

Le problème de la représentation

Sur les formes d'action politique du néo-pentecôtisme

Dr. Joaquin Algranti

Conicet Universidad de Buenos Aires Universidad del Salvador
CEIL CONICET, Saavedra 15 5 piso, C1083ACA Buenos Aires
jalgranti@ceil-conicet.gov.ar

Conférence présentée, en mai 2015, en tant que professeur invité par l'EHESS,
dans le cadre du séminaire de Patrick Michel (CMH-ETT), sur le thème « Religion et société en Argentine »

Deuxième conférence

Dans la première conférence, j'ai essayé de développer un argument autour du problème de la production sociale des croyances et des formes d'adhésion à un groupe et sa définition spécifique de la réalité. Le schéma conceptuel présenté se référait à un travail de terrain auprès des grandes églises évangéliques en Argentine. C'est pourquoi j'aimerais reprendre ici les lignes générales de cet argument-là, sur la production sociale des croyances, pour réfléchir, ponctuellement, au rapport du néo-pentecôtisme avec la vie politique. Il est important de signaler que j'entends la politique non pas dans un sens restreint, strictement limité aux formes institutionnelles des partis et du système démocratique. Quand on étudie le passage de la religion à la politique, il est en effet nécessaire de poser une version large et complexe de ce processus qui n'est pas du tout spécifique ; il est nécessaire de comprendre la politique comme une action – en général collective – qui vise à affecter les structures de pouvoir de la société. Si nous appliquons une version très restreinte, très limitée du concept, nous allons voir que les essais formels des partis évangéliques en Argentine pendant les années 1990, n'ont réussi – malgré leurs attentes – ni à exercer plus d'impact, ni à être efficaces. Bref, les croyants des petites et des grandes églises ne votaient pas tel que leurs pasteurs le désiraient. Voilà pourquoi la première leçon apprise par les partis chrétiens a été qu'il n'était pas facile ni automatique de transférer les identifications religieuses aux domaines des loyautés politiques. En fait, les deux grandes traditions des partis politiques en Argentine, le « *radicalismo* » et le péronisme, ont toujours été capables d'assimiler des sens religieux, mais dans leurs propres termes, et sous leur propre logique. Voilà pourquoi je trouve intéressant de parler du rapport entre le néo-pentecôtisme et la politique, non à travers la figure institutionnalisée des rassemblements, mais à partir des nouveaux acteurs de la vie religieuse, les méga-églises. A mon avis, il est important d'analyser la forme particulière d'*ethos* développée par ce nouveau type d'églises à grande taille et portée. Pour moi, *ethos* désigne concrètement le type d'orientation pratique que les motivations religieuses génèrent, ainsi que leur effet au sein de la société.

Nous allons voir que l'un des résultats produits par la rencontre entre les grandes organisations évangéliques et leur orientation face au monde est la figure centrale du leader – le leader de la cellule. Celui-ci représente, de mon point de vue, le sujet politique du néo-pentecôtisme contemporain. Voilà pourquoi il mérite une attention spéciale.

Le plan de ma présentation sera divisé en trois parties : 1) Je vais d'abord parler brièvement du changement d'orientation face au « monde » que produit le néo-pentecôtisme. Je crois que pour comprendre sa croissance des dernières années il est important de considérer les relations, pour ainsi dire « d'affinité élective », qui s'établissent entre l'Évangile et les conséquences sociales et biographiques produites par le néo-libéralisme en Amérique latine ; 2) je vais ensuite décrire à grands traits la morphologie des méga-églises et la position des leaders dans ce qu'on appelle le « système cellulaire ». Je considère que c'est là que réside la force et le potentiel politiques du néo-pentecôtisme à l'heure actuelle ; 3) Pourtant, pour conclure, je voudrais relativiser cette force, en me référant au problème de l'unité dans le monde évangélique et de sa relation avec celui de la représentation et de la construction des demandes politiques.

I. À PROPOS DE L'ETHOS ÉVANGÉLIQUE

Autant en Argentine que dans le monde, on utilise le terme évangélique pour nommer, de manière générique et unifiée, le monde protestant. En suivant les raisonnements d'Ernesto Laclau et sa théorie politique, nous pourrions reconnaître que le nom Évangélique constitue, en réalité, un « signifiant vide » sur lequel s'articule la représentation totale du protestantisme. Il s'agit d'une représentation qui va au delà de ses différentes branches, variantes et dénominations. Nous pouvons dire que la logique de l'identité collective trouve un principe d'articulation hégémonique dans le terme « Évangélique », permettant aux protestants de se distinguer des catholiques, des juifs et des offres du New Age. À son tour, comme vous le savez, l'être évangélique est un signifiant vide qui se trouve colonisé, ces dernières années, par une dénomination particulière : je parle du néo-pentecôtisme. Pendant les années 1990 il y a eu dans les sciences sociales de la religion un long débat sur la spécificité de cette dénomination et ses différences avec d'autres branches du protestantisme. En accord avec les travaux de Patrick Michel et Jesús García-Ruiz, je voudrais insister sur un aspect clé relatif à l'*ethos* du pentecôtisme. Je souligne encore que j'utilise le terme *ethos* pour signaler les habitudes acquises que la vie religieuse inculque à ses croyants et la manière dont ces habitudes touchent la vie quotidienne, de façon souvent imprévue.

Quand on compare le néo-pentecôtisme au pentecôtisme, une caractéristique qui le distingue est sa capacité à affecter la conduite pratique des croyants. Tandis que pour les pentecôtistes le monde des hommes est un lieu de passage, de pèlerinage, marqué surtout par l'hostilité et le danger de contamination, pour le néo-pentecôtisme, en revanche, le monde est conçu « comme un lieu pour l'exercice du pouvoir », pour utiliser l'expression de Jesús García-Ruiz. Ceci implique une réélaboration de l'eschatologie millénariste, liée à la deuxième venue du Christ, qui pousse les chrétiens à travailler activement pour l'instauration du royaume de Dieu sur terre. Il s'agit d'une eschatologie de la victoire qui fait des croyants authentiques les héritiers du pouvoir, de l'autorité et du droit divin de conquérir les nations au nom de « l'Évangile ». Le slogan communément diffusé, à savoir, « l'Argentine pour le Christ » est l'expression particulière d'une formule générale qui se réplique dans différents pays, en condensant, bien entendu, des significations différentes, selon le cadre culturel de chaque nation.

En Argentine, ce slogan est un défi direct à la politique culturelle de l'église qui vise à identifier la nationalité, la citoyenneté et la tradition, avec le catholicisme. C'est pourquoi le fait de réclamer « l'Argentine pour le Christ » n'exprime pas qu'une critique de la situation. Elle exprime aussi la volonté de combattre pour et le désir d'occuper cette

position d'hégémonie religieuse de la nation. En un mot, le néo-pentecôtisme produit en termes pratiques et discursifs la nécessité de porter la religion vers tous les aspects de la vie sociale, de se superposer d'abord aux plans de la vie intime – la famille, la santé, la sexualité, les amitiés –, puis aux structures de pouvoir de la société – le monde des entreprises, les classes dirigeantes, les secteurs universitaires, les prisons, les hôpitaux, les industries culturelles, l'État –, enfin, de se mêler au monde en adoptant son langage et en spiritualisant des domaines en principe étrangers à la matrice pentecôtiste traditionnelle. L'*ethos* néo-pentecôtiste réoriente les énoncés, les rites et les définitions esthétiques de la vie religieuse, directement vers le monde et ses domaines.

Études sur la politique

L'un des domaines qui a rapidement attiré l'attention des chercheurs a été celui de la politique. Les sciences sociales de la religion se sont soucies de saisir depuis l'origine la capacité d'impact de l'Évangile sur les formes politiques dans un contexte de professionnalisation profonde et de déception des structures des partis politiques. Or, au delà des attentes des pasteurs et de l'enthousiasme des chercheurs, il était évident que les essais des partis évangéliques avaient fortement échoué en Argentine. C'est pour cette raison que le besoin d'étudier la dimension politique du néo-pentecôtisme s'impose non seulement à l'intérieur des institutions démocratiques, mais également dans les marges de ces institutions et dans les espaces exclusivement religieux. Je fais référence aux fédérations, au moment des campagnes et dans le travail d'évangélisation, aux discours des leaders, aux églises, aux espaces de sociabilité des croyants, aux secteurs de travail ministériel, aux représentations et aux pratiques par rapport « au monde », à la construction d'ancrages identitaires et à la production symbolique des images religieuses qui orientent l'action. Ces espaces contribuent à modeler un *ethos* déterminé, c'est-à-dire, un ensemble articulé de coutumes et d'habitudes, acquis autour de la vie religieuse, lesquelles sont, à leur tour, en corrélation avec le monde politique.

Cette conférence s'inscrit ainsi dans cette ligne d'études qui visent à comprendre et à expliquer la dimension politique de la religion, en faisant attention aux espaces dans lesquels se modèle la subjectivité du croyant. En ce sens, je pense que le travail religieux sur la souffrance sociale, sur les conséquences biographiques des changements structurels, devient une clé d'analyse pour comprendre le mode de relation face au " monde " que propose le néo-pentecôtisme.

Les méga-églises et le travail sur les formes de la souffrance sociale

L'un de ces espaces privilégiés pour étudier la façon dont le néo-pentecôtisme propose une manière de vivre sa foi et de la projeter dans le monde, sont les églises. Je me focalise sur un type spécifique et relativement nouveau au sein de l'univers évangélique : ce qu'on pourrait appeler des méga-églises, c'est-à-dire des organisations religieuses de grande taille avec des congrégations de vingt-mille membres voire davantage, organisées à l'intérieur en groupes de travail aux thématiques ou aux ministères liés à une tâche particulière, comme l'évangélisation, les activités chorales, l'assistance sociale, les conseils, le sport, les médias et à d'autres groupes relativement autonomes, mais interdépendants. Ces églises présentent un réseau complexe de relations internes avec leurs systèmes d'autorité et leurs structures de gouvernement. L'échelle, la taille et la portée des méga-églises constituent un changement du paysage religieux, non seulement quantitatif, mais aussi qualitatif. Il est possible d'affirmer que grâce au dispositif d'organisation cellulaire la nature des relations sociales entre l'individu et le groupe se trouve profondément

transformée dans ces temples. Il s'agit d'un modèle de gestion de la vie interne des grandes églises qui est parvenu à trouver le juste milieu entre l'expansion constante, propre au mouvement évangélique et le travail pastoral personnalisé, propre aux petites organisations et aux églises de quartier.

Il existe, en Argentine, une croissance importante des méga-églises, notamment depuis les années 1990. Quelques-unes de ces méga-églises sont en rapport avec des organisations religieuses étrangères qui installent de nouveaux sièges dans ce pays ; c'est le cas de l'Église universelle du Royaume de Dieu, alors que d'autres répondent, en revanche, à des expériences nationales d'une deuxième génération de leaders.

Je crois que dans les deux cas – celui des organisations nationales et celui des organisations internationales – il est possible de comprendre la croissance accélérée des méga-églises si nous les replaçons dans le contexte de la mondanisation, la globalisation. J'aimerais poser ici une hypothèse de travail surgie de différentes recherches. Je considère qu'il existe un type de relation que je pourrais appeler d'affinité élective entre le mouvement néo-pentecôtiste et deux grosses configurations socio-culturelles en rapport avec la mondanisation. Il s'agit, d'un côté, de la doctrine économique du néo-libéralisme et surtout des répercussions biographiques et institutionnelles que ce courant a entraîné sur la société argentine et sur une bonne partie de l'Amérique latine. D'un autre côté, je pense qu'il existe une affinité élective entre l'Évangile et la logique de production culturelle du capitalisme tardif, que Frederic Jameson identifie sous le nom de postmodernisme. Je voudrais me référer brièvement au rapport entre l'Évangile et le néo-libéralisme puisqu'une des prochaines conférences sera exclusivement consacrée aux industries culturelles chrétiennes et à la production des marchandises religieuses. Ce dernier thème sera donc abordé plus tard.

Je crois qu'il existe au moins trois points de contact entre l'image religieuse de la perspective néo-pentecôtiste et le néo-libéralisme. Deux de ces points ont de faibles liens de parenté, alors que le troisième constitue une relation intense qui sur-détermine, à plus d'un titre, les autres points. Le *premier* point renvoie au domaine de la cosmovision. Je crois que les deux configurations socio-culturelles partagent une préférence pour l'individu, pour ses actions, ses risques, ses manques et ses récompenses. Dans l'Évangile la relation personnalisée avec Dieu prime, alors que dans le néo-libéralisme c'est la recherche de l'intérêt individuel. Bien que le moment communautaire constitue une dimension importante de la vie évangélique, le rapport intime – sans médiations ni intermédiaires – à Dieu garde toujours une place préférentielle. Comme le montrent Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, c'est sur l'individu, sur le croyant que repose la responsabilité de sa situation dans le monde ; c'est lui le responsable de sa santé, de sa prospérité et de son état de grâce. Le *deuxième* point renvoie au développement de discours légitimant les relations sociales existantes et la distribution inégale de la richesse. Le point de confluence des diagnostics néo-libéraux et l'explication pentecôtiste sur les origines de la souffrance et de l'injustice, c'est la justification – économique dans un cas et spirituelle dans l'autre – de l'existence de secteurs socialement favorisés, et d'autres défavorisés. Les deux approches partagent aussi l'idée du progrès individuel à partir du travail et de l'adéquation aux exigences changeantes du marché.

Un troisième point est à mentionner. L'axe dominant qui articule l'analogie structurelle entre les deux configurations, réside dans le travail évangélique sur les formes de la souffrance sociale produites par le néo-libéralisme. L'Évangile possède une grande capacité pour offrir des réponses concrètes à des problèmes sociaux tels que le

chômage, la dépression, les addictions, la maladie, le stress, l'isolement social et le manque de formation. La réponse de l'Évangile à l'impact de la politique économique sur les parcours individuels, c'est l'appel à resignifier l'expérience douloureuse en rapport avec le plan de Dieu. Celui-ci donne du sens à l'échec social en offrant en même temps de nouvelles stratégies de survie, avec la médiation du temple et de ses ministères. Remarquez que les méga-églises fonctionnent, en effet, comme des néo-communautés. Elles proposent des espaces de soutien psychologique – le ministère de la santé intérieure –, des espaces d'assistance sociale, de formation à divers métiers, elles créent des réseaux de travail, facilitent les contacts et les échanges de ressources entre leurs membres. Bref, elles élargissent remarquablement le capital social des croyants.

Il est aussi important de souligner que les formations offertes par l'Évangile ne concernent pas la simple survie, mais visent la construction de *leaders avec de l'autorité*. Des leaders préparés pour se faire remarquer dans les différents domaines de la vie quotidienne, et surtout dans celui du travail. La condition évangélique de leadership est en relation avec la capacité d'influencer les personnes, de générer de la confiance, du respect et de l'admiration. Chez le leader sont encouragées des aptitudes telles que la diplomatie, la capacité d'apprentissage, l'autonomie et le travail collectif ; ce sont toutes des qualités défendues dans les théories du capital humain, qui tentent de répondre aux demandes changeantes du marché et à l'incertitude qui en découle. L'Évangile réussit à proposer activement un fondement motivationnel pour l'action et une structure de conscience. Son expertise s'attache à restituer le rapport entre l'individu et la société avec la médiation de l'église. Cette dernière devient un support privilégié, tel que le posent Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, dans la difficile tâche d'adaptation de l'individu avec ses contextes d'action changeants. Je pense que la structure d'interpellation religieuse et le support matériel de ces méga-églises contribuent au développement de stratégies adaptatives, mais aussi transformatrices de leur entourage. Il est important de souligner que le travail évangélique sur les formes de la souffrance sociale ne finit pas par une adéquation statique à la société, mais au contraire, il se caractérise, pendant cette étape, par le fait d'offrir une forme d'adéquation active face au monde séculaire et à ses domaines. Cette caractéristique fait du néo-pentecôtisme la première dénomination populaire et de masses de l'univers protestant dans l'histoire latino-américaine. Et ceci implique une rupture avec les groupes historiques consacrés à la transformation de l'Amérique latine selon les modèles européens de la modernisation.

En résumé, je considère que pour comprendre la croissance évangélique des dernières années il est important de tenir compte – parmi d'autres facteurs – de l'articulation stratégique qui s'établit entre les effets colatéraux du néo-libéralisme et le travail religieux du néo-pentecôtisme sur les formes de la souffrance sociale. Cet échange s'est nourri – surtout vers la fin du xx^e siècle – jusqu'à atteindre de forts niveaux d'association entre les deux configurations socio-culturelles. À la lumière des transformations de la dernière décennie, il est intéressant de penser la situation du néo-pentecôtisme dans un contexte d'une certaine récupération de l'État et des institutions publiques dans les différents pays de l'Amérique latine. Il est probable que, dans les années futures, on puisse voir plus clairement l'impact subi par cette récupération au niveau de la consommation, du travail et, plus faiblement, de la protection sociale à l'intérieur des églises.

Nous pourrions peut-être réactualiser la question weberienne à propos de la relation entre la vie économique et les images religieuses. Mais la présence du protestantisme ne contribue plus – ni ne pourrait le faire à cette étape – à la formation de la rationalité

économique tel que le puritanisme l'avait fait jusqu'à la naissance de l'*ethos* professionnel bourgeois. Cette hypothèse interprétative n'existe que dans les lectures à matrice modernisatrice, encore utilisée dans quelques secteurs académiques français et anglo-saxons. Ces lectures insistent sur les possibilités de développement de l'Amérique latine à force d'euro-péaniser ses modèles culturels selon un plan schématique, mais surtout normatif du changement social. Tout au contraire, le terrain d'action des groupes néo-pentecôtistes, ce qui les identifie comme une des expressions les plus populaires de notre temps, ce n'est pas leur contribution au développement de l'esprit du capitalisme latino-américain. Leur terrain d'action est le travail sur les séquelles du modèle économique dans la vie sociale.

II. LE SYSTÈME CELLULAIRE ET LA PRODUCTION DE LEADERS

Or, le travail réussi sur les formes de la souffrance sociale et les conséquences du néo-libéralisme est inséparable de la proposition institutionnelle offerte par les méga-églises à leurs membres. Pour comprendre leur proposition, il est nécessaire de parler un peu de la morphologie du temple, c'est-à-dire, de son système interne d'organisation. En suivant ici les analyses de Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, ce système recrée un modèle de « néo-communauté » pour les fidèles. Il s'agit d'un espace de socialisation intensive, possédant son propre régime de promotion des personnes et de circulation des ressources. En Argentine, les méga-églises ont été pionnières dans l'introduction et l'application à grande échelle d'un modèle de néo-communauté organisée à travers le système cellulaire. Celui-ci se caractérise par la distribution de toute la congrégation en petits groupes de huit à douze croyants, dont se chargent un leader et son assistant, le timothée.

Comme nous l'avons dit, le système cellulaire est la réponse que l'Évangile à trouver au défi de croître de manière ininterrompue. Il permet aussi de rassembler et de contenir les croyants dans différents espaces d'insertion, dans une logique de cohésion de la part de l'église. Le dispositif cellulaire construit une zone périphérique très active et en augmentation et il favorise la formation continue des cadres intermédiaires.

Les cellules sont les espaces minimaux d'interaction offerts par les méga-église à leurs membres. L'organisation des multitudes petits groupes épars n'a pas seulement à voir avec des critères de gouvernement. Cette forme d'organisation contribue aussi au développement d'un certain type de lien social fondé sur la connaissance mutuelle, l'appartenance et les liens d'affection. Les critères de division des cellules reposent sur le genre, l'âge, l'état civil et selon les tâches accomplies dans l'institution ; c'est pour cette raison que de multiples espaces d'insertion existent pour les nouveaux venus, selon leurs situations personnelles. Il y a ainsi des cellules d'adolescents, de jeunes ou de personnes âgées, tous divisés en hommes et femmes, mais aussi des groupes pour de nouveaux ménages ou pour des ménages déjà anciens, ainsi que des cellules mixtes selon les activités des croyants dans les divers ministères.

Sur le leadership

Dans ce réseau de relations la figure du leader se voit donc renforcée. Je considère la figure du leader comme une clé de compréhension du potentiel politique de ces institutions. Les méga-églises sont des entreprises du salut dépendant en partie de la construction active de ce que j'ai appelé dans ma première conférence les cadres intermédiaires, c'est-à-dire, des croyants semi-professionnalisés dans la vie institutionnelle et religieuse du temple. Ils se différencient autant du noyau dur des

pasteurs que des croyants périphériques. Ils occupent, en fait, une place intermédiaire entre les deux positions. Les leaders et les timothées représentent 20 % de la population totale de l'église. Sur une population de vingt-mille membres, à peu près quatre mille seront donc en charge des cellules et des tâches internes.

Les avantages du travail en faveur de la participation des membres de la congrégation et de leur participation à la prise des décisions, s'expriment à travers les points suivants. Cela permet de: 1) capitaliser les ressources humaines du temple, en augmentant les connaissances et les savoirs préalables des croyants ; 2) obtenir un engagement intense, à bas coût, étant donné que la tâche du leader est volontaire ; 3) décentraliser les responsabilités pastorales, en diversifiant l'offre de cellules ; 4) encourager l'homogénéité de la doctrine ; 5) construire des unités exécutives capables de mettre en œuvre des tâches et des objectifs spécifiques ; 6) et finalement – et c'est probablement l'une des fonctions les plus importantes des leaders –, contribuer fortement à renforcer le charisme du pasteur principal. Pour l'exercice et la rénovation de l'autorité charismatique il est fondamental que le pasteur occupe une position relativement écartée, loin des problèmes quotidiens des croyants, dont le suivi est assuré par les leaders. La machinerie matérielle, mais aussi symbolique des méga-églises s'adresse à la production hebdomadaire d'un événement charismatique. Cet événement exige une division du travail soignée, afin de mettre en valeur les qualités extraordinaires du pasteur, en tant que médiateur privilégié du Saint-Esprit et de ses pouvoirs.

Les croyants qui choisissent le chemin du leadership obtiennent également d'importants avantages. 1) Ils reçoivent une formation religieuse dans l'*École des leaders*, pendant un an ; 2) ils participent aux réunions spéciales de formation ; 3) ils peuvent accéder à un réseau de contact avec des autorités occupant une position plus haute tels que les surveillants ou même le cercle des pasteurs ; 4) ils peuvent éventuellement parvenir à diriger l'un des ministères de l'église. Finalement, ils ont la possibilité d'incorporer un statut plus ouvert ainsi que celle de progresser dans la carrière à l'intérieur de la méga-église.

Dans l'économie du discours évangélique le leader est l'archétype du croyant engagé dans son église et dans la modification du monde séculaire, responsable d'un impact sur les secteurs dirigeants, au niveau de l'éducation, de l'économie et de l'État. La position des cadres intermédiaires développe un rôle privilégié en tant que sujet du changement social à l'intérieur des discours qui circulent dans l'église. Le potentiel politique du mouvement évangélique, à la tête duquel se trouvent actuellement les groupes néo-pentecôtistes, réside non au centre mais aux marges des institutions démocratiques. Sa plus grande force ne repose pas, de nos jours, dans l'insertion dans un parti quelconque ou dans la formation d'un groupe de parlementaires évangéliques, mais plutôt dans son habileté à construire des espaces de socialisation dans lesquels circulent des discours traitant du besoin d'un changement social et du leadership « des chrétiens » dans ce processus. La figure du leader prend une importance significative en tant que sujet actif de la transformation de la société, modèle d'un homme nouveau ou d'une femme nouvelle prêts à produire une différence dans leurs espaces quotidiens d'insertion. Or, quels sont les problèmes ou les difficultés provoqués par la formation de leaders, à grande échelle ?

Un trait distinctif du leadership que j'aimerais rappeler succinctement apparaît ici. Il s'agit de la position *structurellement ambiguë* qu'occupent les cadres intermédiaires ou moyens dans la morphologie de l'église. Le leader est la figure intermédiaire entre le pasteur (le spécialiste) et les croyants (les profanes) plus ou moins périphériques qui

s'occupent du culte. La position du leader incarne la contradiction structurelle entre l'exercice des tâches pastorales à l'intérieur de sa cellule – ou de son groupe de cellules – et l'absence de reconnaissance matérielle et symbolique, à la différence de celle des membres du noyau dur de l'institution religieuse. Il y a, bien entendu, des voies de promotion, mais aussi des tensions et des conflits qui peuvent mener à la fragmentation et à l'exode des leaders vers d'autres congrégations. Les cadres intermédiaires occupent une place structurellement ambiguë : ils peuvent fonctionner comme un lien indispensable dans l'intégration des réseaux d'appartenance de la communauté, en reproduisant les sens et les discours du noyau dur ; ou ils peuvent introduire des innovations en fonction de leur proximité des besoins de leur groupe et de leur désir de se projeter sur les structures institutionnelles et au-delà de celles-ci.

Les leaders peuvent donc être un facteur de cohésion de la vie du temple ou bien ils peuvent introduire des changements, des modifications et éventuellement des ruptures internes. Dans les deux cas la Bible constitue un support fondamental dans la vie des leaders. L'autorité du livre sacré offre de puissants fondements motivationnels pour l'action à ses interprètes. L'Ancien et le Nouveau Testament jouent un rôle clé en offrant de multiples exemples qui facilitent l'identification du leader avec les actions archétypiques des prophètes, des prêtres, des rois, des apôtres et de Jésus lui-même, eux tous devenus des mythes historicisés. Or, sur le fond des différents récits émerge l'histoire biblique de José à l'heure de caractériser le rapport des croyants au monde séculaire. « L'idée directrice du leadership », qui circule avec force dans les circuits formels du néo-pentecôtisme, consiste en *l'appel à être le deuxième homme le plus important d'Égypte*. Il s'agit, pour l'instant, de la production discursive d'un appel à occuper des positions d'autorité qui pourra se concrétiser ou non à l'avenir moyennant le déploiement de stratégies ponctuelles. Pour le moment, la politique évangélique n'existe que dans le lent processus de formation de leaders, de discours et d'espaces institutionnels. Ils sont tous orientés depuis l'église vers la société.

Le travail néo-pentecôtiste pour construire des cadres intermédiaires avec leurs espaces de formation et d'influence respectifs, peut dériver en de multiples interventions, pour l'instant latentes, avec un impact sur les domaines séculaires de la société. Ce qui importe, c'est de laisser la question weberienne posée, à propos des conséquences non désirées de l'action : comment les leaders chrétiens, qui sont actuellement en formation, développeront-ils à l'avenir des trajectoires sociales inattendues, marquées, en principe, par l'*ethos* néo-pentecôtiste.

Pour faire un bilan de la force politique que l'Évangile possède actuellement en Argentine, il est nécessaire de passer de la discussion sur l'*ethos*, et les formes de la sociabilité des méga-églises, à la discussion sur les possibilités effectives d'intervenir dans le système des partis et dans l'État. Nous voilà face à deux problèmes centraux : celui de la représentation et celui de la demande. Le succès ou l'échec politique du néo-pentecôtisme dépendent, à mon avis, de la manière dont les deux problèmes seront résolus.

III. L'UNITE EN QUESTION : LA QUESTION DE LA REPRESENTATION

Le problème de la représentation que je viens de mentionner fait référence à la question de l'unité dans la tradition protestante. Comparée avec le catholicisme, la tradition protestante est fortement marquée par la logique de la différenciation et les divisions internes. D'où sa force principale, mais aussi sa principale faiblesse. La force réside dans la remarquable capacité de rénovation et d'ajustement aux changements sociaux et culturels du milieu dans lequel elle s'insère. Ces caractéristiques se vérifient

aussi dans la relation des méga-églises avec les formes de projection politique choisies par quelques-uns de leurs membres.

L'unité du mouvement évangélique et son impact politique dépendent en partie de sa capacité à dessiner et à maintenir des mécanismes de représentation, c'est-à-dire, un système plus ou moins stable de désignation d'autorités qui agissent au nom d'autres individus, d'autres organismes ou d'autres institutions. Les tensions émergentes entre ce que dans les études de religion on appelle le pôle du mouvement et le pôle de l'église, trouvent un point d'équilibre dans le dispositif cellulaire développé par les méga-églises. Rappelons encore une fois que ces espaces réduits de sociabilité contribuent à la reconnaissance des autorités internes, ainsi qu'à une certaine correspondance en termes de représentativité entre le noyau dur, les cadres intermédiaires et la communauté périphérique. C'est pourquoi je pense qu'à travers le système cellulaire, les méga-églises ont trouvé un mécanisme de représentation interne qui fonctionne bien, au moins à l'intérieur de leurs territoires. Je suis aussi de l'avis de Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, qui reconnaissent dans la néo-communauté de l'Évangile un espace institutionnel par excellence pour la mise en œuvre de nouvelles formes d'action collective. Pourtant, il faut aussi dire que la situation devient beaucoup plus difficile quand il s'agit de construire des alliances externes entre les différents pasteurs des grands temples visant un objectif commun. Il n'est pas facile de créer des accords qui dépassent le territoire spécifique gouverné par chaque pasteur. Sur ce point, les fédérations qui fonctionnent pour construire l'unité en matière de doctrine et de liturgie ne sont pas des organismes efficaces pour produire de la représentativité autour des questions politiques.

L'important, ici, est que la représentation n'est pas quelque chose de donné, mais le produit d'une construction active qui demande l'emploi de stratégies et de méthodes définies ; il est possible de déplacer ce principe bien des fois négligé, au rapport entre les pasteurs de grandes et de petites églises avec les représentants évangéliques qui s'approchent de la politique des partis, qui participent à leurs enjeux et à leurs controverses. Il faut insister sur le fait que l'articulation entre les deux réalités n'est ni automatique, ni nécessaire, ni à attendre, elle dépend plutôt d'une action efficace pour créer des espaces intermédiaires de participation. Les domaines pastoraux que les églises délimitent, suivant l'empreinte de chaque pasteur, ne peuvent pas être portés directement dans les domaines du jeu politique. L'accumulation de ressources – de biens matériels et symboliques, de réseaux sociaux, de capital humain et de savoirs – dans un secteur n'implique pas mécaniquement l'accumulation dans l'autre.

Il est important de comprendre que pour les pasteurs des méga-églises, l'Évangile est le discours idéologique qui se trouve au-dessus de toutes les idéologies. Le restreindre exclusivement à un parti politique équivaut à perdre le potentiel symbolique de la religion en tant que discours fondateur et à son tour polysémique. L'Évangile apparaît comme le donneur de sens *ultimes* dans la mesure où ses valeurs se présentent elles-mêmes comme placées hors de l'histoire. Au Brésil, suivant l'hypothèse d'Ari Oro, il est possible de trouver de fortes homologues entre le modèle immanent de la politique et celui de la religion. Cette homologie apparaît à l'heure de s'occuper des besoins individuels en générant des lignes de continuité entre la congrégation et la base électorale. En revanche, en Argentine il n'y a pas, pour l'instant, de stratégie intégrale des églises dans le choix de leurs représentants politiques.

Des espaces politico-religieux larges existent, qui essaient d'être une figure intermédiaire entre les partis et les grandes églises. Mais l'enjeu n'est pas simple car les méga-temples risquent de perdre le prestige accumulé sur le plan religieux ou

d'introduire de nouvelles divisions et de nouvelles concurrences dans leur communauté. Le pasteur ne semble pas être prêt à exposer de la sorte le capital symbolique, – son efficacité pour produire des discours, des images et des pratiques sur le sacré –, en fonction d'un alignement unilatéral avec un secteur politique. Ses espaces de construction, tel que nous l'avons vu, sont autres ; ils renvoient, en tout cas, à une politique faite « par le bas », où prédominent la resocialisation du sujet, la construction d'aires de sociabilité, l'assistance sociale, l'éducation, la formation de leaders et la production discursive du besoin de changement.

C'est pourquoi le premier obstacle que doit affronter le problème de l'unité consiste en un décalage entre partis et églises, entre les figures potentiellement rivales du pasteur et de l'homme politique évangélique. Il faut ne pas amalgamer, sous un préjugé de classe, les deux positions et surtout ne pas supposer que l'Évangile reproduit purement et simplement une forme nouvelle de clientélisme, réduisant la politique à un simple échange de ressources pour des votes. Le problème est d'un autre ordre, c'est le problème de l'unité. La dialectique entre l'homogénéité et l'hétérogénéité ne parvient pas encore à produire une unité favorisant le passage à la politique. Cela est dû, à mon avis, à la difficulté du pentecôtisme pour produire des demandes collectives.

Le problème des demandes

C'est pour cela que le deuxième problème sur lequel j'aimerais faire certaines remarques est en rapport avec les demandes qui se mettent en jeu à l'heure de convoquer les croyants à une participation politique. Dans les circuits amplifiés du néo-pentecôtisme formel, il y a une circulation des discours qui évaluent positivement le monde comme un lieu d'action dans lequel le chrétien peut se projeter en participant à ses structures de pouvoir. Pourtant, à l'heure de rendre effectif ce potentiel en termes de partis, la force évangélique, tellement manifeste au niveau de la congrégation, semble se diluer. Je considère qu'un des éléments qui contribue à expliquer ce phénomène se rapporte non seulement au décalage dans les formes de représentation déjà mentionnées, mais également au problème de la demande, c'est-à-dire, à la production et à la diffusion de points de repère dans lesquels se cristallisent les demandes collectives.

Il est intéressant d'observer qu'aussi bien les organisations s'arrogeant la représentation de l'univers évangélique au niveau spirituel – c'est le cas d'ACIERA ou FACIERA – que les espaces cherchant à se projeter politiquement font face à la même difficulté : ils tendent à renforcer pour l'instant des contenus historiquement spécifiques aux minorités religieuses, dans les demandes qu'elles arborent à la manière d'étendards. Ce sont les cas par exemple de la loi sur la liberté des cultes, de l'opposition à la dépénalisation de l'avortement, à la légalisation des drogues et du refus des unions civiles des homosexuels, en premier lieu. Dans une deuxième ligne apparaissent des demandes à caractère plus social, comme par exemple la critique de la violence que montrent les médias ou la question de l'insécurité et de la pauvreté. Les demandes se correspondent avec une éthique évangélique centrée sur la protection du modèle de la famille chrétienne, attaquant ces réalités qui apparaissent comme des déviations ou des menaces latentes. On établit, par conséquent, un agenda organisé autour des thèmes moraux en fonction des représentations que les dirigeants ont à propos des besoins – bien plus spirituels que sociaux – de leur communauté. Mais la posture des croyants ne coïncide pas toujours avec les idées de leurs représentants, y compris des questions sur lesquelles on assume un fort consensus, comme c'est le cas de l'avortement, de l'homosexualité, ou des relations sexuelles en-dehors du mariage. Pour le moment, le discours évangélique ne suffit

qu'à installer l'idée du retour à une pratique fondée sur « la transparence, l'honnêteté, la recherche de consensus, le respect de l'autre ». Mais la moralisation du discours politique n'implique pas en elle-même l'unification du mouvement évangélique autour d'une demande collective. En fait, les difficultés sont collectivement exhibées par le discours religieux pour articuler des sens politiques en principe plus urgents afin de s'approprier des demandes d'ordre social, telles que la redistribution de la richesse, la lutte pour le logement, pour le salaire minimal, pour le droit à de meilleures conditions éducatives, de travail, de sécurité, de services de santé ou de retraite. Pour le dire en termes de la théorie de l'hégémonie d'Ernesto Laclau : la production de signifiants flottants, qui transmettent des sens d'une chaîne *équivalente* à une autre en les fixant rétroactivement, ne parvient pas jusqu'à présent à se nourrir d'autres discours politiques. Le langage de l'Évangile incorpore facilement des éléments venus des techniques de l'aide de soi, de la psychanalyse ou du marketing, « mais n'arrive pas à parler politiquement » au-delà des demandes historiques des minorités religieuses ou des stratégies individuelles que pourrait mener un leader local. Ceci, à mon avis, marque une limite décisive. La logique de construction des identités collectives – à partir d'une matrice populiste –, à son tour, a besoin de l'incorporation et de la spiritualisation des demandes en cours pour pouvoir être effective en termes politiques. On peut constater que lorsque la religion émule mécaniquement la politique, la religion tend à perdre son identité différentielle. L'expérience historique montre que le modèle de parti confessionnel n'a pas pu capter à un moment donné l'attention des croyants. Mais cela ne signifie pas que le discours évangélique ne puisse pas spiritualiser des demandes sociales à partir d'un fondement. N'oublions pas que le sens ou la valeur d'un signifiant dépend de la manière dont il fixe rétroactivement sa position à l'intérieur de l'articulation totale d'une chaîne de sens. Tel que le pose E. Laclau, le processus de construction d'un sujet politique répond, en partie, à la transformation « des demandes en exigences », en demandes mobilisatrices, contribuant à créer l'identité du groupe dans la mesure où elles parviennent à définir un ennemi commun et à établir une frontière antagonique dans laquelle le groupe se reconnaît. Le problème de la demande, que nous avons à peine mentionné dans cette conférence, constitue à mon avis un obstacle important et pas du tout analysé dans les discussions académiques sur le potentiel de projection politique du mouvement évangélique en Argentine. Si ce dernier ne parvient pas à une certaine ouverture dans l'incorporation des demandes sociales, et il est possible qu'il n'y réussisse jamais, il a peu de chances de produire un impact qui confirme ou qui bouleverse les structures de pouvoir de la société.

Je crois que dans les années à venir la position des cadres intermédiaires sera celle qui aura le plus de possibilités d'exercer une fonction médiatrice entre les espaces politico-religieux et le travail « pastoral », strictement spirituel, des églises. C'est le leader, plutôt que le pasteur, qui espère obtenir des bénéfices de la participation dans les espaces politiques. Par conséquent, il existe encore, bien que d'une manière souterraine et potentielle, la possibilité que les cadres intermédiaires agissent à la manière de chaînons dans la chaîne de représentation qui va de l'église à la politique des partis. Du point de vue de la demande, il y a lieu d'introduire de nouveaux sens dans les demandes historiques du mouvement évangélique. Cela signifie dépasser la protestation pour leurs seuls droits religieux et la lutte contre les tentatives de régulation de l'État qui ont marqué leur présence publique dans les années 1990. Et que l'Évangile s'approprie d'autres exigences politiques, comme spiritualiser les demandes sociales, et doter les symboles de lutte déjà surdéterminés – tels que la pauvreté, l'inégalité, le droit au logement ou à la santé, pour n'en citer que quelques-uns –, d'un nouveau fondement religieux, venant rivaliser avec les prétentions catholiques de monopoliser publiquement ces demandes.

Pour conclure, il est important d'insister sur un point central : le fait qu'une bonne partie de la responsabilité de faire du mouvement religieux un sujet politique à plus grande échelle s'adosse aujourd'hui à la figure du « leader chrétien », ne nous dit rien en principe de l'inclination idéologique que celui-ci peut adopter ; soit qu'il contribue à conserver l'ordre, en sacralisant les structures d'inégalité, ou qu'il promeuve de nouveaux sens politiques dans lesquels les dominés pourront trouver des formes alternatives d'expression et de demande, ou, dans le cas toujours plus complexe, mais aussi plus proche de la réalité, que les deux orientations se combinent et se redéfinissent constamment, en fonction des intérêts du groupe qui réussirait à rendre hégémonique le signifiant « Évangélique » dans une conjoncture donnée.

Bibliographie de référence

- Algranti, Joaquin, « El Evangelio y sus condiciones de posibilidad. Apuntes sobre las afinidades económicas y culturales del neo-pentecostalismo en el marco de la globalización », *Revista Civitas*, vol. 14, 2014, p. 523-539.
- Algranti, Joaquin, « Megachurches and the Problem of Leadership: An analysis of the Encounter between the Evangelical World and Politics in Argentina », *Religion, State and Society*, vol. 40, 2012, p. 49 - 68.
- Algranti, Joaquin, *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, CICCUS, 2010.
- Algranti, Joaquin, « Réflexions sur la souffrance sociale et la religion. Une étude sur le changement de la valorisation des expériences négatives dans le néo-pentecôtisme argentin », *Socio-Anthropologie*, 2010, p. 103-119.
- Algranti, Joaquin, « Mito, liderazgo y política en el mundo evangélico. Análisis de las representaciones neo-pentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad Argentina », *Revista de Antropología Experimental*, vol. 11, n° 10, 2010, p. 195-210.
- Burity, Joanildo, « Entrepreneurial Spirituality and Ecumenical Alterglobalism: Two Religious Responses to Global Neoliberalism », in Gauthier, Francois y Martikainen, Toumas (dir.) *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Finland, Ashgate, 2013, p. 21-36.
- Carbonelli, Marcos, « Evangélicos, globalización y política en la Argentina. Intervenciones públicas y misión divina », *Revista Civitas*, vol. 14, n° 3, 2014, p. 507-522.
- Carbonelli, Marcos, « Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense », *Revista Ciencias Sociales y Religión*, vol. 11, n° 11, 2009, p. 107-129.
- Carbonelli, Marcos, « En el evangelio y en el partido: trayectorias políticas de pastores en el Gran Buenos Aires », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 48, n° 2, 2012, p. 89-113.
- Carbonelli, Marcos, « Apuestas representativas y estrategias políticas: los evangélicos y la esfera partidaria del AMBA – 2001-2011 », Tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.
- Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela, « Cristãos e política: reflexões sobre a experiência “Valores para o meu país” », *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, CSOnline, vol. 4, n° 11, 2010, p. 206-231.
- Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela, « Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina », *Revista Científica Guillermo de Ockham*, vol. 10, n° 1, 2012, p. 41-55.
- Comaroff, Jean, « The Politics of Conviction: Faith on the Neo-liberal Frontier », *Social Analysis*, vol. 53, n° 1, 2009, p. 17-38.

- Corten, André, « O Pentecostalismo Transnacionalizado no contexto Teológico-Político », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 7, n° 15, 2001, p. 149-160.
- Das, Veena, *Sufrimiento, teodiceas, prácticas disciplinarias apropiaciones*, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 154, 2002.
- Freston, Paul, « Neo-pentecostalism in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony », *Archives de Science Sociales des Religions*, vol. 44, n° 105, 1999, p. 145-161.
- Freston, Paul, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, University Press, 2001.
- Frigerio, Alejandro y Wyncarczyk, Hilario, « Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos », *Sociedade e Estado*, vol. 23, n° 2, 2008, p. 227-260.
- García-Ruiz, Jesús, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », *Socio-Anthropologie*, n° 17-18, 2006.
- García-Ruiz, Jesús, « Neo-pentecostalism in Latin America: Contribution to a Political Anthropology of Globalization », *International Social Science Journal*, n° 202, p. 411-424.
- García-Ruiz, Jesús, « L'identité ethnique et religieuses dans les dynamiques politiques du mouvement indien », Rapport pour la Commission de négociation Gouvernement-Unité révolutionnaire nationale guatémaltèque sur le thème « Identité et droits des peuples indiens », 1994, 67 p.
- García-Ruiz, Jesús, « Le néo-pentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », *Critique internationale, Sciences Politiques*, n° 22, 2004, p. 81-94.
- García-Ruiz, Jesús, « Lo religioso, actor globalizado y globalizador », *El Cadejo*, Guatemala, Ediciones Icapí, 2009, p. 5-35.
- García-Ruiz, Jesús y Michel, Patrick, *Et Dieu sous-traite le Salut au marché. De l'action des mouvements évangélique en Amérique Latine*, Paris, Armand Colin, 2012.
- García-Ruiz, Jesús, y Michel, Patrick, « Religion, politique et monde(s) en mouvement », *Socio-Anthropologie*, n° 25-26, 2009, p. 3-17.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Mallimaci, Fortunato, « Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI », *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH, 2006, p. 71-81.
- Mariz, Cecilia, *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities*, Temple University Press, 1994.
- Mariz, Cecilia y Machado, María Dolores, « Weber e o neo-pentecostalismo », *Caminhos*, vol. 3, n° 2, 2005, p. 253-274.
- Michel, Patrick, « Élément pour une sémiotique de la conversion », *Mondes contemporains*, n° 4, 2013, p. 59-81.
- Michel, Patrick, « Espace ouvert, identités plurielles : la recomposition contemporaines du croire », *Social Compass*, vol. 53, n° 2, Londres, Sage, 2006, p. 227-241.
- Miguez, Daniel, « Política y magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político », *Sociedad y Religión*, n° 16/17, 1998.
- Miguez, Daniel, « Pentecostalism and Modernization in a Latin American Key: Rethinking the Cultural Effect of Structural Change in Argentina », *Jornadas de la Latin American Studies Association*, Washington, 2001.
- Oro, Ari, « "Religious politician" and "Secular politician" in Southern Brazil », *Social Compass*, vol. 54, n° 4, 2007, p. 583-592.
- Parker, Cristian, « Le nouvelle forme de religion dans la société globalisée : un défi à l'interprétation sociologique », *Social Compass*, vol. 49, n° 2, 2002, p. 167-186.

- Semán, Pablo, « Pentecostalismo, política, elecciones y poder social », *Revista Cultura y Religión*, vol. 7, n° 1, 2013, p. 60-81.
- Slater, David, « La geopolítica del proceso globalizador y el poder territorial en las relaciones Norte-Sur: Imaginaciones desafiantes de lo global », in Pereyra, Miguel, García Minguéz, Jesús, Beas, Miguel y Gómez, Antonio (dir.), *Globalización y descentralización de los sistemas educativos. Fundamentos para un nuevo programa de la educación comparada*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1996, p. 59-91.
- Smilde, David, *Reasons to Believe. Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*, University of California Press, 2005.
- Weber, Max, « El problema de la Teodicea », *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 412-417.
- Wynarczyk, Hilario, « Ciudadanos de dos mundos: la entrada de los evangélicos conservadores a la vida pública desde los 80 en la Argentina », Tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2007.