

Que signifie croire ?

De nouvelles stratégies de territorialisation religieuse dans les méga-églises évangéliques

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 »

Première conférence

Dans cette conférence, je voudrais développer une brève argumentation autour d'un problème classique de la sociologie : le problème de la production sociale de la croyance. En termes généraux, il s'agit d'un thème paradoxalement plus travaillé par des auteurs étrangers – au moins en principe – à la sociologie de la religion, tels que Karl Marx, Erving Goffman, Norbert Elias ou Pierre Bourdieu que par les spécialistes du thème. Je voudrais faire remarquer que mon intention n'est pas d'apporter une réflexion purement théorique, mais de reprendre un ensemble d'interrogations et d'observations conceptuelles issus de la recherche empirique du phénomène religieux en Argentine. Pour cela, je vais prendre comme référence d'analyse les grandes églises évangéliques néo-pentecôtistes et leurs processus de territorialisation, c'est-à-dire, la manière dont des relations sociales sont construites, dont les positions de sujet sont définies et dont une définition forte du « réel » est produite. J'espère bien pouvoir initier et développer un point de vue allant au-delà de la sociologie de la religion et qui permettent de formuler des questions et des remises en question de la signification de l'adhésion et du sentiment d'appartenance à différents groupes sociaux. Ce sont des thèmes qui s'inscrivent dans la problématique générale de la production sociale de la croyance.

Mon exposé sera organisé en quatre parties : 1) dans la première, je me propose de développer, en clé épistémologique, trois formes de réductionnismes traversant la sociologie de la religion ; 2) dans la deuxième, je vais proposer une définition relationnelle et générique du fait de croire, en distinguant diverses positions de sujet ; 3) dans la troisième partie, je vais problématiser, du point de vue analytique, la signification des adhésions religieuses à travers l'éthique, la technique et l'esthétique ; 4) et en dernier terme, je vais prendre comme exemple d'analyse le processus de territorialisation des croyances dans les méga-églises évangéliques.

I. OBSERVATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Comme je le disais tout à l'heure, je crois que pour commencer il est nécessaire de réaliser quelques observations épistémologiques. Les nouveaux objets – comme c'est le cas des mega-églises – présentent des obstacles, mais aussi des possibilités qui modifient les habitudes de la recherche.

Si nous nous concentrons sur les obstacles, nous pourrions remarquer une tendance plusieurs fois répétée : il arrive qu'en étudiant ces objets peu connus, le chercheur

tende à introduire dans ses arguments le point de vue de ce qu'il étudie, sans arriver à complètement le problématiser. Et ce point de vue est assumé de manière irréfléchie. Plus encore, il est naturalisé au point de devenir une pré-notion qui oriente la compréhension du phénomène. C'est le danger, par exemple, d'analyser les objets émergents depuis la vision des groupes établis et leur sentiment d'étonnement, de soupçon, de manque de confiance face à des rivaux potentiels. Ou bien, dans le cas contraire, c'est le danger d'attribuer un niveau de supériorité heuristique, c'est-à-dire, une majeure capacité explicative de la réalité aux groupes occupant une position faible ou subalterne à l'intérieur d'une hiérarchie.

Cette « attitude spontanée », pour utiliser l'expression de P. Bourdieu, s'exprime aussi dans les travaux sur le néo-pentecôtisme quand les chercheurs considèrent qu'ils connaissent au préalable et de manière déductive la réponse à la question : que signifie croire ?, ou que signifie adhérer à une religion ? Ils pensent pouvoir comprendre les pratiques des évangéliques comme une extension, une suite du catholicisme ou, directement comme leur opposé total. Ce préjugé se manifeste, par exemple, dans le soupçon de manipulation accompagnant les formes les plus émotives et expressives de la religiosité.

En revanche, les possibilités offertes par l'irruption d'objets inconnus permettent de dénaturer toutes ces prémisses externes et les présupposés liés à leur élaboration. C'est la possibilité d'introduire des questions apparemment évidentes relatives au problème de la croyance – que signifie croire ? – ou au problème aussi négligé des institutions. Je me propose donc d'ébaucher un argument autour de la complexité des croyances et de la manière dont leurs formes d'adhésion sont négociées. Mes référents seront les grands temples évangéliques. Mon intention est d'avancer vers une définition non substantive des croyances, mais relationnelle et générique. Pourquoi relationnelle ? Parce que j'essaie d'accorder la primauté aux relations, à leurs processus, au dessus de la force instituante de l'acteur ou de l'image instituée de la structure. Pourquoi générique ? Pour éviter ainsi la projection tacite des catégories subrepticement chrétiennes sur l'objet d'étude. Pour cela, il est nécessaire de conceptualiser le *locus* de la croyance, mais non comme une identité ascendante, fixe, pure, qui se manifeste dans des situations déterminées. Il est nécessaire de conceptualiser la croyance comme un lieu vide ; je veux dire, comme une position variable, constamment recréée, depuis laquelle est ratifiée ce que Peter Berger et Thomas Luckman appelaient la définition sociale de la réalité.

Trois formes de réductionnisme

Le problème des croyances n'est pas simple étant donné qu'il est lié à trois formes soutenues de l'erreur, lesquelles, à mon avis, rendent difficile la manière d'aborder le phénomène. Je voudrais ordonner mon exposé en expliquant, en peu de mots, chacun de ces trois réductionnismes mis en évidence par les sciences sociales de la religion : 1) le discours de l'intériorité ; 2) le biais institutionnaliste et 3) « la part pour le tout ». Voyons en quoi consiste chacun d'eux.

1. La première forme du réductionnisme c'est le *discours sur l'intériorité*, c'est-à-dire, le discours sur la vie intérieure des croyances, où l'adhésion religieuse semble exclusivement en rapport avec l'expression de ce que la personne a de plus intime. La motivation qui donne du sens à l'expérience de l'homme dans le monde. Croire ou ne pas croire devient une question d'élections individuelles, en syntonie avec le point de vue que les acteurs ont sur eux-mêmes. Voilà pourquoi le centre de cette analyse

priorise le jeu de l'évaluation, de la comparaison, de l'exclusion ou de la complémentarité, au moment de se prononcer pour l'une ou plusieurs offres spirituelles. Voilà une autre raison pour laquelle la circulation et la recherche constante deviennent, de ce point de vue, la métaphore par excellence du paysage religieux contemporain. Sous cette matrice, la croyance est un phénomène tendant à se produire « du dedans vers le dehors » ; c'est pour cela que l'objet d'étude se trouve centré sur l'acteur et ses représentations. Ce point de vue, à forte empreinte anthropologique coïncide avec ceux privilégiant la force instituante des pratiques, au dessus de la force instituée des organisations.

2. En revanche, nous trouvons une deuxième forme de réductionnisme qui a été populaire dans presque toutes les branches et les spécialités de la sociologie, avant de se voir écartée par ce que l'on appelle le retour de l'acteur. Il s'agit du biais institutionnaliste qui réduit la croyance à une forme d'assujettissement ou d'imposition externe. Dans ce cas, c'est le poids de la société à travers ses groupes secondaires et ses institutions – la famille, l'école, l'église, l'université, l'usine, etc. – qui interpelle religieusement l'homme, en lui demandant une définition et une conduite plus ou moins ajustées aux règles. Le processus de socialisation apparaît ici fortement lié à l'image institutionnelle de la première modernité. Les formes de la socialisation tendent à se concrétiser dans des modalités de l'acte de croire où le groupe l'emporte sur l'individu. Les motivations religieuses et les schémas habilités renforcent donc le rapport avec la société et, par conséquent, leur reproduction. La croyance devient une affaire des spécialistes, des professionnels du sacré lesquels organisent des formes de transmettre leur vision du monde. Et celle-ci se comprend « du dehors vers le dedans » en la comparant aux raisons de l'institution. Ces analyses sont presque exclusivement centrées sur les expressions instituées de l'appartenance religieuse.

3. La troisième et dernière forme du réductionnisme que je voudrais caractériser est une sorte de prolongement des deux cas mentionnés. Examinés de près, il est possible de reconnaître que le « discours sur l'intériorité » de même que le « biais institutionnaliste » ont tendance à adopter un profil très spécifique de croyant et à le projeter sur tout le groupe en question. Le discours sur l'intériorité se conduit comme si tous les fidèles se mettaient en rapport de manière distante avec leurs espaces de référence spirituelle, en négociant leurs sens, en incorporant syncrétiquement d'autres traditions, en essayant et en circulant constamment à travers différents groupes. De son côté, le biais institutionnaliste résout le problème de la croyance à travers des figures fortement institutionnalisées. Les profils sacerdotaux s'y imposent comme modèle exemplaire d'adhésion. Dans les deux cas l'opération logique menée par les perspectives mentionnées est une des formes de la métonymie, celle qui prend « la part pour le tout », en réduisant le phénomène à l'une de ses expressions. Considérer, par exemple, que tous les protestants se conduisent comme des pasteurs, la *Bible* sous le bras, ou que la plupart des croyants parcourent différents temples, en assortissant à leur gré des offres spirituelles maintes fois antagoniques. Considérer ces formes de conduite religieuse implique un renoncement subtil au fait de penser de manière sociologique la complexité des adhésions

Pour répondre donc à la question « que signifie croire ? », il est nécessaire de se démarquer de ces trois habitudes de pensée :

1) Le discours de l'intériorité, abordant le thème « du dedans vers le dehors », en choisissant exclusivement le point de vue de l'acteur et sa force instituante.

2) Le biais institutionnaliste, qui l'explique « du dehors vers le dedans », en tant que résultat du travail socialisateur du groupe et de sa force instituée.

3) La forme dérivée de la métonymie, qui prend « la part pour le tout », à partir d'un profil dominant de croyant qui se projette sur le groupe.

La question que « signifie croire ? » n'a toujours pas de réponse.

À plus d'un sens, l'acte de croire – ainsi que les dispositions qui l'anticipent et les contextes qui le révèlent – peut être compris comme une question d'emplacement. Ce que je veux dire c'est que l'acte de croire peut être caractérisé comme un problème de référence face à des situations spécifiques et à ses possibilités effectives d'action. Je considère qu'une définition relationnelle et en même temps générique des croyances, pourrait partir de l'énoncé suivant : croire, c'est basiquement ratifier la vision de la réalité – avec ses accents et ses omissions – d'un groupe, depuis une position spécifique. Ce que j'appelle position se construit dans le point de rencontre entre les espaces ou les manières d'habiter proposés par cette société de personnes et la façon dont les individus s'approprient, recréent et construisent des zones – plusieurs fois *sui generis* – d'appartenance. C'est là que les places, et par conséquent, les sens déterminés par l'organisation sont négociés. Tel que nous le verrons plus tard, ses définitions éthiques, techniques et esthétiques sont négociées.

C'est pourquoi l'emplacement de quelqu'un face au groupe et son processus de formation nous parle de la manière dont il se met en rapport avec les énoncés des croyances. Là où il y a des associations, des définitions singulières de la réalité existent, ainsi que des manières diverses d'habiter ce territoire-là. Nous ne pensons pas qu'à une église, mais aussi à un mouvement social, à un groupe thérapeutique, à une équipe sportive, à une famille, à un syndicat ou à un bureau, pour ne mentionner que quelques cas différents. C'est pour cela que nous pouvons dire que croire implique de se situer – peut-être dans le centre, à côté, à mi-chemin ou dans les marges – par rapport à un tissu de relations et sa définition forte « du réel ». Il est possible de reconnaître différentes versions de cette rencontre, propre à la sociologie relationnelle, dans une deuxième génération d'auteurs classiques. C'est le cas de Norbert Elias, dans l'académie allemande, Charles Wright-Mills dans l'académie anglosaxonne et Pierre Bourdieu en France. À son tour, la sociologie latino-américaine de la religion a réussi à proposer des appropriations originales et critiques des grandes lignes de la sociologie relationnelle. Mais avançons un peu plus dans cette perspective.

II. SEUILS ET POSITIONS

En affirmant que, réduit à son expression minimale, l'acte de croire implique d'occuper un espace de référence, je pose le problème des seuils, c'est-à-dire, des distances par rapport aux images dominantes et aux modes historiques d'appartenir à un groupe, avec ses règles, ses ressources, ses hiérarchies et ses modèles d'autorité. Sur la base d'une série d'études comparées que nous avons réalisées avec Damián Setton, je voudrais proposer trois profils de croyants et une position d'extériorité permettant d'aborder le problème de l'appartenance. Il convient de souligner que je pars du point de vue des organisations, c'est-à-dire, de ceux qui s'attribuent la représentation d'un groupe pour définir des territoires mobiles d'appartenance. Bien que je les présente de manière abstraite, les catégories constituent des élaborations émergentes et surtout empiriques dont la valeur heuristique repose sur la capacité de désigner de manière « ouverte », mi-rigide, différentes formes d'appartenance.

Raccourcissons donc, petit à petit, les distances de la relation individu-groupe. Je vais identifier quatre zones, avec leurs positions respectives de sujet. Il faut d'abord identifier ceux qui sont directement dehors du territoire des croyances : la position appelée d'extériorité. Elle correspond aux **zones marginales** qui représentent les limites extérieures du groupe. Celles-ci sont définies par leurs porte-paroles comme une forme d'autreté constitutive de leur ancrage identitaire. Il existe, bien entendu, des limites plus strictes que d'autres. Cette catégorie inclut dans ses extrêmes autant les personnes indifférentes qui ne connaissent pas le groupe et ne se définissent pas par rapport à lui, que les personnes qui savent de quoi il s'agit et qui, justement pour cela, choisissent de s'en différencier activement par la négative. Quoi qu'il en soit, occuper la position marginale face aux définitions catholiques, évangéliques, juives ou alternatives du sacré implique de se situer en dehors de ces religions et de renoncer – par apathie ou par refus – à discuter ses fondements. Selon le groupe et le moment dont il s'agit, le territoire marginal peut être vu comme un espace chargé de menaces, de danger et d'assimilation ou comme une zone à conquérir, de projection évangélisatrice, pleine de croyants potentiels. Dans un sens littéral, l'évangélisation nomme le processus de diffusion et de conquête « vers le dehors » entrepris par les religions du salut, en se projetant dans le « monde » et ses marges. Les interprétations sociologiques nous permettent pourtant de reconnaître dans ce geste un mécanisme d'incorporation, pour ainsi dire « vers le dedans » de son propre territoire, de nouveaux signifiés, de pratiques et de symboles lui permettant d'ajuster la relation du groupe religieux avec la culture de son époque. L'Évangile se construit lui-même dans ce travail de constante redéfinition des positions d'extériorité. Si nous continuons d'avancer vers le centre vide que les institutions religieuses prétendent fonder et maintenir, nous trouvons une nouvelle position de sujet occupant le **territoire de la périphérie**. Que signifie occuper les positions périphériques d'une organisation ?

Comme précédemment, nous nous trouvons dans la zone liminaire entre le dedans et le dehors. Bien qu'ici, et en contraste avec les positions marginales que je viens de décrire, la périphérie représente la frontière du groupe, mais vue depuis l'intérieur. Son trait distinctif est la négociation explicite, visible, des règles et des normes de comportement que les figures d'autorité consacrent en tant que traits légitimes de l'identité religieuse. C'est la résistance et la réappropriation des formes suggérées par l'église à propos de comment s'habiller, comment parler, ou bouger, ou se mettre en relation avec les autres, comment donner son opinion sur certains sujets controversés, etc. La périphérie est l'espace par excellence depuis lequel les exigences d'institution sont négociées avec plus de liberté et en termes individuels. Ce sont les croyants qui ne suivent pas les règles évangéliques sur le sexe, l'alcool ou la cigarette ; qui gardent des identifications catholiques, alternatives ou traditionnelles, bien qu'ils se soient convertis à l'Évangile. Différentes manières d'habiter cet espace, avec plus ou moins d'intensité, existent. Il est possible qu'un membre se place dans les contours d'une organisation avec un discours critique et un fort engagement contre ses principes, ou qu'il choisisse directement une position plus éloignée, presque indifférente. C'est là que les définitions institutionnelles des spécialistes s'affaiblissent, se relaxent, sans pour autant cesser d'appartenir à un territoire de croyances. La périphérie peut être habitée de manières différentes. Toutes ces formes partagent l'éloignement des modes d'être et de penser proposés par le noyau dur. Tel que nous allons voir dans les prochaines conférences, cette position périphérique a été la clé dans le développement des églises pendant les années 1980 et 1990. Le passage de l'Évangile dans le monde séculaire, dans la culture, la société, a eu comme conséquence imprévue l'élargissement et la promotion systématique de la périphérie.

La troisième zone que je voudrais mentionner est celle des cadres intermédiaires. Quand un croyant réalise des fonctions et des tâches spécifiques, il ne s'agit plus d'un membre périphérique, mais d'un individu qui s'approprie des règles du groupe à travers l'exercice d'un poste dans la bureaucratie religieuse. Nous parlons donc d'un individu qui incorpore, à force de formation et d'apprentissage, un statut de promotion qui le relie aux **cadres intermédiaires** d'une organisation, d'une église, un temple ou une synagogue.

La personne qui occupe cette position est celle qui ajoute à sa vie les attitudes organisées du groupe – « l'autre généralisé » d'après les paroles de George Mead. La règle générale de comportement prend corps dans un ensemble systématique de gestes, d'habitudes, de coutumes, d'expression et de réactions particulières. Elles marquent la présence du groupe chez l'individu à travers les attributs et les attentes afférents au personnage social interprété. Si ce mécanisme apparaît indéfectiblement dans toutes les formes de l'acte de croire, les cadres intermédiaires marquent un point d'inflexion par rapport aux zones marginales et périphériques. Leur tâche institutionnelle implique de travailler activement à l'enseignement, à la transmission, à la protection, et, partiellement, à la mise au jour des règles générales de conduite. Ainsi, occuper les positions intermédiaires suppose d'accomplir une fonction qui hiérarchise le croyant au dessus des autres fidèles. Ce sont des profils semi-professionnalisés dans la guérison des âmes, qui exercent un poste différentiel. Ce poste possède un diplôme qui le distingue, et il est légitimé par des mécanismes spécifiques de concurrence et de sélection. Deux des fonctions les plus importantes de cette position ont à voir : 1) d'abord, avec le fait que, en général, ils ne vivent pas de la religion et pour la religion, mais ils travaillent à autre chose et consacrent une majeure partie de leur temps libre aux questions de l'église, sans pour autant s'y professionnaliser ; 2) la deuxième fonction vise le caractère reproductif des tâches qu'ils accomplissent. Les cadres intermédiaires sont en général des transmetteurs efficaces du corpus des croyances et des conduites souhaitables, c'est-à-dire, du canon qui renforce l'identité du groupe. Pour être exacts, la fonction médiatrice implique un double exercice de connaissances et d'attachement à la loi, d'un côté, et, de l'autre, un travail créatif d'adaptation des définitions religieuses pour les cas ponctuels posés par les croyants. C'est pourquoi quand ces postes opèrent comme intercesseurs entre les figures d'autorité maximale et les croyants plus ou moins périphériques, des mécanismes de reproduction, mais aussi d'adaptation de la morale religieuse se mettent en jeu. Tel que nous le verrons dans la prochaine conférence, la zone semi-professionnalisée des cadres intermédiaires représente l'une des principales forces politiques en ascension à l'intérieur de l'Évangile. Ce sont les croyants qui choisissent de s'ajuster, mais en même temps, d'innover à propos des normes, des modes d'être et de penser proposés par les référents du culte.

Ces derniers, les concepteurs des règles, constituent la dernière position que je voudrais présenter, que familièrement j'appelle **noyau dur**.

Nous voilà au centre même de l'organisation occupée par les représentants officiels, c'est-à-dire les personnes qui se consacrent de manière professionnelle à la direction institutionnelle d'un temple, d'une église, d'une synagogue ou d'un institut. Il s'agit du sommet dans la structure organisatrice d'un groupe. C'est là qu'une bonne partie des énoncés et des sens forts, nucléaires, ceux qui garantissent le lien social et l'identité du collectif, ainsi que ses possibilités de variation face à des situations différentes, se modèlent. La nature relationnelle des concepts implique de penser les catégories de manière situationnelle. Voilà pourquoi les positions nucléaires ont un sens très spécifique quand nous les plaçons dans un territoire à échelle et de portée délimitées.

Prenons un exemple : un prêtre ou un pasteur peuvent demeurer dans le noyau dur de leurs églises locales, mais lorsqu'ils côtoient des tissus sociaux plus larges, leurs positions nucléaires deviennent intermédiaires, voire périphériques ; ce même pasteur peut se situer à l'intérieur d'une fédération évangélique de plusieurs églises, ou le prêtre, face à la structure du Vatican. C'est pourquoi tout dépend de l'emplacement du centre ; celui-ci, d'ailleurs, en tant qu'espace vide, se trouve toujours dans un processus de construction et de dispute. En reprenant le noyau dur, il faut reconnaître que ses cercles de sociabilité tendent à être plus restreints et endogamiques que celui des autres positions. Les figures du *leader-ship* se construisent, en partie, en établissant une distance avec les bases, surtout si ces bases constituent leur place d'origine. L'exercice de l'autorité charismatique exige comme condition de possibilité que son dépositaire soit une personne écartée, en un point, du cours ordinaire des événements. Cela pose le problème de la représentation entre le dirigeant et ses partisans, analysée par Wright Mills et Robert Michels. Les deux positions visent une idée simple et intéressante, c'est le paradoxe que les *leaders* affrontent au cours du processus lorsqu'ils deviennent représentants de leurs égaux et se voient obligés de s'éloigner des leurs espaces originaires de sociabilité. Le *leader-ship* suppose d'habiter de nouveaux cercles sélectifs d'appartenance, avec leurs propres dynamiques et leurs intérêts de groupe. Les positions nucléaires sont celles où quelques uns parlent au nom de beaucoup, en essayant d'unifier, du point de vue discursif, le peuple catholique, évangélique, juif, etc. Loin d'être simple, cette opération symbolique est pleine de décalages et de désaccords que nous explorerons dans les prochaines conférences.

Parmi les zones marginales, périphériques, intermédiaires et nucléaires, un territoire de croyances aux structures d'interpellation se stabilise, ce qui implique des positions de sujet plus ou moins définies. Occuper n'importe lequel de ces territoires, même dans leur version critique, indifférente ou cynique, suppose un certain niveau d'homologation de la réalité socialement construite soutenue par ses représentants. C'est pourquoi les personnes – qu'elles le sachent ou non – sont habitées par les places qu'elles occupent tous les jours.

Si nous nous centrons strictement dans les relations d'interdépendance entre l'individu et la société, **croire signifie se situer dans une position contribuant à édifier la réalité spécifique d'un groupe. Je voudrais maintenant insister un peu sur les trois registres qui agissent dans les adhésions religieuses. Je parle de l'éthique, de la technique et de l'esthétique.**

Révisons rapidement, avant de continuer, l'argument de cette conférence. Pour répondre à la question « que signifie croire ? » j'ai essayé d'éviter les formes du réductionnisme qui font de ce problème une question purement interne à l'individu et à ses valeurs, ou celles qui, au contraire, entendent la croyance comme le résultat de forces d'assujettissement externes relatives surtout aux institutions primaires de socialisation. J'ai aussi préconisé de ne pas considérer les lectures qui construisent un profil ou une biographie exemplaire de croyant en tant que modèle représentatif de tout un groupe. Ces lectures brouillent le jeu des relations et des concurrences qui s'établissent avec d'autres profils en compétition. Ancrée dans une tradition spécifique de la sociologie, la réponse que j'ai proposée met en lumière les zones d'appartenance, avec leurs positions mobiles respectives de sujet, où il est possible d'habiter un territoire qui se définit lui-même en rapport avec le sacré. De là, une distinction entre les positions nucléaires, intermédiaires, périphériques et marginales.

III. L'UTILE, LE BEAU, LE VRAI

Or, je voudrais avancer maintenant sur un aspect qui n'a pas encore été traité dans mon exposé, et que je pourrais résumer avec la question suivante : Comment les positions signalées sont-elles effectivement occupées ? De quelles manières est-il possible d'habiter un espace de relations – fortes ou faibles – avec leur corps de règles, de raisonnements, de valeurs et de sanctions ? Penser ce rapport implique de comprendre les modes complexes de permanence, de négociation, d'éloignement et de retour, qui interviennent dans les relations entre les individus et leurs contextes d'action. Je me propose donc de problématiser, du point de vue analytique, le signifié des adhésions religieuses en suivant une étude comparative développée avec la Docteure Mariana Bordes. Pour cela, je vais identifier trois registres surgis du travail de terrain au moment d'explorer le sens d'appartenance développé par les croyants : je veux parler de l'éthique, de la technique et de l'esthétique. Ces trois concepts peuvent être désignés, en langue familière, avec les termes du vrai, de l'utile et du beau. Examinons chacun des trois.

Le vrai. L'éthique, dans l'acception que j'utilise ici de ce terme, ne réfère pas tellement à l'idée « du bon » et « du mauvais » mais plutôt à la notion "du vrai". Elle fait référence à un corps stable d'énoncés où certains symboles et certaines idées rectrices, condensant des formes particulières de raisonnement et des jugements sur la nature sacrée de la réalité, sont hiérarchisés. Il se différencie d'autres concepts proches, comme celui de la cosmovision, dans lequel les explications totales sur le monde ont la primauté, ou celui de la morale, qui privilégie une pédagogie des règles et des coutumes. L'éthique nous permet de nous placer au niveau du discours, au niveau des rationalisations pratiques qui fondent l'action du point de vue motivationnel. Pensons, par exemple, à des énoncés de racine protestante relativement généralisés : 1) l'emphase sur l'expérience sensible de la divinité et le changement que cela suppose sur les formes de la conversion ; 2) ou l'importance de la lecture fréquente de *La Bible* comme un texte vivant, un mythe historicisé ; 3) ou encore, la critique des prêtres, des intermédiaires et du fétichisme des images. Il est possible que ces énoncés participent des connaissances et des vécus d'une personne, sans qu'elle participe activement à une congrégation, ni ne s'identifie à ses usages. Les énoncés sont compatibles avec des formes très faibles du lien social. Les usages multiples de l'Évangile rendent compte de la malléabilité et de la flottaison des symboles. Dans les études sur la religion, l'éthique a longtemps été vantée en tant qu'indicateur privilégié de la croyance ou de l'absence de celle-ci. Au contraire, et c'est le point de vue que je voudrais défendre, il est possible de mettre en relation non seulement les différents sens de l'idée « du vrai », mais aussi la pratique rituelle qui opère sur le corps, et les objets religieux qui font la culture matérielle d'un groupe.

L'utile. Cela nous mène à un second registre, où le sens de l'adhésion à un corpus de croyances abandonne les fondements idéologiques, et ses notions plus ou moins flexibles, et retombe exclusivement sur l'idée de « l'utile », compris comme technique corporelle et ses effets. Il s'agit des schémas rituels, de leur séquence et de leur finalité précise (santé, prospérité, union, bénédiction, guerre spirituelle, etc). Le corps peut être le support d'une forme particulière de l'acte de croire qui réduit au minimum les idées-forces, la théorie d'une pratique et ne garde que la technique physique et ses circonstances. C'est la situation de celui qui choisit une thérapie alternative ou un culte, pour leurs effets sur le corps – relaxation, décharge, soulagement de la douleur, sensation de bien-être général et de plaisir, pour le cas des thérapies ; ou béatitude, joie, santé, communion avec les autres, libération, pour les cultes évangéliques. Il est

possible d'expérimenter ces sensations sans adopter, au-delà de ce qui est indispensable, les cadres d'interprétation des deux systèmes de croyances. On peut contribuer à la définition de la réalité d'un groupe ou d'une pratique sans une définition forte de ses énoncés, en limitant la participation à la disposition corporelle demandée pendant les rituels. L'efficacité sur le corps, « l'utile », peut être une porte d'entrée à une forte socialisation dans le groupe ou, au contraire, être la limite à laquelle s'arrête l'implication d'une bonne partie de ses membres.

Le beau. Le troisième et dernier registre que je voudrais présenter de manière synthétique est la dimension esthétique. Nous utilisons ce terme pour souligner l'importance de la construction sociale du goût et la manière dont elle opère dans l'élection d'un culte déterminé. Les notions et les sensibilités liées, non seulement « au vrai » et « à l'utile », mais aussi « au beau » occupent une place clé dans les formes d'implication dans une offre culturelle. En termes sociologiques, le sens esthétique réunit et synthétise un ensemble de processus en rapport avec la trajectoire familiale, l'éducation, les changements de classe, la profession et le style de vie d'une personne. À cet effet, je donne la priorité à une notion d'esthétique restreinte aux seules consommations des pratiques et des objets spirituellement marqués. Ils définissent un style culturel chrétien qui individualise et renforce le monde évangélique. La consommation ostensible – pour utiliser l'expression de Thorstein Veblen –, c'est une manière de participer d'un territoire de croyances qui s'exprime de manière chiffrée, presque comme un clin d'œil, dans les objets et leurs marques. Il existe un vaste univers de marchandises dont les marquages thérapeutiques, spirituels et religieux habilite une forme d'identification esthétique où « le vrai » et « l'utile » cohabitent avec « le beau ». Il est même possible que cette hiérarchie s'invertisse de sorte que ce soit la valeur esthétique qui définisse les élections. Le sens de la mode, le statut et la sophistication peuvent être un fondement motivationnel assez puissant pour s'intéresser à un corps de croyances.

En présentant « le vrai », « l'utile », et « le beau » comme trois formes de références à un territoire de croyances, ici l'Évangile, je n'ai pas la prétention de considérer que ces dimensions s'excluent mutuellement entre elles. Tout au contraire, l'objectif est de les séparer, uniquement pour éviter le lien spontané souvent constaté entre elles. Le but est de transformer cette relation spontanée – qui relie, une fois pour toutes, l'éthique, la technique et l'esthétique – en un problème, en une construction. Examinons maintenant comment s'articulent ces registres dans la production d'un centre.

IV. LA PRODUCTION D'UN CENTRE. LES MÉGA-ÉGLISES

Si les formes de l'acte de croire peuvent être pensées du point de vue relationnel en termes de positions et de références, il est donc nécessaire de rendre compte de la géographie religieuse d'un territoire. Il est nécessaire d'analyser le mode de production des centres de dévotion, avec leurs charismes singuliers, depuis lesquels une compréhension sacrée du réel est définie. La production de centres est le résultat d'un travail collectif, qui parvient à instituer une marque religieuse dans l'espace social. Sous cette optique, les méga-églises évangéliques sont des scènes sur lesquelles des processus de territorialisation des croyances se déploient. C'est là que se stabilisent des positions nucléaires, intermédiaires, périphériques et marginales du sujet. Sur la base de son histoire et de sa tradition il est possible d'affirmer que, pour le néo-pentecôtisme, le charisme a toujours été une question de personnalités. Il existe, bien sûr, une dimension de l'autorité religieuse dans laquelle les institutions de formation, la parenté, les expériences douloureuses, ainsi que leur expression, peuvent contribuer à cette forme de *leadership*. C'est pourtant le pasteur qui condense en dernière instance

les qualités exceptionnelles qui la décrivent comme un canal de communication avec le Saint-Esprit. C'est pourquoi dans ce type de communauté religieuse, la nature des médiations charismatiques tend à se réaliser à travers la figure du pasteur principal. Patrick Michel et Jesús García-Ruiz reconstruisent en détail l'entreprise de nature religieuse, mais aussi économique et sociale, qu'implique le fait de fonder un temple, et de le maintenir au cours du temps. En Argentine, c'est le cas de Claudio Freidzon à Rey de Reyes (Roi des Rois) ou celui de Bernardo Stamateas à Presencia de Dios (Présence de Dieu), ou encore celui de Guillermo Prein au Centro Cristiano Nueva Vida (Centre Chrétien Nouvelle Vie) et d'Osvaldo Carnival à la Catedral de la Fe (Cathédrale de la Foi), pour ne mentionner que de grandes églises – possédant 20 000 membres ou plus – situées dans la ville de Buenos Aires, et bien que nous puissions trouver des patrons similaires, notamment à d'autres échelles d'organisation. Le patron dont nous parlons est l'analogie récurrente existant entre le pasteur de référence, la structure qui le rend visible et la reconnaissance communautaire.

La territorialisation du charisme personnel exige la construction d'un centre, c'est-à-dire, un espace où arrivent les choses importantes, où les personnes guérissent, où des décisions sont prises, où des changements, des rencontres, des soulagements se produisent ; une ambiance dans laquelle la matière proprement dite du sacré – dans les mains du pasteur –, interpelle les biographies des croyants. La nature décentrée du néo-pentecôtisme renforce la production de multiples centres émergents sur la base des *leaders* zonaux. La différence, en tout cas, réside dans l'échelle de l'organisation et dans l'essai de circonscrire des espaces propres. Les temples proposent des définitions fortes du réel, dans les trois registres que nous avons signalés tout à l'heure, « le vrai », « l'utile » et « le beau ». Au niveau du « vrai », c'est-à-dire, de l'organisation des énoncés, des jugements et des affirmations composant l'éthique évangélique, les méga-églises renforcent un champ discursif qui combine les grandes lignes doctrinales avec la sensibilité et le style de chaque pasteur. C'est ainsi que quelques *leaders* travaillent à l'approfondissement des sens bibliques de manière spécialement emphatique, alors que d'autres réinterprètent l'Évangile en dialoguant avec la psychologie, l'aide de soi et même avec l'actualité des débats politiques. Au niveau de « l'utile », compris comme techniques corporelles qui opèrent pendant le culte, les temples proposent de multiples formes d'intervention sur la matérialité du corps et sur les émotions. Rappelons que la technique opère de manière relativement autonome par rapport aux énoncés et aux discours religieux. La musique (de louange, d'adoration mais aussi le *mainstream* chrétien), la danse (avec ses applaudissements, ses gestes et ses mouvements spécifiques), et surtout les rites (de santé, de prospérité, de guerre spirituelle, de bénédiction finale) se distinguent parmi d'autres. Le corps en situation représente lui-même un registre différencié et par conséquent une forme singulière de l'acte de croire qui ne dépend pas complètement du support éthique – ni dans son émergence, ni dans sa continuité. Enfin, au niveau « du beau », les méga-églises sont productrices d'une esthétique chrétienne qui véhicule la consommation de marchandises religieuses. Une culture matérielle évangélique existe, qui opère à force de reconnaître les bases sociales d'un marché en expansion. C'est pour cette raison que là où se trouve une grande église, il y a une librairie qui vend des matériaux génériques et, à son tour, produit des contenus qui lui sont propres – manuels, livres, DVDs, objets à offrir, badges, etc. – à partir des références locales. Habiter ce territoire de croyances, c'est se socialiser dans un univers d'objets marqués. Il est possible de construire un lien avec l'Évangile presque exclusivement à travers le langage de la consommation et la sensibilité esthétique qu'il propose.

*

Je voudrais finir en signalant que les méga-églises se spécialisent dans le travail social en instituant des centres et des personnes charismatiques. C'est là que se stabilisent des positions de sujets ainsi que des registres différenciés qui permettent de valider la définition spécifique de la réalité proposée par le groupe. Ces registres, que j'ai appelé « l'utile », « le beau », « le vrai », peuvent coïncider ou non dans la figure concrète, située, du croyant évangélique, au moment d'établir des identifications avec cet espace. Sans pour autant être identique, il n'est pas très différent d'autres domaines de la réalité. Nous pensons surtout à la politique. Les adhésions peuvent aussi y opérer au niveau de l'esthétique plutôt que dans les énoncés et les rituels du groupe. Ou, au contraire, elles peuvent se construire à travers les usages du corps dans différentes circonstances – lors de manifestations, d'action collective, de rassemblement, qui sont tous des actes de sociabilité – sans se reconnaître complètement dans les discours publics, ni dans les consommations culturelles de ses partisans. « Le beau », « l'utile », « le vrai », traversent subrepticement le territoire des croyances religieuses, mais aussi celui des croyances politiques. Les trois concepts anticipent, comme nous allons le voir dans la prochaine conférence, leur attente et leur efficacité.

Bibliographie de référence

- Algranti, Joaquin y Settón, Damián, « Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires », *Alteridades: Género, cultura y procreación*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 19, n° 38, 2009.
- Algranti, Joaquin, « Episodios religiosos. Exploraciones sobre la inespecificidad del carisma », *Miríadas, Revista de Ciencia Sociales de la Universidad del Salvador*, 2014.
- Algranti, Joaquin, « Presupuestos de la razón teórica: a propósito de la crítica de Norbert Elias y Pierre Bourdieu a la antinomia individuo-sociedad », *Revista Entramados y Perspectivas*, Buenos Aires, Argentina, n° 4, 2014, p. 145-167.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrourtu editores, 1986.
- Bordes, Mariana y Algranti, Joaquin, « El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina) », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 50, n° 2, 2014, p. 219-242.
- Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, 1971, p. 295-334
- Bourdieu, Pierre, *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*. Aurelia Rivera. Buenos Aires, Córdoba, 2003.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- De Certeau, Michel, *La fabula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano*. México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- De Ípola, Emilio, *Las cosas del crear*, Buenos Aires, Espada-Galpe, 1997.
- De la Torre, Renée, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México, Publicaciones de la Casa Chata, 2012.
- Douglas, Mary y Isherwood, Baron, *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Méjico DF, Grijalbo, 1990.
- Douglas, Mary, *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*, España, Gedisa, 1998.
- Dubet, François, *Sociología de la experiencia*. Madrid, Editorial Complutense, 2010.

- Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Barcelona, Editorial Labor, 1991.
- Elias, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990.
- Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Frigerio, Alejandro, « El Futuro de las Religiones Mágicas en Latinoamérica », *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, vol. 1, nº 1, 1999, p. 51-88.
- Frigerio, Alejandro, « Teorias econômicas aplicadas ao estudo de la religião: ¿em direção a um Novo paradigma? », *Revista Brasileira de informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, Rio de Janeiro, 2000, p. 125-144.
- 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.
- Goffman, Ervin, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrourtu editores, 1981.
- Hervieu-Léger, Daniele, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Instituto Cultural Helénico, 2004.
- Hervieu-Léger, Daniele, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.
- Mallimaci, Fortunato, y Giménez Béliveau, Verónica, « Creencia e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado », *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, vol. 5, nº 9, 2007.
- Mallimaci, Fortunato, « Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana », en Ameigeiras, A y Martin, J.P. (edir.) *Religión, política y sociedad*, Buenos Aires, Prometeo-UNGS, 2009, p. 15-45.
- Martinez, Ana Teresa, « En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina », en Giménez-Beliveau. y Giumbelli. (dir.) *Religión, cultura y política en las sociedad del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2013 p.87-109.
- Martinez, Ana Teresa, « Religión, política y capital simbólico. Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero (Argentina, 1990- 2005) », *Revista argentina de sociología*, vol. 7, nº 12/13, 2009, p. 76-94.
- Martuccelli, Danilo, *¿Existen individuos en el Sur?*, Santiago de Chile, LOM., 2010.
- Michel, Patrick, « Espace ouvert, identités plurielles : la recomposition contemporaine du croire », *Social Compass*, vol. 53, nº 2, Londres, Sage, 2006, p. 227-241.
- Michel, Patrick, « La "religión" ¿un objeto sociológico pertinente? », *Revista Estudios Sociológicos*, vol. 27, nº 80, 2009, p. 655-669.
- Ortiz, Renato, *Mundialización: saberes y creencias*, Barcelona, Gedisa, 2005. (Capítulo 4: Religión y globalización)
- Sanchis, Pierre, *Pra não dizer que não falei de sincretismo*, Comunicações do ISER 45, 1994, p. 7.
- Segato, Rita. « La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad », en Aurelio Alonso (dir.) *Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.
- Semán, Pablo, « Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea », *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, vol. 3, nº 3, 2001.
- Setton, Damian, « Interacciones y construcción de la situación en una institución judía ortodoxa: el caso de Jabad Lubavitch », *Kula*, nº 2, 2010, www.revistakula.com.ar
- Setton, Damian, *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch*, Adaptación de la Tesis de Maestría presentada en el marco de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Ceil-Piette, 2009.

- Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ?* Paris, Flammarion, 2001.
- Siqueiras, Deis y Lima, Ricardo Barbosa de, *Sociologia das adesões. Novas religiosidades e abusca místico-esotérica na capital do Brasil*, Rio de Janeiro, Vieira, 2003.
- Steil, Carlos, « Pluralismo, modernidade e tradição, transformações do campo religioso », *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, vol. 3, n° 3, octubre 2001, p. 115-129.
- Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil.
- Wright, Mills, Charles, *La imaginación sociológica*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2005.

