Depuis les inondations de 2017, une messe hebdomadaire est organisée à *Santa Rosa de los Olleros*. L'Église catholique ne fut d'ailleurs pas le seul acteur religieux à avoir constaté ce désert missionnaire puisqu'une église baptiste (protestante) entreprit également la construction d'un lieu de culte en son nom[415].

Ces trois témoignages mettent en lumière une forme de contrepartie, d'accord en échange de l'aide apportée par certains acteurs religieux aux sinistrés. Dans les deux premiers cas, il s'agit plutôt d'un contrat, où seules les personnes ayant accepté d'entrer dans la congrégation bénéficient de biens humanitaires. Dans les autres, il semble s'agir d'un accord tacite dans le sens où les personnes ayant bénéficié d'une aide humanitaire acceptent que cette aide se prolonge vers un service pastoral, sans y être forcées. Ainsi, la catastrophe fut l'occasion pour ces trois acteurs religieux d'étendre leur zone d'influence, de se rapprocher davantage d'un groupe qui participera potentiellement à agrandir les rangs de la communauté religieuse. La catastrophe étant un instrument de l'action pastorale, elle constitue le moteur d'une territorialisation potentielle. Cet aspect mériterait néanmoins une réflexion plus approfondie, car il interroge les relations que les acteurs religieux, appartenant directement à une Église, entretiennent avec les ONG confessionnelles qui, d'après leurs discours officiels, s'abstiennent d'encourager tout acte prosélyte.

Les actions entreprises par les différents intervenants de la gestion réactive sont ainsi conditionnées par les représentations que se font ces acteurs vis-à-vis des espaces sinistrés. En

[414] Traduction de l'auteure, récit original : "apareció una realidad nueva que [ellas] no estaban atendida pastoralmente y al conocer esta realidad comenzamos a atender esta realidad pastoralmente".
[415] Information issue des entretiens menés avec les habitants de *Santa Rosa de los Olleros*, avril 2019.

l'occurrence ici, la situation foncière irrégulière des populations ou la possibilité d'agrandir le cercle communautaire furent des éléments déterminants pour les choix d'intervention. Ces éléments suggèrent une diversité de logiques qui motivent l'action et dessinent des spatialités inédites. Ces logiques sont propres à chaque intervenant (en témoigne le cas du prosélytisme revendiqué du pasteur évangélique de Chosica), mais peuvent aussi se confronter à la logique des autres acteurs. Le choix de *Caritas Chosica* de ne pas intervenir pour la reconstruction des habitations détruites dans la mesure où cela irait à l'encontre de la politique d'aménagement du gouvernement central en est un exemple.

7.2.3. Gérer la catastrophe : les effets de la gouvernance et de la résilience

L'analyse des interventions engagées par les acteurs religieux nous a permis de mettre en évidence différentes formes d'interactions d'acteurs se jouant sur des niveaux multiscalaires et interscalaires. Elle suggère une géographie de la gestion de crise construite à partir des territorialités d'acteurs et de leur confrontation.

En intégrant les notions à visée opérationnelle de résilience et de gouvernance à sa politique stratégique de gestion des risques et des crises, l'État péruvien cherche à responsabiliser chaque acteur de la société. Cette prise de position engage un effacement partiel du gouvernement central dans la gestion de crise, et une multiplication des initiatives avec le risque que celles-ci soient, comme on l'a vu, désolidarisées les unes des autres. En ce sens, le gouvernement des catastrophes est pluriel et, bien qu'il existe des normes, des représentations et des règles communes, élaborées pour résoudre une situation de crise, l'action ne répond pas d'un seul et unique centre de décision. Il en résulte une pluralité des pouvoirs de décision locaux qui se traduisent à travers des formes d'interaction, plus ou moins formelles, telles que la « supervision », la « coopération », les « contrats », ou plus informelle, la « coordination » qui souvent relève d'arrangements *ad hoc* qui se font sur le moment. Ces interactions organisent alors définitivement les interventions d'acteurs.

Or, la gestion réactive demeure pensée institutionnellement à travers le référentiel spatial d'un seul acteur qui est l'État. En reposant sur les principes de gouvernance et de résilience, elle engage une confrontation des logiques stratégiques entre les différents gestionnaires et interroge ce référentiel spatial. Elle invite donc à cerner davantage la manière dont les

interactions d'acteurs prennent forme et contribuent à construire une spatialité plurielle de la gestion de crise.

7.3. Penser l'interterritorialité au cœur de la gestion de crise

Selon la politique nationale de gestion des risques et des crises, les interventions sont agencées aux stratégies du gouvernement local, notamment à travers les plateformes de défenses civiles. Or, nous avons pu constater que certains acteurs non-gouvernementaux intervenaient auprès des sinistrés, selon des territorialités inédites, indépendamment du territoire politico-administratif. Ainsi, l'injonction à la gouvernance suggère une pluralité de territorialités d'acteurs. C'est donc la question de la traduction spatiale des modalités de gouvernance qui se pose ici : comment se présente concrètement cette gouvernance dans le contexte de la gestion d'urgence ? Que traduit-elle des rapports de force en jeu et des interactions qui en résultent ? Qu'est-ce que cela traduit de la géographie de la gestion de crise ?

À partir des retours d'expériences que nous avons recueillis, nous tenterons d'élaborer un modèle schématique des interactions d'acteurs, observées au moment de la gestion réactive afin de saisir comment s'est construite la territorialité de la gestion de crise, formulée par les zones d'intervention et les lieux ressources. Ce modèle sera l'occasion de mettre en lumière la manière dont les divers acteurs s'organisent selon les différents échelons territoriaux, nous permettant de saisir davantage ce que la gouvernance implique dans la réponse d'urgence. Nous aborderons ensuite la théorie de l'interterritorialité et les principaux apports d'une analyse multiscalaire et transcalaire (qui correspond à l'influence des échelles spatiales sur les autres, selon les termes de Géraldine Djament-Tran, 2015) des stratégies d'actions mises en œuvre par les acteurs à la perspective d'une lecture globale de la géographie de la gestion de crise.

7.3.1. Représenter la gouvernance dans l'analyse spatiale de la gestion réactive : essai de modélisation

- Construction d'un modèle synthétique des interactions d'acteurs au cours de la gestion réactive

Nous avons tenté d'analyser jusqu'ici les différents facteurs conditionnant les choix des zones d'intervention des acteurs religieux et la nature de ces dernières au moment de la gestion réactive. En ce sens, nous avons d'abord tenté d'identifier les éléments propres à l'organisation interne des acteurs religieux (les ONG motivées par la foi ; les comités d'Églises ; et les ONG humanitaires des institutions religieuses). Nous avons notamment interrogé les relations d'affinité qu'ils entretiennent avec les communautés religieuses présentes dans les zones sinistrées, ou encore les ressources dont ces acteurs disposent en tant qu'acteurs religieux. Nous avons constaté que cette organisation interne, bien qu'elle soit nécessaire à l'analyse des logiques spatiales d'intervention, ne suffisait pas à cerner la géographie de la gestion de crise dans son ensemble.

Nous avons ensuite porté notre attention sur les différentes formes d'interactions constatées en dehors de l'organisation propre aux ONG au moment de la gestion de crise, autant pour la préparation à la catastrophe que pour la gestion réactive. Il en résulte un système complexe construit par des partenariats, des formes de consensus et des coordinations éphémères, conditionnant les spatialités de l'intervention ainsi que la nature de ces dernières. Qu'il s'agisse de rapports d'affinités développés entre les ONG humanitaires et les populations sinistrées par le biais de programmes d'aide au développement en cours (comme ce fut le cas pour *World Vision* par exemple) ou de coordination logistique entre deux ONG pour acheminer des biens humanitaires dédiés à un village en particulier (telle que celle exposée par le responsable de *Paz y Esperanza* avec l'organisation *PREDES*), l'analyse de ces rapports d'acteurs semble nécessaire à la compréhension de la territorialité de la gestion de crise.

Cette articulation d'acteurs s'opère à des échelons spatiaux de décision différents ainsi qu'à des phases spécifiques du processus de décision au moment de la gestion réactive. Les retours d'expérience nous ont en effet permis d'identifier trois phases dans le processus de décision concernant le choix des zones d'interventions (trois phases de construction de la territorialité de la gestion de crise). Nous les avons ainsi définis comme tels : le projet

d'intervention (phase de préparation propre à chaque acteur afin de déterminer les potentielles zones d'action) ; les partenariats/coopérations (entre les acteurs afin de couvrir au mieux les zones sinistrées) ; et les coordinations formulées sur le moment (une fois les équipes sur place, elles interagissent entre elles). Chaque phase implique des interactions spécifiques entre les différents centres de décision.

À partir de ces retours d'expérience, nous tenterons ici de schématiser ces trois phases associées aux diverses formes d'interactions entre les acteurs observés afin de proposer un modèle de lecture des dynamiques d'acteurs conditionnant la territorialité de la gestion de crise. Ce modèle a pour objectif d'éclairer les questions suivantes : dans le contexte de la gestion réactive, qui prend les décisions ? Qui fait remonter les informations nécessaires à la réponse d'urgence ? Comment les différents centres de décisions (les différents intervenants) interagissent-ils ? De cette manière, ce modèle de lecture a pour ambition de rendre compte du processus de construction de la territorialité de la gestion de crise, formulée par les interventions d'acteurs. Il contribue alors à mettre en valeur les différents rapports de pouvoirs à l'œuvre au moment de l'urgence et, par conséquent, les différents modes de penser la gestion de crise, négligés dans les plans opérationnels établis par l'INDECI. Pour ce faire, nous nous sommes inspirés d'un schéma issu des travaux d'Hervé Gumuchian, Éric Grasset, Romain Lajarge et Emmanuel Roux (2003) qui représente les échelles de la décision dans le contexte d'un projet territorial. Nous représentons ici le modèle de deux manières : premièrement, les trois phases du processus de décision sont présentées sur le même plan afin de garder à l'esprit la continuité du processus (Illustration 39). Deuxièmement, ces trois phases sont présentées distinctement pour faciliter la lecture (Illustration 40 ; 41 et 42, présentées dans la partie suivante).

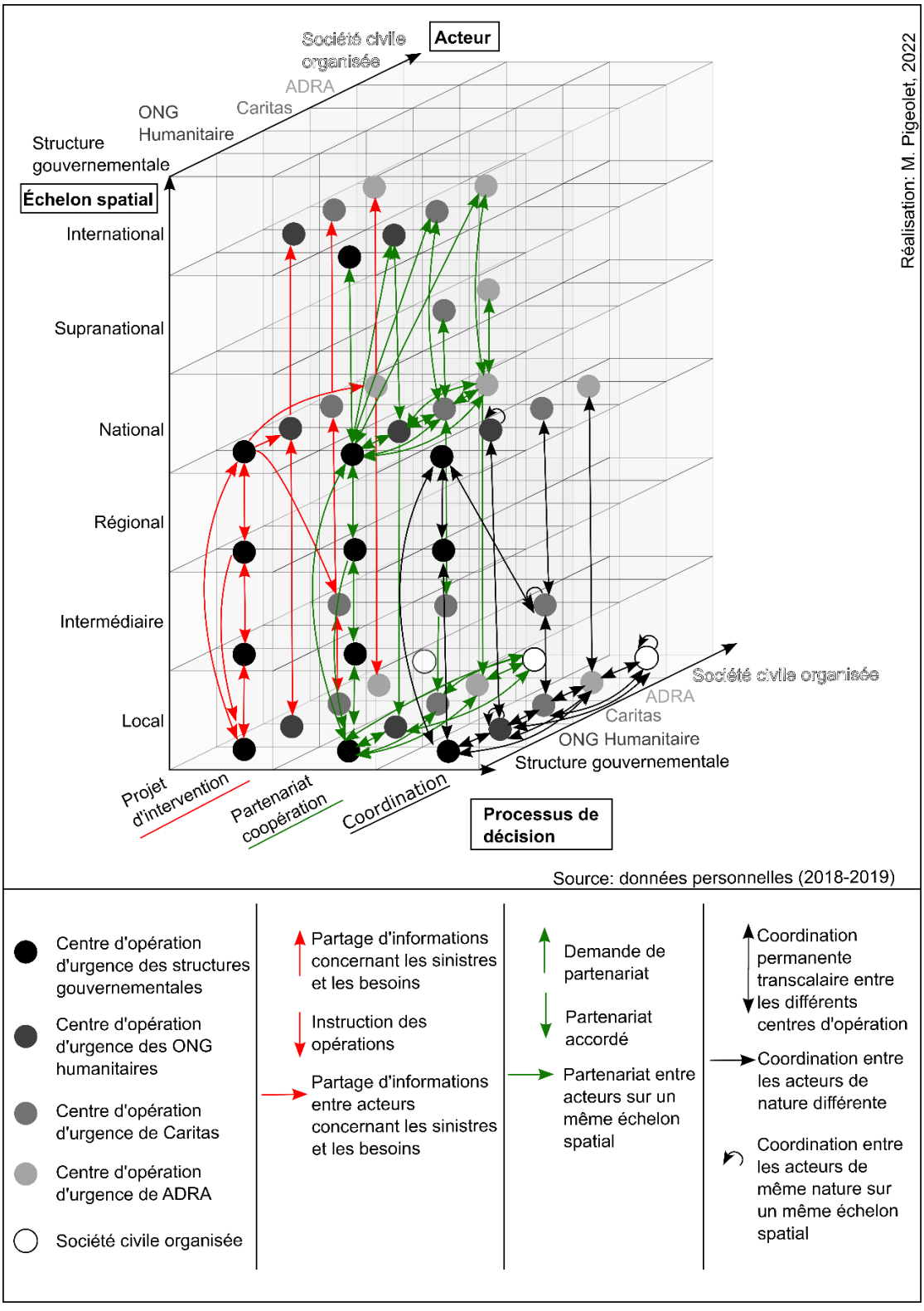


Illustration 38 - Des interactions d'acteurs dans le processus de décision pour la gestion réactive, facteurs déterminants des spatialités d'intervention. Schéma inspiré de Gumuchian et *al.*(2003) (M. Pigeolet, 2023).

Cette illustration fut élaborée à partir des discours tenus par les acteurs rencontrés et les documents stratégiques mis à notre disposition. Parmi les acteurs de l'intervention, nous nous sommes limités à cinq acteurs que sont les « structures gouvernementales », soit les équipes de défenses civiles répondant de l'État ou d'agences intergouvernementales, dédiées à chaque niveau spatial (International pour les agences intergouvernementales ; national, soit le centre d'opération d'urgence national ; régional ; provincial – qui répond ici au « niveau intermédiaire » ; et enfin municipal), les ONG humanitaires qui représentent ici un profil standardisé des ONG internationales et nationales ; *Caritas*, l'organisation humanitaire de l'Église catholique ; *ADRA*, l'organisation humanitaire de l'Église adventiste et enfin la société civile organisée, qui correspond ici à l'ensemble des associations citoyennes, groupes de voisins et comités d'Églises, organisés au niveau local (territorialisés en fonction des capacités d'action de chacun).

Les échelons spatiaux représentés marquent les différents niveaux hiérarchiques dans le processus de prise de décision. Nous précisons ici que l'échelon « supranational » englobe des gouvernements régionalisés, tels que *Caritas Amérique latine et Caraïbes* ou encore *ADRA Amérique du Sud*. L'échelon « intermédiaire » peut correspondre, quant à lui, au niveau provincial pour les agents de l'État ou encore au niveau diocésain pour les équipes de *Caritas*.

Concernant les trois phases de construction de la territorialité de la gestion de crise, la phase « projet d'intervention » concerne le moment où chaque acteur s'organise en interne afin de préparer la gestion réactive. Elle englobe les actions de prises d'informations concernant les zones sinistrées et les premières instructions d'interventions au sein de ces zones en fonction des capacités dont les acteurs disposent. La seconde phase, « partenariat, coopération » correspond aux partenariats et accords établis entre les différents acteurs permettant aux équipes opérationnelles d'agrandir leur zone d'intervention auprès des populations sinistrées. Nous comprenons dans cette phase les partenariats financiers et opérationnels. Enfin, la phase « coordination » correspond aux interactions des acteurs développées une fois les équipes opérationnelles sur place. Elle donne à voir les arrangements momentanés qui participent à fixer la territorialité de la gestion réactive.

Chaque point désigne une équipe affiliée à chaque acteur (en noir pour les structures gouvernementales, en gris foncé pour les ONG humanitaires, en gris pour *Caritas*, en gris clair pour *ADRA* et en blanc pour la société civile organisée). Ces équipes sont réparties selon les différents échelons territoriaux de décision et sont actives ou non en fonction des phases.

Les flèches, quant à elles, représentent le sens et la nature de l'interaction entre chaque équipe d'acteurs en fonction de chaque phase (nous les détaillerons au moment de l'analyse de chacune d'entre elles).

- Lecture du modèle synthétique des interactions d'acteurs menées dans le contexte de la catastrophe du *Niño Costero*

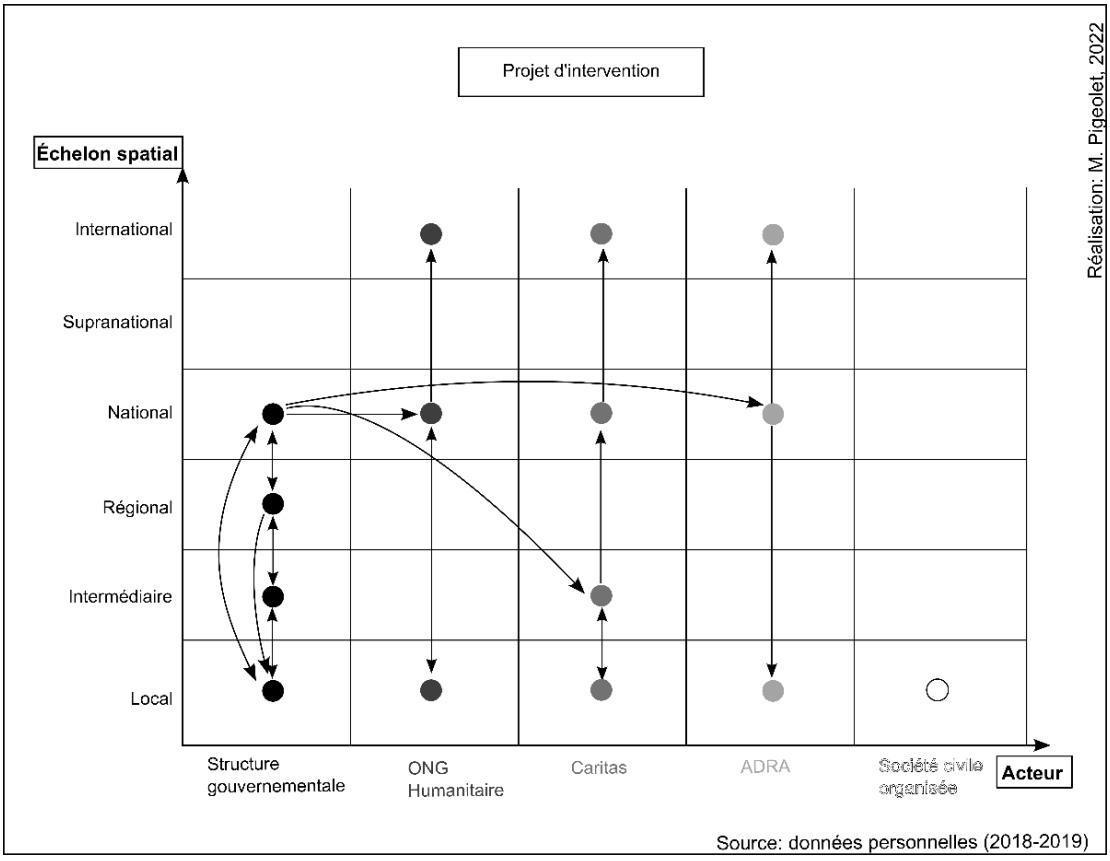


Illustration 39 - Interactions d'acteurs au cours de la phase du projet d'intervention (retours d'expériences 2018-2019) (M. Pigeolet, 2023).

Au cours de la phase du projet d'intervention, les interactions entre les différents types d'acteurs sont relativement limitées.

Dans ce graphique, les flèches descendantes correspondent à l'instruction des actions à réaliser (le point de départ de cette flèche correspond à l'autorité qui a la compétence d'instruire les niveaux inférieurs, la décision est prise à ce niveau). Les flèches ascendantes représentent l'action du partage d'informations concernant les sinistres et les besoins humanitaires. Les flèches horizontales et diagonales symbolisent également le partage d'informations concernant les besoins humanitaires entre les différents acteurs.

Nous pouvons observer ici que chaque acteur présente un mode de fonctionnement différent. En ce qui concerne la structure gouvernementale étatique, les équipes locales (municipalités) font remonter les informations concernant les sinistres et les besoins (flèches ascendantes) à la fois au niveau intermédiaire (équipes provinciales, qui peuvent prendre le relais) et au niveau national (Centre d'Opération d'Urgence National). Les instructions concernant les actions à réaliser (flèches descendantes) proviennent de chaque échelon vers l'échelon inférieur. Cette dimension traduit un aspect propre au mode de gestion étatique qui repose sur le principe de subsidiarité. Ce dernier implique le fait que lorsque l'équipe d'un échelon n'est plus capable d'assurer la protection de ses administrés, cette charge revient à l'échelon supérieur. Néanmoins, ce mode de fonctionnement ne concerne que les premiers moments de la crise, avant la déclaration d'état d'urgence national. Une fois cette déclaration émise, les COER et le COEN reprennent la main sur la gestion réactive au niveau local.

Pour les ONG humanitaires, à l'exception de *Caritas*, il n'existe qu'un centre décisionnel qui correspond à l'équipe nationale. Pour celles qui mènent des projets de développement et qui ont déjà des équipes locales sur place, ces dernières sont tenues de faire remonter toutes les informations dont elles disposent concernant les sinistres et les besoins humanitaires. Ce n'est pas le cas de *ADRA* par exemple qui, à défaut d'équipes locales, s'organise à partir des informations publiées par le COEN. Une fois les informations collectées, ces acteurs font appel au siège international afin d'obtenir une aide matérielle et financière.

Quant à *Caritas*, le niveau décisionnaire principal correspond à l'autorité diocésaine qui, une fois le diagnostic établi par les comités de paroisse et le COEN, informe l'autorité nationale (de *Caritas*) des nécessités logistiques et budgétaires. *Caritas Pérou* centralise l'information au niveau national et transmet les demandes de besoins à *Caritas Internationalis* afin de distribuer l'ensemble des biens humanitaires aux équipes diocésaines dans le besoin. Chaque diocèse agit indépendamment et ne répond d'aucune hiérarchie si ce n'est du Vatican.

Enfin, les flèches horizontales et diagonales soulignent le rôle primordial du COEN dans le partage des informations concernant les sinistres et les besoins vers les centres décisionnaires de chaque acteur humanitaire.

Cette première phase expose une relative verticalité des gouvernements concernant le projet d'intervention. Chaque acteur, tout en s'informant par le biais du COEN, conçoit sa propre spatialité d'intervention.

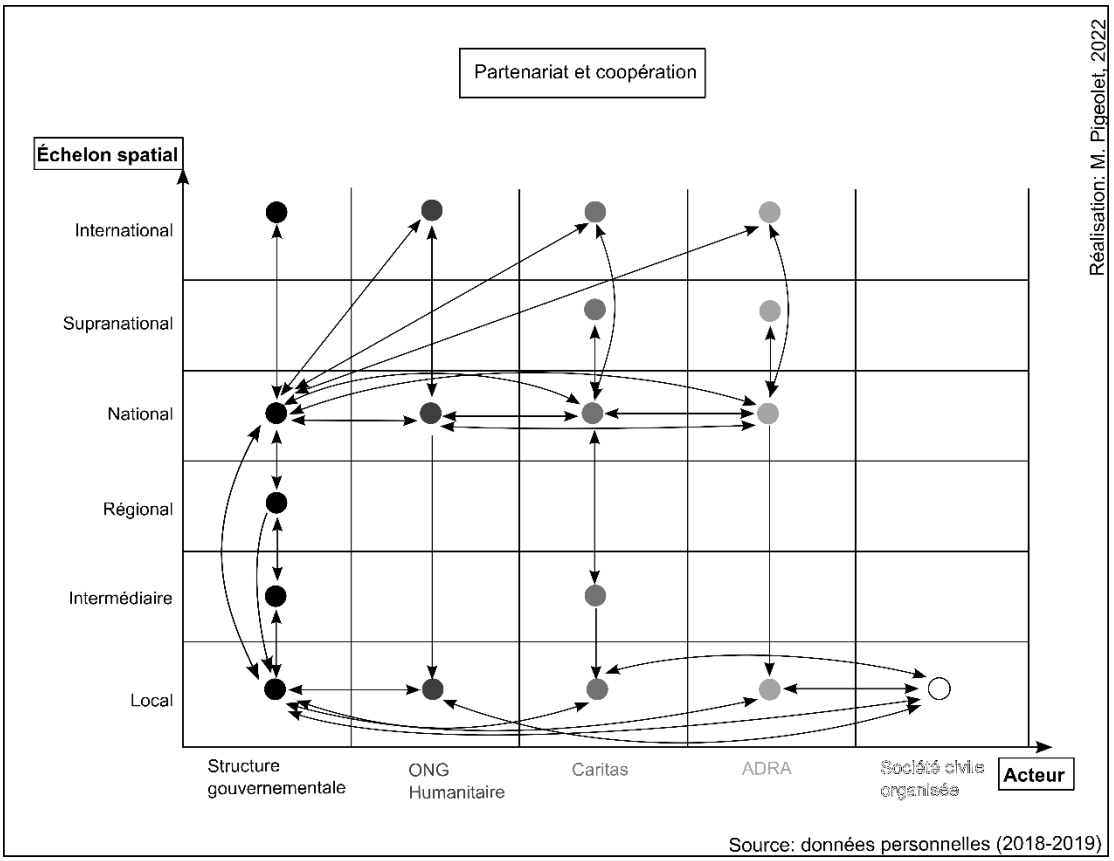


Illustration 40 - Interactions d'acteurs au cours de la phase de partenariat et de coopération (retours d'expériences 2018-2019) (M. Pigeolet, 2023).

La seconde phase du processus de décision (partenariat, coopération) met en lumière dans un premier temps une multiplication des interactions au niveau national, ainsi qu'entre les acteurs du niveau international vers ceux du niveau national. Une fois la phase du projet d'intervention finalisée, les organisations internationales et nationales se coordonnent avec le gouvernement central à travers la *Red Humanitaria Nacional* dans le but de répartir les tâches et les zones nécessitant une aide humanitaire en fonction des capacités de chacun. Aussi, des partenariats sont-ils conclus entre le gouvernement central et des agences intergouvernementales et transnationales ; et entre les ONG humanitaires nationales et les ONG humanitaires internationales ou régionales. Ici, les flèches ascendantes correspondent à l'appel au partenariat et les flèches descendantes représentent le partenariat accordé. À titre d'exemple, *Caritas Pérou* fait appel à *Caritas Internationalis* ainsi qu'à *Caritas Amérique latine et Caraïbes* et *ADRA* bénéficie du partenariat de *ADRA International* ainsi que *ADRA Amérique du Sud*.

Nous pouvons voir qu'au niveau local, chaque équipe opérationnelle coopère avec la défense civile municipale pour que cette dernière puisse les orienter et tenir à jour l'ensemble

des interventions menées sur son territoire. Les équipes locales coopèrent également avec une partie de la « société civile organisée », telle que les comités d'Églises pour les deux organisations religieuses, afin d'assurer leurs capacités opérationnelles.

Les flèches horizontales témoignent ici de partenariats mutuels, tant au niveau local qu'au niveau national. Elles rendent compte de rapports de forces quasi similaires à ces deux niveaux : chaque acteur a son propre mode de fonctionnement et coopèrent entre eux de manière égale. Ils disposent chacun d'informations et de compétences qu'ils sont prêts à partager.

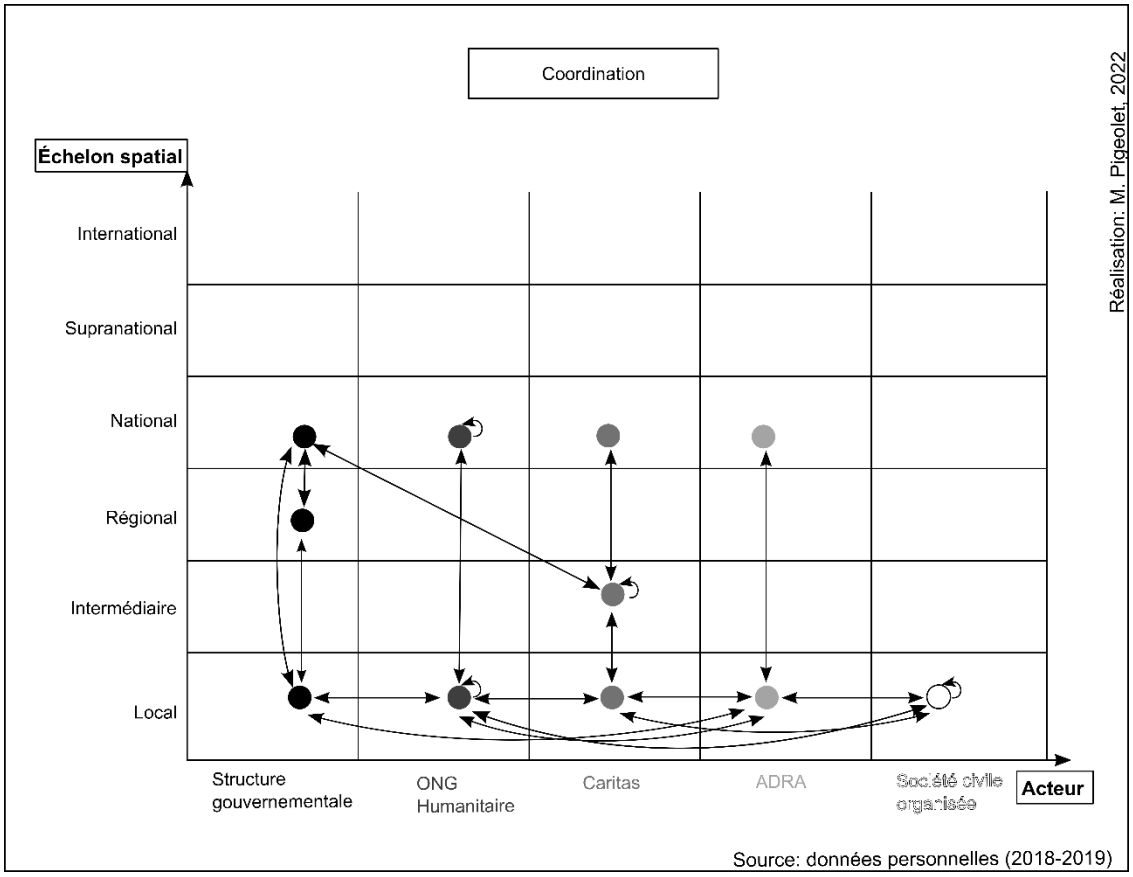


Illustration 41 - Interactions d'acteurs au cours de la phase de coordination (retours d'expériences 2018-2019) (M. Pigeolet, 2023).

Finalement, c'est au cours de la dernière phase du processus de décision, la coordination, que sont déterminées les territorialités effectives de la gestion réactive pour chaque acteur. Au niveau national, les centres décisionnaires se coordonnent peu entre eux, à l'exception des ONG humanitaires qui peuvent demander l'appui logistique d'autres ONG (flèche rotative), comme ce fut le cas entre *Diaconia* et PREDES, détaillé plus haut ou encore de l'INDECI (partie

prenante du COEN) et *Caritas* diocésain, le premier acteur sollicitant, à l'occasion, l'appui logistique du second.

Nous constatons que les interactions développées au niveau local sont nombreuses et par conséquent décisives dans le choix de la zone d'opération. Les retours d'expérience formulés pour les cas de Lurigancho-Chosica, Chaclacayo et Punta Hermosa démontrent que les équipes municipales se sont coordonnées avec les équipes des ONG humanitaires sur place, à l'exception de *Caritas*, qui privilégie une coordination directe entre les équipes diocésaines et le COEN. Il est par ailleurs possible d'observer une coordination interdiocésaine afin de renforcer leur capacité d'intervention. Sur place, tous les acteurs humanitaires se coordonnent entre eux et avec la « société civile organisée », de manière à reformuler la répartition de l'aide humanitaire si cette dernière donne lieu à une accumulation de biens en un espace sinistré ou néglige d'autres espaces.

Ici encore, la diversité des interactions présentées au niveau local démontre une véritable mise en cohérence des capacités d'intervention. Cette dernière suggère une mise en commun des ressources matérielles et immatérielles et, par conséquent, d'une superposition des diverses territorialités d'acteurs, donnant lieu à une seule territorialité pour la gestion réactive.

Cette analyse met en lumière des modalités de gouvernance adoptées au moment de la gestion réactive par une multiplicité d'acteurs. Elle permet d'apporter une lecture complémentaire de la dynamique d'acteurs et de ses dimensions spatiales à celle détaillée par la loi implémentant le SINAGERD. Elle rend compte des interactions des intervenants qui répondent de trois logiques : descendante, ascendante et horizontale.

Les interactions d'acteurs qui prennent forme à travers une logique verticale (descendante et ascendante) rendent compte de la diversité des rapports de pouvoirs qui caractérisent le gouvernement de chaque type d'acteur. Elles dépeignent des logiques de gouvernement décentralisé, comme c'est le cas pour le COEN et *Caritas*, qui suggèrent une délégation des responsabilités entre plusieurs acteurs répartis dans le territoire. Par conséquent, cette logique sous-tend une manière de penser la gestion réactive dans le cadre des limites territoriales de chacun de ces acteurs. Les interactions d'acteurs verticales présentées ici donnent également à voir une logique centralisée pour le cas des ONG humanitaires. Dans ce contexte, l'autorité nationale prend en charge l'ensemble des décisions opérationnelles dans le territoire national et s'organise davantage à travers son réseau de connaissances.

Les interactions horizontales, observées à l'échelon national et local, renvoient au principe de participation, peu précisé dans les textes de loi. Elles sont particulièrement nombreuses pendant les phases de partenariat et de coopération ainsi que de coordination, indispensables à la compréhension de la spatialité et de la nature des interventions.

Ce modèle de lecture des dynamiques entre acteurs souligne ainsi l'intérêt d'une lecture multispatiale et transcalaire des stratégies adoptées dans le cadre de la gestion réactive, qui permet de comprendre davantage la manière dont les zones d'intervention sont définies.

Ce modèle d'analyse, ici conçu à partir des cas de cinq types d'acteurs, pourrait être davantage exploité en intégrant l'ensemble des acteurs de l'intervention et des partenariats, tels que les forces armées ; la police nationale et municipale ; ou encore les entreprises.

7.3.2. Une lecture interterritoriale pour appréhender la gestion à travers des territoires fragmentés

Nous avons pu démontrer que la pluralité des acteurs dans le processus de décision implique autant d'actions territorialisées que d'acteurs. Ces territoires de l'action peuvent se superposer, se confronter ou même se combiner sous l'effet de l'imbrication des stratégies d'acteurs et des interactions entre ces derniers. Ce constat nous invite à prolonger notre réflexion vers la notion d'interterritorialité.

Réactualisée par Martin Vanier (2005, 2008) dans le but de contribuer à la lecture contemporaine des rapports entre territoire et pouvoir, l'interterritorialité admet un dialogue entre les différents territoires, qu'ils soient de nature politique, sociale ou économique. Elle constitue un outil de lecture de la pluralité, du mouvement et de la connexion qui caractérisent les expériences spatiales à l'heure contemporaine, traduites dans les pratiques sociales, individuelles et collectives. Elle aborde en ce sens la multiplicité des échelles, des appartenances et des identités, des pouvoirs qui leur sont associés, mais aussi les rapports entretenus entre les différentes logiques qui définissent ces territoires, qui font de la frontière un objet relativement poreux et erratique. De cette manière, elle admet l'hybridation ou la combinaison des rapports à l'espace, participant de la construction d'une unité territoriale, forgée par les articulations, les arrangements et les réseaux (Vanier, 2005). À ce titre, l'interterritorialité s'inscrit dans le paradigme de la complexité et permet de saisir l'assemblage

des systèmes de régulation des affaires publiques, ce qui lui confère par ailleurs un caractère éminemment politique.

La catastrophe issue du phénomène *El Niño Costero* en 2017 fut non seulement l'occasion d'exposer les jeux de pouvoir, les rapports d'acteurs en jeu, mais également de mettre en lumière les territoires de l'action propres à chacun d'entre eux. Nous avons vu que ces territoires étaient le résultat d'une logique stratégique interne et d'un système d'articulation entre acteurs locaux, nationaux et internationaux. La territorialité de la gestion de crise est ainsi façonnée par les acteurs observés, et, bien qu'éphémère et sans doute refaçonnée lors de la prochaine catastrophe, elle s'inscrit dans une logique interterritoriale.

S'il est impossible d'en dessiner les frontières, du fait même de ce caractère éphémère et conjoncturel des interactions d'acteurs, l'approche de la gestion de crise par la logique interterritoriale pourrait atteindre une visée opérationnelle, en anticipant, par exemple à l'occasion des réunions des plateformes de défense civile et des simulations de crises, les partenariats et coordinations opérés entre les acteurs. Cette logique impose néanmoins l'abandon du territoire politico-administratif comme repère exclusif pour penser la gestion de crise afin de le considérer au même niveau que les territorialités des autres acteurs.

L'approche par la logique interterritoriale peut également servir d'outil de lecture des rapports de forces entre les acteurs à l'occasion d'un événement inédit. À ce titre, elle peut mettre en lumière des stratégies de territorialisation, à l'image des interventions de *Caritas Lurín* à Punta Hermosa, aboutissant à l'installation permanente d'un prêtre catholique missionné pour assurer à la population des *centros poblados* une attention pastorale. Elle considère en ce sens la crise comme contributive d'une fabrique territoriale, une circonstance opportune pour les acteurs de faire territoire et de contribuer à la citadinité des espaces en marge, faite de nouveaux accords, partenariats ou conflits.

La perspective interterritoriale vise alors à formuler les intentions politiques et les stratégies mises en place à différents niveaux spatiaux pour atteindre un objectif. Nous pouvons envisager une lecture géographique de la perspective interterritoriale en gestion de crise en nous inspirant de l'attention portée à l'analyse géopolitique multiscalaire adoptée par Yves Lacoste (1976), systématisée sous la forme du diatope. Le diatope[416] est une construction schématique permettant de superposer un certain nombre de plans d'analyse spatiale selon les ordres de

[416] « du grec *topos*, lieu, espace, et *dia*, comme dans dialectique ou diaspora, c'est-à-dire différence, mais aussi à travers » (Lacoste Y., 1976).

grandeur. Exploité pour comprendre les implications territoriales des zones de conflits et les stratégies d'acteurs déployées autour de ces zones dans leur ensemble, en prenant en compte différents niveaux d'analyse, le diatope peut nous être utile pour appréhender les coopérations, partenariats et coordinations qui s'appliquent dans le contexte de la gestion de crise.

Nous mobilisons ici le concept de diatope pour présenter une lecture multiscalaire des stratégies de gestion de crise observées jusqu'ici, en englobant l'ensemble des acteurs de l'intervention. Nous proposons ainsi une analyse des stratégies de *ADRA Pérou* et *Caritas Pérou* autour de la zone sinistrée du bassin versant du *Río Rímac* à Lurigancho-Chosica et municipalités annexes (Illustration 43).

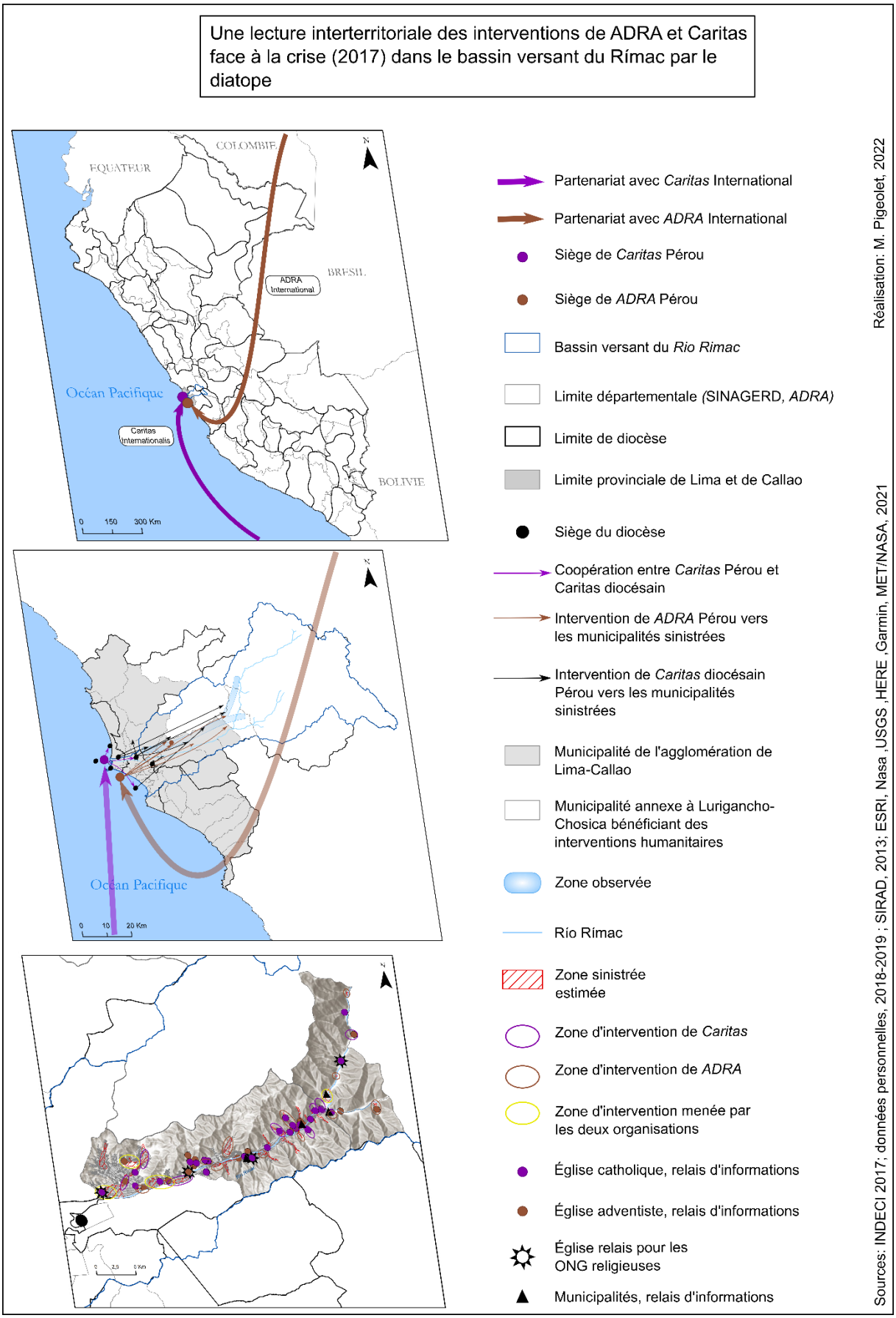


Illustration 42 - Approche interterritoriale des interventions menées par *ADRA* et Caritas autour du bassin versant du Rímac dans le cadre de la gestion réactive (2017) (M. Pigeolet, 2023).

Nous avons repris ici les cartes élaborées pour construire la réflexion de ce chapitre afin de les transposer sous la forme du diatope. Cela permet de visualiser la dynamique d'acteurs de manière continue entre le niveau international et le niveau local.

La première carte rend compte des partenariats dont bénéficient les deux organisations avec les organismes religieux internationaux. Elle expose également les repères spatiaux qui déterminent l'administration de la gestion de crise pour ces deux acteurs. Nous retrouvons ici les diocèses, repères pour les catholiques, et les départements, repères pour les adventistes. Les deux centres de décision pour le niveau national sont situés dans la capitale, où sont interceptés les fonds et les dons internationaux avant d'être redistribués dans l'ensemble du territoire. Lima constitue en ce sens un enjeu majeur pour assurer la collaboration avec l'international.

La deuxième carte permet de focaliser notre attention sur un niveau intermédiaire, ici le bassin versant de la rivière Rímac, dont les limites à l'Est correspondent par ailleurs aux limites du diocèse de Chosica. Ce niveau de lecture nous permet d'analyser les dynamiques d'acteurs opérées depuis les sièges nationaux des ONG jusqu'aux municipalités sinistrées du bassin versant. Il rend compte des principaux lieux ressources qui sont, ici, les sièges diocésains pour l'organisation catholique et l'Université adventiste *Peruana Unión* pour l'organisation adventiste. Ce niveau permet d'observer les interactions opérées entre les sièges des ONG et les principaux lieux ressources ainsi qu'entre ces lieux ressources et les municipalités sinistrées.

Enfin, le troisième plan permet de mener une analyse fine de la délimitation des zones d'interventions entreprise par les deux organisations religieuses. Il présente les lieux ressources secondaires, les relais d'informations, tels que les Églises locales et leurs comités ou encore les bureaux des équipes municipales de protection civile. Il rend compte également des interactions entre les deux acteurs, des espaces où ces derniers se sont coordonnés pour faciliter la réponse d'urgence.

Cette analyse multispatiale permet de prendre conscience des différents facteurs régionaux ou globaux conditionnant l'action au niveau local et, inversement, des particularités locales reformulant les stratégies d'action décidées aux niveaux supérieurs. Elle contribue dans notre cas à cerner les divers enjeux stratégiques, du global au local, des effets de la gouvernance et de la résilience dans la politique de gestion de crise au Pérou. Le diatope présenté ci-dessus ne représente qu'un exemple ponctuel des enjeux stratégiques pour l'intervention dans la mesure où il ne prend pas en considération l'ensemble des intervenants et ne rend pas compte de tous les rapports entretenus entre ces acteurs, notamment des rapports éventuellement

conflictuels, des mésententes ou des défauts de coordination. Ces données, difficilement spatialisables, sont pourtant essentielles à la compréhension des impacts spatiaux et territoriaux des stratégies d'intervention. C'est pourquoi nous pensons que l'usage du diatope en de telles circonstances serait d'autant plus évocateur en étant accompagné d'un modèle schématique de la gouvernance dédiée à la gestion de crise (comme présenté en partie 7.3.1.).

Conclusion du chapitre 7

L'intérêt porté aux organisations religieuses dans l'analyse des spatialités de la gestion de crise a permis de mettre en évidence l'importance des interactions entre les acteurs gestionnaires dans la réponse effective face à la catastrophe.

Nous avons pu dans un premier temps souligner la participation non négligeable des ONG religieuses dans le cadre de la coopération internationale et l'élaboration de stratégies *ad hoc* dédiées à la gestion réactive. Les ONG religieuses observées ont démontré des capacités d'intervention fondées sur une organisation multiscalaire, une compétence spatiale, des lieux ressources, un capital relationnel et des moyens humains et financiers qui leur sont propres. Le réseau communautaire constitue en particulier un atout précieux pour mener à bien la gestion réactive.

Qu'il s'agisse des opérations menées dans le cadre de la coopération internationale ou des actions conduites à l'échelle du quartier, les acteurs rencontrés firent part de partenariats, coopérations et arrangements établis entre eux, mais aussi de mésententes ou de communications fébriles qui limitèrent les capacités d'intervention. La gestion réactive dépend ainsi des diverses interactions développées entre les gestionnaires, qui dépendent elles-mêmes des rapports d'affinités construites sur le long terme ou de concours de circonstances. Aussi, le rapport au territoire impacte-t-il la nature des interventions menées en son sein. Espace perçu comme dangereux pour les équipes locales, zones non réglementaires ou potentiel enjeu territorial, certaines caractéristiques spatiales orientent les modalités d'action en fonction de ce qu'elles représentent dans l'intérêt de l'intervenant.

Entre la relative autonomie des acteurs investis pour la gestion de crise et les inévitables interactions entre ces acteurs sur le territoire, les divers systèmes d'actions opérés donnent lieu

à une territorialité de la gestion de crise. La problématique du manque de coordination entre les acteurs constitue un frein régulièrement soulevé dans les bilans et retours d'expérience. Son approche géographique, à travers l'analyse interterritoriale des différentes interactions et l'usage du diatope, permet de l'aborder selon un nouvel angle de lecture et de la surmonter.

En ce sens, si nous voulons cerner les modalités de la gouvernance de crise afin d'en améliorer la lisibilité, nous ne pouvons faire l'impasse sur l'analyse interterritoriale, des interfaces et intersections de territoires d'action sur un même niveau aux agencements multiscalaires qui orientent l'intervention. À l'heure où la gouvernance s'affirme comme principe fondamental de la stratégie de gestion de l'action publique, l'approche interterritoriale des systèmes d'actions pourrait s'affirmer comme une grille de lecture pertinente pour la gestion réactive comme pour la gestion préventive.

CONCLUSION GENERALE

Nous avons voulu dans cette thèse éclairer la gouvernance de la crise au Pérou et à Lima-Callao, à partir de l'étude du rôle des acteurs religieux, et ce, à travers une approche géographique. Au regard d'un système institutionnalisé défaillant, orienté par une stratégie qui repose sur le principe de gouvernance, il nous est apparu que l'approche géographique de cette dernière au moment de la gestion de crise ainsi que des rapports de pouvoir qu'elle implique était peu examinée dans la littérature scientifique des risques et des crises. Aussi, le rôle des acteurs religieux pour la gestion de crise n'est pas souvent abordé. Ils s'inscrivent pourtant parmi les principaux intervenants de la réponse d'urgence et le contexte socio-culturel et politique de la société péruvienne nous encourage à y porter davantage attention.

Le christianisme, un repère dans une métropole incertaine

Partant du constat posé dans les précédents travaux sur l'environnement urbain de Lima-Callao, selon lequel l'agglomération présente le profil d'une ville en crise, et donc d'une ville non maîtrisée favorisant l'anomie, nous avons voulu identifier les principaux repères, formels et informels, permettant aux acteurs urbains de s'organiser. Pour cela, nous avons entamé une analyse des modalités de fabrique de l'urbanité et de la citadinité de Lima-Callao à travers le prisme de la crise, en partant de sa définition opérationnelle, sous-entendue dans l'expression « gestion de crise » qui dans le monde hispanophone se traduit littéralement par gestion de l'urgence. L'étude de la trajectoire urbaine de l'agglomération depuis sa fondation montre qu'elle fut marquée de soubresauts d'origine multiple. L'accumulation sur le long terme des crises ponctuelles, de dysfonctionnements et de vulnérabilités, aboutit à un état d'instabilité ordinaire. Cette crise « au long cours » se traduit dans la citadinité à travers l'informalité et la débrouille, notamment en ce qui concerne le logement, la mobilité et la sécurité. Elle met en lumière une impossible maîtrise de l'environnement urbain de la part des autorités gouvernementales, à tous les niveaux d'administration, ainsi qu'une méfiance des citadins vis-à-vis de ces autorités. En cela, cet état de crise permanente révèle non seulement des facteurs de vulnérabilité urbaine, mais également des modalités d'actions, de pratiques urbaines et des processus de territorialisation inédits.

Les observations et les enquêtes menées sur le terrain ont pu démontrer qu'à cet état de crise s'articule une forte religiosité. Cette dernière se lit dans la « christianitude » (Poulat, 1982), traduite dans l'*habitus* des citadins, c'est-à-dire dans leur manière d'être, de se comporter, de pratiquer la ville au quotidien et qui reflète l'héritage religieux de la société liménienne. Elle traduit en cela un repère cognitif, permettant de donner un sens, une cohérence dans un contexte urbain instable et incertain. Elle marque également le paysage, à travers un maillage dense de lieux de culte (catholiques et non catholiques) ; de croix monumentale au sommet de reliefs qui bordent l'agglomération ; de fresques murales représentant les icônes chrétiennes ; de chapelles installées dans l'espace public ; ou encore d'événements ponctuels tels que les processions. Tout en produisant une ambiance sacrée qui renforce le caractère religieux de l'urbanité, ces marqueurs servent à construire une forme de stabilité de génération en génération. Ils relaient constamment une éthique et une morale chrétienne dédiées à guider les « bonnes » pratiques et les « bons » comportements des citadins et ravivent le sentiment d'appartenance à un groupe solidaire, à une communauté. Cette religiosité est alors également un instrument de légitimation politique, mobilisée dans les discours comme l'expression d'une unité nationale, et ce, particulièrement dans les moments de forte incertitude. Nous avons ainsi pu montrer que l'usage du champ religieux par les citadins constitue une réponse à l'incertitude, qu'elle soit quotidienne ou provoquée par une perturbation majeure.

Cet élément structurant témoigne de l'influence d'autres institutions de pouvoir, que sont les acteurs religieux. Il renvoie à un contexte historique permettant de comprendre la construction des rapports de pouvoir actuels qui place l'Église catholique comme un élément important de la formation culturelle et morale du pays et les autres acteurs religieux chrétiens comme vecteurs d'une éthique commune. À ce titre, et malgré la sécularisation progressive de la société liménienne, les acteurs religieux peuvent mobiliser cette religiosité dans des situations d'incertitude paroxysmique afin de justifier leurs actions dans l'espace public.

Catastrophes, religion et protection. La permanence des acteurs religieux dans la gestion de l'ordre social.

Les modalités de gouvernance des catastrophes d'origine naturelle répondent à la fois des systèmes dominants d'interprétation de la catastrophe ainsi que des rapports de pouvoirs instaurés. L'étude de l'évolution des approches de la catastrophe et du risque montre une restructuration des systèmes de réponses, et par conséquent, des systèmes d'acteurs jugés

compétents. Elle a permis de démontrer que l'Église catholique a pu, dès l'installation des premiers colons au Pérou, s'affirmer comme une instance gestionnaire des peurs, des angoisses et de l'incertitude liées aux catastrophes. Ainsi, elle a contribué à leur gestion à travers la prescription de comportements, tels que l'organisation de processions et de prières, destinés à la protection de l'individu et au salut de l'« âme » dans une perspective *post-mortem*.

Les enquêtes et les analyses de discours menées sur le terrain ont mis en lumière le fait que si la science et la technique ont pu participer à une meilleure compréhension des mécanismes biophysiques, sociaux et politiques des catastrophes, l'incertitude, les peurs et les angoisses relatives à la catastrophe demeurent, favorisant la permanence d'une part de mystique et de croyances dans l'approche de ces événements y compris dans une société globalement sécularisée. À ce titre, le système de croyances chrétien, ancré dans la société péruvienne, continue de fournir un cadre rassurant pour les habitants de Lima-Callao. La permanence de ce système de croyances dans la pratique citoyenne, à travers les valeurs et l'éthique qu'il transmet, constitue un puissant levier de légitimation de l'autorité catholique et de ses discours. L'analyse des discours des représentants de l'Église catholique péruvienne relayés au moment des catastrophes contemporaines (telles que le tremblement de terre de 1970 et le phénomène *El Niño* de 1982-1983) démontre une reformulation des interprétations des causes des catastrophes qui accusait alors une crise morale. Pour l'Église, la gestion de la catastrophe nécessite par conséquent la consolidation d'un certain ordre social et moral, fondé sur les valeurs chrétiennes. L'institution religieuse entend de cette manière participer à la gestion des catastrophes en inculquant à sa communauté les valeurs de solidarité et de respect de la « maison commune » c'est-à-dire de l'environnement naturel.

Cette légitimité est en réalité accordée à l'ensemble des autorités religieuses présentes au Pérou du fait du partage d'une éthique morale commune. Elle l'est aussi, et sans doute plus encore, du fait de la compétence reconnue de ces acteurs dans le champ de l'action sociale. Historiquement, les acteurs religieux se sont investis du rôle de garant social dès leur implantation dans le territoire. L'action sociale était pour l'Église catholique une mission constituante de la mission évangélisatrice à l'époque coloniale. Elle perpétua au fil des siècles ses actions de charités et d'œuvres sociales auprès des plus pauvres, en encourageant notamment la formation de groupes solidaires laïques tels que les confréries. Pour les nouveaux mouvements religieux, en majorité protestants, l'action sociale auprès des populations défavorisées et en marge de l'action catholique s'est avérée être un outil efficace d'implantation territoriale. Les communautés religieuses se sont ainsi progressivement investies dans le champ

de l'aide sociale par le biais des comités de paroisses et de la création d'associations et ont pu s'affirmer aux yeux du collectif comme des acteurs compétents en la matière. En interrogeant la portée de leurs actions vis-à-vis des mesures sociales gouvernementales mises en œuvre dans le pays, nous avons pu souligner l'échec d'un État social et la production progressive d'une urgence sociale, favorisant l'action non gouvernementale. Dans ce contexte, nous avons pu mettre en évidence la place centrale des comités d'Églises et des organisations confessionnelles dans la gestion des opérations bénévoles dédiées à l'assistance sociale. Selon les entretiens complémentaires menés sur le terrain, ces acteurs bénéficient également d'une réputation qui les qualifie d'organisations « honnêtes » et « organisées », renforçant leur légitimité dans l'action publique. Cette compétence est par ailleurs reconnue et encouragée par l'État à travers la formulation de partenariats. L'analyse du rôle des ONG confessionnelles dans l'intervention humanitaire et d'aide au développement au Pérou a ensuite été l'occasion de souligner l'importance des ressources matérielles et immatérielles dont elles disposent pour intervenir dans l'ensemble du territoire national, leur permettant de s'affirmer parmi les principaux acteurs humanitaires. Cette situation rend compte d'une pleine reconnaissance des organisations religieuses comme des acteurs de l'intervention d'urgence et d'aide au développement, autant au sein de la sphère nationale qu'internationale.

Enfin, l'analyse de l'évolution de la conception du risque de catastrophe formulée par les agences intergouvernementales et de son implication sur les orientations stratégiques des acteurs compétents rend compte d'un (ré)investissement conséquent des organisations religieuses en la matière. Dès la seconde moitié du XXe siècle, les inquiétudes internationales au sujet du développement durable et de la protection de l'environnement, relayées nationalement et localement à travers les Cadres d'Actions applicables à l'ensemble des pays membres se sont accompagnées d'une reformulation progressive des positionnements théologiques vis-à-vis des questions environnementales en général et du changement climatique en particulier. Cette reformulation eut pour conséquence de diversifier les compétences des acteurs religieux en inscrivant la lutte face aux effets du changement climatique et la gestion des risques parmi les axes d'intervention de leur service d'action sociale. L'inscription des Cadres d'Actions au système institutionnalisé de gestion des risques et des crises au Pérou eut pour effet de démultiplier le nombre d'acteurs compétents et d'y renforcer en conséquence le rôle des acteurs religieux. Les ONG confessionnelles, en tant qu'ONG humanitaires et d'aide au développement, adoptent ainsi désormais une approche de gestion intégrale du risque et

s'investissent davantage dans les mesures de prévention, de préparation à la crise et de reconstruction.

Gouvernance de crise, acteurs religieux et territoires. Pour une lecture interterritoriale de la gestion de crise.

Les interventions des acteurs religieux doivent s'inscrire dans les dispositifs officiels, pensés selon une territorialité politico-administrative. Cependant, cette dernière est critiquable. Selon le SINAGERD, les équipes municipales sont responsables de la sécurité de leurs administrés et de la supervision des opérations menées dans leur territoire en cas de crise. Si ces autorités sont dépassées par les événements, la supervision des interventions revient à l'échelon supérieur, c'est-à-dire l'équipe provinciale, et ainsi de suite. Nous avons identifié trois facteurs de dysfonctionnements susceptibles de contrarier ce schéma : la faible implication des services municipaux (en raison d'un manque de compétence et de ressources financières et matérielles) ; la multiplicité des acteurs dans la production de l'information géographique, avec une difficulté pour le service étatique compétent de centraliser l'information ; et enfin l'omission de certaines échelles spatiales telles que l'agglomération (et avec elle, la prise en compte de certaines sources de vulnérabilités, telles que l'état et l'accessibilité des routes ; les réseaux électriques ou encore les canalisations d'eau) et les découpages inframunicipaux (qui compliquent l'élaboration des connaissances locales et la mise en place des dispositifs de gestion du risque). De plus, les rapports concernant la gestion de la catastrophe du *Niño Costero* de 2017, publiés par l'ONG *Soluciones Prácticas* et par l'INDECI, ont révélé des décalages entre la territorialité de la gestion de crise pensée par le SINAGERD et les capacités réelles des services de protection civile, rapidement dépassée par l'ampleur des événements. Ils mettent en lumière d'autres décalages observés au niveau local, relatifs aux rapports d'acteurs et aux rapports au territoire. L'existence d'espaces de confins et de marges, les conflits entre autorités locales et résidents ainsi que la méconnaissance des limites administratives sont autant de facteurs qui limitent la mise en application des mesures de gestion de crise.

Dans ce contexte défaillant, les organisations confessionnelles ont leur propre logique territoriale qui peut correspondre au schéma officiel (comme *ADRA* par exemple), mais aussi s'en éloigner en fonction des réalités locales et de leur propre organisation. L'analyse des territorialités d'acteurs pour la gestion de crise à partir des retours d'expériences recueillis pour

la catastrophe du *Niño Costero* 2017 au niveau national et local démontre l'importance du réseau communautaire dans le choix des zones d'intervention. Les comités d'Église présents sur place constituent des lieux ressources, des « bureaux locaux », permettant aux équipes de stocker et de distribuer les dons de premiers secours de manière autonome ; de recueillir les informations nécessaires à l'intervention au niveau local (intensité des dommages ; besoins humanitaires) et de rassembler des bénévoles de la communauté locale. Pour l'organisation catholique, les opérations d'urgence sont pensées à travers le territoire administratif de l'Église, c'est-à-dire les diocèses. Les équipes de la pastorale sociale de ces derniers, qui prennent en charge la gestion réactive, agissent en autonomie et permettent à *Caritas*, à travers un système décentralisé, d'intervenir dans l'ensemble du pays. Néanmoins, le réseau communautaire ne définit pas à lui seul le choix des zones d'interventions. En effet, ce choix dépend d'une part des coopérations, des partenariats, des accords tacites et des conflits d'intérêts ; et d'autre part, des représentations construites des espaces sinistrés, pouvant être considérés comme dangereux, politiquement sensibles, ou encore comme de potentiels territoires d'évangélisation. Ainsi, la territorialité de la réponse d'urgence des organisations confessionnelles ne répond pas uniquement de la présence ou de l'absence des ressources propres matérielles et immatérielles sur place (lieux de culte, annexes, communauté appartenant à la même confession), mais également des rapports sensibles développés avec les autres acteurs de la gestion de crise et avec les espaces sinistrés.

Ces observations nous invitent alors à aborder une lecture interterritoriale de la gestion de crise. Cette dernière articule les différentes territorialités d'acteurs et tente de prendre en compte les interactions développées entre eux. Elle révèle des logiques qui interviennent lors de différentes phases du processus de décision et met en lumière les confrontations et les combinaisons de territorialités, formulant ensemble une territorialité de la gestion de crise à un moment donné. La lecture interterritoriale se présente ainsi comme un outil opérationnel pour répondre à la problématique de la coordination d'acteurs et prévenir les potentiels dysfonctionnements entraînés par la pluralité des acteurs de l'intervention. Associée au diatope, le modèle de lecture interterritoriale des interactions d'acteur propose une lecture spatiale des logiques qui déterminent la territorialité de la gestion de crise. Ils permettent ainsi d'éclairer schématiquement, par une approche multiscalaire, ce que le principe de gouvernance implique dans les modalités de gestion de crise.

Perspectives

Nous avons voulu rendre possible une lecture spatiale de la gouvernance de la crise en ville à partir du cas des acteurs religieux, du rôle qu'ils occupent dans le système institutionnalisé et de leurs territorialités. Ce travail trouve son aboutissement dans l'élaboration d'un modèle de lecture interterritoriale de la gestion de crise impliquant l'analyse des rapports de pouvoir et des interactions d'acteurs qui s'y jouent. Il ambitionne ainsi de combler les lacunes concernant l'analyse spatiale de la gestion de crise.

Au terme de cette thèse, il nous semble nécessaire de poursuivre l'analyse des différents facteurs qui influencent la gouvernance de la crise, et ce, par des approches comparatistes afin d'identifier les tendances communes et les spécificités spatiales. À travers l'attention que nous avons portée à l'agglomération de Lima-Callao, nous avons démontré l'intérêt d'examiner les sociétés urbaines dans le temps long afin d'identifier les outils, les pratiques et les discours plus ou moins formels, développés pour faire face à l'incertitude et la surmonter. Variations économiques, évolution démographique, décisions politiques, conflits et événements naturels qui ont accompagné le développement urbain sont en réalité le lot commun de toute société urbaine. Ils entraînent une série de tensions qui nourrissent quotidiennement la pratique urbaine et les rapports d'acteurs qui ont des répercussions au moment de la gestion de crise. Transposer cette analyse à d'autres cas urbains permettrait de cerner les tensions récurrentes communes et d'élaborer une grille des savoirs et des pratiques mobilisés par les différents acteurs urbains qui, intégrée aux politiques de prévention, permettrait d'anticiper les possibles dysfonctionnements qui surviendraient pendant la gestion de crise.

La méthode d'analyse interterritoriale s'attache à porter une attention à l'ensemble des acteurs de la gestion de crise et à leur propre logique spatiale d'intervention depuis le niveau international jusqu'au niveau local. Elle permet de mettre en lumière la pluralité des stratégies d'action élaborées au regard des différents critères d'intervention propres aux acteurs, soit les ressources matérielles et immatérielles des intervenants, les rapports d'affinité qu'ils entretiennent entre eux et les représentations qu'ils construisent vis-à-vis des espaces sinistrés. En cela, elle constitue un outil d'aide à la décision. Il est nécessaire de la mettre à l'épreuve sur d'autres terrains afin de valider ou de nuancer les tendances, identifiées dans ce travail, qui orientent les logiques d'actions et définissent la territorialité de la gestion de crise. Elle pourrait faire l'objet d'une analyse comparative entre pays, mais aussi entre le milieu urbain et le milieu rural. La diversité des stratégies élaborées et les principaux rapports de forces en jeu pourraient ainsi être mis en lumière, éclairant les spécificités propres à ces espaces.

Enfin, la participation des acteurs religieux à la gestion de crise et plus récemment à la gestion intégrale du risque s'applique en réalité à l'échelle globale. Dans notre cas d'étude, nous avons démontré que la crise constituait un instrument de légitimation du pouvoir religieux dans l'espace public. Cet aspect, rapidement traité dans notre thèse, invite à approfondir la question de la géographie politique de la gestion de crise et l'affirmation des autorités religieuses dans un monde *a priori* sécularisé par le biais de cette dernière, et ce, à travers la territorialisation des espaces sinistrés.

BIBLIOGRAPHIE

ABAD PEREZ César (2009), « Huaycos en 1987 en el distrito de Lurigancho-Chosica (Lima Perú)", *Bulletin de l'institut français d'études andines*, Tome 38, n°3, pp.475-486.

AGER Joey, FIDDIAN-QASMIYEH Elena, AGER Alastair (2015), « Local Faith Communities and the Promotion of Resilience in Contexts of humanitarian Crisis », *Journal of refugee Studies*, vol. 28, n°2, pp.202-221.

AGIER Michel (2009), « Incertitude urbaine et liminarité rituelle. Anthropologie des hors-lieux », *Zainak. Cuadernos de antropologia-etnografia, Eusko Ikaskuntza Donostia* (Société basque d'anthropologie, San Sebastián), n° 31, 2009, p. 215-232.

AGUILAR Sergio José (2006), *Anatomía social de un Desastre. Consecuencias sociales asociadas al impacto de la tormenta Stan en una comunidad del Altiplano occidental de Guatemala*, Travail de recherche pour obtenir le grade de licencié en Anthropologie, Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala, 196 pages.

ALLEN *ADRA*na, BELKOW Teresa, ESCALANTE ESTRADA Carlos, DE LOS RIOS Silvia, KAMIYA Marco, LAMBERT Rita, MIRANDA Liliana, WESELY Julia, ZILBERT SOTO Linda (2017), « De la mitigación de desastres a la interrupción de trampas de riesgo: la experiencia de aprendizaje-acción de Clima sin Riesgo », *REDER*, vol.1 n°1, pp.6-28.

ALTEZ Rogelio (2016), *Historia de la vulnerabilidad en Venezuela: siglos XVI-XIX*, CISC/Universidad de Sevilla/ Disputación de Sevilla, Madrid, 510 pages.

ALTEZ Rogelio (2017), « Historia de milagros y temblores: fe y eficacia simbólica en Hispanoamérica, siglos XVI-XVIII », *Revista de Historia Moderna,. Anales de la Universidad de Alicante*, n°35, pp. 178-213.

ÁLVAREZ PONCE Victor Emilio (2015), « El terremoto del 31 de mayo de 1970 y el estado peruano. Mitigación de riesgos y el plan de reconstrucción urbana para las zonas afectadas por la catástrofe », *Actes du Nouveau Congrès National et Premier Congrès International Hispanoaméricain "Histoire de la Construction*, Ségovie, 13-17 octobre 2015, vol.1, pp.95-101.

AMANQUI Yony (2008) "Explicaciones sobre las causas de los terremotos dadas en la Arequipa colonial" *Illapa: revista latinoamericana de ciencias sociales*, n° 3, pp. 253–270.

ANDERSON Nels (1993), *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, Nathan, Paris, réimpression de l'édition originale publiée en 1923, 319 pages.

ARA GOÑI Jesús (2012), "La acción católica y la política en el Perú: la posición de los prelados peruanos a principios de la década de 1920", *Boletin Americanista*, vol.2, n°65, pp. 147-166.

ARCHAMBAULT Edith (2006) « Les institutions sans but lucratif en France ; principales évolutions (1995-2005) et nouveaux enjeux », *XX colloque de l'ADDES - Association pour le développement de la documentation sur l'Economie Sociale*, Paris.

AUBREE Marion (2013), « Pentecôtisme/ Néo-pentecôtisme », dans AZRIA Régine et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris pp.875-882.

BANKOFF Greg (2003), *Cultures of Disaster. Society and natural hazard in the Philippines*, Routledge Curzon, London, 251 pages.

BARDOU Éric, FAVRE Guillaume (2009), « Le déclenchement de laves torrentielles, un phénomène complexe étudié à l'aune des crues survenues dans les Alpes occidentales en 2006 », *Bulletin de la Murithienne*, n°126, pp.19-28.

BASTIAN Jean-Pierre (1997), « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives des sciences sociales des religions*, n°1, vol, 97, pp.97-114.

BASTIAN Jean-Pierre (2001a), « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », *Pouvoir*, n°98, vol.3, pp.135-146, [En ligne], URL : https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2001-3-page-135.htm.

BASTIAN Jean-Pierre (2001b), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 322 pages.

BASTIAN Jean-Pierre (2008), « Les réponses de l'Église catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine », *L'Ordinaire des Amériques*, n°210, pp.81-95, [En ligne] mis en ligne le 1 novembre 2015, consulté le 9 septembre 2020, URL : http://journals.openedition.org/orda/2632 .

BASTIAN Jean-Pierre (2011), « La logique de marché et pluralité religieuse en Amérique Latine », *Problèmes d'Amérique latine,* vol.2, n°80, pp.49-66.

BASTIAN Jean-Pierre (2017), « L'expansion contemporaine du pentecôtisme en Amérique latine : une lecture en termes de champ », *Caravelle*, n°108, pp.51-63.

BAUME Gregory et VAILLANCOURT Jean-Guy (1992), « Église catholique et modernisation politique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 48, n°3, pp. 433-446.

BEAULANDE-BARRAUD Véronique et GOUJON Bertrand (2016), « Le salut par les œuvres ? Pratiques religieuses et charitables des élites urbaines (France, xiii^{e}-xix^{e} siècle) », *Histoire, économie & société*, vol. 35, n°3, pp.4-11.

BECK Sylvain, LAPEYRONNIE Didier (2018), « Présentation du dossier « la politique de l'action sociale » », *Sciences et actions sociales* vol. 2, n°10, pp.1-7.

BECK Ulrich (2001), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, réédition (original, 1986), Flammarion, Paris, 521 pages.

BELAY Raynald (2004), « L'informe d'une ville : Lima et ses représentations », *Raisons politiques*, Vol. 3, n°15, pp.69-84).

BENTHALL Jonathan (2016), « Chapter 3. Have Islamic Aid Agencies a Privileged Relationship in Majority Muslim Area ? The case of Post-Tsunami Reconstruction in Aceh », dans BENTHALL Jonathan, *Islamic Charities and Islamic Humanism in Troubled Times*, Manchester University Press, Manchester, 215 pages.

BERGER Julia (2003), « Religious Non-governmental Organizations : An Exploratory Analysis », *Voluntas : International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol.14, pp. 15-39.

BERNARD Christian (2013). « Les catastrophes de fin du monde ? Et après !? », *Outre-Terre*, vol. 1-2, n° 35-36, pp. 37-45.

BEY Margerite (2003), « Pérou: quelles politiques de lutte contre la pauvreté ? », *Autrepart*, vol. 3, n°27, pp. 5-23.

BOBADILLA DIAZ Percy (2017), *Las ONG en la era de la globalización: cambios y permanencias en su identidad y rol institucional*, Cahier de travail n° 40, projet de recherche "La identidad y Rol Actual de las ONG", Université Pontificale Catholique du Pérou, département des sciences sociales, 66 pages, [En ligne], URL: https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/70659/cuaderno%2040%20final.pdf?sequence=1

BONNEMAISON Joël (1981), « Voyage autour du territoire », *Espace géographique*, vol. 10, n°4, pp. 249-262.

BORGEAUD Philippe (2008), « Religions de Grèce et de Rome : entre pensée de l'incertitude et respect des règles », dans SPYROS Théodorou (dir.), *Lexiques de l'incertain*, Parenthèses, Marseille, pp. 111-134.

BORGEAUD Philippe (2010), « Mythes», dans AZRIA Régine et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris, p.779-785.

BORNSTEIN Erica (2012), *Disquieting Gifts. Humanitarianism in New Delhi.* Stanford Studies in Human Right, Stanford University Press, Stanford, California, 234 pages.

BOUTRON Camille (2014), « La participation sociale aux activités policières dans les quartiers populaires de Lima. Entre coproduction du contrôle territorial et reproduction des inégalités socio-spatiales », *Echogéo*, n°28, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2014, consulté le 26 février 2019, URL : http://journals.openedition.org/echogeo/13869.

BOUYSSE-CASSAGNE Thérèse, BOUYSSE Philippe (1998), « La montagne vivante dans l'ombre des dieux. Volcans en feu, lieux de vie et de mort », *Autrement*, pp.89-125.

BREDIF Hervé (2021), *Réaliser la terre. Prise en charge du vivant et contrat territorial*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 416 pages.

BRONNER Gérald (1997), *L'incertitude,* Presse Universitaire de France, Paris, 128 pages.

BURGOS-VIGNA Diana (2003), « L'évolution de l'action collective à Villa el Salvador (Lima) : de la communauté autogérée au budget participatif », *Mondes en développement*, Vol. 4, n°124, pp.113-130.

BUSH Robin, FOUTAIN Philip, FENEER R. Michael (2015), « Religious Actors in Disaster Relief : An Introduction », *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, vol.33, n°1, pp. 1-17.

CABANE Lydie, REVET Sandrine (2015), « La cause des catastrophes. Concurrences scientifiques et actions politiques dans un monde transnational », *Politix*, vol.3, n°111, pp.47-67.

CADENE Philippe (2013), « Développement », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp.265-268.

CARPIO Julia, TAVERA Hernando (2002), « Estructura de un catálogo de tsunamis para el Perú basado en el catálogo de Gusiakov », *Boletín de la Sociedad Geológica del Perú*, vol. 94, pp. 45-59.

CASTELLANO Raúl Banchero (1972), *Lima y el mural de Pachacamilla; historia del Señor de los Milagros de Nazarenas, del monasterio y de la hermandad*, Aldo Raúl Arias Montesinos, Lima, Pérou, 359 pages.

CASTILLO-GARCÍA Rodolfo Fransisco (2020), « Hacia el desarrollo urbano sostenible de la megalópolis de Lima Callao, Perú, al 2050 », *Paideia XXI*, Universidad Ricardo Palma, vol. 10, n°1, pp. 149-172.

CASTRO Mariano, RIOFRIO Gustavo (1996), « La regularización de las barriadas: el caso de Villa El Savador (Perú) », Chapitre, dans AZUELA Antonio, TOMAS François (dir.) (1996), *El acceso de los pobres al suelo urbano*, Centros de estudios mexicanos y centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, 100 pages.

CELESTINO Olinda (1992), « Les confréries religieuses à Lima », *Archives de sciences sociales des religions*, n°80, pp. 167-191.

CHEVILLOT-MIOT Élie, CASANOVAS Ingrid, DUARTE-COLARDELLE Cheila, IASIO Christian, WINTER Thierry, NOVEMBER Valérie (2020), « Un retour d'expérience graphique sur la crise cyclonique de 2017 aux Antilles », *Annales des mines – Responsabilité et environnement*, vol.2, n°98, pp.41-47.

CHOPPIN Katia, GARDELLA Édouard (dir.) (2013), *Les sciences sociales et le sans-abrisme. Recension bibliographique de langue française (1987-2012)*, PU Saint-Étienne, Saint-Étienne, 348 pages.

CHRISTOPHER Gerrard (dir) (2021), *Waiting for the end of the world ? New perspectives on natural disasters in medieval Europe*, Routledge, London, 432 pages.

CŒUR Denis (2003), *La maitrise des inondations dans la plaine de Grenoble (XVII^{e}-XX^{e} siècle) : enjeux techniques, politiques et urbains*, Thèse de doctorat de géographie sous la direction de FAVIER René, Université Pierre Mendès France, Institut d'Urbanisme de Grenoble, 348 pages.

COMBESSIE Jean-Claude (2007), « II. L'entretien semi-directif », Chapitre, dans COMBESSIE Jean-Claude, *La méthode en sociologie*, La Découverte, pp.24-32.

COMITE INFORMATION SAHEL (1974), *Qui se nourrit de la famine en Afrique ? Le dossier politique de la faim au Sahel*, Cahiers libres 292-293, Paris, François Maspero, 279 pages.

COMPAGNON Olivier (2000), « L'Amérique latine », dans Mayeur Jean-Marie (dir.), *Histoire du christianisme. Crises et Renouveau (de 1958 à nos jours »)*, Tome 13, Desclée, Paris, pp.509-577.

COMPAGNON Olivier (2008), « La crise du catholicisme latino-américain », L'Ordinaire des Amériques, n°210, pp.9-25, [En ligne] mis en ligne le 1 novembre 2015, consulté le 9 septembre 2020, URL : http://journals.openedition.org/orda/2613.

CONTRERAS Carlos et CUETO Marco (2013), *Historia del Perú contemporáneo : desde las luchas por la independencia hasta el presente*, Lima, IEP, 479 pages.

COPANS Jean (dir.) (1975), *Sécheresse et famines du Sahel, I : Écologie, dénutrition, assistance*, Paris, François Maspero, 152 pages.

CORNELIO Jayeel, TEEHANKEE Julio (2016), « Les catastrophes humanitaires et l'essor de la philanthropie religieuse mondialisée », traduit de l'anglais par ALBERT Nicole G., *Diogène*, vol. 4, n°256, pp.127-143.

CUNY Frederick (1991), « Revising the International Humanitarian System : Focus on the UN », dans U.S. Refugee program for 1992 : Annual Refuge consultations. Hearing before the committee on the Judiciary Unites States Senates. One hundred second congress, firts session, U.S Government printing Office, Washington, pp.231-241.

DAUPHINE André et PROVITOLO Damienne (2013), « Chapitre 8 – Les risques et les catastrophes urbains » dans DAUPHINE André et PROVITOLO Damienne, *Risques et catastrophes. Observer, spatialiser, comprendre, gérer*, Armand Colin, Paris, pp.190-208.

D'ERCOLE Robert, DOLLFUS Olivier (1996), « Mémoire des catastrophes et prévention des risques », *Natures, sciences, sociétés*, vol. 4, n°4, pp.381-391.

D'ERCOLE Robert, SIERRA Alexis (2008), « Enjeux urbains contradictoires et vulnérabilité accrue dans un espace marginal péricentral : la rive gauche du Rimac à Lima (Pérou) », *Autrepart*, Vol.1, n°45, pp.105-122.

D'ERCOLE Robert et METZGER Pascale (2009), « La vulnérabilité territoriale : une nouvelle approche des risques en milieu urbain », *Cybergeo*, Dossiers, Vulnérabilités urbaines au sud, document 447, [En ligne], mis en ligne le 31 mars 2009, consulté le 07 juillet 2017, URL: http://cybergeo.revues.org/22022.

D'ERCOLE Robert, HARDY Sébastien, METZGER Pascale, ROBERT Jérémy (2009), *Vulnerabilidades urbanas en los países andinos (Bolivia, Ecuador, Perú)*, Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, Tome 38, n°3, Lima, Pérou, 976 pages.

D'ERCOLE Robert (2011), *Lima face au péril sismique*, à paraître dans *Le Pérou d'aujourd'hui* , Éditions l'Harmattan, Paris, 20 pages.

D'ERCOLE Robert, HARDY Sébastien, METZGER Pascale, ROBERT Jérémy et GLUSKI Pauline (2012), « Les dimensions spatiales et territoriales de la gestion de crise à Lima », *Vertigo*, vol.12, n°1, [En ligne], mis en ligne le 29 mai 2012, consulté le 06 février 2019, URL : http://journals.openedition.org/vertigo/12009 .

DE LA RIVA-AGÜERO, José (1952), *La Historia en el Perú*, thèse de doctorat de lettres, Impr y Editorial Maestre, Madrid, réimpression de l'édition originale publiée en 1910, 531 pages.

DEBOULET Agnès, NEZ Héloïse (2013), *Savoirs citoyens et démocratie urbaine*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 138 pages.

DECROP Geneviève (dir.) (1995), *Les scènes locales du risque*, rapport de projet pôle grenoblois Risques Naturels, Futur Antérieur, Organisme pilote & CERPE, Organisme associé, 235 pages.

DEJEAN Frédéric (2008), « L'évangélisme et le Pentecôtisme : », *Géographie et cultures*, n°68, [En ligne], mis en ligne le 30 décembre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/gc/832 .

DEJEAN Frédéric (2010), *Les dimensions spatiales et sociales des Églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, thèse de doctorat de géographie sous la direction de GERMAIN Annick et VIEILLARD-BARON Hervé, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense, Université du Québec, Institut National de la Recherche Scientifique, 385 pages.

DELAITRE Maxime, SIERRA Alexis, BARROCA Bruno, VARGAS FLOREZ Jorge (2018), « De la lecture d'une crise à celle de la résilience territoriale : le phénomène El Niño 2017 au Pérou vu depuis la capitale », *Risques urbains*, ISTE Ltd, vol. 2, n°1, pp. 1-27.

DELEAGE Jean-Paul (1991), *Une histoire de l'écologie*, La découverte, Paris, 330 pages.

DELER Jean-Paul (1970), « Croissance accélérée et formes de sous-développement urbain à Lima », *cahiers d'outre-mer*, n°89, pp. 73-94.

DELUMEAU Jean, LEQUIN Yves (dir.) (1987), *Les malheurs des temps. Histoire des fléaux et des calamités en France*. Larousse, Paris, 519 pages.

DEMATTEIS Giuseppe (2013), "Centralité", dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 162-164.

DE SOTO Hernando (1986), *El otro sendero*, Diana, Mexico, 317 pages.

DESPRES Michel, LORD Sébastien, NEGRON-POBLETE Paula (2019), (Re)placer la mobilité dans son contexte : le parcours commenté, un outil de recueil et d'analyse de données de mobilité », *RTS – Recherche Transport Sécurité*, IFSTTAR, dossier la mobilité en méthodes, 21 pages.

DI MEO Guy (1998), « De l'espace aux territoires : éléments pour une archéologie des concepts fondamentaux de la géographie », *L'information géographique*, vol.62, n°3, pp.99-110.

DI MEO Guy (2006), « Les territoires de l'action », *Bulletin de la société géographique de Liège*, n°48, pp.7-17 [En ligne], mis en ligne le 01 novembre 2014, consulté le 13 janvier 2021, URL : https://popups.uliege.be/0770-7576/index.php?id=1748.

DI MEO Guy (2008), « Une géographie sociale entre représentation et action », *Montagnes méditerranéennes et développement territorial*, n° 23 pp.13-21.

DI MEO Guy (2018), « Chapitre 6. Territoires, États, nations, régions et aménagement », dans CIATTONI Annette et VEYRET Yvette, *Les fondamentaux de la géographie*, Armand Colin, Paris, pp. 145-173.

DJAMENT-TRAN Géraldine (2015), « La résilience, une question d'échelles », dans REGHEZZA Magali, RUFAT Samuel (dir.), *Résiliences : territoires et sociétés face aux risques, à l'incertitude et aux catastrophes*, ISTE, Londres, pp. 61-80.

DOLLFUS Olivier (1968), *Le Pérou : introduction géographique à l'étude du développement*, Editions de l'IHEAL, Paris, 355 pages.

DOURLENS Christine (1988), « Villes, risques et périls », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°40, pp.3-10.

DRIANT Jean-Claude (1991), *Las barriadas de Lima*, IFEA-DESCO, Lima, 231 pages.

DRIS Nassima (2005), « Formes urbaines, sens et représentations : l'interférence des modèles », *Espaces et sociétés*, vol. 3 n° 122, pp. 87-98.

DUBAR Claude (2010), « La fin des temps : millénarisme chrétien et temporalités », *Temporalités*, n°12 [En ligne], mis en ligne le 14 février 2011, consulté le 19 février 2022. URL : http://journals.openedition.org/temporalites/1422.

DURKHEIM Émile (1990), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, édition originale publiée en 1912, Paris, 647 pages.

DYNES Russell (1998). « Noah and Disaster Planning: The Cultural Significance of the Flood Story », *Preliminary Paper*, n° 265, Disaster Research Center, University of Delaware, Newark, DE, 29 pages.

ELIADE Mircea (1949), *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 254 pages.

FARET Laurent, FOURNET-GUERIN Catherine, GINISTY Karine, MICHEL Aurélia, PERRAUDIN Anna (2019), « Citadinités et droits à la ville au Sud : Les minorités à l'épreuve de l'invisible (Maputo, Rio de Janeiro, Mexico) », *Annales de géographie*, vol.5, n° 729-730, pp.110-134.

FAVIER René (2006) « Chapitre. Les hommes et la catastrophe dans la France du XVIIe siècle », dans MONTEMAYOR Julián (dir.), *Les sociétés anglaises, espagnoles et françaises au XVIIe siècle*, Ellipses, Paris, pp.263-274.

FAVREAU Louis, FRÉCHETTE Lucie, LACHAPELLE René, ZAPATA Antonio (1992), « Une expérience réussie d'organisation communautaire : Villa el Salvador, Pérou », *Nouvelles pratiques sociales*, Vol.5, n°2, pp.185-198.

FERNÁNDEZ MALDONADO Ana María (2016), « Planeamiento urbano y producción de vivienda en el Perú », dans ABRAMO Pedro, RODRÍGEZ MANCILLA Marcelo y ERAZO ESPINOSA Jaime (2016), *Procesos urbanos en acción ¿Desarrollo de ciudades*

para todos?, Ciudades de la gente, Abya-Yala – Universidad Federal de Río de Janeiro, Clacso, pp.81- 115.

FERRIER Jean-Paul (2013), "Territoire", dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp.1000-1005.

FLORES CALDAS Edgar (2018), *Libertad religiosa y enseñanza de la religión católica en el ordenamiento jurídico peruano y en el acuerdo con la santa sede de 1980*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, 520 pages.

FONSECA Juan (2002), *Misioneros y civilisadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 379 pages.

FONSECA Juan (2020), "Las representaciones sobre los indígenas en las crónicas de los misioneros protestantes en el Perú a inicios del siglo XX", *Diálogo andino*, n°63, [En ligne] mis en ligne le 25 septembre 2020, consulté le 11 janvier 2023, URL: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-26812020000300079&script=sci_arttext#B28 .

FOUNTAIN Philip, KINDON Sara, MURRAY Warwick (2004), « Christianity, calamity, and culture : the involvment of christian churches in the 1998 Aitape tsunami disaster relief », *The contemporary Pacific*, vol.16, n°2, pp.321-355.

FOUNTAIN Philippe (2013), « Le mythe des ONG religieuses : le retour de la religion dans les études du développement », *revue internationale de politique de développement*, n°4, pp.15-40.

FOURNET-GUERIN Catherine et VACCHIANI-MARCUZZO Céline (2009), « Les Pouvoirs dans la ville », *L'Espace Politique*, Vol.2, n°8, en ligne depuis le 15 novembre 2009, consulté de 02 septembre 2022, [En ligne] URL : http://journals.openedition.org/espacepolitique/1418.

FOURNET-GUERIN Catherine (2016) « Géographie politique des temps urbains », *L'Espace Politique*, Vol.3, n°30, mis en ligne le 15 décembre 2016, consulté le 02 septembre 2022 [En ligne], URL : http://journals.openedition.org/espacepolitique/4043.

FRELAT-KAHN Brigitte, LAZAROTTI Olivier (dir.) (2012), *Habiter. Vers un Nouveau concept ?*, Armand Colin, Paris, 332 pages.

GAILLARD Jean-Christophe (2006), « Traditional Societies in the Face of Natural Hazards: The 1991 Mt. Pinatubo Eruption and the Aetas of the Philippines », *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, vol. 24, n°1, pp.5-43.

GAILLARD Jean-Christophe, TEXIER Pauline (2010), « Religions, natural hazards and disasters : An introduction », *Religion*, n°40, pp.81-84.

GARCÍA-ACOSTA Virginia (1993), « Chapitre. Enfoques teóricos para el estudio histórico de los desastres naturales",dans MASKREY Andrew (dir.), *Los desastres no son naturales*, La Red, Red de estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, pp.128-134.

GARCÍA-ACOSTA Virginia (2005). "El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos", *Desacatos*, n°19, p.11-24.

GARCÍA-ACOSTA Virginia (2017), «Divinidad y desastres. Interpretaciones, manifestaciones y respuestas», *Revista de Historia Moderna*, Anales de la Universidad de Alicante, n.º 35, pp. 46-82.

GARCÍA-ACOSTA Virginia, MUSSET Alain (dir.) (2017), *Les catastrophes et l'interdisciplinarité. Dialogues, regards croisés, pratiques*, Academia L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 225 pages.

GARCÍA-ACOSTA Virginia (Ed.) (2019), *The Anthropology of Disasters in Latin America. Sate of Art*, Routledge, London and New York, 253 pages.

GARCIA-RUIZ Jesús, MICHEL Patrick (2011), « Amérique latine : les évangéliques en politique » *Études*, n°414, pp.583-593.

GEERTZ Clifford (1993), « Chapitre. Religion as a cultural system », dans GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, Inc., New York, pp.87-125.

GILBERT Claude (1992), *Le pouvoir en situation extrême. Catastrophes et Politique*, L'Harmattan, Paris, 272 pages.

GOELDNER-GIANELLA Lydie, HUMAIN-LAMOURE Anne-Lise (2010), « Les enquêtes par questionnaire en géographie de l'environnement », *Espace géographique*, n°4, Tome 39, pp.325-344.

GOLD Eduardo Figari, RICOU Xavier (1990), *Lima en crisis*, Edition IFEA – Universidad del Pacifico, Lima, 160 pages.

GONZALEZ Olga L. (2007), « L'invisibilité des migrants andins. « Débrouille » ou intégration ? », *Homme et Migrations*, n°1270, pp.64-72.

GONZALEZ Olga L. (2010), « Violence homicide en Colombie: déviance ou « débrouille » ?, *Socio-logos*, n°5, [En ligne], mis en lign le 23 juillet 2010, consulté le 04 janvier 2023, URL : http://journals.openedition.org/socio-logos/2490 .

GOOTENBERG Paul (1995) *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX): algunas revisiones*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima (Documento de Trabajo, 71. Serie Historia, 14), 58 pages.

GOTTMANN Jean (1952), *La Politique des États et leur géographie*, Paris, Armand Colin, 228 pages.

GRATALOUP Christian (2013), « Géohistoire », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 438-439.

GUMUCHIAN Hervé et MAROIS Claude (2000), *Initiation à la recherche en géographie. Aménagement, développement territorial, environnement*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 425 pages.

GUMUCHIAN Hervé et *al.* (2003), *Les acteurs, ces oubliés du territoire*, Paris, Anthropos, 186 pages.

GUYARD Nicolas (2016), « « Calamnitez extremes » et culte de reliques », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 4 n°40, pp. 13-25.

HARRIS Elizabeth J. (2013), « Chapter 1. Buddhism and International Aid : A case Study from Post-tsunami Sri-Lanka », dans KAWANAMI Hiroko et SAMUEL Geoffrey, *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, Palgrave Macmillan, New York, pp.1-25.

HAYNES Jeffrey (2013), « Les organisations confessionnelles, le développement et la Banque mondiale », *International Development Policy, Revue internationale de politique de développement*, vol. 4, pp. 63-82.

HAYNES Jeffrey (2017), “Faith-Based Organizations at the United Nations”, Séminaire « Religions et multilatéralisme » organisé conjointement par le CERI et le GSRL, Paris, 14 février 2017.

HERTZGERG Michael (2015), « Waves of conversion ? The tsunami, ‘Unethical Conversions’, and Political Buddhism in Sri Lanka », *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, Vol. 33, Issue 1, pp 55-73.

HEWITT Kenneth (dir.) (1983), *Interpretation of Calamities*, Allen and Unwin inc, Boston, 304 pages.

HIRAM Élise (2011), « Les cérémonies religieuses faces à la météorologie », *Histoire urbaine*, vol.3, n°32, pp.31-52.

HUACO PALOMINO Marco Antonio (2009), « Le Pérou: de l’État catholique à l’État laïque ou pluriconfessionnel? », *Archives de sciences sociales des religions*, n°146, pp.99-118, [En ligne], mis en ligne le 01 juillet 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : http://assr.revues.org/21252.

HUANG Julia (2013), « Chapter 10. From Diasporic to Ecumanical : The Buddhist Tzu Chi (Ciji) Movement in Malaysia », dans FINUCANE Juliana et FEENER Michael (dir.), *Proselytizing and the Limits of Religious Pluralism in Contemporary Asia*, ARI, Springer Asia Series, New York, pp. 191-209.

HUHLE Rainer (1992) « El terremoto de Cajamarca : la derrota del inca en la memoria colectiva: elementos para un análisis de la resistencia cultural de los pueblos andinos”, *Ibero-amerikanishes Archiv*, vol.18 n°3-4, p.387-426.

JANIAUD Joël (2013), « l’Éthique », dans AZRIA Régine et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 340-344.

JUAN Salvador (1999), « Chapitre 1 – L’observation compréhensive. Observation directe transparente, vestiges et archives, monographies… » dans JUAN Salvador, *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.19-62.

KAHATT Sharif S. (2017), « El futuro en el último siglo de Lima. Las vicisitudes de los planes de desarrollo metropolitano », *Revista A Arquitectura PUCP*, n°9, pp.50-53.

LABBE Thomas (2017), *Les catastrophes naturelles au Moyen Âge*, CNRS éditions, Paris, 352 pages.

LACHAIER Pierre (2007), « Les associations de communautés et de castes hindoues », dans DURIEZ Bruno, MABILLE François, ROUSSET Kathy, *Les ONG confessionnelles, Religions et action internationale*, L'Harmattan, Paris, pp. 153-168.

LACOSTE Yves (1976), *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Ed. François Maspero, Paris, version actualisée en 2012 par la maison d'édition La Découverte, Paris, 240 pages.

LACROIX Michel (1993), « La morale écologiste et le contrat avec la nature », *Raison présente*, n° 106, pp.91-104.

LAFONTAINE M. et OLIVIER Alain (2017), « Intérêt des collectivités pour l'implantation d'arbres nourriciers dans les parcs urbains : le cas de Villa El Salvador, au Pérou », *Tropicultura*, Vol. 35, n°1, pp.39-50.

LAGADEC Patrick (1991), *La gestion des crises. Outils de réflexion à l'usage des décideurs*, McGraw-Hill, Paris, 300 pages.

LAGET Pierre-Louis et SALAÜN Françoise (2004). « Aux origines de l'hôpital moderne, une évolution européenne », *Les Tribunes de la santé*, vol 3, n°2, pp.19-28.

LAJARGE Romain (2014), « Territorialité », dans KADA Nicolas, MATHIEU Martial, *Dictionnaire d'administration publique*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, pp.498-500.

LALIVE D'EPINAY Christian (1967), « Changements sociaux et développement d'une secte : le pentecôtisme au Chili », *Archives de sociologie des religions*, n°23, pp.65-90.

LALIVE D'EPINAY Christian (1968), *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno*, Ed. Del Pacifico, Santiago de Chile, 295 pages.

LALIVE D'EPINAY Christian (1975), *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, La Haye, Paris, 376 pages.

LALIVE D'EPINAY Christian (1976), « Religion, spiritualité et société. De l'étude sociologique du pentecôtisme latino-américain », *Dialectica*, vol.30, n°4, pp.305-313.

LARONZE Fleur (2018), « L'organisation religieuse, une entreprise comme une autre ? », *Revue du droit des religions*, n° 5, pp. 11-23.

LASSEUR Maud (2016), « Introduction aux approches géographiques du religieux », *L'information géographique*, vol.30, n°1, pp.8-13.

LAVADO Pablo (2007), *Desigualdad en los programas sociales en el Perú*, Consorcio de Investigación Economica y Social – CIES, Banco Mundial, Lima, 66 pages.

LAVELL Allan, FRANCO Eduardo (dir.) (1996), *Estado, Sociedad y gestión de los desastres en América latina. El busca del paradigma perdido*, La RED, Flacso, ITDG Perú, Pérou, 520 pages.

LAVIGNE Franck, DE COSTER Benjamin, JUVIN Nancy, FLOHIC François, GAILLARD Jean-Christophe, TEXIER Pauline, MORIN Julie, SARTOHADI Junun (2008), « People's behaviour in the fase of volcanic hazards: Perspectives from Javanese communities, Indonesia », *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, n°172, pp.273-287.

LAVIGNE Jean-Claude (1988), « Au fil du risque, les villes : Une approche symbolique de la gestion urbaine », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°40, pp. 11-16.

LE GALES Patrick (2013), « Gouvernance », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 457-461.

LECAROS Véronique (2011), *L'Église catholique péruvienne face au défi des groupes évangéliques. Lima.*, Thèse de doctorat de Théologie Catholique sous la direction de FAIVRE Alexandre, Université de Strasbourg, 448 pages.

LECAROS Véronique (2013), *La conversion à l'évangélisme. Le cas du Pérou,* L'Harmattan, Paris, 172 pages.

LECAROS Véronique (2019), « La pratique dominicale au Pérou », *Revue des sciences religieuses*, vol. 93, n°1-2, [En ligne], mis en ligne le 06 juin 2019, consulté le 16 avril 2020, URL : http://journals.openedition.org/rsr/6324.

LEONE Frédéric, VINET Freddy, MESCHINET DE RICHEMOND Nancy (2010), *Aléas naturels et gestion des risques*, Presses Universitaires de France, Paris, 286 pages.

LEONE Frédéric, VINET Freddy (2017), *Gérer les risques naturels : pratiques et outils*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 202 pages.

LEVY Jacques, Lussault Michel (2013), « Habiter », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 480-482.

LEVY Jacques (2013), "Territoire", dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 995-998.

LIOGIER Raphaël (2013), « Existe-t-il un « soft power » religieux ? », *Revue internationale stratégique*, vol.1, n°89, pp.137-145.

LOVELOCK James Ephraim (1979), *Gaia : a new look at life on earth*, Oxford University Press, New York, 157 pages.

LÖWY Michael (2013), « Théologie de la libération et mouvements sociaux en Amérique Latine », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloque, [En ligne], mis en ligne le 7 juin 2013, consulté le 08 mars 2022 URL: http://journals.openedition.org/nuevomundo/65416 .

LUSSAULT Michel (2013), « Acteur » dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp.52-55.

LUSSAULT Michel (2013), « Citadinité », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 182-184.

LUSSAULT Michel (2013), « Contexte », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 228-229.

LUSSAULT Michel (2013), « Urbanité », dans LEVY Jacques et LUSSAULT Michel (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp.1053-1054.

LUTOFF Céline (2000), *Le système urbain niçois face à un séisme : méthode d'analyse des enjeux et des dysfonctionnements potentiels*, Thèse de doctorat en géographie sous la direction de MEYZENQ Claude, Université de Savoie, Chambéry, 368 pages.

MAGUIÑA SALINAS Ernesto Hector (2016), « Ebozo de las migraciones internas en el siglo XX y primera década del siglo XXI y su relación con los modelos de desarrollo económico en el Perú", *Anales Científicos*, vol.77, n°1, pp.17-28.

MANOLA Théa, GEISLER Élise (2012), « Du paysage à l'ambiance : le paysage multisensoriel – Propositions théoriques pour une action urbaine sensible », *International Congress on Ambiances*, Montreal, Canada, septembre 2012, pp.677-682.

MANSILLA JUSTO Judith María (2008), *Cofradías, poder y prestigio social en la Lima Colonial. Los casos de la Cofradía de Nuestra Señora de Aranzazu y de la del Santo Cristo de Burgos, 1690 a 1713*, Mémoire de licence d'histoire à l'Université Pontificale Catholique de Lima, 133 pages.

MARCHAND Quentin (2017), « Lima-Callao, un chemin difficile vers la modernisation des transports dans la capitale péruvienne », *CODATU*. [En ligne]. Disponible sur : http://www.codatu.org/publications/lima-callao-un-chemin-difficile-vers-la-modernisation-des-transports-dans-la-capitale-peruvienne.

MARTINEZ ANDRADE Luis (2018), « Le marxisme dans la théologie de la libération aujourd'hui », *Actuel Marx,* vol. 2, n°64, pp.60-73.

MARZAL Manuel (1987), « Las nuevas iglesias en una parroquia de la Gran Lima", *Anthropologica*, vol. 5, n°5, pp.199-258.

MARZAL Manuel (1995), « Religión y sociedad peruana del siglo XXI », dans PORTOCARRERO Gonzalo et VALCARCEL Mercel (Ed.), *El Perú frente al siglo XXI*, fondo editorial – Pontifica universidad del Perú, Lima, Pérou, pp. 363-377.

MARZAL Manuel, ROMERO Catalina, SANCHEZ José (2004), *Para entender la religión en el Perú - 2003*, Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú, Lima, Pérou, 529 pages.

MASKREY Andrew (dir.) (1993), *Los desastres no son naturales*, La Red, Red de estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 137 pages.

MATAGNE Patrick (2003), « Aux origines de l'écologie », *Innovations*, vol.18, n°2, pp. 27-42.

MATOS MAR Jose (1986), *Desborde Popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* , IEP tercera edición, Lima, 110 pages.

MATOS MAR José (2012), *Perú, Estado desbordado y sociedad Nacional emergente*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 573 pages.

MATTEI Jean-François (2005), « L'urgence humanitaire, et après ? Opinion. », *Économie & Humanisme*, n°375, pp. 84-87.

MCGREGOR Andrew (2010), « Geographies of Religion and Development : Rebuilding Sacred Spaces in Aceh, Indonesia, after the Tsunami », *Environment and Planning*, vol.42, pp.729-746.

MEJIA UQUICHE Alexis Ricardo, RONCHAIL Josyane (2019), « Risques liés aux écoulements torrentiels et leur gestion à Chosica (Lima, Pérou), *Echogéo*, ,n°50 [En ligne], mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 30 janvier 2020, URL : http://journals.openedition.org/echogeo/18392.

MELE Patrice (1998), *Patrimoine et action publique au centre des villes mexicaines*, IHEAL, Paris, 324 pages.

MERLI Claudia (2005), « Religious interpretations of Tsunami in Saturn province, Southern Thailand: reflections on ethnographic and visual materials », *Svensk Religionshistorisk Arsskrift*, n°14, pp.154-181.

MERLI Claudia (2010), « Contexte-bound Islamic theodicies : The tsunami as a supernatural redistribution vs. Natural catastrophe in Southern Thailand », *Religion*, n°40, pp.104-111.

MERTON Robert King (1938), "Social structure and anomie", American sociological review, vol.3, n°5, pp. 672-682.

MESCHINET DE RICHEMOND Nancy, REGHEZZA Magali (2010), « La gestion du risque en France : contre ou avec le territoire ? », *Annales de géographe*, vol. 3 n°673, pp.248-267.

MESCHINET DE RICHEMOND Nancy (2016), « Modernité, anachronisme et ambivalence des risques et catastrophes naturelles à travers l'approche géohistorique », *Vertigo – la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol. 16, n°3 [En ligne], mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 29/01/2022, URL : http://journals.openedition.org/vertigo/18034.

MESCHINET DE RICHEMOND Nancy (2017), « Le risque de tsunami à Mazagan-El Jadida (Maroc): réévaluation des sources documentaires historiques évoquant le séisme et le tsunami de 1755. », Dans LEONE Frédéric et VINET Freddy (ed.), *Gérer les risques naturels. Pratiques et outils*, Géorisques 8, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier, pp. 13-24.

MESCLIER Évelyne, SIERRA Alexis (2012), « Élections présidentielles 2011 au Pérou : le retour inattendu du débat politique », *EchoGéo*, [En ligne], mis en ligne le 28 mars 2012, consulté le 21 juillet 2022, URL : http://echogeo.revues.org/13025.

MESCLIER Evelyne, PIRON Marie, GLUSKI Pauline (2015), « Territoires et inclusion dans les périphéries de Lima (Pérou) : une démarche exploratoire à partir de données sur le raccordement à l'eau et au tout-à-l'égout », *L'Espace géographique*, n°44, pp. 273-288.

METZGER Pascale (1994), « Contribution à une problématique de l'environnement urbain », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol.30 n°4, pp.595-619.

METZGER Pascale et D'ERCOLE Robert (2011), « Les risques en milieu urbain : éléments de réflexion », *Echogéo*, n°18 [En ligne], mis en ligne le 06 décembre 2011, consulté le 23 août 2016, URL : http://echogeo.revues.org/12640.

METZGER Pascale (2012), « Enfoque geográfico del manejo de emergencia en Lima y Callao », *Espacio y Desarrollo*, n°24, pp.27-44.

METZGER Pascale, ROBERT Jérémy, SIERRA Alexis, D'ERCOLE Robert, HARDY Sébastien, GLUSKI Pauline (2013), « Dimension spatiales et territoriales de la gestion de crise : les ressources de décision et d'intervention à Lima et Callao », *revue géographique de l'Est* [En ligne] vol. 53, n°1-2, mis en ligne le 16 septembre 2013, consulté le 08 septembre 2020, URL : http://journals.openedition.org/rge/4576 .

METZGER Pascale, GLUSKI Pauline, ROBERT Jérémy, SIERRA Alexis (2014), *Atlas problématique d'une métropole vulnérable. Inégalités urbaines à Lima et à Callao*, IRD-UMR 8586 PRODIG, Paris, 40 pages.

METZGER Pascale, PEYROUX Elisabeth (2016), « Comment la résilience s'impose à la pensée et à l'action : usage théorique et effets politiques dans la planification urbaine à Johannesburg et la gestion des risques au Rímac (Lima) », *XXXIIème Journées ATM de Lille*, « Catastrophes, vulnérabilités et résiliences dans les pays en développement », 28 juin 2016, Lille, France.

METZGER Pascale (2020), « Environnement urbain », dans groupe Cynorhodon (coor.), *Dictionnaire critique de l'Anthropocène*, CNRS, Paris, 944 pages.

MILOT Micheline (2008), *La laïcité*, Éditions Novalis, Montréal, 136 pages.

MOATTY Anabelle (2016), *Pour une géographie des reconstructions post-catastrophe : risques-sociétés-territoires*, Thèse de doctorat en géographie sous la direction de VINET Freddy, Université Paul Valéry Montpellier 3, Montpellier, 491 pages.

MOATTY Annabelle, GAILLARD Jean-Christophe, VINET Freddy (2017), « Du désastre au développement : les enjeux de la reconstruction post-catastrophe », *Annales de géographie*, vol.2, n°714, pp. 169-194.

MONGE Àlvaro, Vásquez Enrique, Winkelried Diego (2009), *¿Es el gasto público en programas sociales regresivo en el Perú?*, CIES-CIUP, Lima, 112 pages.

MORALES-SOTO Nelson, ZAVALA Carlos (2008), "Terremotos en el Litoral Central del Perú: ¿Podría ser Lima el escenario de un futuro desastre?", *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, n°25, vol. 2, p.217-224.

MORENAS Arthur (2020), « Le coronavirus au Pérou : un accélérateur des réformes sociales ? » billet, avril 2020, COVIDAM : la Covid-19 dans les Amériques, Blog réalisé en partenariat entre Institut des Amériques et iGLOBES, [En ligne], URL : https://covidam.institutdesameriques.fr/le-coronavirus-au-perou-accelerateur-des-reformes-sociales/ .

MOURIER Eliott (2013a), « le religieux comme suppléant social de l'État : l'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXI e siècle », *Revue internationale de politique de développement*, n°4, pp.101-117.

MOURIER Eliott (2013b), *Les partenariats Public-Religieux. Action sociale religieuse et reconfiguration du rapport entre État et Églises dans le Brésil du XXI*^{e} *siècle*, Thèse de doctorat en science politique sous la direction de COUFFIGNAL Georges et COMPAGNON Olivier, Université Sorbonne nouvelle, 454 pages.

MULLER Colette (1997) « Les comportements religieux en Basse-Normandie », *Norois*, n°174, pp. 235-252.

NACHI Mohamed (2022), « Arrangement », dans Anthropen. Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain, [En ligne], mis en ligne le 16 septembre 2022, consulté le 03 mai 2023, URL : https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/51550

NAVARRO Rider (2019), *Le rôle de l'information géographique dans la gestion de crise d'une ville du Sud : les autorités locales de Carabayllo et Punta Hermosa à Lima face aux événements de El Niño de 2017 au Pérou*, Mémoire de Master 2, Université de Paris Panthéon-Sorbonne, 163 pages.

NORIMATSU Hiroko et CAZENAVE-TAPIE Pascal (2017), *Techniques d'observation en Sciences humaines et sociales*,52ème Congrès International Société d'Ergonomie de Langue Française, Septembre 2017, Toulouse, France, pp.529-532.

NOVEMBER Valérie (1994), « Risques naturels et croissance urbaine : réflexion théorique sur la nature et le rôle du risque dans l'espace urbain », *Revue de géographie alpine*, tome 82, n°4, pp. 113-123.

NOVEMBER Valérie (2002), *Les territoires du risque. Le risque comme objet de réflexion géographique*, Peter Lang, Bern, 332 pages.

OLIVER-SMITH Anthony, HOFFMAN Susanna (Ed.) (2020), *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, deuxième édition, London and New York, 419 pages.

OLIVO ENSOR Marisa (2003), « Disaster Evangelism: Religion as a Catalyst for Change in Post-Mitch Honduras », *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, Vol.21, n°2, pp.31-49.

ORIHUELA José Carlos (2020) « El consenso de Lima y sus descontentos: del restringido desarrollismo oligarca a revolucionarias reformas estructurales", *Revista de historia (Concepción)*, vol. 27, n°1, [En ligne], URL: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-88322020000100077.

ORTIZ SÁNCHEZ Iván, FERNÁNDEZ SALAS José Carlos, DEVOTO YKEHO Andrés (2020), « Derecho y Planificación Urbana. Problemas actuales de la planificación de Lima Metropolitana », *ius et veritas*, n°61, pp. 246-262.

PALARD Jacques (1999), « Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité », *Archives de sciences sociales des religions*, n°107, pp. 55-75.

PAREDES José Sánchez (2001), "Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares", chapitre 20, dans PLAZA Orlando (dir.), *Perú. Actores y Escenarios al Inicio del Nuevo Milenio*, Fondo Editorial PUCP, Lima, pp.553 – 577.

PAREDES José Sánchez (2005),« El pentecostalismo en el Perú. Prácticas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber », *Debate en Sociologia*, n°30, pp. 83-106.

PARKER Cristian (2014), « Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo politico latinoamericano actual", dans RÚBEN AMEIGEIRAS Aldo, *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales.* L*os símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamerica*, CLACSO, Buenos Aires, pp.39-63.

PERDOMO Roman (2021), « Les réponses collectives à la pandémie de Covid-19 au Pérou », dans DABENE Olivier (dir.), *Amérique latine. L'année politique 2020/ Les Études du CERI*, n°252-253, janvier 2021, [En ligne] URL : , www.sciencespo.fr/ceri/fr/papier/etude.

PEROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine (2015), « Chapitre 1. Entre développement et action humanitaire. Problèmes de définition » dans PEROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine, *Pour un développement « humanitaire » ? Les ONG à l'épreuve de la critique*, IRD Éditions, Marseille, pp.13-41.

PETIT-BREUILH María Eugenia (2017), « Religiosidad y rituales hispanos en América ante los desastres (siglos XVI-XVII): las procesiones », *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n°35, pp. 83-115.

PIETTE Albert (2013), « Religiosité », dans AZRIA Régine et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.1082-1085.

PIGEOLET Marie (2021), « Catastrophes et religions : considérer la place des religions dans les recompositions urbaines à l'ère contemporaine », *Bulletin de l'association de géographes français*, vol. 98 n°1 [En ligne] mis en ligne le 01 juillet 2022, URL : http://journals.openedition.org/bagf/7900.

PIGEON Patrick (2003), « L'intérêt du risque pour l'enseignement de la géographie », dans MORINIAUX Vincent, *Les risques*, édition du temps, Nantes pp. 9-21.

PIGEON Patrick (2005), *Géographie critique des risques*, Economica, Anthropos, Paris, 217 pages.

PIGEON Patrick, REBOTIER Julien (2017), *Les politiques de prévention des désastres : penser et agir dans l'imperfection*, ISTE, Londres, 231 pages.

PIRON Marie, MESCLIER Evelyne, LORTIC Bernard (2015), « Expansion de l'agglomération de Lima et différenciation de l'espace résidentiel : analyse exploratoire d'un corpus de données diversifié » *Cybergeo: European Journal of Geography* [En ligne], Dossiers, document 732, mis en ligne le 23 juin 2015, consulté le 07 décembre 2021, URL : http://journals.openedition.org/cybergeo/27102 .

PLAS Hugo (2018), « Mototaxis in Lima : an example of a successful coexistence between paratransit and official transportation », *Southern diaries*, Forum vies mobiles, 12pages, [En ligne], URL : https://en.forumviesmobiles.org/southern-diaries/2018/11/22/mototaxis-lima-example-successful-coexistence-between-paratransit-and-official-transportation-12732.

PLÖGER Jorg (2006), « The emergence of a "City of cages" in Lima: neighbourhood appropriation in the context of rising insecurities", *Cybergeo : European Journal of Geography*, Dossiers, document 377,[En ligne] mis en ligne le 05 juin 2007, consulté le 07 mai 2021, URL : https://journals.openedition.org/cybergeo/6785 .

PORTOCARRERO Felipe (2001), *Las multiples identidades del tercer sector en el Perú*, III encuentro de la red latinoamericana y del caribe, sociedad internacional de investigación del tercer sector (ISTR), Buenos Aires, 12-14 de septiembre 2001, 21 pages.

PORTOCARRERO Felipe, SANBORN Cynthia, MILLÁN F. Armando, LOVEDAY L. James (2004), *Voluntarios, donantes y ciudadanos en el Perú: reflexiones a partir de una encuesta*, Universidad del Pacífico, Centro de investigación, 133 pages.

POULAT Émile (1982), *Modernistica. Horizons, physionomie, débats*, Nouvelles Éditions latines, Paris, 311 pages.

PRÉVÉLAKIS Georges (1995), « La notion du territoire dans la pensée de Jean Gottmann », dans BONNEMAISON Joël, CAMBRÉZY Luc, QUINTY BOURGEOIS Laurence (ed.) (1995), *Le territoire, lien ou frontière ?: identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*, Actes du colloque organisé par l'ORSTOM et l'Université de Paris IV, 2-4 octobre 1995, 8 pages.

PROTZEL Javier (2011), *Lima imaginada*, Fondo Editorial Universidad de Lima, Lima, 444 pages.

PRUDHOMME Claude (1996), « de l'aide aux missions de l'action pour le tiers monde : quelle continuité ? », *Le Mouvement social*, n°177, pp.9-28.

PRUDHOMME Claude (2014), « Mission et colonisation dans les empires espagnol et portugais : Une globalisation sous-estimée ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 3, n°31, pp.3-6.

PUTNAM Robert (2000), *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, London, 541 pages.

QUENAULT Béatrice (2015), « De Hyogo à Sendai, la résilience comme impératif d'adaptation aux risques de catastrophe : nouvelle valeur universelle ou gouvernement par la catastrophe ? », *Développement durable et territoires*, vol.6, n°3, [En ligne], mis en ligne le 18 décembre 2015, consulté le 12 octobre 2018, URL : http://journals.openedition.org/developpementdurable/11010.

QUENET Grégory (2005), *Les tremblements de terre aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. La naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon, 586 pages.

QUENET Grégory (2010), « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? Les tremblements de terre en France à l'époque moderne », *Terrain*, n°54, pp.10-25 [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 20 mai 2021, URL : http://journals.openedition.org/terrain/13917.

QUISPE QUISPE Milagros Rosario (2017), « Impacto de los programas sociales en la disminución de la pobreza », *Pensamiento Crítico*, vol.22, n°1, pp.69-102.

RAFFESTIN Claude (1988), « Le territoire, la territorialité et la nuit », *Actualités psychiatriques*, n°2, pp.48-50.

RAYMOND Richard (2009), « La « société civile », ce « nouvel » acteur de l'aménagement des territoires, *Information géographique*, n°2, vol 73, p.10-28.

REBOTIER Julien (2008), *Les territorialités du risque urbain à Caracas. Les implications d'un construit socio-spatial dans une métropole d'Amérique latine*, Thèse de doctorat en Géographie, aménagement et urbanisme sous la direction de Hélène RIVIERE D'ARC, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3, Institut des Hautes Études de l'Amérique latine – IHEAL, 430 pages.

REBOTIER Julien (2015), « Le poids du contexte dans les études des risques. Réflexions à partir d'une géographie sociale et politique », *Sciences de la société*, n°96, [En ligne], mis en ligne le 04 décembre 2018, consulté le 09 septembre 2022.

REBOTIER Julien (2017), « Chapitre 9. La gestion des risques à la croisée des chemins en Équateur. Regards sur la tension entre autonomie et dépendance », dans GARCÍA-ACOSTA Virginia, MUSSET Alain (dir.) (2017), Les catastrophes et l'interdisciplinarité. Dialogues, regards croisés, pratiques, Academia L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, pp.197-215.

REGHEZZA Magali (2006), *Réflexion autour de la vulnérabilité métropolitaine : la métropole parisienne face au risque de crue centennale*, Thèse de doctorat en géographie sous la direction de VEYRET Yvette, Université Paris X-Nanterre, 384 pages.

REGHEZZA Magali, RUFAT Samuel (dir.) (2015), *Résiliences, sociétés et territoires face à l'incertitude, aux risques et aux catastrophes*, ISTE Édition, Londres, 227 pages.

REVAULT D'ALLONNES Myriam (2012), *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Seuil, Paris, 197 pages.

REVET Sandrine (2009), « Les organisations internationales et la gestion des risques et des catastrophes « naturels » », *les Études du CERI*, n°157, pp.1-30.

REVET Sandrine (2010a), « Amérique latine et catastrophes naturelles : Haïti et Chili, deux séismes à mettre en perspective », *Les études du CERI*, Centre de recherches internationales de Sciences Po (CERI), pp.9-13.

REVET Sandrine (2010b), « Le sens du désastre », *Terrain*, n°54 [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 20 janvier 2016, URL : http://terrain.revues.org/13936.

REVET Sandrine (2011), « Penser et affronter les désastres : un panorama des recherches en sciences sociales et des politiques internationales », *Presses de Sciences Po*, n°52, vol.3, pp.157-173.

REVET Sandrine (2019), Les coulisses du monde des catastrophes « naturelles », Édition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 242 pages.

RICOEUR Paul (2003), « Urbanisation et sécularisation », *Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°76-77, pp.113-126.

ROBERT Jérémy (2012), *Pour une géographie de la gestion de crise : de l'accessibilité aux soins d'urgence à la vulnérabilité du territoire à Lima*, Thèse de doctorat en géographie sous la direction de PIGEON Patrick et D'ERCOLE Robert, Université de Grenoble, 556 pages.

ROBERT Jérémy (2013), « La gestion de crise : un point de vue de géographe », *Cahiers de la sécurité – INHESJ*, pp.38-46.

RODRIGUEZ CUADROS José Darío (2018), « Le basculement religieux latino-américain », *Hérodote*, vol.4, n°171, pp.119-134.

ROMERO Catalina (2004), "Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI", dans MARZAL Manuel, ROMERO Catalina, SANCHEZ José (2004), *Para entender la religión en el Perú - 2003*, Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú, Lima, Pérou, pp.91-115.

ROMERO Catalina (2014), « Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada », dans AMEIGEIRAS Aldo Rubén (dir.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, CLASCO, Buenos Aires, pp.137-153.

ROMERO Catalina (2016a), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 272 pages.

ROMERO Catalina (2016b), «Comunidades cristianas de base: fe y política », *Páginas*, n° 243, pp. 44-51.

ROMERO Catalina (2020), « Religiosidad vivida y pluralismo religioso en Lima", *Páginas*, n°257, pp. 40-48.

ROSTWOROWSKI María (1992), *Pachacamac y el señor de los milagros: una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Pérou, 214 pages.

RUIZ DE ELVIRA Laura et SAEIDINA Sahar Aurore (2020), *Les mondes de la bienfaisance. Les pratiques du bien au prisme des sciences sociales*, CNRS Édition, Paris, 407 pages.

SÁEZ GIRÁLDEZ Elia (2015), *La ciudad progresiva, una lectura de los asentamientos humanos de Lima*, Thèse de doctorat sous la direction de ROCH PEÑA Fernando, Universidad Politécnica de Madrid, Escuela técnica superior de arquitectura, 230 pages.

SAGASTI Fransisco, PRADA Fernando, BAZÁN Mario (2007), « Chapitre 3. Social Policy in a Development Context : The Case of Peru », dans RIESCO Manuel (Ed.), *Latin America:*

A New Developmental Welfare State Model in the Making ?, Palgrave Macmillan UK, London, pp. 148-184.

SAJALOLI Bertrand, GRESILLON Etienne (2019), « l'Église catholique et l'anthropocène : 50 ans de positionnement doctrinal », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, n°2, vol.14, pp.109-152.

SALAZAR BONDY Sebastian (2018), *Lima l'horrible*, Ed. Allia, réimpression et traduction de l'édition originale publiée en 1964, Paris, 189 pages.

SCHARPER Stephen B. (1995), « L'hypothèse Gaïa et sa portée sur une théologie politique chrétienne de l'environnement », *Religiologiques*, n°11, pp. 325-355.

SCHLEHE Judith (2010), « Anthropology of religion: Disasters and the representations of tradition and modernity », *Religion*, n°40, pp. 112-120.

SCHNABLE Allison (2016), "What Religion Affords Grassroots NGOs: Frames, Networks, Modes of Actions", *Journal for the scientific study of religion*, vol. 55, n°2, pp.216-232.

SCHOOYANS Michel (1976), « La théologie de la libération », *revue théologique de Louvain,* fasc. 3, pp. 309-328.

SCHÜTZ Alfred (1987), *Le chercheur et le quotidien - Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 286 pages.

SEGAS Sébastien (2010), « Introduction : de nouveaux territoires du politique ? Interroger les évolutions du répertoire de la territorialité dans les domaines de l'action collective, des politiques publiques et de la compétition politique », *Pôle Sud*, vol.1, n°52, pp.7-19.

SEGUY Jean (1993), « Christianisme et « environnement naturel » : le cas advendiste », dans HERVIEU-LEGER Danièle (dir.), *Religion et Écologie*, Cerf, Paris, pp. 77-109.

SIERRA Alexis (2007), « Les enjeux géopolitiques de l'institutionnalisation de la gestion du risque « naturel » en Amérique latine. Le cas du Costa Rica, de la Colombie et de l'Équateur », *Outre-Terre*, vol. 1, n° 18, pp.37-54.

SIERRA Alexis (2013), *Amphibolie urbaines entre espaces-à-risque et marge à Lima, Pérou*, Habilitation à diriger des recherches, Tome 3, Paris Panthéon Sorbonne, 258 pages.

SIERRA Alexis (2015a), « La capitale risque ou comment le statut de capitale participe à construire le risque », *Géocarrefour*, vol.90, n°2, pp.173-182.

SIERRA Alexis (2015b), « « Ojalá Haya un sismo ! » : Du désir d'un nouvel ordre urbain à la catastrophe-châtiment », *Urbanités*, n°5, pp.1-16.

SIERRA Alexis (2016), « Définir les confins urbains par l'informalité politique : les arrangements citadins entre les conflits municipaux et production de territoires indéterminés à Lima (Pérou) », *L'Espace politique*, n°29, [En ligne] mis en ligne le 31 août 2016, consulté le 09 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/espacepolitique/3845.

SIERRA Alexis (2020), « Pérou et Covid-19 : de la crise qui légitime le chef d'État à celle qui construit la nation », billet, novembre 2020, COVIDAM : la Covid-19 dans les Amériques, Blog réalisé en partenariat entre Institut des Amériques et iGLOBES, [En ligne], URL : https://covidam.institutdesameriques.fr/perou-et-covid19-de-la-crise-qui-legitime-le-chef-detat-a-celle-qui-construit-la-nation/.

SIERRA Alexis, GUSTIAUX Romain, LECLERCQ Romain (2020), " Chapitre 9. La crise : saisir la ville par la rupture », dans ADISSON Félix *et al.* (coordination scientifique) *Pour la recherche urbaine*, CNRS Éditions, Paris, pp.181- 202.

SIERRA Alexis, GLUSKI Pauline (2021), « Cartographier les scénarios de crise : quels savoirs urbains pour quelle représentation des catastrophes futures en ville ? », dans ZANINA C, HABERT Élisabeth, RUAS A. (ed.), *Carorisk : risques naturels ou anthropiques en carte, Cartes et Géomatique : Revue du Comité Français de Cartographie*, n°245-246, pp. 25-40.

SIERRA Alexis, BÉJI Anaïs, CROISÉ Axelle, HATTEMER Cyriaque, METZGER Pascale, PIGEOLET Marie, VALITUTTO Irene (2022), « Chapitre 2. Développement et environnement urbain au prisme du risque et des crises », dans PEYROUX Élisabeth, RAIMOND Christine VIEL Vincent et LAVIE Émilie (dir.), *Développement, changements globaux et dynamiques des territoires. Théories, approches et perspectives de recherche*, ISTE, Paris, pp.45-62.

SIGALES RUIZ Silvia Rosa et CARIA Michèle (2017), « Los desastres en México de los 80's: Miedo, culpa y secuelas psicosociales", *Les cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n°34, [En ligne], mis en ligne le 20 décembre 2017, consulté le 20 août 2022, URL : http://journals.openedition.org/alhim/5793.

SILGADO Enrique (1978), “Historia de los sismos más notables ocurridos en el Perú 1513-1974 - Sector Energía y Minas, Instituto de Geología y Minería”, *Boletín N°3 Serie C, Geodinámica e Ingeniería Geológica*, 130 pages.

SINTOMER Yves (2008), « Du savoir d’usage au métier de citoyen ? », *Raisons politiques*, vol.3, n°31, pp. 115-133.

SOROUSH Mehrnoush (2018), « Adaptation to Short-Term Cataclysmic Events : Flooding in Premodern Riverine Societes », *Human ecology*, vol. 46, n°3, 14 pages.

TAHAR CHAOUCH Malik (2007a), « La théologie de la libération en Amérique latine, Approche sociologique », *Archives de sciences sociales des religions*, n°138, pp. 9-28.

TAHAR CHAOUCH Malik (2007b), “Teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, n°3, pp. 427-456.

TAITHE Bertrand (2004), « Reinventing (French) Universalism : Religion, Humanitarianism and the ‘French Doctors’ », *Modern and Contemporary France*, vol. 12, n° 2, pp. 147–158.

THELY Ludovic (2016), « Chapitre 3. Le retour d’expérience », dans THELY Ludovic, *Les grecs face aux catastrophes naturelles. Savoirs, histoire, mémoire*, Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome (BEFAR), Athènes, pp. 235-267.

THIBAUD Jean-Paul (2001), « Chapitre. La méthode des parcours commentés », dans GROSJEAN Michèle et THIBAUD Jean-Paul, *L’espace urbain en méthodes*, Éditions Parenthèses, Marseille, pp. 79-99.

THIVEAUD Jean-Marie (1996), « Le risque et son prix : genèse d’un concept et de son évaluation juridico-financière (XIV-XVII^{e} siècles) », *Revue d’économie financière*, n°37, pp. 253-274.

TIERNEY Kathleen et OLIVER-SMITH Anthony (2012), « Social Dimension of Disaster Recovery », *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* (IJMED), vol.30, n°2, pp.123-146.

TOSCANA APARICIO Alejandra (2014), « Actores sociales en la gestión local del riesgo de desastres en Valle de Chalco Solidaridad, Estado de México”, *Especialidades*, vol.4, n°1, pp.137-169.

VANIER Martin (2005) « Chapitre. L'interterritorialité : des pistes pour hâter l'émancipation spatiale », dans ANTHEAUME Benoît, GIRAUT Frédéric, *Le territoire est mort, vive les territoires !,* IRD Edition, Marseille, pp. 317-336.

VANIER Martin (2008), *Le pouvoir des territoires. Essai sur l'interterritorialité,* Anthropos, Economica, 160 pages.

VERGER Jacques (1987) « nouveaux fléaux, nouveaux recours » dans DELUMEAU Jean et LEQUIN Yves, *Les malheurs des temps. Histoire des fléaux et des calamités en France*, Larousse, Paris, pp. 209-230.

VEGA-CENTENO Pablo (2017a), « La desigualdad invisible : el uso cotidiano de los espacios públicos en la Lima del siglo XXI », *Territorios*, n°36, pp.23-46.

VEGA-CENTENO Pablo (2017b), « La dimensión urbana de las centralidades de Lima Norte: cambios y permanencias en la estructura metropolitana », *Eure*, vol. 43, n°129, pp. 5-25.

VEGA-CENTENO Pablo, DAMMERT GUARDIA Manuel, MOSCHELLA Paola, VILELA Marta, BENSÚS Viktor, FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA Graciela, PEREIRA Omar (2019), *Las centralidades de Lima metropolitana en el siglo XXI/ Una aproximación empírica*, Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú, Lima, Pérou, 192 pages.

VIDAL Bertrand (2012), *Les représentations collectives de l'événement-catastrophe : étude sociologique sur les peurs contemporaines*, Thèse de doctorat de sociologie sous la direction de TACUSSEL Patrick et RABOT Jean-Martin, Université de Montpellier, Paul Valéry, 565 pages.

WALKER Charles (2018), *Colonialismo en ruinas: Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*, IFEA, IEP, Lima, réimpression de l'édition originale publiée en 2012, 293 pages.

WALTER François (2008), *Catastrophes. Une histoire culturelle. xvie- xviie siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 380 pages.

WEBER Max (1920), « l'Éthique économique des religions mondiales. Introduction », dans WEBER Max (1910-1920), *Sociologie des religions*, Textes réunis, traduits et présentés par GROSSEIN Jean-Pierre, 2ème édition de la traduction française (2012), Gallimard, Mesnil-sur-l'Estrée, pp.331-379.

WEBER Max (2003), *Économie et société*, Edition Agora, Paris, Réédition (version originale 1922), 416 pages.

WEICHSELGARTNER Juergen, NORTON John, CHANTRY Guillaume, BREVIERE Émilie, PIGEON Patrick, GUEZO Bernard (2016), « Culture, connaissance et réduction des risques de catastrophe : lien critiques pour une transformation sociétal durable », *Vertigo*, vol. 16, n°3 [En ligne], mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 16 juillet 2022, URL: http://journals.openedition.org/vertigo/18130.

WHITE Lynn (1967), « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, vol. 155, n° 3767, pp. 1203-1207.

WILKINS Dominic (2021), « Where is religion in political ecology ? », *Progress in Human Geography*, vol. 45, issue 2, pp. 276-297.

WILLAIME Jean-Paul (2006), « La sécularisation, une exception européenne ? », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°4, pp. 755-783.

WILLAIME Jean-Paul (2010), « Faits religieux », dans AZRIA Régine et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris pp.361-367.

WILLEMS Emilio (1967), *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Vanderbilt University Press, Nashville, 290 pages.

WILSON Bryan (1970), *Sociologia de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 254 pages.

WISNER Ben, BLAIKIE Pears, CANNON Terry et DAVIS Ian (1994), *At Risk : Natural Hazards, People's Vulnerability, and Disasters*, Routledge, London, 496 pages.

WISNER Ben (2010), « Untapped potential of the world's religious communities for disaster reduction in an age of accelerated climate change : An epilogue & prologue », *Religion*, n°40, pp.128-131.

WISNER Ben, GAILLARD Jean-Christophe, KELMAN Ilan (2011), « Chapitre 3. Framing Disaster : Theories and stories seeking to understand hazard, vulnerability and risk » dans Wisner Ben, Gaillard Jean-Christophe, Kelman Ilan, *The Handbook of Hazard and Disaster Risk Reduction*, Routledge, London, pp.15-30.

WORSTER Donald (1977), *Nature's Economy, A History of Ecological Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge New York, 423 pages.

Sources primaires (littérature grise) :

ADRA International, *ADRA* Asie (2017), *An approach to inclusive, Community-Managed Disaster Risk Reduction (DRR) for the Asia Region*, Rapport d'activité *ADRA* relayé par Reliefweb, [En ligne] : https://reliefweb.int/report/world/approach-inclusivecommunity-managed-disaster-risk-reduction-drr-asia-region-june-2017 .

ADRA (2022), « Build Back Better », *ADRA Asia Focus*, vol. 2, n°4, 9 pages.

APCI (2016), *Situación y tendencias de la cooperación técnica internacional en el Perú, 2011-2014*, Rapport, Lima, Pérou, 296 pages.

APCI (2019), *Situación y tendencias de la cooperación técnica internacional en el Perú, 2019*, Rapport, Lima, Pérou, 167 pages.

APCI (2022), *Situación y tendencias de la cooperación técnica internacional en el Perú, 2020*, Rapport, Lima, Pérou, 190 pages.

Apoyo Opinión y Mercado, 1999, *Criminal violence: studies in Latin American Cities - the case of Peru*, Rapport d'enquêtes, Août 1999, Lima, Pérou.

AQUINO Alberto (dir.) (2012), *Informe técnico 1. Impacto del Fenómeno El Niño (FEN) en la economía regional de Piura, Lambayeque y La Libertad*, septembre 2012, Lima, Pérou, 56 pages.

ARDITI Alvaro (2008), *Temblores y terremotos de Lima. Crónica histórica*, [En ligne] URL: https://fr.scribd.com/doc/4341227/Temblores-y-Terremotos-de-Lima.

BENITO RODRÍGEZ José Antonio et MAJNÓN DE GARAY Sara (2014), *La devoción al señor de los Milagros. Patrimonio inmatérial del Perú*, Album photographique, Universidad Católica Sedes Sapientae, Centro de Estudios y Patrimonio Cultural, collection art et patrimoine, Lima, Pérou 89 pages.

CAF - Corporación Andina de Fomento (2000), *El Fenómeno el Niño 1997-1998. Memoria, retos y soluciones*, rapport de la CAF, 304 pages.

CALDERON Kristhian Ayala (2018), *El muro de Los Milagros, la fe que persiste en el corazón del barrio*, reportage réalisé pour le programme “Lima al Paso”, dirigé par le collectif Lima la Única et l’Université Catholique *Sedes Sapientiae*, diffusé le 31 octobre 2018.

CAMPOS Javier y DE SEVILLA Fernández (2014), *Catálogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*, Instituto escurialense de investigaciones históricas y artísticas n°42, Estudios Superiores del Escorial San Lorenzo de Escorial, Madrid, 473 pages.

CAPECO (2021), « La construcción en el escenario de la primera vuelta », *Informe Económico de la Construcción*, n°39, 89 pages.

CARITAS, *Gouvernance. La structure de Caritas internationalis*, [En ligne] URL : https://www.*Caritas*.org/qui-sommes-nous/gouvernance/?lang=fr.

CARITAS (2018), *Informe final. Llamamiento de emergencia por inundaciones y huaicos en el Perú*, Lima, Pérou, 50 pages.

CARITAS del Perú (2019), *Balance social 2019*, rapport annuel *Caritas* Perú, Lima, Pérou, 73 pages.

CEAS (2017), *Servicio al Mundo para el cuidado de la Casa Común*, rapport synthétique de l’Encyclique *Laudato si’* élaboré par le CEAS, Lima, Pérou, 64 pages.

CENEPRED (2012a), *Lineamientos técnicos del proceso de Estimación del riesgo de Desastres*, Lima, Pérou, 36 pages.

CENEPRED (2012b), *El Fenómeno El Niño*, Lima, Pérou, 51 pages [En ligne] URL: https://sigrid.cenepred.gob.pe/docs/PARA%20PUBLICAR/CENEPRED/Boletin%20Fenomeno%20El%20Nino.pdf.

CENEPRED (2015), *Manual Para la Evaluación de Riesgos originados por Fenómenos Naturales. 02 Versión*, Lima, Pérou, 248 pages.

CENEPRED (2021), Escenario de riesgo por COVID -19 en los distritos de Lima metropolitana y Callao, Rapport établit par le CENEPRED, Lima, Pérou, 95 pages.

Centro de Información Católica (1970), *Iglesia limeña en emergencia: ayuda para damnificados*, article de presse catholique archivé au centre Bartolome de las casas, Lima, Pérou.

Cruz Roja Peruana (2015), *Informe de actividades 2011-2015*, rapport d'activité, Lima, Pérou, 84 pages.

CSSE (2022), *Covid-19 Dashboard*, base de données statistiques, [En ligne], URL : https://systems.jhu.edu/research/public-health/ncov/.

DHN – Dirección de Hidrografía y Navegación -, *Historia de tsunamis en el Perú*, [En ligne], URL: https://www.dhn.mil.pe/cnat/que-es-un-tsunami.

Diaconia (2018), *Memoria Anual 2018*, Lima, Pérou, 38 pages, [En ligne], URL: https://issuu.com/diaconiaperu/docs/2018_menoria_anual.

Dirección general de justicia y cultos, dirección de asuntos interconfesionales (2016), *La libertad Religiosa en el Perú y el registro de entidades religiosas*, Lima, Pérou, 32 pages, disponible en ligne, URL: https://www.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2016/10/Cartilla-La-Libertad-Religiosa-en-el-Per%C3%BA-y-el-Registro-de-Entidades-Religiosas.pdf.

GARCÍA PÉREZ ALAN (1985), Mensaje del presidente Constitucional del Perú, doctor Alan García Pérez, ante el congreso nacional, el 28 de Julio de 1985, Lima, Pérou, [En ligne], URL: https://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje-nacion-congreso-28-07-1985 .

GAUCHET Marcel (2002), « Religion et politique : état des lieux », entretien réalisé par Casanova Pascale, *Les Chemins de la connaissance*, France Culture, [En ligne], URL : https://gauchet.blogspot.com/2006/08/religion-et-politique-tat-des-lieux.html.

IEP (2020), *Desigualdad, vulnerabilidades y estrategias frente al Covid-19*, Rapport de l'IEP, enquête téléphonique au niveau nationale, mai 2020, [En ligne], URL : https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2020/06/IEP.-Desigualdad-vulnerabilidades-y-estrategias-en-la-crisis-del-covid-19-mayo-2020.pdf.

Iglesia Adventista del Septimo día (2013), *Historia*, [En ligne], URL: https://www.adventistas.org/es/*ADRA*/institucional/historia/ .

IMP - Instituto Metropolitano de Planification (2010), *Plan Maestro de desarrollo de la Costa Verde 1995-2010, Volumen D: Programa de Inversiones*, 35 pages, [En ligne] URL: https://apcvperu.gob.pe/files/planmaestro/03.Resumen_ejecutivo_plan_maestro_95_new_2018.pdf ; https://apcvperu.gob.pe/files/planmaestro/volumen_d.pdf.

INDECI (1998), *Consolidado de daños producidos por fenómeno el Niño 1997-1998*, rapport de l'INDECI, Lima, Pérou, 4 pages.

INDECI (2007a), *Compendia estadístico de prevención y Atención de desastres 2007*, Rapport élaboré par INDECI, Lima, Pérou, 14 pages.

INDECI (2007b), *Lecciones aprendidas del SUR. Sismo de Pisco 15 de Agosto 2007*, rapport élaboré par INDECI, Lima, Pérou, 234 pages.

INDECI (2016), *Compendio Estadistico del INDECI 2016 en la preparación respuesta y rehabilitación ante Emergencias y Desastres*, Rapport INDECI, Lima, Pérou, 16 pages, [En ligne]: URL: https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1048432/20170503161621120200726-15599-1oroqe7.pdf .

INDECI, DIPRE, CEPIG (2017), *Escenario sísmico para Lima Metropolitana y Callao : sismo 8.8Mw*, Scénario sismique piloté par l'INDECI, Lima, Pérou, 54 pages.

INDECI (2018a), *Fortaleciendo la respuesta ante desastres en el Perú. Lecciones aprendidas del Fenómeno El Niño Costero 2017 en el Perú*, Rapport élaboré par INDECI, Lima, Pérou, 84 pages.

INDECI (2018b), *Lineamientos para la respuesta. Proceso de la gestión del riesgo de desastres*, Guide opérationnel élaboré par l'INDECIi, Lima, Pérou, 39 pages, [En ligne], URL : https://portal.indeci.gob.pe/wp-content/uploads/2018/10/LINEAMIENTOS_PARA_LA_RESPUESTA_2.pdf.

INDECI (2018c), *Compendio Estadistico 2018. Preparación – Respuesta – Rehabilitación*, Bilan des réponses apportées aux crises par l'INDECI pour l'année 2017, Lima, Pérou, 294 pages.

INEI (1993), *1. Caracteristicas Demograficas. Censo Lima Metropolitana 1940-1993*, Rapport de l'INDECI, [En ligne], URL : https://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/est/lib0002/cap0101.htm.

INEI (1998), *Encuesta de victimización en Lima Metropolitana*, Rapport d'enquêtes, Lima, Pérou, [En ligne], URL: https://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0058/C-SEXO.htm.

INEI (2007), *Capitulo 1. Caracteristicas de la Población. Perfil sociodemográfico de la provincia constitucional del Callao 1940-2007*, Lima, Pérou, 39 pages.

INEI (2013), *Directorio Nacional de Principales Festividades a Nivel Distrital*, rapport de l'INEI, Lima, 366 pages.

INEI (2015), *Poyecciones departamentales de la población 1995-2015*, rapport de l'INEI, Lima, disponible en ligne, URL: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0015/cap-59.htm.

INEI (2016), *Accidentes de Tránsito*, base de données statistiques [En ligne], URL : https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/traffic-accidents/.

INEI (2017a), *Provincia de Lima. Compendio Estadistístico 2017*, Rapport de recensement élaboré par l'INEI, Lima, Pérou, 538 pages.

INEI (2017), *Censos Nacionales. Perfil sociodemográfico*, Rapport national élaboré par l'INEI, Lima, Pérou, 644 pages.

INEI (2017), *Perú, Anuario estadístico de la Criminalidad y Seguridad Ciudadana*, Rapports élaboré par l'INEI, Lima, [En ligne] URL: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1534/.

INEI (2018a), *Perú: perfil sociodemográfico. Informe Nacional. Censos nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de comunidades Indígenas*, Rapport du recensement de 2017, Lima, Pérou, 644 pages.

INEI (2018b), *Perú: Percepción Ciudadana sobre gobernabilidad, Democracia y Confianza en las instituciones*, Rapport technique n°02, Avril 2018, Lima, Pérou, 50 pages.

INEI (2018c), *Acceso a los servicios básicos en el Perú 2013-2018*, Rapport, Lima, Pérou, 52 pages.

INEI (2018d)**,** *Población afiliada a algún servicio de salud. Sobre la base de los resultados de los Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*, Rapport, Lima, Pérou, 36 pages.

INEI (2019), *Perú: Indicadores de Gestión Municipal, Capitulo 9. Servicios Sociales*, Rapport de l'INEI, Lima, Pérou, 278 pages.

INEI (2020), *Perú : Formas de acceso al agua y saneamiento básico*, Rapport, Lima, Pérou, 70 pages.

INEI (2022), *Victimización en el Perú 2015-2021. Principales Resultados*, Rapport d'enquêtes, Lima, Pérou, 159 pages.

Instituto Nacional de Planification (1989), *Pobreza en el Perú, aspecto básicos y orientaciones de política*, Serie Divulgación n°9, Lima, Peru, 31 pages.

JAVE Iris, LIONTOP Luis, HERRERA Manuel, MUÑOZ Adriana (1998), « Editorial », dans ALAYZA Rosa (dir.), "frente al desastre : solidaridad y justicia ", *Signos*, Publicación quincenal del Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac y del Centro de Estudios y Publicaciones, Quincenario Signos, n°2.

JUILLET-LECLERC Anne (1999), "El Niño – Présent et passés. Les coraux archives paléoclimatiques », *Lettre n°9 du Programme International Géisphère Biosphère-Programme Mondial de Recherche sur le Climat*, CNRS, [En ligne] URL : https://www.cnrs.fr/cw/dossiers/dosclim1/rechfran/4theme/paleo/corauxarchives.html .

Lima cómo vamos (2011), *Informe de Percepción sobre la Calidad de Vida*, Rapport d'enquête, Lima, Pérou, 50 pages.

Lima cómo vamos (2015), *VI Informe de percepción sobre calidad de Vida*, Rapport d'enquête, Lima, Pérou, 60 pages.

Lima cómo vamos (2017), *VIII Informe de percepción sobre calidad de vida en Lima y Callao*, Rapport d'enquête, Lima , Pérou, 86 pages.

Lima cómo vamos, (2021), *Informe urbano de percepción ciudadana en Lima y Callao 2021*, Rapport d'enquête, Lima , Pérou, 42 pages.

MINAM – Ministerio del Ambiente (2014), *Registro histórico del Niño*, [En ligne], URL: https://www.minam.gob.pe/fenomenodelnino/el-nino-en-el-peru-y-sus-caracteristicas/registro-historico-de-el-nino/ .

MINAM – Ministerio del Ambiente, IGP – Instituto Geofísico del Perú (2022), *Análisis y Evaluación histórica del fenómeno el Niño en Lima Metropolitana: un aporte a la gestión del riesgo de desastres,* rapport Technique n°027-2022/IGP Ciencias de la Tierra Sólida.

Nations Unies (1994), *Conférence mondiale sur la prévention des catastrophes naturelles,*Yokohama (Japon), 23-27 mai 1994, Rapport, 27 septembre 1994, traduction française, 56 pages.

Nations Unies (2005), *Conférence mondiale sur la prévention des catastrophes, Kobe, Hyogo, Japon, 18-22 janvier 2005*, Rapport, 16 mars 2005, traduction française, 44 pages.

Nations Unies (2015), *Cadre d'action de Sendai pour la réduction des risques de catastrophes 2015-2030,* Rapport, Sendai Miyagi (Japon), 14-18 mars 2015, 40 pages.

NOAA (2015), *El Niño and La Niña. The El Niño Southern Oscillation (ENSO) is one of the most important climatic phenomena on Earth.* [En ligne], URL : https://www.noaa.gov/education/resource-collections/weather-atmosphere/el-nino.

Our World in Data, University of Oxford (2022), *Covid-19 Data Explorer*, bases de données statistiques, [En ligne], URL: https://ourworldindata.org/coronavirus#explore-the-global-situation.

PAROLIN Pietro (2017), « Letter sent by Cardinal secretary of State Pietro Parolin on behalf of the Holy father to the president of the United Mexican States, President of the 2017 Global Platform for Disaster Risk Reduction », Cancún, 22-26 May 2017, disponible en ligne, URL : https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2017/documents/rc_seg-st_20170525_parolin-presidente-statiunitimessicani_en.html.

Présidence du Conseil des ministres, INDECI, CENEPRED (2014), *Plan Nacional de Gestión de Riesgo de Desastres, PLANAGERD 2014-2021,* mai 2014, Lima, Pérou, 66 pages.

RED HUMANITARIA NACIONAL, INDECI (dir.) (2018), *Evaluación conjunta de la Respuesta de la Red Humanitaria Nacional a las emergencias derivadas del fenómeno el Niño Costero 2017*, rapport élaboré par l'INDECI en collaboration avec OCHA, Lima, Pérou, 38 pages.

SENAMHI - Service National de Météorologie et d'Hydrologie, (2014), *El fenómeno el Niño en el Perú*, Rapport du SENAMHI dans le cadre du *Programa Presupuestal 068 : Reucción de Vulnerabilidad y Atención de Emergencias por Desastres*, Ministerio del Ambiente, Tawa, Lima,, Pérou, 36 pages, [En ligne], URL: https://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2014/07/Dossier-El-Ni%C3%B1o-Final_web.pdf.

Soluciones Prácticas (2014), « Looking back at reconstruction conference. Participative Reconstruction and Risk Reduction in Ica, Peru », Conférence tenue le 16 janvier 2014.

Soluciones Prácticas, Institute for Social and Environmental Transition-International (2017), *El Niño Costero: Las inundaciones de 2017 en el Perú*, Rapport d'Évaluation de Capacités Post-catastrophe, Lima, Pérou, 51 pages.

UNCTAD (2019), *Étude sur les transports maritimes*, Rapport publié par la Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement, New York, 140 pages.

UNICEF (2020), *COVID-19 : Impacto en la pobreza y desigualdad en niñas, niños y adolescentes en el Perú. Estimaciones 2020-2021*, Rapport technique de l'UNICEF, octobre 2020, Lima, Pérou, 58 pages.

UNISDR (2011), *Mayors Statement on Resilient Cities for the 3rd Global Platform For Disaster Risk Reduction*, Global Platform for Disaster Risk Reduction, Third Session, Geneva, Switzerland, 8-13 May 2011, 4 pages.

VENKATESWARAN K., MACCLUNE K. et ENRIQUEZ M.F. (2017), *El Niño Costero: Las inundaciones de 2017 en el Perú*, Flood Resilience Alliance, *Soluciones Prácticas*, ISET, Rapport d'Évaluation de Capacités Post-catastrophe, Boulder, Colorado, USA, 51 pages.

World Vision Perú (2019), *Reporte annual Perú. Actualización de nuestro impacto*, rapport annuel World Vision Perú, Lima, Pérou, 13 pages.

Documents ecclésiaux :

Lettre encyclique, décret et autres documents du droit Canonique

1962-1965, *Concile œcuménique du Vatican 2*, Documents [En ligne], URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm.

1965, *Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église* Christus Dominus, Rome, 28 octobre 1965, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_fr.html.

1965, *Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Gaudium et Spes*, Paul Évêque, avec les Pères du Saint Concile, 7 décembre 1965, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

1970, *Angelus*. *Appel en faveur des victimes du Pérou*, Pape Paul VI, 7 juin 1970, [En ligne] URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/angelus/1970/documents/hf_p-vi_ang_19700607.html.

1972, *Message du pape Paul VI à l'occasion de l'ouverture de la conférence des Nations Unies sur l'environnement*, Pape Paul VI, 1er juin 1972, [En ligne] URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html.

1975, *Evangelii Nuntiandi*, Rome, 8 décembre 1975, *Exhortation apostolique de sa Sainteté le pape Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toutes l'Église*, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.

1980, *Accord entre le Saint-Siège et la République du Pérou*, Lima, 26 juillet 1980, [En ligne] : URL : https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19800726_santa-sede-peru_sp.html.

1981, *Rerum Novarum*, Rome, 15 mai 1891, *Lettre encyclique de sa sainteté le Pape Léon XIII*, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

1987, *Sollicitudo rei socialis*, Rome, 30 décembre 1987, *Lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II*, [En ligne], URL : http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

1991, *Centesimus annus*, Rome, 1er mai 1991, *Lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II.*, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

2004, *Lettre du pape Jean-Paul II. Au cours de la dernière Cène. Pour accorder la personnalité juridique canonique publique à CARITAS INTERNATIONALIS*, Castel

Gandolfo, Italie, 16 septembre 2004, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/2004/documents/hf_jp-ii_let_20040916_*Caritas*-internationalis.html.

2009, *Caritas in veritate*, Rome, 29 juin 2009, *Lettre encyclique du souverain pontife Benoît XVI*, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_*Caritas*-in-veritate.html.

2015, *Laudato si'*, Rome, 24 mai 2015, *Lettre encyclique du Saint-Père François*, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

2019, Décret n°450585, Vatican, 22 mai 2019, *Décret général. Secretaria Status Caritas*, [En ligne] : URL : https://www.*Caritas*.org/wordpress/wp-content/uploads/2020/03/FR_2019_DECRET-GENERAL.pdf.

Autre

Conferencia Episcopal Peruana (2002), *Directorio eclesiástico*, Lima, Pérou, 1311 pages.

Conferencia Episcopal Peruana (1989), *Documentos de la conferencia episcopal peruana 1979-1989*, Vida y Espiritualidad, Lima, Pérou, 456 pages.

METZINGER Luciano, Secretario General del Episcopado Peruano (1978), *Documento del episcopado. La pastoral Conciliar en el Perú, en la Iglesia, 1968-1977*, Editorial Apostolado de la Prensa S.A (EAPSA), Lima, Peru, 616 pages.

RAFFAELE MARTINO Renato, Cardinal, (dir.) (2004), *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Vatican, [En ligne], URL :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html.

RATZINGER Joseph, Cardinal, (1984), *l'Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*, Rome, 6 août 1984, [En ligne], URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_fr.html.

Sources journalistiques :

BERNSTEIN Carl, POLITI Marco (1996), *Sa Sainteté Jean Paul II*, Edition Plon, Paris, 474 pages.

LÓPEZ HERRERA María Elena (2011), "Se puede soportar hasta 37 kilos por cargar al *Señor de los Milagros*", *El Comercio*, rubrique Vida&Futuro, 04 novembre 2011, [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/blog/vidayfuturo/2011/11/se-puede-soportar-hasta-37-kil/#:~:text=%E2%80%9CEn%20l%C3%ADneas%20generales%20se%20sabe,es%20cargado%20por%2032%20devotos.

PAZ CAMPUZANO Óscar (2017), "Barreras en Chosica frenaron 2 mil volquetes de rocas y lodo", *El Comercio*, 13 avril 2017, [En ligne]: https://elcomercio.pe/lima/barreras-chosica-frenaron-2-mil-volquetes-rocas-lodo-413987-noticia/?ref=ecr .

PAZ CAMPUZANO Óscar (2017), "Señor de los Milagros: devoción y alto riesgo en Barrios Altos", *El Comercio*, rubrique événements, 07 octobre 2017, [En ligne] : https://elcomercio.pe/lima/sucesos/senor-milagros-devocion-alto-riesgo-barrios-altos-noticia-463918-noticia/.

RPP Noticias (2021), *¡Lo Ultimo! Así traslaron a Cenares el primer lote de 300 000 dosis de vacuna Sinopharm*, émission spéciale diffusée en direct de 8 février 2021, [Vidéo], YouTube, URL : https://www.youtube.com/watch?v=pTlAtaO1NaY&t=390s&ab_channel=RPPNoticias.

VADILLO José (2017), « El cerro San Cristóbal: tradicional espacio de peregrinaje por Semana Santa », *Andina* 12 avril 2017, [En ligne] URL : https://andina.pe/agencia/noticia-el-cerro-san-cristobal-tradicional-espacio-peregrinaje-semana-santa-662604.aspx .

Diario Correo (2017), « Cerro San Cristóbal: conoce la historia detrás del nombre del mirador limeño », *Diario Correo*, rubrique Cultura, 11 juillet 2017 [En ligne] URL: https://diariocorreo.pe/cultura/cerro-san-cristobal-conoce-la-historia-detras-del-nombre-del-mirador-limeno-761238/.

El Comercio (2011), " Se puede soportar hasta 37 kilos por cargar al Señor de los Milagros", rubrique Vida&Futuro article disponible en ligne, URL : https://elcomercio.pe/blog/vidayfuturo/2011/11/se-puede-soportar-hasta-37-

kil/#:~:text=%E2%80%9CEn%20l%C3%ADneas%20generales%20se%20sabe,es%20cargado%20por%2032%20devotos.

NEYRA Miguel (2015), « Morro Solar : patrimonio histórico e intangible en abandono », *El Comercio*, 02 juin 2015, [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/lima/morro-solar-patrimonio-historico-e-intangible-abandono-368957-noticia/?ref=signwall.

ACI Prensa (2012): "Señor de los Milagros recorre 260 ciudades del mundo", 19 octobre 2012, [En ligne], URL: https://www.aciprensa.com/noticias/senor-de-los-milagros-recorre-260-ciudades-del-mundo-72018.

PAZ CAMPUZANO Óscar (2017), « Dévotion et risque de grande ampleur à Barrios Altos : la foi qui ne les laisse pas s'effondrer», Chronique, *El Comercio*, octobre 2017, [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/lima/sucesos/senor-milagros-devocion-alto-riesgo-barrios-altos-noticia-463918-noticia/.

Sources photographies non personnelles :

Photo Illustration 3 (p. 75) : *El Comercio*, 2018 [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/lima/cerro-san-cristobal-justicia-espacial-angus-laurie-opinion-noticia-548353-noticia/.

Photo 7, Carte 6 (p. 80) : Cesar Bueno, 2022. [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/lima/sucesos/ventanilla-policia-desaloja-a-familias-que-invadieron-terreno-el-dia-de-los-comicios-video-pnp-mi-peru-callao-rmmn-noticia/.

Photo 11, Carte 6 (p. 80) : © Techo Perú, 2018, [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/lima/sucesos/san-juan-miraflores-asentamientos-son-vulnerables-deslizamientos-noticia-568615-noticia/.

Photo 12: Hugo Curotto, 2021, [En ligne], URL: https://gestion.pe/peru/congreso-publica-ley-que-declara-de-interes-nacional-y-necesidad-publica-la-creacion-del-distrito-de-pachacutec-callao-ventanilla-nndc-noticia/.

Photo 13 : Ministerio de la Vivienda, Construcción y Saneamiento, 2007, [En ligne], URL: https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/20.500.12404/22116/LA%20CRUZ_MI

NAYA_ZEN%C3%93N_IVAN_PROYECTOS_DE_VIVIENDA_SOCIAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Photo14 (p.86) : *El Comercio*, 2015 [En ligne], URL: https://elcomercio.pe/lima/costa-verde-inician-construccion-hotel-debajo-larcomar-228173-noticia/ .

Photo 15 (p. 97), Ministerio del Interior, 2021 [En ligne], URL*:* https://www.flickr.com/photos/mininter/albums/72157719937460088.

Photo 17 (p. 98), *Andina*, 2012 [En ligne] URL: https://andina.pe/agencia/noticia-miraflores-establece-rutas-evacuacion-caso-tsunami-407015.aspx.

Photo 26 (p. 116), *El Comercio* 2020 [En ligne] URL: https://elcomercio.pe/lima/sucesos/coronavirus-peru-cuarentena-dia-100-paro-de-transportistas-colas-de-pasajeros-y-buses-llenos-durante-suspension-del-servicio-de-gremios-de-lima-y-callao-estado-de-emergencia-cuarentena-covid-19-nndc-noticia/.

Photo 27 (p.116), Rojas José, *El Comercio* 2019 [En ligne] URL: https://elcomercio.pe/lima/transporte/la-ciudad-vs-los-colectivos-cuales-son-las-alternativas-formales-a-este-servicio-ilegal-notepases-taxis-colectivos-metropolitano-metro-de-lima-atu-noticia/ .

Photo 28 (p.118), Leandro Britto/ Gec, *El* Comercio, 2020 [En ligne] URL: https://elcomercio.pe/lima/sucesos/cercado-de-lima-reportan-incendio-en-solar-el-buque-nndc-noticia/ .

Photo 40 (p.140), Diario Correo, 2018, [En ligne] URL: https://diariocorreo.pe/edicion/lima/defensoria-del-pueblo-pidio-municipalidad-del-rimac-que-restrinja-el-transito-en-el-cerro-san-cristobal-810752/.

Photo 42 (p.140), *Municipalidad de Chorrillos*, [En ligne] URL: http://www.munichorrillos.gob.pe/cultura-y-turismo/morro-solar .

Photo 43 (p.140): Vladimir Velásquez, 2021.

Photo 48 (p. 146) : *El Comercio*, 2014 [En ligne] URL: https://elcomercio.pe/eldominical/actualidad/curiosidades-mentiras-pena-horadada-376342-noticia/.

Photo 58 (p.171): Elmer Victor Laura Quiñones, 2020.

Photo 59 (p.171): *Wayka.pe*, 2017 [En ligne] URL : https://wayka.pe/agua-viva-promovio-ley-que-beneficia-a-su-iglesia/.

Photo 60 (p.172) : Maria Fernanda Larrea (2011).

Photo 61 (p. 214) : *Andina*, 2017 [En ligne] URL: https://andina.pe/agencia/noticia-senor-los-milagros-recibe-homenaje-del-presidente-kuczynski-y-ministros-686760.aspx.

Photo 62 (p. 214) : *El Comercio*, 2018 [En ligne] URL: https://elcomercio.pe/politica/martin-vizcarra-homenaje-le-rindio-senor-milagros-galeria-noticia-569027-noticia/.

Photo 63 (p. 214) : *Rpp Noticias*, 2021 [En ligne] URL: https://rpp.pe/politica/gobierno/pedro-castillo-participo-en-la-misa-de-honor-al-senor-de-los-milagros-en-la-iglesia-de-las-nazarenas-noticia-1363682.

Photo 67 (p. 406) : Google streetview, 2014.

Photo 68 (p.447) : *Diaconía*, 2018.

Notes de presse:

ANA (2017), *Autoridad Nacional de Agua supervisa estado de barreras dinámicas instaladas en Lurigancho-Chosica*, *note de presse*, [En ligne], URL: https://www.ana.gob.pe/noticia/autoridad-nacional-del-agua-supervisa-estado-de-barreras-dinamicas-instaladas-en-lurigancho.

INEI (2021a), Población occupada en Lima Metropolitana alcanzó los 4 milliones 812 mil personas en el trimestre septiembre-octubre-noviembre de 2021, notes de presse, [En ligne], URL : https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/poblacion-ocupada-en-lima-metropolitana-alcanzo-los-4-millones-812-mil-personas-en-el-trimestre-setiembre-octubre-noviembre-de-2021-13244/.

INEI (2021b), *Pobreza monetaria alcanzó al 30.1% de la población del país durante el año 2020*, notes de presse, [En ligne], URL : https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/pobreza-monetaria-alcanzo-al-301-de-la-poblacion-del-pais-durante-el-ano-2020-12875/.

Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento (MVCS) (2017), « El Perú contara con norma técnica sobre aislamiento sísmico », 17 octobre 2017, 12:00 a.m., [En Ligne], URL :

https://www.gob.pe/institucion/vivienda/noticias/7338-el-peru-contara-con-norma-tecnica-sobre-aislamiento-sismico/.

Textes juridiques :

1980**, Decreto Ley n°23211**, Lima, 25 juillet 1980, *Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú.*

1985: **Ley n°24059**, Lima, convertissant *Vaso de Leche* en programme d'assistance alimentaire pour les mères et les enfants.

1990 : **Decreto Legislativo n° 600**, Lima, 30 avril 1990, *Aprueba Ley de Organización y Funciones del Programa de Asistencia Directa – PAD (01-V-90*).

1991, **Ley n°25307**, Lima, 15 février 1991, *Ley que declara de prioritario interés nacional la labor que realizan los clubes de madres, comités de vaso de leche, comedores populares autogestionados, cocinas familiares, centros familiares, centros materno-infantiles y demás organizaciones sociales de base, en lo referido al servicio de apoyo alimentario.*

2005, **Resolución Directoral Nacional n°1454/INC**, Lima 27 octobre 2005, résolution relative à la reconnaissance de la procession du *Señor de los Milagros* comme patrimoine culturel de la nation.

2011, **Ley n°29664**, Lima, 18 février 2011, *Ley que crea el sistema nacional de gestión del riesgo de desastres (SINAGERD).*

2012, **Ley n°29869**, Lima, 09 mai 2012, *Ley de reasentamiento poblacional para zonas de muy alto riesgo no mitigable.*

2013, **Directiva n°07-2013-SUNARP-SN que regula la inscripción de los actos y derechos de las instituciones de la iglesia católica**, Lima, 24 juillet 2013, *Resolución del superintendente nacional de los registros públicos n°172-2013-SUNARP-SN*.

2017, **Ley n°30556,** Lima, 25 avril 2017, *Ley que aprueba disposiciones de carácter extraordinario para las intervenciones del gobierno nacional frente a desastres y que dispone la creación de la autoridad para la reconstrucción con cambios*.

INDEX

Action sociale…227,229-246, 271-280, 284, 288-289

Action Solidaire Adventiste (ASA) ... 252, 340, 423, 424,

ADRA…...250, 252, 253, 257, 262, 270, 271, 286, 287, 341-345, 419-433, 443, 445, 447, 451, 467-470, 478

Age écologique ..295-299

Amphibolie……395

APCI…254, 255, 256, 257, 260, 319, 321

Barrios Altos…...77, 110, 124, 133, 142, 143-150, 199, 211

Cadre d'Action de Hyogo…...299, 300, 315,

Cadre d'Action de Sendai..25, 223, 291, 299, 300, 342

Caritas…...243-245, 249, 250-253, 257, 258, 260-262, 266, 270,271, 286-287, 334-338, 346, 347,390, 420-427, 434-445, 447-455, 456-462,467,469-476

Castillo (Pedro)…...214

Catholicisme populaire…128,129,133, 139

CENEPRED….26, 313

CEPLAN…..68, 277, 317

Chaclacayo..53, 361, 372, 430, 433, 442, 443-444, 472

Citadinité de crise....104-117, 124

Conférence de Stockholm……..……296

Conférence Épiscopale de l'Action Sociale (CEAS)…..243, 245, 332, 333

Concile Œcuménique du Vatican II...239, 240, 243

Confins....70, 88, 89, 373, 374, 399, 403, 404, 405, 407, 485

COOPI…….39, 315, 360

Croix Rouge Péruvienne…....200, 202, 323, 307, 308, 319, 320, 322, 356, 421

Décennie Internationale pour la Prévention des Catastrophes…..298, 299, 312

Développement durable…..24, 68, 245, 292, 294, 297, 299, 302, 316-320, 330, 332, 334, 338, 340, 343, 347, 483,

Diocèse….158-162, 243, 244, 251, 252, 260, 330-336, 425, 434, 436-441, 469, 477

Église adventiste…..173, 250, 252, 253, 324, 338-342, 346, 424, 428-429, 445, 467

Église catholique…....18, 127, 157-162, 164-165, 173, 185-189, 203, 208-215, 217, 218, 223, 229, 232, 235, 238-245, 289-290, 325-334,426, 437, 443

François (pape)……141, 162, 223, 330

Fujimori (Alberto)….84, 113, 234, 277, 279, 311,

García (Alan)……...142, 151, 152, 276, 278, 313,

Gouvernance…....26, 69, 301, 307, 309, 344, 356, 364, 414, 462, 463-478

INDECI…...26, 200, 262, 266, 308-316, 353-357,

360, 366, 376, 379, 381, 382, 391, 450
Institut des Études Péruviennes (IEP)….....27, 59, 30
Interterritorialité….420, 463-478
Jean-Paul II (pape).....142, 159, 162, 242, 251, 328, 329
Kuczynski (Pedro Pablo)……152, 214, 278, 279
Laudato si'…....330-334, 336, 337
Lurigancho-Chosica….101-103, 358, 363, 373, 380, 393, 396-397, 400-404, 409, 433, 441-444, 454-455, 457, 476
Nations Unies…….25, 222, 249, 277, 278, 294-303, 382, 409
Niño Costero….....29, 30, 42, 92, 101, 222, 360, 379-400, 402
OCHA…...265, 266, 425,
Pachamama…….186
Parolin (Pietro)……...223
Piura……265, 267, 270, 377, 380, 389-390, 394-395, 434, 455
Pluriconfessionnalisme ……232- 238
PREDES……345, 363, 448, 450, 458,
Punta Hermosa….53-55, 114, 362, 363, 374, 397-398, 400-401, 407-415, 442-446, 458-459
Rapport Brundtland…...297, 302, 331
Red de los Lideres Resilientes de la Cuenca del Rímac……..402-403
Réseau Humanitaire National (RHN)……....262-270, 382-391, 424, 447, 470
Résilience…27, 225, 303, 316, 318, 345-348, 416, 464-465, 479
Sacré……..23-25, 143, 149-154, 186, 192-193, 212-217
Sécularisation en Amérique latine….. 134, 165-167, 179, 188-191, 234-236
Señor de los Milagros.131-139, 186, 196-205, 206, 210-221
Sentier Lumineux....115, 116, 144, 147, 208, 313
SINAGERD…….28-29, 314-321, 355-383, 400-410,
SIRAD…..41, 73, 82, 367
Soft power religieux…….229, 230
Soluciones Prácticas……...322, 325, 365, 389, 391-392, 404, 413, 460
Territorialité…….33-35, 155, 160-161, 352-353, 354-420, 421-481
Théologie de la libération....220, 241-244
Villarán (Susana)…..70
Vizcarra (Martin)....216
World Vision……....251, 259-264, 272-273, 289-290, 322, 325, 389-391, 449, 453

TABLES

Table des cartes

Carte 1 - Au Pérou, une concentration notable de la richesse, des flux commerciaux et de la population nationale dans la capitale (Pigeolet, 2023). 41
Carte 2 - Lima, capitale du Pérou et enjeu majeur économique, politique et social au niveau national (Pigeolet, 2023). 42
Carte 3 - Saisir le sensible par l'enquête itinérante. Trois parcours commentés dans le centre historique de Lima. (Pigeolet, 2023) 53
Carte 4 - Trois districts pour un retour d'expérience de la gestion du phénomène du *Niño Costero* 2017 au niveau local (Pigeolet, 2023). 57
Carte 5 - Phases d'expansion de l'agglomération de Lima-Callao (1535-2012) (M. Pigeolet, 2023) 76
Carte 6 - L'occupation illégale du sol, une problématique majeure à Lima-Callao. 84
Carte 7 - Villa el Salvador, une structure urbaine atypique. 87
Carte 8 - Exemple de confins municipaux, repris des travaux de A. Sierra 2013. a) Confins et zone de conflit entre les municipalités de *Independencia* et *San Martin de Porres* ; b) Zone isolée entre les municipalités de *El Agustino*, *Lima* et *La Victoria* ; b) Confin topographique de la municipalité de San Borja. Réalisation : M. Pigeolet, 2023. 93
Carte 9 - Mise en place d'un zonage normatif face aux inondations par débordement de cours d'eau dans la métropole de Lima-Callao (M. Pigeolet, 2023). 104
Carte 10 - Le paysage urbain de Lima-Callao marqué par la religiosité 144
Carte 11 - Le centre historique de Lima, foyer d'une forte religiosité 148
Carte 12 - Itinéraire de la procession dédiée au *Señor de los Milagros* dans la municipalité de Lima centre. M. Pigeolet, 2022. 153
Carte 13 - Densité des lieux de culte catholiques au kilomètre carré au sein de l'agglomération de Lima-Callao. (M. Pigeolet, 2020). 161
Carte 14 - Délimitation territoriale des diocèses dans les provinces de Lima et de Callao (M. Pigeolet, 2023). 164
Cartes 15a et 15b - Maillage du nombre de lieux de culte catholiques et non catholiques au kilomètre carré sur l'agglomération de Lima-Callao : une prépondérance des lieux de culte non catholiques (M. Pigeolet, 2023). 171

Carte 16a et 16b - Confrontation de la densité de lieux de culte non catholiques au nombre de personne en situation de pauvreté par district (carte 16a) et au passage des routes et avenues principales dans l'agglomération de Lima-Callao (carte 16b). 173
Carte 17 - Itinéraires et points d'arrêt stratégiques de la procession dédiée au Señor de los Milagros à Lima centre (M. Pigeolet, 2023). 215
Carte 18 - Face aux sinistres du *Niño Costero* 2017 au Pérou, une affirmation des ONG religieuses dans l'aide humanitaire (M. Pigeolet, 2023). 265
Carte 19a, 19b et 19c - Évolution de la mise en place des dispositifs pour la gestion des risques de catastrophe au niveau municipal dans les provinces de Lima et de Callao entre 2016 et 2020 : Le plan de prévention et de réduction du risque ; le plan d'opération d'urgence et le plan de réhabilitation..... 367
Carte 20 - Découpage du district de Lurigancho-Chosica en secteur. Source : municipalité de Lurigancho Chosica, 2017 (M. Pigeolet, 2023). 370
Carte 21 - Quand les déclarations d'états d'urgence au niveau provincial entre avril et mai 2017 s'accompagnent d'une reformulation spontanée de l'organisation de la gestion réactive (M. Pigeolet, 2023). 375
Carte 22 - Une intervention du réseau humanitaire national et international face aux sinistres de la catastrophe El Niño ciblée sur la côte péruvienne (Août 2017) (M. Pigeolet, 2023).... 381
Carte 23 - Simulation de l'organisation spatiale et stratégies d'intervention des ONGD World Vision et Soluciones Prácticas en temps de crise au Pérou (M. Pigeolet, 2023). 385
Carte 24 - Des mesures de réduction du risque dans les quebradas de Chosica face aux inondations et aux *huaicos* réévaluées (M. Pigeolet, 2023). 398
Carte 25 - L'indétermination des limites administratives comme instrument de contournement des mesures institutionnelles. Le cas du *centro poblado 9 de octubre* à Lurigancho-Chosica (M. Pigeolet, 2023). 401
Carte 26 - Situation des *centros poblados de* Punta Hermosa et délimitation des juridictions politico-administratives officieusement reconnues par les deux municipalités (M. Pigeolet, 2023)..... 402
Carte 27 - Spatialité de l'intervention de l'organisation *ADRA* auprès des sinistrés du FEN 2017, agglomération de Lima-Callao, bassin versant du Rímac (M. Pigeolet, 2023)..... 427
Carte 28 - Caritas, la gestion réactive au Pérou en 2017 pensée à travers le territoire diocésain (M. Pigeolet, 2023)..... 430
Carte 29 - Spatialité de l'intervention de l'organisation *Caritas* auprès des sinistrés du FEN 2017, agglomération de Lima-Callao (M. Pigeolet, 2023). 432

Carte 30 : Proximité des églises catholiques aux zones sinistrées et intervention de Caritas, une corrélation limitée. Le cas de la Municipalité de Lurigancho-Chosica (partie est) et de Chaclacayo (huaycos et inondations 2017) (M. Pigeolet, 2023). 436
Carte 31: À Lurigancho-Chosica (partie ouest), un lien non systématique entre la proximité directe d'une Église catholique avec les zones sinistrées et le lieu d'intervention de Caritas (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023). 437
Carte 32 : À Punta Hermosa, la présence de Caritas auprès des populations sinistrées éloignées des Églises catholiques (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023). 438
Carte 33 : À Lurigancho-Chosica (partie est) et Chaclacayo, une corrélation limitée entre proximité des Églises adventiste avec les quartiers sinistrés et zones d'interventions de *ADRA* (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023). 440
Carte 34 : Proximité directe des Églises adventistes et zones d'intervention de *ADRA*, une corrélation à nuancer. Le cas de Lurigancho-Chosica (partie ouest) (h*uaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023). 441
Carte 35 : Les réponses d'urgence apportées par Caritas et *ADRA* au sein des municipalités de Lurigancho-Chosica, Chaclacayo et Punta Hermosa : entre partage du territoire et superposition des interventions (*huaycos* et inondations, 2017) (M. Pigeolet, 2023). 443

Table des illustrations

Illustration 1 - Frise chronologique du processus de la planification urbaine de Lima-Callao entre 1535 et 2023 (M. Pigeolet, 2023). 68
Illustration 2 - Évolution de la population et de l'aire urbaine de Lima-Callao entre 1850 et 2020. 76
Illustration 3 - Évolution de l'étalement urbain sur le *Cerro San Cristobal*, *asentamiento* Leticia. photo 1930 : photographe inconnu, ©Lima Antigua, Vladimir Velasquez ; photo 2018: ©El Comercio 79
Illustration 4 - Cartographie des quartiers auto-construits légalisés dans l'agglomération de Lima-Callao. © Pauline Gluski, PACIVUR, 2013. 80
Illustration 5 - Occupation et taudification des habitations abandonnées du centre historique de Lima. 82

Illustration 6 - Des nouvelles centralités produites au sein des *Conos* de l'agglomération de Lima-Callao. 91
Illustration 7 - Plan de Callao avant/après le tsunami de 1746 et plan de construction de la forteresse Real Felipe. Source : Silgado, E., 1978. 99
Illustration 8 - Évolution de l'indice de satisfaction des citadins concernant la qualité de vie au sein de l'agglomération de Lima-Callao sur la période 2010-2017. Sources : *Lima cómo vamos* (2010-2021). 110
Illustration 9 - Des modalités d'occupation du centre historique de Lima marquées par la débrouille. 115
Illustration 10 - Frise chronologique synthétique du processus de planification de Lima-Callao au défi des divers événements de rupture qui ont marqué la fabrique urbaine (M. Pigeolet, 2023). 125
Illustration 11 - Hymne au Señor de los Milagros, 2019. 135
Illustration 12 - Résultat d'enquêtes (2017-2018), les miracles vécus par les participants de la procession du *Señor de los Milagros,* récurrence des termes. 140
Illustration 13 - Plan de Lima (ciudad de los Reyes) en 1750 réalisé par le cartographe français Jacques-Nicolas Bellin. Orientation sud. 159
Illustration 14 - "*La mort d'Atahualpa*" (Guamán Poma, 1980), reprise de l'article de Rainer Huhle (1992). 185
Illustration 15 - Tract d'une prière dédiée au Señor de los Milagros, 2017. 199
Illustration 16 - Nombre d'occurrence des familles de termes dans les réponses à la question « Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres ? » (76 enquêtés, 2017-2018). M. Pigeolet, 2019. 202
Illustration 17 - Nombre de fois que les acteurs sont cités pour répondre à la question « selon vous, quel acteur est le plus efficace pour gérer les catastrophes d'origine naturelle ? » (107enquêtés, 2017-2018). M. Pigeolet, 2019. 204
Illustration 18 - Opinion des enquêtés quant à leur perception du rôle attribué aux acteurs religieux dans la gestion des crises (en pourcentage). M. Pigeolet, 2019. 220
Illustration 19 - Nombre de fois que les diverses compétences attribuées à l'Église catholique dans le processus de gestion de crise furent citées. M. Pigeolet, 2019. 221
Illustration 21 - Évolution du nombre d'ONGD et d'ENIEX recensées au Pérou entre 1980 et 2019. 256

Illustration 22 - Part des ressources des ONG dédiées aux Politiques Nationales de Coopération Technique Internationale en 2019. Conception propre repris du graphique n°10, APCI, p.160. Conception : M. Pigeolet, 2022. 258
Illustration 23 - Classification des ONGD par montant (en million d'USD) dédié à la coopération technique internationale et dépensé pour la concrétisation de leurs projets. Conception propre repris du graphique n°5, APCI, p.149. 259
Illustration 24 - Répartition des interventions des ONGD Caritas et World Vision au Pérou dans le cadre de la coopération technique internationale pour le développement en 2019 (M. Pigeolet, 2023). 261
Illustration 25 - Part des interventions (missions) menées par les organisations religieuses dans le cadre de l'aide humanitaire face au phénomène *El Niño* 2017, encadrée par la *Red Humanitaria Nacional*. M. Pigeolet, 2022. 268
Illustration 26 - Frise chronologique des entités, réformes et programmes gouvernementaux développés dans le cadre d'une politique sociale (M. Pigeolet, 2023). 273
Illustration 27 - Part des personnes enquêtées ayant affirmé avoir donné à l'une des organisations proposées. 284
Illustration 28 - Frise chronologique du processus de conceptualisation et d'internationalisation de la gestion des catastrophes (M. Pigeolet, 2023). 294
Illustration 29 - Processus d'institutionnalisation de la gestion des catastrophes au Pérou au gré de la conceptualisation de la catastrophe (M. Pigeolet, 2023). 303
Illustration 30 - Distribution des fonds dédiées à l'intervention de la coopération internationale au Pérou en 2019 selon les sous-thèmes prioritaires (M. Pigeolet, 2023). 319
Illustration 31 - Frise chronologique du positionnement théologique de l'Église catholique vis-à-vis du rapport Homme-Nature et des modalités d'intervention de Caritas face aux catastrophes (M. Pigeolet, 2023). 324
Illustration 32 - Évolution des axes d'intervention de *Caritas internationalis* au fil des catastrophes (1970-2017) (M. Pigeolet, 2023). 333
Illustration 33 - Frise chronologique du positionnement théologique de l'Église adventiste vis-à-vis du rapport Homme-Nature et des modalités d'intervention de *ADRA* face aux catastrophes (M. Pigeolet, 2023). 337
Illustration 34 - Schéma simplifié de la gouvernance du système national de gestion des risques de désastre mis en place en 2011 selon la loi n°29664 et des modifications apportées depuis 2016. (M. Pigeolet, 2023). 351

Illustration 35 - Définition des niveaux d'urgence en fonction des compétences de chaque autorité administrative territoriale. Reprise du graphique élaboré par l'INDECI (2018b, p. 6). 373
Illustration 36 - Schéma de l'intervention du groupe de bénévoles de la Paroisse du *Cristo Misionero del Padre* face aux effets du *Niño Costero* 2017 : une logique réticulaire et informelle (M. Pigeolet, 2023)..... 390
Illustration 37 - Schéma de l'intervention du groupe d'intervention de la Paroisse du *Cristo misionero del Padre de Chorrillos* (Lima) vers la région de Piura face aux effets du *Niño Costero* de 2017 (M. Pigeolet, 2023). 391
Illustration 38 - Découpage territorial du Pérou, vu par l'administration de l'Église adventiste (M. Pigeolet, 2023)..... 424
Illustration 39 - Des interactions d'acteurs dans le processus de décision pour la gestion réactive, facteurs déterminants des spatialités d'intervention. Schéma inspiré de Gumuchian et *al.*(2003) (M. Pigeolet, 2023)..... 467
Illustration 40 - Interactions d'acteurs au cours de la phase du projet d'intervention (retours d'expériences 2018-2019) (M. Pigeolet, 2023)..... 469
Illustration 41 - Interactions d'acteurs au cours de la phase de partenariat et de coopération (retours d'expériences 2018-2019) (M. Pigeolet, 2023). 471
Illustration 42 - Interactions d'acteurs au cours de la phase de coordination (retours d'expériences 2018-2019) (M. Pigeolet, 2023)..... 472
Illustration 43 - Approche interterritoriale des interventions menées par *ADRA* et Caritas autour du bassin versant du Rímac dans le cadre de la gestion réactive (2017) (M. Pigeolet, 2023)..... 477

Table des tableaux

Tableau 1 - Bilan des méthodes utilisées au cours des neuf mois de terrain (2017-2019). M. Pigeolet, 2023. 49
Tableau 2 - Bilan quantitatif des entretiens menés sur le terrain entre 2017 et 2019 55
Tableau 3 - Des vulnérabilités révélées par la crise sanitaire de la Covid-19, Lima-Callao .. 64
Tableau 4 - Tableau synthétique des vulnérabilités urbaines associées au développement de l'agglomération de Lima-Callao à partir des travaux développés par Metzger et al. (2014)... 66
Tableau 5 - Inventaire des événements ayant affecté l'agglomération de Lima-Callao depuis sa fondation (modérés à très importants). Réalisé à partir du tableau de Robert D'Ercole (2011). 95
Tableau 6 - Classement des problématiques urbaines les plus citées par les enquêtés au cours des années 2010, 2014, 2017 et 2021. Sources : *Lima como vamos* (2010,2014,2017,2021). 111
Tableau 7 - Liste de mots-clés appartenant à la famille « bien-être personnel » employés pour répondre à la question « Pourquoi votre dévotion envers Dieu et le christ vous semble-t-elle importante ? ». M.Pigeolet, 2022. 139
Tableau 8 - Liste de mots-clés appartenant à la famille « dévotion » employés pour répondre à la question « Pourquoi votre dévotion envers Dieu et le christ vous semble-t-elle importante ? ». M. Pigeolet, 2022. 139
Tableau 9 - Liste des mots-clés les plus employés, identifiés dans les discours des fidèles catholiques pour décrire l'histoire du Señor de Los Milagros (107 enquêtés, 2017-2018). M. Pigeolet, 2019. 201
Tableau 10 - Quelles actions menées par les pastorales sociales ? Dix exemples d'actions menées par *Caritas* de Chosica entre mars et juin 2022. M. Pigeolet, 2023. 246
Tableau 11 - Part des organisations religieuses mobilisées dans le cadre de l'intervention internationale face au *Niño Costero* 2017, encadrée par la *Red Humanitaria Nacional*, réparties par région. M. Pigeolet, 2023 (sources : *Red Humanitaria Nacional*, 2018)..... 266
Tableau 12 - Répartition des interventions des ONG religieuses face au *Niño* Costero de 2017 sur le territoire péruvien dans le cadre de la coopération internationale. Conceptualisation : M. Pigeolet, 2023. 270
Tableau 13 - Principales organisations au sein desquelles furent menés les travaux bénévoles en 2000 au Pérou. Repris de Portocarrero et *al.*, (2004), p.22. M. Pigeolet, 2023..... 283

Tableau 14 - Dispositifs de gestion des risques imposés au niveau local, élaborés par l'INDECI et le CENEPRED. (M. Pigeolet, 2023). 352
Tableau 15 - État des lieux de l'élaboration des différents dispositifs de gestion des risques par la Municipalité Métropolitaine de Lima entre 2011 et 2022 (M. Pigeolet, 2023). 363
Tableau 16 - Bilan humain de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 au Pérou par région selon l'INDECI en 2018 (M. Pigeolet, 2023). 382
Tableau 17 - Bilan matériel de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 au Pérou par région selon l'INDECI en 2018 (M. Pigeolet, 2023). 383
Tableau 18 - Organisation de la gestion réactive de *ADRA* dans le territoire péruvien face aux crises (2018) (M. Pigeolet, 2023). 418
Tableau 19 - Organisation de la gestion réactive de *Caritas* sur le territoire péruvien face aux crises (2018) (M. Pigeolet, 2023). 421

Table des photographies

Photographie 1 (a) : La *Quinta de las columnas* délabrée, © M. Tabti, 2017.**Erreur ! Signet non défini.**2

Photographie 2 (b) : Mur d'une habitation coloniale effondré, quartier Barrios Altos, © M. Pigeolet, 2017. ..... **Erreur ! Signet non défini.**2

Photographie 3 (c) : Callejón détériorée, quartier Barrios Altos, © M. Pigeolet, 2017. ..... **Erreur ! Signet non défini.**2

Photographie 4, 5 et 6 : (d), (e), (f) : Habitations dégradées, © M. Pigeolet, 2017. ... **Erreur ! Signet non défini.**2

Photographie 7 (a) : *Asentamiento humano Fransisco Tudela*, Ventanilla © Cesar Bueno, 2022. ..... **Erreur ! Signet non défini.**4

Photographie 8 (b) : Installations informelles, quartier *San Antonio*, Lurigancho-Chosica, © M. Pigeolet, 2018. ..... **Erreur ! Signet non défini.**4

Photographie 9 (c) : Installations informelles, quartier *Carapongo*, Lurigancho-Chosica, © M. Pigeolet, 2018. ..... **Erreur ! Signet non défini.**4

Photographie 10 (d) : Invasion du *Morro Solar*, Chorrillos, © C. Campos, 2021. ..... **Erreur ! Signet non défini.**4

Photographie 11 (e) : Invasion dans le secteur nord de San Juan de Miraflores, © Techo Perú, 2018. ..... **Erreur ! Signet non défini.**4

Photographie 12 : Zone du quartier de Pachacútec, Ventanilla. © Hugo Curotto, 2021. 88

Photographie 13 : Le projet Martinete à *Barrios Altos*, initié par la politique d'Alejandro Toledo. Centre historique, © Ministerio de la Vivienda, Construcción y Saneamiento, 2007.89

Photographie 14 : Larcomar, centre commercial construit au bord de la Costa Verde en 1995. ©El Comercio, 2015..... 90

Photographie 15 : Nouvel hôpital de la Police Nationale, construit sous les normes antisismiques. District Jesus Maria, Lima. © Ministère de l'Intérieur, 2021.**Erreur ! Signet non défini.**1

Photographie 16 : Zona Segura, Barranco. ©Victoire Richter, 2017.**Erreur ! Signet non défini.**2

Photographie 17 : Le pont piétonnier, une issue de secours face au tsunami, Miraflores. @Andina, 2012. ..... **Erreur ! Signet non défini.**2

Photographie 18 et 19 : État des ouvrages de protections dans la Quebrada de San Antonio, Lurigancho-Chosica, 2018. © M. Pigeolet, 2018..... 1066

Photographie 19..... 1066
Photographie 20 (d) : Panneau d'affichage du partage collectif des charges d'eau, quartier Barrios Altos, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017..... 1155
Photographie 21 (a) : Accumulation des câbles électriques, quartier *Barrios Altos*, centre historique, ©M. Pigeolet, 2017. 1155
Photographie 22 (b) et (e) : Étages construits de manière artisanale sur d'anciennes habitations de type républicain, quartier *Barrios Altos* et *Monserrate*, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017, @M. Pigeolet, 2018..... 1155
Photographie 23 (c) : Habitation délabrée occupée, quartier Barrios Altos, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017..... 1155
Photographie 24 : Installation informelle barricadée, *Pampa Pacta*, Punta Hermosa. © M. Pigeolet, 2018..... 1166
Photographie 25 : Affluence à la station de Villa el Salvador du Tren Eléctrico.© K. Chávez, 2017..... 11919
Photographie 26 : *Taxi Colectivo*, également utilisé quotidiennement, © El comercio, photo de José Rojas, 2019. 1200
Photographie 27 : *Combi*, l'un des moyens de transport les plus utilisé dans la capitale, © El comercio, 2020. 1200
Photographie 28 : Incendie de l'édifice « El Buque » en 2020, bâtisse coloniale désaffectée qui fut régulièrement le lieu de squats, *Barrios Altos*. © Leandro Britto/ Gec, 2020..... 1222
Photographie 29 : Occupation informelle installée en bordure d'une ravine de *huaico*, Lurigancho Chosica. © M. Pigeolet, 2019. 1233
Photographie 30 (f): Affiche du christ dans un restaurant de la station « Central » de la ligne de bus métropolitano, Lima centre, © I. Valitutto, 2020. 1300
Photographie 31 (e): Affiche de la Vierge Marie et du christ dans un restaurant de Lima centre, Lima centre, © I. Valitutto, 2020. 1300
Photographie 32 (d): Affiche de la Vierge Marie et du christ dans un restaurant de Barranco, Barranco, © I. Valitutto, 2020..... 1300
Photographie 33 (c): Images de saints accrochés au rétroviseur d'un taxi, Lima, © M. Pigeolet, 2017..... 1300
Photographie 34 (b): « Dieu est amour », panneau d'affichage d'un bus, Lima, © I. Valitutto, 2020..... 1300
Photographie 35 (a): « Le christ t'aime », autocollant sur le coffre d'un taxi, Lima, ©M. Pigeolet, 2017..... 1300

Photographie 36 : « Nous sommes une famille », message et décor floral éphémère sur la route, dédié à la procession, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017..... 1355
Photographie 37 (g) : Sans abris endormi au pied d'un mur portant le graffiti : « Avec le Christ, tu vis en sécurité », Lima centre, ©Vladimir Velásquez, 2021..... 14444
Photographie 38 (f) : Croix du *Morro Solar*, Chorrillos, ©municipalidad de Chorrillos 2022. 1444
Photographie 39 (e) : Image de la Vierge sur façade d'habitation côté rue, Barranco, © I. Valitutto, 2020..... 1444
Photographie 40 (d) : Croix du *cerro San Cristobal*, Rímac, ©Diario Correo, 2018. 1444
Photographie 41 (c) : Fresque représentant un saint, San Miguel, © M. Pigeolet, 2019. 144
Photographie 42 (b) : Chapelle dans un parc public, Chosica, © M. Pigeolet, 2019. 1444
Photographie 43 (a) : Petite chapelle dédiée au christ, galerie commerçante, Lima centre, © M. Pigeolet, 2017. 1444
Photographie 44 (d) : Chapelle dédiée à la Vierge, Monserrate, ©M. Pigeolet, 2018. 14848
Photographie 45 (c) : Chapelle dédiée à San Martin de Porres, *Barrios Altos*, © M. Pigeolet, 2017. 14848
Photographie 46 (b) : Chapelle dédiée à San Judas Tadeo, *Barrios Altos* , © M. Pigeolet, 2017. 14848
Photographie 47 (a): Chapelle dédiée à la Vierge Fatima, Barrio Chino, © M. Pigeolet, 2017. 14848
Photographie 48 : La *peña horadada*, *Barrios Altos*. Photo ©El Comercio, 2014. 1500
Photographie 49 (droite) : décoration florale confectionnée pour le passage de l'image du Señor de los Milagros, Lima. © M. Pigeolet, 2017..... 1522
Photographie 50 (gauche): Passage de l'image du *Señor de los Milagros*dans les rues du centre historique, Lima. © M. Pigeolet, 2017..... 1522
Photographie 51 (f) : Guirlande à l'effigie du Señor de los Milagros devant une caserne de pompiers, Lima centre, ©M. Pigeolet, 2017. 1533
Photographie 52 (d) : Bannière à l'effigie du *Señor de los Milagros*, Couvent de *La buena Muerte*, © M. Pigeolet, 2017..... 1533
Photographie 53 (b) : Entrée de *Quinta* décorée pour le passage de la procession, © M. Pigeolet, 2017..... 1533
Photographie 54 (a) : Bannière à l'effigie du *Señor de los Milagros*, Hôpital de l'archevêché Loayaza, ©M. Pigeolet, 2017..... 1533

Photographie 55 (g) : Bannière à l'effigie du Señor de los Milagros et stand dédié à recevoir du public, monté à l'occasion du passage de la procession, © M. Pigeolet, 2017. 1533
Photographie 56 (e) : Affiche murale à l'effigie du *Señor de los Milagros, Barrios Altos*, ©M. Pigeolet, 2017. 1533
Photographie 57 (c) : Bannière à l'effigie du *Señor de los Milagros, Plaza Mayor*, ©M. Pigeolet, 2017. 1533
Photographie 58 : Entrée de l'église évangélique presbytérienne « Betel », centre historique de Lima, © Elmer Victor Laura Quiñones, 2020. 1755
Photographie 59 : le Colisée *Amauta* reconverti en église pour la communauté pentecôtiste *Agua Viva*, © Wayka.pe, photographe inconnu, 2017. 1755
Photographie 60 : Comparaison avant / après, image d'archive du cinéma Métro, centre historique de Lima et photo du même bâtiment, actuellement occupé par l'Église pentecôtiste *Dios es Amor* (2011). @ Maria Fernanda Larrea (2011). 1766
Photographie 61 , 62 et 63: (gauche) Hommage rendu au Señor de los Milagros par les trois présidents Pedro Pablo Kuczynski en 2017 (@ Andina, 2017), (droite) Martin Vizcarra en 2018 (@ El Comercio, 2018) et (bas) Pedro Castillo en 2021 (@rpp noticias, 2021). 21818
Photographie 64, 65 et 66 : Estrades installées sur le passage de la procession religieuse pour les membres de la municipalité de Surco (haut), du parti apriste (bas gauche) et de la police nationale (bas droite), @M. Pigeolet, 2017. 21919
Photographie 67 : Atelier de prévention, réhabilitation et reconstruction face au risque inondation et huaicos mené par *Caritas* Chosica dans le quartier de Carapongo (district de Lurigancho-Chosica). @M. Pigeolet, 2019. 224
Photographie 68 : Panneau installé en bordure de route à l'entrée du *centro poblado de Pampa Pacta* indiquant l'entrée dans la province de Huarochiri à 4 km de la côte. @Google streetview, 2014. 4034
Photographie 69 : Plaque des contributeurs de projets, posée sur un module de logement temporaire, financé par le groupe Act Alliance, coordonné par Diaconía et monté par PREDES, Ica (2017). @Diaconía, 2018. 4480

Table des encadrés

Encadré 1 - Concile œcuménique du Vatican 2…….. 242

Encadré 2 - Théologie de la libération……... 243-244

Encadré 3 – Pastorale sociale……..... 245

Encadré 4 - Les églises, des espaces amphiboles……394

Table des matières

Remerciements **5**

Sommaire **9**

Sigles et acronymes **15**

Introduction Générale **23**

La question des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes en Sciences Humaines et Sociales et en géographie 25

L'intérêt pour la religion dans la gestion des catastrophes, un champ de réflexion émergent *25*

Géographie des risques et religion *27*

Penser les dimensions spatiales et territoriales des acteurs religieux dans la gestion des catastrophes à Lima-Callao 29

La gestion des risques et des crises au Pérou, une stratégie défaillante inspirée par le modèle international *29*

Penser à travers le continuum risque-crise *34*

Une approche par la géographie de la gestion de crise *35*

Géographie de l'acteur religieux : territoires et territorialités *37*

Pourquoi le Pérou ? Pourquoi Lima ? *38*

Plan de thèse 46

Démarche méthodologique 47

Cadre temporel *48*

Outils méthodologiques *48*

Partie I : La religion comme repère dans la fabrique d'une métropole incertaine **59**

Chapitre 1 – Lima-Callao, une agglomération marquée par la crise **61**

1.1. L'urgence comme mode de développement 63

1.1.1. Quand les crises dévoilent les vulnérabilités d'une fabrique urbaine sous tension 63

Des vulnérabilités révélées par la crise sanitaire de la Covid-19 ..... *63*

Des vulnérabilités dénoncées par les sciences sociales *65*

1.1.2. Une planification urbaine au défi de l'urgence des besoins 67

Une première phase planificatrice sans accrocs (1872-1948) *69*

Une planification contrariée par l'exode rural (1948-1967) *69*

Succession de gouvernements : un projet urbain inabouti (1967-1980) *70*

Transfert de compétences et clientélisme : la déstructuration d'un projet urbain unifié (1980 à nos jours) *71*

1.2. Des événements de rupture dans l'édification d'une ville incertaine 74

1.2.1. De la croissance démographique exponentielle à la production d'espaces de marginalité 75

Une expansion urbaine accélérée dès la seconde moitié du XX^{e} siècle *75*

Les barriadas, symptôme de la ville en crise *78*

Une taudification du centre historique : l'incertitude au cœur de la capitale. Le cas de Barrios Altos, de Lima centre et de Monserrate *81*

Les « invasions », marqueurs de l'extrême précarité contemporaine ... *83*
1.2.2. Gouverner le projet urbain : ambitions politiques et incohérences urbanistiques ... 85
Aménagement du territoire et démonstration de pouvoir : la valorisation de chantiers ponctuels au détriment d'un projet urbain cohérent ... *86*
Un aménagement marqué par l'investissement privé : le développement d'une ville plurielle ... *90*
Des confins incertains, produits d'une fabrique urbaine fragmentée et non contrôlée ... *92*
1.2.3. Les conditions de site, menaces et enjeux pour la fabrique urbaine ... 94
Les événements naturels, des moments de ruptures et de destruction … ... *95*
… Qui participent au processus de fabrique urbaine ... *97*
1.3. Pratiquer, penser et vivre la ville : une citadinité de crise ... 108
1.3.1. La déstabilisation du rapport du citadin à la ville ... 108
1.3.2. Face à l'insuffisance des services publics, l'informalité et la participation citoyenne comme modalité de réponse ... 113
Le logement : des modalités de réponses artisanales ... *114*
Le développement de quartiers fermés et de comités citoyens face à l'insécurité ... *117*
L'usage de moyens de transport alternatifs pour faire face à l'inaccessibilité aux transports publics ... *119*
1.3.3. Les dérives de la débrouille, des citadins en danger ... 121
Conclusion du chapitre 1 ... 124
Chapitre 2 – La crise, révélatrice d'une citadinité et d'une autorité religieuse ... 127
2.1. La spatialité du fait religieux, marqueur de l'incertitude ? ... 128
2.1.1. Une citadinité de crise empreinte de pratiques et de discours religieux ... 128
L'usage du religieux dans l'espace public ... *129*
La religiosité populaire, culture et mode de vie ... *132*
Un « bien-être », un « refuge » une « protection », croire pour agir dans l'incertitude ? ... *137*
2.1.2. De la gestion de l'incertitude par le mythe à la production d'un paysage urbain marqué par les symboles ... 141
Les théories de la gestion de l'incertitude par le mythe ... *141*
Un paysage marqué par la religiosité ... *143*
Lima centre, foyer d'insécurité et « bastion » du catholicisme populaire ... *146*
Le fait religieux à Lima-Callao, témoin d'une « christianitude » (Poulat, 1982) Latino-américaine ... *154*
2.2. Un espace de conquêtes ... 156
2.2.1. Une ville construite par et pour l'hégémonie catholique ... 157
Un héritage colonial ... *157*
Un espace central du pouvoir catholique au Pérou ... *162*
2.2.2. Crise du catholicisme et pluralisme religieux à Lima : une expression religieuse qui se diversifie ... 167
La progressive affirmation des nouveaux mouvements religieux dans le territoire ... *167*
Une diversification des modalités d'occupation de l'espace ... *174*
Conclusion du chapitre 2 ... 179
Partie II : Crises, catastrophes et religion : le renouveau des instances religieuses dans le champ de l'action ... 181
Chapitre 3 – Religion et gestion des catastrophes : quels héritages au Pérou ? ... 183
3.1. De l'interprétation de la catastrophe à leur gestion, les instances religieuses parmi les acteurs de l'intervention auprès des sociétés prémodernes ... 184

3.1.1. Les catastrophes, une manifestation du divin 184
De Pachacamac à Dieu, des forces mythiques régissant le rapport Homme-Nature 184
La punition divine, une fatalité ? Des formes de réponses liturgiques à l'incertitude 187
3.1.2. Gouverner l'ordre public 189
L'affirmation des hommes d'Église en tant que gestionnaires de l'ordre public 189
Le tremblement de terre de 1746 à Lima, un instrument de contrôle et de sécularisation 190
3.2. Les effets de la modernité : Science et Religion, le mythe d'une opposition 194
3.2.1. Interprétation divine et pragmatisme, un antagonisme ? 194
Genèse de la pensée rationnelle dans l'approche des catastrophes 194
La coexistence de régimes d'interprétations et d'actions pragmatiques et spirituels 195
Lima aujourd'hui : du pragmatisme dans l'expression religieuse 198
3.2.2. La religion pour faire face à l'incertain 207
Dieu en dernier recours face à la catastrophe 207
La religion assignée à l'approche de l'incertitude 209
3.3 L'éthique religieuse, un levier de légitimation de l'Église catholique pour l'intervention face aux catastrophes 212
3.3.1. La procession du *Señor de los Milagros* : de la supplication face à la colère divine à l'affirmation du pouvoir catholique 212
Un outil de légitimation de l'Église 212
Une manifestation politique et nationaliste 217
3.3.2. Une affirmation dans le débat et l'action publique vis-à-vis de la gestion des catastrophes par l'expertise éthique 220
La voix des croyants 220
La catastrophe comme instrument de l'action pastorale 223
Conclusion du chapitre 3 228
Chapitre 4 : De l'action sociale à l'aide au développement : l'implication des organisations religieuses dans la gestion des affaires publiques 231
4.1. Du Pérou colonial à aujourd'hui, l'action sociale comme instrument de conquête 233
4.1.1. L'évangélisation du Nouveau Monde par le biais de la charité et de l'assistance sociale 233
4.1.2. Sécularisation et pluriconfessionnalisme en Amérique latine : l'ancrage territorial des mouvements protestants par les enjeux socio-économiques 235
Émergence des mouvements protestants et domination catholique au Pérou : une stratégie d'ancrage territorial à travers l'action sociale envers les marginaux 235
À Lima, l'engagement protestant auprès des « déracinés ruraux » 238
4.1.3. Face aux défis du monde contemporain, l'instauration d'une doctrine sociale pour l'Église catholique 240
4.2. L'intervention humanitaire et l'aide au développement : un terrain d'action pour les instances religieuses ? 248
4.2.1. Interroger la place des acteurs religieux dans l'intervention humanitaire et l'aide au développement 248
Action humanitaire et aide au développement : une diversification des acteurs dans l'action sociale ... 248
Les organisations religieuses dans l'intervention internationale, des statuts à clarifier 250
ADRA et Caritas, les branches humanitaires et sociales des Églises adventiste et catholique 252
4.2.2. L'inscription des organisations religieuses dans l'intervention internationale au Pérou pour l'aide au développement 255
Une coopération internationale nécessaire pour mener des projets de développement 255

Des organisations religieuses parmi les principaux acteurs de l'aide au développement *258*

4.2.3. Des organisations religieuses dans la réponse humanitaire face aux phénomènes majeurs : le cas de la réponse face à la catastrophe du *Niño Costero* de 2017 263

Une omniprésence des ONG religieuses au sein des zones sinistrées *263*

Des organisations actives *267*

4.3. De l'insuffisance de l'État-Nation à la légitimation des organisations religieuses dans l'économie sociale du pays 271

4.3.1. Quel État pour l'intérêt public ?..... 272

Revendications sociales, interventionnisme intermittent et coopération internationale *272*

Face à l'urgence sociale permanente, une prédilection pour les programmes ciblés vers les populations précaires *276*

4.3.2. Face à l'autorité désavouée, les organisations religieuses font figure d'acteurs de confiance 281

Bénévolat et dons : les comités d'églises et organisations confessionnelles aux premières loges *282*

Gestion des dons aux sinistrés : les comités d'églises et organisations confessionnelles perçus comme « honnêtes » et « organisés » *284*

4.3.3. Une contractualisation de l'action sociale religieuse avec l'État 288

Conclusion du Chapitre 4 289

Chapitre 5 – La gestion des catastrophes comme enjeu de développement durable : une affirmation des acteurs religieux dans le processus 291

5.1. Nouveaux enjeux contemporains : de la reconfiguration des modalités d'intervention par les instances intergouvernementales à la multiplication des acteurs compétents pour la gestion des catastrophes 292

5.1.1. L'internationalisation de la gestion des catastrophes au service du développement et de la protection de l'environnement 293

L'âge écologique, un tournant dans la conceptualisation de la catastrophe *295*

Interroger les modalités de développement dans l'approche des catastrophes pour une gestion intégrale du risque *297*

5.1.2. De la transversalité de la gestion des risques de catastrophe à la multiplication des acteurs et des projets : l'imbrication des mesures d'urgence et de l'aide au développement 300

5.2. Gérer les catastrophes au Pérou : de la progressive institutionnalisation de la gestion des catastrophes vers un système stratégique d'intervention multi-acteurs 302

5.2.1. L'institutionnalisation des catastrophes, une priorité donnée à l'urgence 304

1970, les débuts d'une gestion des catastrophes institutionnalisée *304*

Création du SIDECI (1972) et de l'INDECI (1987) vers la valorisation d'un engagement des acteurs locaux *306*

5.2.2. L'élargissement des stratégies de gestion : une progressive intégration de la question économique et sociale dans les politiques de gestion des catastrophes 309

Une inscription tardive des mesures de prévention dans la gestion des catastrophes *309*

L'articulation partielle des problématiques liées aux modalités de développement au processus de gestion des catastrophes *310*

5.2.3. L'élaboration de politiques transversales pour une gestion intégrale du risque : une diversification des acteurs et des interventions 314

La diffusion de la gestion du risque dans l'ensemble des politiques publiques *314*

Le principe de participation, l'inscription institutionnelle des organismes privés et de la société civile dans la gestion des risques *316*

Une inscription permanente de la gestion du risque dans les stratégies d'intervention de la coopération internationale *317*

5.3 Quand les acteurs religieux suivent le mouvement international : évolution des doctrines et diversification des compétences 322

5.3.1. De l'émergence de la pensée écologique à l'attention portée aux catastrophes climatiques : la progressive inscription de la gestion du risque de catastrophes dans la doctrine sociale de l'Église catholique 323

Une reformulation théologique du rapport Homme-Nature forcée par le débat public 323

Laudato si' (2015): quand l'Église catholique développe une nouvelle approche des catastrophes par le biais du développement durable et du changement climatique 328

Pour Caritas, une diversification des compétences et spécialisation dans la gestion des risques de catastrophes au nom du développement durable 332

5.3.2. La gestion du risque climatique pour l'Église adventiste, un champ d'intervention émergent 336

Une timide implication de l'Église adventiste dans le débat public 338

Le cas de l'action sociale adventiste menée par la UpeU : des actions ponctuelles et destinées à la communauté adventiste 340

ADRA, une reformulation des stratégies d'interventions depuis la déclaration de Sendai (2015) vers une gestion intégrale du risque 341

Conclusion du chapitre 5 345

Partie III – Une lecture géographique de la gestion des catastrophes par les « territoires de l'action » 347

Chapitre 6 – La gestion institutionnalisée des catastrophes au Pérou au défi des réalités territoriales : les acteurs en question dans un modèle standardisé 349

6.1. Le territoire : un défi pour la mise en application de la stratégie nationale de gestion des risques 350

6.1.1. L'organisation de la gestion des risques et des crises pensée par le SINAGERD : un décalage entre la théorie et la pratique 350

Une configuration hiérarchisée selon le référentiel territorial politico-administratif 350

L'adoption des dispositifs de gestion des risques au niveau local en question 354

6.1.2. Le défi de centraliser l'information spatiale : quand le « chacun pour soi » prévaut sur *una sola fuerza* 356

L'information géographique, un défi pour les autorités locales 357

Une multiplicité d'acteurs investis dans la production de l'information 359

6.1.3. Gouvernance métropolitaine et gestion des risques : le SINAGERD face à la fragmentation territoriale de Lima 361

L'agglomération, une échelle ignorée 361

Le niveau municipal, contraintes et limites des frontières administratives 364

Le découpage des municipalités en secteurs : une fragmentation administrative absente de la stratégie nationale 369

6.2. Les territorialités du système de gestion de crise à l'épreuve de la catastrophe du *Niño Costero* 2017 371

6.2.1. Une réponse gouvernementale bouleversée par l'intensité du phénomène *El Niño Costero* 372

L'organisation de la gestion de crise selon le SINAGERD 372

Recentralisation et nouvelle territorialisation de la gestion de crise menée dans l'urgence 374

6.2.2. Quand l'intervention non-gouvernementale donne à voir des territorialités de crise inédites 379

La distribution de l'aide internationale, des zones d'interventions ciblées 379

Un « haico de solidaridad » : spatialité de la mobilisation citoyenne 388

6.3. Quand le SINAGERD se confronte aux réalités territoriales révélées par l'événement 395

6.3.1. Quand le modèle de gestion des risques se confronte aux espaces de confins et aux territorialités des acteurs locaux 396

6.3.2. Un rapport au risque et aux sinistrés qui rend l'administration locale de la gestion du risque inefficace 405
Des équipes municipales désorganisées *405*
Conflits permanents entre les sinistrés et les autorités municipales *408*
6.3.3. Pour une géographie de la gestion de crise : considérer les territoires de l'action 411
La dimension territoriale de l'acteur dans la stratégie de gestion de crise : une question négligée *411*
Affinité, valeur d'attachement et proximité *412*
Mobiliser les territoires de l'action dans la gestion de crise *413*
Conclusion du chapitre 6 414
Chapitre 7 – Des territoires de l'action des acteurs religieux pour la gestion de crise à la perspective interterritoriale 415
7.1. Une organisation et une spatialité propre ? 416
7.1.1. Les ONG religieuses nationales face à l'urgence : une organisation *ad hoc* 417
Organiser la gestion de l'urgence selon ADRA, le réseau communautaire comme principal repère *417*
Caritas, une organisation décentralisée pour répondre à l'urgence *420*
7.1.2. Face au *Niño Costero* 2017, des stratégies d'intervention conditionnées par le territoire religieux ? . 423
ADRA, un réseau communautaire centralisé *423*
Caritas, une gestion réactive décentralisée *429*
La proximité spatiale des comités d'églises avec les quartiers sinistrés, des interventions systématiques ? *434*
Organisation humanitaire religieuse et catastrophe : le réseau communautaire pour atout ? *445*
7.2. Des interventions conditionnées par les rapports d'acteurs et les représentations spatiales 446
7.2.1. Coopérations, partenariats, accords tacites et conflits d'intérêts, des rapports d'acteurs qui définissent les zones d'intervention 447
Des cas d'arrangements entre acteurs : un équilibre entre ressources et logistique *447*
Mésententes et coopérations limitées : des rapports qui ralentissent l'intervention *453*
7.2.2. Quand le rapport au territoire oriente l'intervention 457
La question épineuse des occupations illégales : intervenir ou ne pas intervenir ? *457*
Les zones sinistrées, des espaces propices à la territorialisation religieuse ? *460*
7.2.3. Gérer la catastrophe : les effets de la gouvernance et de la résilience 463
7.3. Penser l'interterritorialité au cœur de la gestion de crise 464
7.3.1. Représenter la gouvernance dans l'analyse spatiale de la gestion réactive : essai de modélisation 465
7.3.2. Une lecture interterritoriale pour appréhender la gestion à travers des territoires fragmentés 474
Conclusion du chapitre 7 479
Conclusion générale 481
Bibliographie 489
Index 536
Tables 539
Annexes 559
Résumé 585

ANNEXES

Annexe 1 – Tableau synthétique des entretiens réalisés (2017-2019)

Nom	**Fonction(s) de l'enquêté**	**Raisons de l'entrevue**	**Date de l'entrevue**
Veronique Lecaros	Chercheuse en théologie - spécialité montée des groupes évangélistes	Le fait religieux au Pérou et conseils sur ma thématique de recherche	15-oct-17
Imelda Vega-Centeno	Anthropologue PUCP	Point de vue d'anthropologue sur le rôle des acteurs religieux dans la gestion des risques	18-oct-17
Maximo Vega Centeno	Economiste	Point de vue d'un économiste sur les désastres naturels à Lima	25-oct-17
Hugo Vallenas	Historien - Uni San Marcos	Point de vue d'historien sur le rôle des acteurs religieux dans la gestion des risques	01-nov-17
Pedro Ferradas	Directeur de Soluciones Prácticas	Action de Soluciones Prácticas à Chosica face à El Nino	20-nov-17
Antonio Mario	Hermandad Barranco	Rôle de la Hermandad dans les actions sociales et perception du risque sismique	23-nov-17
Humberto Ortiz	Secrétaire Général de la Commission Episcopale de l'action sociale	Rôle du CEAS dans la gestion des risques d'origine naturels	27-nov-17
Gerardo Manuel Huamani Mendoza	Membre de Pro Lima - municipalité de Lima - service conservation du patrimoine	Appropriation du territoire pas les églises	30-nov-17
Margarita Montforte	Membre d'une association de citoyens du quartier de Barrios Altos	Actions de l'association et coordination avec d'autres acteurs	04-déc-17
Sheila Yauri	INDECI	Définition de l'INDECI et fonctionnement	29-déc-17
Silvia de los Rios	Architecte responsable du projet ClimaSinRiesgo	Fonctionnement du projet ClimaSinRiesgo et conseils quant à ma thématique de recherche	28-janv-18
Roberto Escobar	Responsable de la "projection sociale" de l'université Adventiste Peruana Union	Implication de l'église évangéliste dans la gestion des problématiques sociales et des désastres naturels	01-févr-18
Luis Manuel Orillo	Mayordomo de la Hermandad du Señor de los Milagros de Nazarenas	Rôle de la Hermandad dans les actions sociales et perception du risque sismique	03-févr-18
Angel Allccarina	*CARITAS* Peru	Cartographe pour *Caritas* Peru. Témoignage gestion du Nino point de vue *Caritas* Peru	17-sept-18
Roger Mendoza	secrétaire général de Paz y Esperanza	Témoignage gestion du Nino 2017point de vue de Paz y esperanza et relation avec les Églises locales	17-sept-18
Gilberto Romero Zeballos	PREDES	Gestion des désastres naturels au Pérou, relation entre le PREDES et les organisations religieuses	21-sept-18
Victor Huamann	Secrétaire Général de *ADRA* Perú	Témoignage gestion du Nino 2017 sur place point de vue de *ADRA* et relation avec les Églises locales	25-sept-18

Hermana Nancy Durant	psychologue et membre de la congrégation du sacré cœur de Paris	Témoignage gestion du Nino en tant que religieuse investie auprès d'une congrégation	28-sept-18
Padre Juan Goicochea	Padre Parroquia Cristo misionero del Padre de Chorrillos	Témoignage gestion du Nino 2017 en tant que religieux et acteur indépendant	28-sept-18
Jose Martinez	COE Chosica	Témoignage gestion du Nino sur place Chosica point de vue de la municipalité	29-sept-18
Maria Helena Chavez	*ADRA* Chosica	Témoignage gestion du Nino 2017 sur place point de vue de *ADRA* et relation avec les églises locales	29-sept-18
Rafae Cravero	COE Chaclacayo	Témoignage gestion du Nino sur place Chaclacayo point de vue de la municipalité	30-sept-18
Norma H.	Représentante de Paz y esperanza	Témoignage gestion du Nino 2017 sur place point de vue de Paz y esperanza et relation avec les Églises locales	02-oct-18
Carlos Ortiz	Représentant du service de gestion des désastres de World Vision	Témoignage gestion du Nino 2017 sur place point de vue de World vision et relation avec les Églises locales	18-oct-18
Padre Hugo	Parroisse San Borja	Témoignage gestion du Nino 2017 en tant que religieux	26-oct-18
Angela Blanco	*CARITAS* Chosica	Témoignage gestion du Nino Chosica point de vue *Caritas*	30-oct-18
Luis Quintana	DDI Indeci Lima-Callao	Témoignage gestion du Nino 2017 point de vue de l'indeci, coordination entre les différents organismes de gestion de crise	05-nov-18
Juan Toledo y sus colegos	CENEPRED	Point de vue CENEPRED vis-à-vis des organisations religieuses dans la gestion des risques et des crises	06-nov-18
Ricardo Rodriguez	DDI Indeci Lima-Callao	Témoignage gestion du Nino 2017 point de vue de l'Indeci, coordination entre les différents organismes de gestion de crise	06-nov-2018
Hermana Ines Menocal	Secrétaire générale de la conférence des religieuses	Témoignage de la gestion du Nino 2017, ica 2007 et tremblement de terre de 1970 point de vue de la conférence des religieuses	07-nov-18
Marleny Arango	Chargée de communication pour l'organisation Diaconia	Témoignage de la gestion du Nino 2017 point de vue de Diaconia	11-nov-18
Jorge Huapaya Solano	Lutheran World Relief	Témoignage gestion du Nino 2017 point de vue de Lutheran World Relief et relation avec les Églises locales	13-nov-18
Melia Montenegro	Defensa Civil regional de Lima-Callao	Gestion des désastres naturels à Lima point de vue de l'INDECI regional Lima-Callao	13-nov-18
Hermana Margarita Reca Barrino	sœur membre de la congrégation du sacré cœur de Paris (a vécu le tbt de 1970)	Témoignage gestion du Nino en tant que religieuse investie auprès d'une congrégation	16-nov-18
Renato Canales	directeur de presse de PANAMERICANA TV	Aide appel aux dons en favorisant les organisations religieuses, pourquoi ?	16-nov-18
Victor Castillo	Représentant service gestion des désastres de la Vicaria de la Caridad Lima centro	Témoignage gestion du Nino 2017 point de vue de la vicaria de la Caridad - indépendant de *Caritas*- et relation avec les Églises locales	19-nov-18

Elsa Espisnoza	Représentante du comité de citoyens de Lima Centre - membre de la municipalité	Coordination entre les acteurs en situation d'urgence et relation avec les Églises locales	20-nov-18
Rosario Sumarriva	Productrice générale de FRECUENCIA LATINA TV	Aide appel aux dons en favorisant les organisations religieuses, pourquoi ?	22-nov-18
Fernando Castro Verastegui	Membre de OCHA FAO de la Red Humanitaria	Témoignage gestion du Nino 2017 point de vue de la FAO et coordination entre les acteurs de la Red Huma	26-nov-18
Alcides Vilela	Membre de Soluciones Prácticas	Témoignage gestion du El Nino à Piura et relation avec les Églises locales	28-nov-18
Juan Carlos Meglar Salcedo y Franco Mendoza Garay	Cruz roja peruana	Témoignage gestion du Nino 2017 point de vue de la Croix Rouge et relation avec les Églises locales	29-nov-18
Comandante Jose Gonzales	Fuerzas aéras	Témoignage gestion du Niño costero 2017 depuis les aéroports de Lima et coordination armée de l'air et organisations religieuses	30 -nov-2018
Rocio Sanchez Vivas	Diocesis Chosica	Témoignage Niño Costero depuis le point de vue des diocèses et fonctionnement des diocèses	06-déc-2018
Miluska Ordoñez	Soluciones Prácticas Chosica	Témoignage Niño Costero point de vue Soluciones Prácticas et coordination avec les autres acteurs	06 -déc-2018
Ricardo Rivera PROLIMA	PROLIMA	Mise à jour concernant le plan maestro du centre historique	19-mars-2019
Raul Luna	Ancien de la plataforma de defensa civil metropolitaine de Lima	Quel est leur rôle dans le processus de gestion de crise, que peut-il partager de son expérience ?	20-mar-2019
Padre Omar Sanchez	*Caritas* Lurin représentant	Témoignage Niño Costero. Rôle du diocèse de Lurin dans la gestion des événements tel que El Niño 2017	25-mar-2019
Cesar Calderon	Tecnico de la Policia municipal de Punta Hermosa	État des lieux, actions mises en place par la police municipale de Punta Hermosa pdt le phénomène el niño 2017	27-mar-2019
Eva Luz Chosica	Habitante de Chosica, Quebrada Carossio et présidente du groupe de Lideres Resiliente del Río Rimac	Témoignage Niño Costero. Perception de la gestion du dernier phénomène el niño et des plus anciens, quelles sont les solutions qu'elle propose ?	02-avr-2019
Ingeniero Geologo Jose Tarazona Cerda	Ingénieur sécurité civile de Chosica	Témoignage de son expertise sur les zones à risques face aux inondations et aux huaycos, Chosica	02-avr-2019
Daniel Soto Correa	Habitant de Chosica, co-président du groupe de Lideres Resiliente del Río Rimac	Sa perception de la gestion du dernier phénomène el niño et des plus anciens, quelles sont les solutions qu'il propose ?	03-avr-2019
Belisario Sueldo Mesones	Habitant de la quebrada san Antonio, Chosica et fait partie de la red de los lideres resilientes	Témoignage des phénomènes climatiques niño costero en 2012 et 2015	04-avr-2019
Deborah	Habitante de Chosica quebrada carossio	Test récit de vie, entretien de son vécu avec le risque inondation au cours de sa vie	04-avr-2019
William Segarra	Subgerente de la defensa civil de Chosica 2019	REX El Niñó costero 2017 et plan de prévention et préparation	04-avr-2019
Gregorio	Habitant de la quebrada la libertad de Chosica	Sa perception de la gestion du dernier phénomène el niño et des plus anciens, quelles sont les solutions qu'elle propose	05-avr-2019

Anonyme 1 homme	Habitant de santo domingo de los olleros	Sa perception de la gestion du dernier phénomène el niño, son vécu et son expérience en tant qu'habitant	07-avr-2019
Jose Huaman Gala	Habitant de santa rosa de los olleros et représentant officiel du campement	Témoignage du phénomène El Niño 2017 et gestion avec la province de Huarochiri	07-avr-2019
Miguel Perez	Prêtre *Caritas* de lurin	Témoignage Niño Costero. Santa Rosa de los Olleros	07-avr-2019
Edgard Quesada	Tecnico seguridad ciudadana de Punta Hermosa/ Technicien de sécurité des citadins	État des lieux REX el Niño 2017	08-avr-2019
Padre Abraham	Prêtre de la paroisse de Punta Hermosa, nuestra señora de Lourdes	Expériences el Niño et organisation de la paroisse	10-avr-2019
Rosalynn Toribio Medina	Directrice de la pastoral sociale du diocèse de Chosica	Comment s'organisent-ils en cas de crise, comment sont-ils intégrés au processus de gestion de crise ?	12-avr-2019
Anonyme 3 femme	Habitante de Carapongo -	Sa perception de la gestion du dernier phénomène el niño, son vécu et son expérience en tant qu'habitante et l'aide apportée par *Caritas*	15-avr-2019
Nilda	Habitante de Carapongo (district de Lurigancho-Chosica)	Témoignage REX Niño costero 2017	17-avr-2019
Claudia Bedon Fernandez et Maximo Ayala Gutierrez	Représentants du ministère de la vivienda (logement)	Quelles sont les actions menées par le ministère de la vivienda pendant le phénomène el niño et quelle est leur position sur santa rosa de los Olleros (compris dans les délimitations de la municipalité de Lima) ?	22-avr-2019
Padre Cristian huatay Enriquez	Obra social SMP de Chosica	Rôle dans les catastrophes et rôle au quotidien de son infrastructure	23-04-2019
Pastor Romulo Gutirerrez Masilla	Pasteur église evangelique centre Chosica	Rôle de l'église au cours du phénomène el Niño 2017	23-avr-2019
Pastor Jaime Vaca	Pasteur de l'église adventiste de Chosica	Rôle de l'église lors du phénomène el Niño 2017	27-avr-2019
David Jesús Mansilla Benavente	Membre de la sécurité ciudadana Punta Hermosa	État des lieux REX el Niño 2017	29-avr-2019
Anna Maria Rebaza	Red Humanitaria Nacional	Protocole de gestion des risques et des désastres pour l'assemblée des organisations humanitaires internationales et nationales	30-avr-2019

Annexe 2 - Tableau des événements suivis sur le terrain (2017-2019)

Nom de l'événement	**Organisateur**	**Date de l'événement**	**Thématique abordée**
Séminaire international: *II Seminario Internacional de Gestión del Riesgo de Desastres para el desarrollo planificado de ciudades seguras*	Ministère du logement, de la construction et de l'assainissement	2017	Gestion des risques, changement climatique et gouvernance en ville.
Rencontre citoyenne: "*Plataforma por nuestro derecho a la ciudad*"	Plataforma 16 N – groupes de citoyens	2018	Rencontre citoyenne et rassemblement de groupes organisés de citoyens, dans le cadre de la VII Semaine de l'inclusion sociale (organisée par le Ministère du Développement et de l'Inclusion Sociale), "Conectando futuros. Juventudes por el desarrollo y la inclusion social".
Séminaire relatif au Programme: *Por mi Quinta*	Ministerio de la Cultura	2018	La finalité de ce programme est de rendre compte de l'évolution historique des bâtiments du centre historique de Lima. Il pose un diagnostic structurel des bâtiments historiques du centre historique.
Forum: "*Por una cultura de gestión de riesgos en Lima Norte*"	Universidad Nacional de Ingeniera, PREDES	2018	Présentation d'initiatives de la société civile concernant la gestion du risque afin de les remonter auprès des autorités locales.
Séminaire: "*centralidades en la planificación de Lima*"	Pablo Vega-Centeno, Université Pontificale Catholique du Pérou	2018	Densification urbaine et multiplication des centralités.
Atelier de prévention: "*la gestión del riesgo de desastres*"	*Caritas* -ONG catholique	2019	Atelier d'information concernant la question de la prévention au risque, et particulièrement au risque inondation auprès des populations du bassin versant du Rimac, Lima.
Desafíos para la resiliencia comunitaria e institucional como mecanismos de reducción de la pobreza y riesgos de desastres en la ciudad de Lima	Institut d'Etudes péruviennes - IEP	2019	Présentation du rapport de l'IEP sur l'articulation entre problématiques sociales et économiques et gestion des risques à Lima dans le cadre des réflexions portées sur la résilience communautaire.
Atelier "*Factibilidad de Reevaluar las Fajas Marginales de las Quebradas de Chosica*"	*Red de los lideres resilientes de la Cuenca del Rimac* – association citoyenne	2019	Proposition de réévaluation des zones non aménageable définies par l'autorité nationale de l'eau dans le cas du quartier de Chosica.

Annexe 3 – Questionnaire d'analyse du discours religieux sur le risque et la gestion de crise dans l'agglomération de Lima-Callao (2017 et 2018)

QUESTIONNAIRE : ANALYSE DU DISCOURS RELIGIEUX SUR LE RISQUE ET LA GESTION DE CRISE DANS L'AGGLOMERATION DE LIMA-CALLAO- 2017

Contexte : ce travail exploratoire est mis en place dans le cadre des processions dédiées au Señor de los Milagros. Ces processions ont lieu au courant du mois d'octobre, mois « morado », pour célébrer el Cristo Moreno, le Seigneur des Miracles. Les événements naturels violents qui ont touché cette année les îles Caraïbes, la Floride ainsi que Mexico ont marqué les esprits. Cette procession peut donc être l'occasion pour les fidèles d'aborder la thématique des risques et des dangers présents sur leur propre ville et d'y proposer des réponses. Ce questionnaire a pour but premier de vérifier le lien entre le seigneur des miracles et sa protection perçue face aux tremblements de terre. Le discours des habitants va permettre d'évaluer l'importance du système de pensée spirituel dans l'organisation sociale, dans la manière de vivre et dans la représentation des catastrophes. L'appel au seigneur des miracles ou à Dieu est-il un des outils de résiliences des habitants face à la crise ?

Soy estudiante de Doctorado en Geografia y trabajo con la Universidad de Paris (panthéon sorbonne). Parte de mi estudio se trata del Señor de los Milagros y de su historia en Lima. Analizo los discursos de las personas que participan a las procesiones, que participan a la demostración de la fé católica así que los que vehiculan reivindicaciones sociales. Me gustaria hacerle unas preguntas. ¿Aceptaría contestar ?

SOCIAL

1. Ud. Es / Vous êtes ○ Hombre ○ Mujer

2. Edad /Àge _____

3. Profesión / Profession _____

4. ¿Cuánto tiempo vive en Lima ?/ Depuis combien de temps vivez-vous à Lima ?

○ Toda mi vida
○ Desde _____ años

PARTICIPACION EN LA VIDA RELIGIOSA

5. Ud. Es de confesión / Vous êtes de confession

○ Católica ○ Evangélica ○ Otra _____

6. ¿Participa en celebraciones de su institución (misas) ? / Participez-vous aux célébrations organisées par l'Église (messes) ?

○ Si

○ No

7. ¿ Y con que frecuencia ?/ À quelle fréquence?

○ Eventos puntuales

○ De manera continua

○ Otras :

8. ¿ Quién es el Señor de los Milagros para Ud. y cuál es su historia ? / Qui est le Seigneur des Miracle pour vous, et quelle est son histoire ?

9. ¿ Es la creencia en Dios y en el Señor es importante para ud. ? En caso si, porqué ? / Croire en Dieu et au Seigneur est-il important dans votre vie ? Si oui, pourquoi ?

OPINIONES SOBRE LAS AMENAZAS Y DESASTRES EN LIMA

10. ¿ Cuáles son las principales amenazas en Lima para Ud. ? ¿Podría citarmelas, de la más importante a la menos ? / Quelles sont les principales menaces à Lima selon vous? Pourriez-vous me les citer, de la plus importante à la moins importante ?

11. ¿ Ha vivido ud. un desastre? / Avez-vous vécu une catastrophe ?

○ Si ○ No

12. En caso positivo ¿ puede describirme el evento y qué ha hecho al momento del evento? Dónde se encontraba ? / Si oui, pourriez-vous me dire quel fut l'événement et ce que vous avez fait à ce moment ? Où vous trouviez-vous ?

13. Para usted ¿Cual actor es el más eficaz para el manejo de la emergencia después de un desastre? / Pour vous, quel acteur est le plus efficace pour la gestion de l'urgence suite à une catastrophe ?

14. En una escala de 1 a 10 ¿Cuál es su confianza en las instituciones gubernamentales para el manejo de los desastres naturales ? / Sur une échelle de 1 à 10, où se situe votre confiance vis-à-vis des institutions gouvernementales pour la gestion des catastrophes naturelles ?

15. Según usted, ¿cuáles son las razones por las que ocurren los desastres? / Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres ?

16. ¿Piensa que los actores religiosos tienen un papel en la gestión de la emergencia después de un desastre? ¿En caso positivo, por qué? / Pensez-vous que les acteurs religieux ont un rôle dans la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe ? Si oui, quel est-il ?

¡Muchas Gracias por su participación!

QUESTIONNAIRE: ANALYSE DU DISCOURS RELIGIEUX SUR LE RISQUE LE RISQUE ET LA GESTION DE CRISE DANS L'AGGLOMERATION DE LIMA-CALLAO -2018

SOCIAL

1. Ud. Es / Vous êtes

- ○ Hombre / Homme
- ○ Mujer / Femme

2. Edad / Âge _____

3. Profesión / Profession _____

4. ¿ Cuánto tiempo vive en Lima ?/ Depuis combien de temps vivez-vous à Lima ?

- ○ Toda mi vida
- ○ Desde _____ años

PARTICIPACION EN LA VIDA RELIGIOSA

5. Es creyente? / Etes vous catholique?

- ○ Si
- ○ No

6. ¿Participa en las misas?/ Allez-vous à la messe?

- ○ Si
- ○ No

7. ¿ Y con que frecuencia ?/ À quelle fréquence?

- ○ Eventos puntuales
- ○ De manera continua
- ○ Otras : _____

8. ¿ Quién es el Señor de los Milagros para Ud. y cuál es su historia ? / Qui est le Seigneur des Miracles selon vous? Quelle est sont histoire?

9. ¿Ud. Ha vivido un milagro? ¿Puede contarme? Si no, de qué tipo ? (salud, familia, trabajo)/ Avez-vous vécu personnellement un miracle ? Pouvez-vous m'en parler ? Si non, pourriez-vous me dire de quoi il traitait en général ?

OPINIONES SOBRE LAS AMENAZAS Y DESASTRES EN LIMA

10. ¿ Cuáles son las principales amenazas en Lima para Ud. ?/ Quelles sont les principales menaces à Lima selon vous ?

11. ¿ Considéra los fenómenos naturales peligrosos en Lima ? / Considérez-vous les phénomènes naturels à Lima comme dangereux ?

○ Muy peligroso ○ Peligroso ○ No hay fenómenos naturales en Lima

12. ¿ Ha vivido un desastre? / Avez-vous vécu une catastrophe ?

○ Si ○ No

13. En caso positivo ¿ cuál ? (tipo, lugar, fecha) / Si oui, de quelle catastrophe s'agissait-il ? (type, lieux, date)

14. Para usted ¿Cual actor es el más eficaz para el manejo de la emergencia después de un desastre? / Selon vous, quel acteur est le plus efficace pour la gestion de l'urgence suite à une catastrophe ?

15. En una escala de 1 a 10 ¿Cuál es su confianza en las instituciones gubernamentales para el manejo de los desastres?/ Sur une échelle de 1 à 10, où se situe votre confiance vis-à-vis des institutions gouvernementales pour la gestion des catastrophes naturelles ?

16. Según usted, ¿cuáles son las razones por las que ocurren los desastres? / Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres ?

17. ¿Piensa que los actores religiosos (parroquias, iglesias, organizaciones religiosas) tienen un papel en la gestión de la emergencia después de un desastre? ¿En caso positivo, cuál sería ? / Pensez-vous que les acteurs religieux (paroisses, églises, organisations religieuses) ont un rôle dans la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe ? Si oui, quel est-il ?

○ Si ○ No

18. ¿Ha Ud. participado personalmente a la gestión de la emergencia después de un desastre, como por el fenómeno del Niño costero, el terremoto de 2007 o otro?… en caso sí, ¿de qué manera? / Avez-vous personnellement participé à la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe, comme par exemple à la suite du phénomène *El Niño Costero* de 2017, du tremblement de terre de 2007 ou autre ?

¡Muchas Gracias por su participación!

Annexe 4 – questionnaire d'analyse des discours tenus par les catholiques à l'occasion de la venue du Pape à Lima (21/01/2018)









Contexte: Ce travail exploratoire est mis en place dans le cadre de la venue du Pape François au Pérou en janvier 2018. Reconnu pour son intérêt porté à l'écologie et à l'environnement, le pontife n'a de cesse de diffuser des messages pour la sauvegarde de « la création ». Ce court questionnaire a pour but d'évaluer le rapport qu'entretiennent les croyants catholiques à la plus haute autorité catholique ainsi qu'à l'institution religieuse. Il interroge les principales attentes des citadins vis-à-vis du message du Pape ainsi que la représentation qu'ils donnent à l'institution catholique en tant qu'acteur de la gestion des catastrophes. Cette enquête fut menée dans un contexte où, 7 jours avant la venue du Pape, un tremblement de terre de magnitude 7 Mw eut lieu dans le sud du pays, entraînant des dizaines de blessés et deux morts, selon les médias nationaux.

EXPECTATIVAS EN CUANTO A LA VENIDA DEL PAPA EN PERÚ

1. ¿Que significa para usted la venida del papa Francisco a Perú? / Que signifie pour vous la venue du Pape François au Pérou ?

2. ¿Qué puede brindar el Papa a Perú? / Selon vous, Que peut apporter le Pape François au Pérou ?

3. ¿Qué le pidieran si hubiera el papa enfrente a usted? /Que lui demanderiez-vous si vous étiez face à lui ?

4. Según usted ¿De qué Perú necesita más? / Selon vous, de quoi le Pérou nécessite le plus ?

5. ¿Piensa que la iglesia tiene un papel en la gestión de la emergencia en caso de desastres, como por el terremoto de Arequipa? ¿En caso positivo, cuál sería su papel? / Pensez-vous que l'Église a un rôle dans la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe, comme par exemple face au tremblement de terre d'Arequipa ? Si oui que serait-il ?

6. ¿Ha recibido algún consejos de la iglesia en lo que concierne como actuar en caso de desastre en Lima? / Avez-vous reçu des conseils de l'Église en ce qui concerne les comportements à adopter en cas de catastrophe à Lima ?

Annexe 5 – Tableau du nombre de réponses obtenues pour chaque question posée à l'occasion des enquêtes par questionnaire.

Questionnaire 2017 :

Question	Nombre de réponses apportées
1. Sexe	51
2. Age	51
3. Profession	51
4. Depuis combien de temps vivez-vous à Lima ?	51
5. Vous êtes de confession (catholique, évangélique, autre)	51
6. Participez-vous aux célébrations organisées par l'Église (messes) ? (oui, non)	49
7. À quelle fréquence? (ponctuellement, une fois par semaine, autre)	49
8. Qui est le Seigneur des Miracle pour vous, et quelle est son histoire ?	51
9. Croire en Dieu et au Seigneur est-il important dans votre vie ? Si oui, pourquoi ?	51 ; 49
10. Quelles sont les principales menaces à Lima selon vous? Pourriez-vous me les citer, de la plus importante à la moins importante ?	51
11. Avez-vous vécu une catastrophe ? (oui, non)	51
12. Si oui, pourriez-vous me dire quel fut l'événement et ce que vous avez fait à ce moment ? Où vous trouviez-vous ?	29 ; 29
13. Pour vous, quel acteur est le plus efficace pour la gestion de l'urgence suite à une catastrophe ?	51

14. Sur une échelle de 1 à 10, où se situe votre confiance vis-à-vis des institutions gouvernementales pour la gestion des catastrophes naturelles ?	51
15. Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres ?	20
16. Pensez-vous que les acteurs religieux ont un rôle dans la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe ? Si oui, quel est-il ?	24

Questionnaire 2018 :

Question	Nombre de réponses apportées
1. Sexe	56
2. Age	55
3. Profession	54
4. Depuis combien de temps vivez-vous à Lima ?	56
5. Etes-vous catholique? (oui, non)	56
6. Allez-vous à la messe? (oui, non)	56
7. À quelle fréquence? (ponctuellement, une fois par semaine, autre)	56
8. Qui est le Seigneur des Miracles selon vous? Quelle est sont histoire?	56
9. Avez-vous vécu personnellement un miracle ? Pouvez-vous m'en parler ? Si non, pourriez-vous me dire de quoi il traitait en général ?	56 ; 40
10. Quelles sont les principales menaces à Lima selon vous ?	56
11. Considérez-vous les phénomènes naturels à Lima comme dangereux ?	56

(très dangereux, dangereux, il n'y a pas de phénomène naturels dangereux à Lima)	
12. Avez-vous vécu une catastrophe ?	56
13. Si oui, de quelle catastrophe s'agissait-il ? (type, lieux, date)	37
14. Selon vous, quel acteur est le plus efficace pour la gestion de l'urgence suite à une catastrophe ?	56
15. Sur une échelle de 1 à 10, où se situe votre confiance vis-à-vis des institutions gouvernementales pour la gestion des catastrophes naturelles ?	56
16. Selon vous, quelles sont les raisons pour lesquelles surviennent les désastres ?	56
17. Pensez-vous que les acteurs religieux (paroisses, églises, organisations religieuses) ont un rôle dans la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe ? Si oui, quel est-il ?	56
18. Avez-vous personnellement participé à la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe, comme par exemple à la suite du phénomène El Niño Costero de 2017, du tremblement de terre de 2007 ou autre ?	39

Questionnaire à l'occasion de la venue du Pape, janvier 2018 :

Question	Nombre de réponses apportées
1. Sexe	20
2. Age	20
3. Profession	20
4. Que signifie pour vous la venue du Pape François au Pérou ?	20
5. Selon vous, Que peut apporter le Pape François au Pérou ?	20
6. Que lui demanderiez-vous si vous étiez face à lui ?	20
7. Selon vous, de quoi le Pérou nécessite le plus ?	20
8. Pensez-vous que l'Église a un rôle dans la gestion de l'urgence à la suite d'une catastrophe, comme par exemple face au tremblement de terre d'Arequipa ? Si oui que serait-il ?	20
9. Avez-vous reçu des conseils de l'Église en ce qui concerne les comportements à adopter en cas de catastrophe à Lima ?	20

Annexe 6 – Exemple de grilles d'entretiens

- Grille d'entretien pour les représentants des ONG confessionnelles nationales

Présentation de l'enquêté et de l'organisation

- Présentation de l'enquêté, de sa place dans l'organisation
- Présentation de l'organisation et de son objectif principal

Retour d'expérience pour le phénomène du Niño Costero de 2017 dans l'agglomération de Lima-Callao

- Comment votre organisation a-t-elle réagi à la catastrophe issue du phénomène océano-climatique *El Niño* en 2017 ? Quelles ont été les différentes étapes d'intervention ? Pouvez-vous me raconter votre expérience personnelle, en tant que secrétaire général de l'organisation ?
- De quelles ressources disposez-vous pour la gestion réactive ? (Bénévoles, salariés, annexes, partenariats)
- Les Églises locales et leur comité ont-ils été des ressources mobilisables pour vos interventions ?
- Vous êtes-vous coordonnés avec les services de l'État pour la gestion réactive ? Si oui, de quelle nature fut cette coordination ? Vous êtes-vous coordonnés avec les services de l'État pour la gestion préventive ? Si oui, de quelle nature fut cette coordination ?
- Vous êtes-vous coordonnés avec d'autres organisations non gouvernementales et associations citoyennes pour la gestion réactive ? Si oui, de quelle nature fut cette coordination ?
- Vous êtes-vous coordonnés avec d'autres organisations religieuses ? Si oui, de quelle nature fut cette coordination ?
- Pourriez-vous m'indiquer sur la carte de Lima-Callao, les différents endroits où votre organisation s'est rendue pour la gestion réactive ? Pourquoi avoir fait le choix de ces endroits là en particulier ?
- Combien de temps êtes-vous resté sur le terrain pour la gestion réactive et la réhabilitation ?
- Avez-vous participé au processus de reconstruction ?

Stratégies de gestion des risques et des crises dans le programme annuel de l'organisation

- Quelle place occupe le thème de la gestion des catastrophes dans votre programme ?

- Avez-vous un service dédié spécifiquement à la gestion des risques dans votre organisation ?
- Réalisez-vous, vous-même, des études d'estimation du risque ?
- Si un tremblement de terre majeur venait à survenir, êtes-vous préparé à une telle éventualité ?

Les liens d'affinité avec les instances religieuses

- Etes-vous affilié à une instance religieuse ?
- Si oui, en quoi consiste ce partenariat ?
- Si oui, que vous apporte-t-elle en termes de ressources dans le cadre de la gestion des catastrophes ?
- Si oui, vous organisez-vous en fonction du territoire administratif de l'instance religieuse ?
- Quelle relation entretenez-vous avec les Églises locales

Les relations entretenues avec les sinistrés et avec la population en général

- Comment qualifierez-vous les relations que vous tissez avec les sinistrés ?
- Avez-vous remarqué des discours et des pratiques traduisant des conflits d'acteurs ou de la méfiance, pour le thème de la gestion des risques et des crises ? (Concernant les dons par exemple)
- Vous engagez-vous dans une sensibilisation aux risques auprès de la population ? Si oui, de quelle manière procédez-vous ?

➢ Grille d'entretien pour les agents municipaux de protection civile

Présentation de l'enquêté et de ses fonctions

Retour d'expérience pour le phénomène du Niño Costero de 2017 dans leur municipalité

- Comment votre service s'est-il organisé face au phénomène océano-climatique *El Niño* de 2017 ? Quelles ont été les différentes étapes d'intervention ?
- Quel est votre lien avec l'INDECI et comment vous organisez-vous ensemble au moment de la gestion réactive ?

- Vous êtes-vous coordonnés avec des organisations non gouvernementales et associations citoyennes pour la gestion réactive ? Si oui, de quelle nature fut cette coordination ?
- Quelles ont été les principales difficultés rencontrées au moment de la gestion réactive ?
- Comment avez-vous géré l'aide spontanée au moment de la gestion réactive ?
- Combien de bénévoles se sont investis aux côtés de votre service ? Et d'où venaient-ils ?
- Avez-vous pu identifier et distinguer les quartiers isolés des quartiers au sein desquels l'aide était disproportionnée au moment de la gestion réactive ? Les avez-vous cartographiés ?
- Avez-vous pu identifier et cartographier les zones au sein desquelles les différents acteurs de la gestion réactive sont intervenus ?
- Avez-vous pu cartographier les zones affectées au sein de votre municipalité ?
- Après avoir vécu cet événement, qu'est-ce que vous souhaiteriez améliorer dans le processus de gestion du risque et de la crise ?

Rapports entretenus avec les organisations religieuses pour la gestion réactive et en temps normal

- Vous êtes-vous coordonnés avec des organisations religieuses ? Si oui, de quelle nature fut cette coordination ?
- Avez-vous remarqué la participation des comités d'Églises locales dans la gestion réactive ? Si oui, se sont-elles distinguées des autres acteurs par les moyens dont elles disposaient ?
- Pensez-vous que les Églises locales ont un rôle à jouer dans la gestion des risques et des crises ? Si oui, pourquoi ?
- Les Églises locales font-elles partie de la plateforme de défense civile ?

Stratégies de gestion des risques dans le programme municipal

- Quel est votre lien avec le CENEPRED ?
- Quels sont les différents acteurs intégrés à votre plateforme de défense civile ? à quelle fréquence vous réunissez-vous ?
- Quels sont les différents outils dont vous disposez pour estimer le risque sur votre territoire et vous y préparer ?

- Quelles sont les activités organisées par la municipalité dans le cadre de la prévention et la préparation à la crise ?
- Les habitants participent-ils aux simulations se tremblement de terre organisées par vos services ?

➢ Grille d'entretien pour les sinistrés et représentants des sinistrés du phénomène *El Niño Costero* de 2017

Présentation de l'enquêté

- Présentation de l'enquêté, lieu de résidence, éventuelle fonction au sein d'une association citoyenne

Présentation de l'association des sinistrés (si représentant des sinistrés)

- Quel est l'objet de votre association ?
- Quelle est l'histoire de votre association ?
- Quels sont les projets menés dans le cadre de votre association ?
- Menez-vous ces projets en partenariat avec la municipalité ?

Retour d'expérience pour le phénomène du Niño Costero de 2017 dans leur municipalité et leur quartier

- Pourriez-vous me raconter, de votre point de vue, comment fut menée la gestion de l'événement du *Niño Costero* de 2017 ?
- Comment avez-vous réagi à l'événement ?
- Quels ont été les premiers acteurs à intervenir auprès des sinistrés ?
- Les Églises locales et organisations religieuses sont-elles intervenues ? Si oui, comment ont-elles participé à la gestion réactive ?
- Avez-vous observé des interventions pour la réhabilitation ? Si oui, quelles furent-elles et quel acteur les a menées ?

Stratégies de gestion des risques au niveau du quartier

- Les Églises locales et organisations religieuses organisent-elles des activités de prévention des risques tout au long de l'année ?
- Les habitants de votre quartier et votre association s'organisent-ils face au risque ? Si oui, comment ? De quels outils disposez-vous ?

- Quelle est votre relation avec les services de protection civile de votre municipalité ? Organisez-vous des activités conjointes pour la prévention des risques ?
- Que souhaiteriez-vous améliorer dans le processus de gestion des risques et de la crise ?

➢ Grille d'entretien pour les agents de l'INDECI

Présentation de l'enquêté et de ses fonctions

Fonctionnement de l'instance

- Quel est le rôle de l'INDECI dans le processus de gestion des risques et des crises
- Comment se passe la gestion des risques et des crises au niveau local et quel rôle tenez-vous dans ce contexte ?
- Comment vous organisez-vous avec les municipalités ?
- Quels sont vos liens directs avec la population ?
- Réalisez-vous des rapports concernant les simulations de tremblement de terre ? Si oui, en existe-t-il au niveau du quartier ?
- En termes de préparation, avez-vous identifié des zones prioritaires dans l'agglomération de Lima-Callao ?

Retour d'expérience pour le phénomène du Niño Costero de 2017

- Pouvez-vous me raconter ce qui s'est passé au moment du phénomène *El Niño* ? Comment la gestion réactive a-t-elle été menée ?
- Avec quels acteurs vous êtes-vous coordonnés pour la gestion du *Niño Costero* en 2017 ?
- Avez-vous observé des dysfonctionnements au moment de la gestion réactive ? Si oui, lesquels ?
- Vous êtes-vous coordonnés avec des organisations confessionnelles ?
- Avez-vous pu identifier et cartographier les zones au sein desquelles les différents acteurs de la gestion réactive sont intervenus ?
- Avez-vous pu estimer d'une manière ou d'une autre l'apport de l'aide spontanée ?
- Combien de temps a pris la gestion réactive et la réhabilitation ?
- Pensez-vous que les Églises locales ont un rôle à jouer dans la gestion des risques et des crises ? Si oui, pourquoi ?

- Grille d'entretien pour les membres du Réseau Humanitaire National

Présentation de l'enquêté et de ses fonctions

- Présentation de l'enquêté
- Présentation de l'organisation et de ses fonctions pour le Réseau Humanitaire National

Retour d'expérience pour le phénomène du Niño Costero de 2017

- Quel fut le rôle du Réseau Humanitaire National au moment de l'événement du *Niño Costero* ? et comment s'est-il organisé ?
- Dans quelles zones de l'agglomération de Lima-Callao les membres du Réseau Humanitaire National est-il intervenu ?
- Combien de temps a pris la gestion réactive et la réhabilitation ?
- L'événement du *Niño Costero* a-t-il entraîné des restructurations dans le fonctionnement du Réseau Humanitaire National ?
- Quelles sont les organisations au sein du Réseau Humanitaire National qui ont la plus grande capacité de réponse ?
- Les organisations religieuses appartenant au Réseau Humanitaire National, telles que *Caritas* et *ADRA* se démarquent-elles des autres organisations de par leur capacité de réponse ?
- Pensez-vous que les Églises locales ont un rôle à jouer dans la gestion des risques et des crises ? Si oui, pourquoi ?
- Avez-vous observé des dysfonctionnements au moment de la gestion réactive ? Si oui, lesquels ?

Fonctionnement du Réseau Humanitaire National

- Comment s'organise le Réseau Humanitaire National ?
- Le Réseau Humanitaire National s'investit-il dans la gestion préventive du risque et la reconstruction ?
- Quelle est la différence entre le plan de contingence du Réseau Humanitaire National et celui de l'INDECI ? Existe-t-il une coordination dans leur élaboration ?
- Quelle est la différence entre le MIRA et l'EDAN ? (rapport d'évaluation des dommages et des nécessités en temps de crise)

RESUME

« Quand Dieu se soucie des sinistrés. Gestion de crise, territorialité religieuse et gouvernance à Lima (Pérou) »

Avec la sécularisation progressive de la société et la prévalence de la science et de la technique sur la religion dans la conception et la gestion des catastrophes, l'intérêt scientifique pour le rôle des acteurs religieux dans la gestion des crises contemporaines est limité. Pourtant, à Lima-Callao, l'omniprésence de ces acteurs dans la réponse d'urgence interroge la place qu'ils y occupent et ce que cela traduit des rapports de force en jeu. Cette thèse éclaire, à travers une approche géographique, la gouvernance de la crise à partir de l'implication des acteurs religieux. Elle propose ainsi une mise en relation entre gestion de crise, religion et territorialité. À partir des entretiens menés auprès des divers acteurs gestionnaires et les retours d'expérience de la catastrophe du *Niño Costero* de 2017 dans la capitale, l'étude de la place des acteurs religieux met en lumière les jeux de pouvoirs générés par la crise et qui conditionnent en retour sa gouvernance. La permanence de l'usage d'une morale et d'une éthique religieuse pour faire face à l'incertitude quotidienne en ville permet aux acteurs religieux de justifier leurs actions dans l'espace public. Les compétences progressivement développées par les ONG confessionnelles pour s'inscrire dans la société contemporaine et répondre à l'urgence sociale et climatique font d'elles des acteurs localement et internationalement reconnus parmi les gestionnaires de la crise. Aussi, leur implication dans la réponse d'urgence révèle-t-elle des territorialités inédites selon leur propre organisation, les rapports qu'elles entretiennent avec les autres gestionnaires et les réalités locales. La gouvernance de la crise se présente ainsi à travers un schéma interterritorial qu'il est nécessaire de prendre en compte pour faciliter sa mise en œuvre.

Mots-clés : Gestion de crise, religion, ONG confessionnelle, territoire, territorialité, gouvernance, Pérou, Lima

Resumen : « Cuando Dios cuida a las víctimas. Geestión de crisis, territorialidad religiosa y gobernabilidad en Lima (Perú) »

Con la progresiva secularización de la sociedad y la prevalencia de la ciencia y de la tecnología sobre la religión en la concepción y gestión de los desastres, el interés científico por el papel de los actores religiosos en la gestión contemporánea de las crisis es limitado. Sin embargo, en Lima-Callao, la omnipresencia de estos actores en la respuesta de emergencias ponen en entredicho la posición que ocupan y lo que traduce de las relaciones de poder en juego. A través de un enfoque geográfico, esta tesis pone de relieve la gobernanza de la crisis a partir del compromiso de los actores religiosos. Propone así un análisis de las interrelaciones entre gestión del desastre, religión y territorialidad. A partir de entrevistas con diversos actores de la gestión y de la experiencia del desastre del *Niño Costero* de 2017 en la capital, el estudio del papel de los actores religiosos pone en evidencia los juegos de poder que genera la crisis y que a su vez condicionan su gobernanza. El uso continuo de la moral y la ética religiosa para enfrentar la incertidumbre cotidiana en la ciudad permite a los actores religiosos justificar sus acciones en el espacio público. Las competencias progresivamente desarrolladas por las ONG confesionales para integrarse en la sociedad contemporánea y responder a las emergencias sociales y climáticas las convierten en actores reconocidos como gerentes en tiempo de crisis tanto a la escala local como internacional. Su compromiso en la respuesta ante el desastre revela también nuevas territorialidades en función de su propia organización, de las relaciones que mantienen con otros gerentes y de las realidades locales. La gobernanza del desastre se presenta así a través de un modelo interterritorial que debe tenerse en cuenta para facilitar su aplicación.

Palabras claves : Gestión de crisis, religión, ONG confesionales territorio, territorialidades, gobernanza, Perú, Lima

Summary: "When God cares about the victims. Disaster Management, religious territorialities and governance in Lima (Peru)"

With the progressive secularization of society and the prevalence of science and technology over religion in the conception and management of disasters, scientific interest in the role of religious actors in contemporary crisis management is limited. However, in Lima-Callao, the omnipresence of these actors in the emergency response raises questions about the position they occupy and the power relations at stake. Through a geographical approach, this thesis highlight, the governance of the crisis based on the involvement of religious actors. It thus analyses the interconnection between crisis management, religion and territoriality. Based on interviews conducted with various management actors and feedback from the 2017 *Niño Costero* disaster in the capital, the study of the position of religious actors highlights the power games generated by the crisis and which in turn condition its governance. The continued use of religious morality and ethics to deal with the daily uncertainty in the city allows religious actors to justify their actions in the public space. The skills progressively developed by faith-based NGOs to fit into contemporary society and respond to social and climate emergencies make them recognized as crisis managers locally and internationally. Their involvement in the emergency response also reveals new territorialities according to their own organization, as the relationships they maintain with other managers and local realities. The governance of the crisis is thus presented through an inter-territorial scheme that must be taken into account to facilitate its implementation.

Keywords: Crisis management, religion, faith-based NGOs, territory, territoriality, governance, Peru, Lima