

Souffrance sociale et religion

La valorisation des expériences négatives dans le néo-pentecôtisme argentin

Joaquín Algranti



Édition électronique

URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/1277>
ISSN : 1773-018X

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2010
Pagination : 103-117
ISSN : 1276-8707

Référence électronique

Joaquín Algranti, « Souffrance sociale et religion », *Socio-anthropologie* [En ligne], 25-26 | 2010, mis en ligne le 14 novembre 2012, consulté le 07 juin 2017. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/1277>

**SOUFFRANCE SOCIALE ET RELIGION
LA VALORISATION DES EXPERIENCES
NEGATIVES DANS LE NEO-PENTECOTISME
ARGENTIN**

Joaquín ALGRANTI

La relation entre religion et souffrance s'impose d'évidence, la rencontre entre ces deux domaines de l'expérience humaine participant de l'une des formes les plus anciennes de la production sociale de sens face à des situations où ce qui est perçu comme « l'ordre naturel des choses » apparaît remis en cause. Ce que Clifford Geertz (2005 : 90) - dans la continuité de Max Weber - appelle le « problème de la souffrance » (le « problème du mal »), constitue l'un des terrains par excellence de la religion, là où se donnent à voir les stratégies mises en œuvre pour doter en sens les situations où le sens conventionnel se voit suspendu, laissant le sujet en panne de recours symboliques pour affronter la réalité. La spécificité du néo-pentecôtisme serait ici d'offrir, par rapport aux autres configurations religieuses, un spectre de possibilités plus large pour répondre à des demandes spécifiques de sens. L'un des traits distinctifs des groupes néo-pentecôtistes, s'agissant de proposer un *éthos*, une façon de s'orienter face au monde, repose de fait sur un travail religieux sur les expériences négatives. Le changement dans la valorisation de la souffrance traduit ici une « manière d'être évangélique » qui se répercute sur la culture, la société civile, l'État, la politique partisane et l'assistance sociale, se superposant donc aux différentes sphères de la société.

Au cours des dernières années, une ligne d'études anthropologiques s'est attachée à traiter des différentes facettes de la « souffrance sociale » (les travaux de Thomas Csordas (1994), Arthur Kleinman (1997), Margaret Lock (2001), Didier Fassin (2002) et Veena Das (2002), entre autres). L'anthropologie sociale

campe sur une acception large de la souffrance liée, en première instance, à la déstructuration du « monde de la vie » des sujets. Schutz et Luckmann s'efforcent dans cette perspective de comprendre la façon dont les situations sociales de violence perturbent les présupposés non questionnables, les évidences « objectives » qui régissent l'expérience pratique des personnes. La douleur dans sa dimension physique, émotionnelle, psychologique ou sociale a un impact sur les structures naturalisées du monde de la vie, générant un effet de distanciation avec l'entourage. En ce sens, la souffrance peut être définie comme « (...) *l'assemblage des problèmes humains qui ont pour origines et conséquences les blessures dévastatrices infligées par les forces sociales qui enfrennent l'expérience humaine* » (Das, 2002 :14), la référence à ces « forces sociales » déstabilisatrices tendant à reconstruire une perspective intégratrice, ne se limitant pas aux formes particulières d'expression du mal-être.

Ce regard se différencie, de notre point de vue, des hypothèses abstraites des théories contemporaines, à l'image de la société du risque d'Ulrich Beck (1998), sachant qu'il débouche sur une étude des expressions concrètes de la violence et de la souffrance des sujets à partir des conditions objectives encadrant l'action. La possibilité de comprendre la souffrance subjective en tant que produit de l'effet déstabilisateur des forces sociales permet d'identifier la dimension politique de ces processus. Cette souffrance, l'angoisse, les dépressions sont par exemple ainsi le résultat de l'action du marché dans les biographies individuelles, de l'exclusion sociale (qui pousse les individus les plus démunis vers la délinquance), de l'instabilité du monde du travail. Le problème apparemment individuel, voire intime, de la souffrance constitue aussi un problème social et surtout politique, en tant qu'il relève du domaine des institutions. C'est pourquoi l'anthropologie sociale offre des clefs intéressantes pour l'étude du travail religieux effectué par le néo-pentecôtisme.

Cet article se propose d'approfondir l'analyse des différents moments du travail religieux de redéfinition de la souffrance effectué par une institution bénéficiant d'une très grande visibilité

et de l'une des croissances les plus importantes dans la ville de Buenos Aires : l'église néo-pentecôtiste de Rey de Reyes¹. Il s'agira d'abord de caractériser la souffrance, telle qu'elle se manifeste dans les entretiens approfondis réalisés. Puis, en référence aux relations sociales qui se mettent en place, d'analyser les stratégies de l'église pour convertir les expériences douloureuses en une forme d'instruction et d'apprentissage visant à revaloriser les connaissances antérieures des croyants. Enfin, de mettre en relation les différents moments de ce que l'on appellera une *dialectique de la souffrance*.

Le problème de la souffrance

Les différentes façons de souffrir ne sont pas identiques, et ne répondent pas aux mêmes causes. Ce n'est pas la même chose d'expliquer la mort lorsque cette dernière arrive de manière inattendue ou de travailler sur la douleur physique et émotionnelle que provoquent les maladies ou encore de rendre compte du sentiment d'échec, d'impuissance et d'insécurité qui résultent du chômage. Il est donc important de distinguer deux formes de souffrance qui apparaissent dans nos entretiens, induites l'une par *la fatalité* et l'autre par *les situations de crise*. Le point de départ, et l'un des aspects fondamentaux de la manière dont les néo-pentecôtistes enseignent aux croyants à souffrir, consiste à nier l'absurde. Le point de départ de la technique religieuse de la gestion du mal-être réside dans l'élimination de la contingence comme principe explicatif des événements biographiques. La personne qui

¹ Le Ministère de Rey de Reyes a été fondé en 1986 par le Pasteur Claudio Freidzon, et compte actuellement plus de 22.000 membres, organisés en cellules. Ces dernières constituent un système de croissance qui permet d'ordonner une multitude de membres dispersés qui participent aux activités de l'église dans le cadre d'un réseau de groupes différenciés. L'article s'appuie sur des entretiens approfondis, l'observation participante et l'analyse de documents de l'Église dans le cadre d'une thèse de doctorat.

« se tourne vers l'Évangile » apprend que tout ce qui arrive « a une raison », même dans le cas où aucune explication ne semble pouvoir être donnée. La volonté d'un Dieu créateur, qui donne sens à l'expérience de l'homme, se réalise dans sa forme la plus pure, c'est-à-dire comme une croyance s'imposant au-delà de toute constatation empirique, et expliquant la première et, peut-être, la plus importante des causes de la souffrance, à savoir la fatalité. L'une des formes à travers laquelle la douleur fait irruption dans nos entretiens est la mort tragique et inattendue. C'est le cas pour Nemesia, une femme de soixante-seize ans qui travaille activement dans la Fondation de l'église et dont la sœur cadette a trouvé la mort, un an auparavant, dans un accident de la circulation, alors qu'elle descendait du bus.

Pourquoi penses-tu que l'accident de ta sœur correspond à la volonté de Dieu ? :

« ... eh bien parce que cela doit en être ainsi ; tout ce qui est bien, doit être ainsi... parce que je crois que ce qui est arrivé à ma sœur vient de lui ; je crois que le Seigneur a pris soin d'elle suffisamment parce que cela aurait pu être pire. Elle se disputait énormément avec les enfants et je crois qu'elle s'en est allée avec beaucoup de calme. Écoute,... elle est descendue du bus, elle s'est fait percutée par un camion poubelle, elle a eu du temps, il l'a écrasée entièrement ... deux fois, il l'a écrasée, une fois lorsqu'elle est tombée et la seconde lorsque les témoins ont prévenu le conducteur: il a fait marche arrière et il l'a écrasé une deuxième fois. Elle a eu le temps de donner le numéro de téléphone dont elle se souvenait par cœur à une personne pour qu'elle appelle son fils. Et, cela ne peut être que Dieu... parce que, autrement, ils l'auraient soulevée, ils l'emmenaient et elle mourrait seule dans un hôpital. »

Les signes qui manifestent pour Nemesia la présence de Dieu au moment de l'accident tiennent à la possibilité donnée à la victime de parler avec son fils, de faire ses adieux, de mourir accompagnée, ce qui est interprété comme une preuve que cette mort participe d'un sens. La tranquillité ou la consolation, pour Nemesia, ne découlent pas du fait de substituer une « raison » à la fatalité, mais de l'assurance que cette « fatalité » constitue en réalité

le résultat de l'œuvre divine, une œuvre qui ne peut, pour les hommes, qu'être mystérieuse.

Il existe également des types de souffrances plus communes, qui ne sont pas liées à l'imprévisibilité de la mort ou à la déclaration subite de maladies (Bogalska-Martin, 2007), mais à un état général de crise due à des situations sociales. Ici, la production religieuse de sens travaille sur les répercussions subjectives de processus objectifs sur une grande échelle et qui ont des conséquences directes sur la vie des personnes à travers le sentiment d'échec, l'angoisse, la solitude, l'impuissance ou l'abandon (Bourdieu, 1993). Il s'agit d'une forme de violence politique liée à l'exclusion sociale et à la crise des institutions, du fait de l'impossibilité concrète de celles-ci de répondre aux problèmes des sujets.

Ce second type de souffrance est donc à relier aux effets intimement ressentis de processus sociaux. C'est la situation rencontrée avec Alejandro, trente-cinq ans, coordinateur de l'église. Sa trajectoire religieuse commence avec un état de crise personnelle et familiale, résultant de la débâcle économique qu'a connu le pays à la fin des années 1980. Son père a perdu son entreprise de construction et s'est trouvé dans l'obligation de vendre ses autres propriétés pour conserver son niveau de vie. L'appauvrissement de la famille a conduit Alejandro à connaître durant son adolescence de nombreuses restrictions. Le passage de la classe moyenne aisée à une situation structurellement instable a provoqué de profonds changements dans son entourage :

« ... Je suis sorti du quartier VIP, pour vivre dans le quartier de tout le monde. Aussi, dans ce changement, cette crise, j'ai commencé à perdre pied, à m'éloigner de tout ce que peut être l'idée du travail, de la propriété ».

Pour Alejandro, cette situation s'est traduite par un sentiment de rébellion et d'impuissance. Il abandonne le lycée, s'éloigne de la maison et se réfugie dans de nouvelles amitiés qui ouvrent une période de sa vie marquée par l'addiction. Son « arrivée à l'Évangile » intervient par le biais de réseaux familiaux - sa mère ayant été la première à se convertir - et à travers son groupe d'amis,

qui se rapproche de l'église à l'invite d'autres adolescents. Comme le signale David Smilde (2005 :174-178), cette combinaison de facteurs structuraux - crise personnelle et affective - et des réseaux sociaux, contribue fortement au changement religieux. Au moment d'expliquer la souffrance sociale, la matrice évangélique offre deux clés qu'Alejandro s'approprie, en reformulant sa biographie personnelle.

La première concerne l'interprétation des situations douloureuses du passé comme conséquence logique de l'éloignement de Dieu. La négation de l'absurde s'exprime ici dans le cadre d'un principe de nécessité où la vie en dehors des valeurs chrétiennes apparaît inévitablement exposée aux périls du monde. C'est ainsi que l'économie familiale et - dans ce cas également - un mariage qui n'a pas été béni par Dieu, sont, de ce point de vue, « des châteaux de sable », qui peuvent s'effondrer facilement. Il semble possible de dire, en accord avec l'analyse de Brian Wilson (1980:335), qu'il existe une dimension profondément volontariste dans l'Évangile. Les explications sociales, les conditions objectives de la crise, passent au second plan. C'est l'individu, à partir du moment où il a choisi de tourner le dos à Dieu, qui devient responsable des situations douloureuses auxquelles il est confronté.

La seconde tient au fait que la personne va trouver dans le christianisme évangélique des bénéfices à tirer de son inscription religieuse. La production de sens sur la souffrance passe par la résolution dans l'immédiat des problèmes concrets rencontrés et par la recherche du sens à donner à ces problèmes, au-delà de toute immédiateté. Rey de Reyes offre des réponses à ces deux niveaux. Dans le cas d'Alejandro, il y a d'abord un important réseau de soutien affectif, le groupe d'appartenance se transformant en un refuge dans une situation de crise familiale. Il y a ensuite, du fait d'une implication de plus en plus importante au sein de l'église, le retour au lycée pour y terminer ses études secondaires, le travail professionnel dans le cadre de l'Église, le projet d'études universitaires.

Il n'est pas seulement question de gestion passive de la souffrance. La force de la proposition évangélique tient à sa dimension intensément dialectique, sur laquelle on reviendra.

Vers un changement dans la valorisation des expériences négatives

Celui qui « entre dans l'Évangile », pour utiliser l'expression des personnes interrogées, découvre la possibilité de reconverter la souffrance résultant des valeurs mondaines et des esprits diaboliques en une instance d'instruction valorisée dans l'espace de relations sociales organisé par l'Église. Les actions passées deviennent le lieu d'un apprentissage et d'une connaissance spécifique dont la valeur s'exprime pour chaque croyant en une sorte de qualification différentielle. La qualification religieuse de la souffrance sociale constitue un aspect important de l'action de Rey de Reyes visant à comprendre chrétiennement le monde. Pour rendre compte de ce changement de valorisation subjective, on a travaillé sur deux trajectoires de personnes appartenant au cercle dirigeant de l'Église.

Le parcours d'Hugo et de Nomar apparaissent comme deux exemples permettant de mettre en lumière la façon dont la souffrance acquiert de la valeur et devient un espace d'apprentissage.

Lors du travail de terrain effectué au sein des réunions hebdomadaires des cellules, où se rencontrent les membres de l'Église pour discuter en groupes réduits de manière informelle, il a été possible de percevoir une certaine compétition implicite entre les croyants pour déterminer qui avait le plus souffert avant de connaître Dieu : plus la chute a été importante, et plus le travail réalisé par Dieu sur la personne aura été intense, conduisant ainsi à une meilleure qualification religieuse. Cette transformation de la souffrance en instance d'apprentissage constitue un élément central dans la vie religieuse de Rey de Reyes, ce que ses leaders manifestent tout particulièrement. Le co-pasteur Hugo (cinquante-

deux ans), en charge du Ministère du Conseil, définit ainsi son travail :

« Le ministère est comme une maternité, on y aide à faire naître les nouveaux arrivés, c'est une grande salle de première assistance où il faut soigner les blessures, les guérir, les soigner, jusqu'à ce qu'elles ne saignent plus. Il y a des gens qui arrivent avec des blessures très graves, des blessures provoquant des douleurs très importantes. (...) il y a des personnes qui viennent avec des milliers de besoins, des personnes qui viennent avec des angoisses, des dépressions, des pensées de mort, des divorces, une séparation, des problèmes dans l'enfance. »

Hugo a le sentiment que son expérience dans le monde l'a préparé de façon particulière à son travail dans l'église. Né dans un quartier humble de Mercedes, dans le département de Soriano en Uruguay, il a passé une enfance difficile avec ses huit frères. La disparition précoce de son père a achevé de défaire sa famille. D'où difficultés matérielles et obligation d'abandonner le collège pour aller travailler. Le tout dans un contexte marqué par l'alcoolisme et la violence.

« Il prenait de l'alcool et je m'approchais de lui et lui demandait : Papa tu m'aimes ? Il n'y avait même pas de réponse... Je revenais : Papa, tu m'aimes vraiment ? Et toujours aucune réponse et cela m'a conduit à... tout, la violence, les agressions, les menaces, la perte de l'affect, de l'amour, de la compréhension, cela m'a conduit à le détester, cela m'a conduit à tomber dans une dépression terrible lorsque j'ai eu dix-neuf ans, au point de ne plus vouloir exister ou de vivre plus longtemps. »

Cette expérience est réinterprétée lorsqu'il rencontre Dieu à travers un groupe évangélique d'adolescents en Uruguay. Il comprend alors que son père se trouve dans « un esprit d'addiction », qui l'amène à faire ce qu'il fait. À partir de là, il réussit à lui pardonner : c'est le « monde » qui place son père dans une situation désespérée, au point de ne pouvoir nourrir ses enfants et c'est le Diable qui le tient avec la boisson. Quelques années plus tard, Hugo se marie avec une femme membre de son groupe évangélique et s'installe avec elle à Buenos Aires. Peu de temps

après, il découvre la « dynamique » de Rey de Reyes, la « proposition » de Freidzon et s'en rapproche. Il prend peu à peu de l'importance au sein de l'organisation, entrant au bout de dix ans, dans le cercle fermé des co-pasteurs, avec la responsabilité du Ministère de Conseil. Il se spécialise dans l'assistance spirituelle apportée aux nouveaux membres, abordant des problématiques comme la dépression, l'angoisse, l'abandon, les abus et les conflits familiaux, les moments de sa vie marqués par la souffrance se voyant transformés en autant d'expériences lui conférant une autorité dans son champ d'action.

D'autres cas participent d'un changement total des représentations et des croyances de la personne. Le coordinateur du ministère de la Fondation, Nomar (quarante deux ans) a fait cette expérience conduisant à donner une valeur nouvelle aux moments les plus douloureux de sa vie :

« Il m'est arrivé quelque chose de particulièrement dur. On a tué mon père lorsque j'avais quatorze ans, et j'ai grandi avec un esprit d'amertume, de haine, de ressentiment (...) J'avais quatorze ans lorsque cela est arrivé (...) et lorsque je suis allé à Rey de Reyes, je me suis retrouvé face à l'homme qui avait tué mon père. Et je me suis dit : je suis fou, ici, dans cette Église !!! Que m'ont-ils fait ? Et puis, cette grande charge émotionnelle a disparu, tout cette haine, ce ressentiment, ce besoin de devoir toujours faire attention à moi. »

Cette « purification intérieure » l'amène à redonner un sens au passé, à comprendre que la mort de son père résulte de la violence du monde, que la délinquance dépend, pour une part, de causes sociales et que c'est précisément sur celles-ci qu'il faut travailler. Nomar s'occupe dès lors des enfants et des adolescents, s'investissant toujours plus dans les activités sociales. La fin des années quatre-vingt-dix correspondant à la recherche par les pasteurs d'une implantation dans de nouveaux secteurs de la société, on lui propose de coordonner un nouveau ministère, la Fondation de Rey de Reyes. Il a par ailleurs décidé, avec sa femme et ses fils, d'adopter un adolescent des rues de dix-sept ans qui avait perdu sa famille et qui avait des problèmes d'addiction. Nomar

évoque un virage à cent quatre-vingts degrés dans sa vie et dans sa façon de penser :

« Il est difficile de parler de cela sans évoquer le fait que Dieu transforme nos cœurs et transforme la personne. Avant d'aller à l'église et d'avoir le Christ dans ma vie, si je voulais trouver une solution pour sortir les gens de la rue, par exemple, je pouvais te dire : pourquoi on ne les réunit pas tous et on ne les tue pas tous et tout est terminé, non? C'était pour moi une solution. À force d'être là à travailler et d'être avec ces gens, je me suis rendu compte que cela n'avait rien à voir. Ce sont deux personnes différentes, c'est une vie complètement différente. »

Le problème de la souffrance et le problème du mal sont fortement liés. Les récits des personnes interrogées ont en commun des références au Diable, comme responsable direct de la disgrâce individuelle. En même temps, tout n'est pas compréhensible par l'intermédiaire d'éléments externes ; une dimension biographique existe qui place la responsabilité au niveau de l'individu. Le monde séculier, les esprits malins et l'action humaine apparaissent donc comme des éléments liés d'interprétation au moment de donner un sens aux situations de crise.

La dialectique de la souffrance

Nombre d'études sur les évangéliques se focalisent presque exclusivement sur les questions liées à la prospérité économique ou aux miracles, ne prêtant que peu d'attention à la violence sociale et à ses effets sur les individus. Ainsi, les formes de la souffrance que la société se refuse à voir, en une forme de réflexe de survie, sont, comme le souligne Veena Das (2002), à mettre en évidence. En temps de crise, lorsque la relation entre les mots et les choses apparaît décentrée, la lutte symbolique pour l'énonciation légitime du mal-être devient centrale ; les groupes qui réussissent à donner un sens à la douleur pour la transformer en un fondement de la motivation, auront sans aucun doute plus de possibilités de capitaliser les sentiments collectifs d'une époque. Cette capacité ne doit pas être prise à la légère, dans la mesure où c'est en elle que

réside le potentiel de changement qui transforme les religions en tutrices d'un pouvoir politique nécessairement ambivalent puisque simultanément capable de légitimer l'état des choses existantes et de promouvoir son dépassement. C'est en ce sens qu'est importante la réponse apportée à la question de *la spécificité du travail néo-pentecôtiste sur la souffrance et pour la restauration de la personne*.

La structure du discours religieux face à la souffrance individuelle se décompose en trois moments : 1) la négation de l'absurde ; 2) la revalorisation de la souffrance ; 3) l'externalisation du mal-être. Ces trois moments sont en relation. L'efficacité symbolique de la théodicée évangélique se situe dans son caractère dialectique. Elle ne se focalise pas sur l'état actuel de la personne souffrante, mais assume son devenir. On fait ici référence à la capacité des formes symboliques de produire des effets de subjectivité et de signification (Althusser, 2002, Pêcheux, 2005). La structure d'équilibre spéculaire qu'Althusser identifie dans l'idéologie - et le discours religieux en est l'exemple paradigmatique - présente la construction de la subjectivité comme le reflet d'un Sujet producteur, le grand Autre, c'est à dire l'ordre symbolique qui agit comme un soutien, une continuité et une garantie des éléments fictionnel propres à toute identité. La référence à ce que nous appelons la dialectique de la souffrance tente de rendre compte, sociologiquement, du caractère changeant de l'expérience de la douleur et de la production sociale du sens dans le néo-pentecôtisme

Le premier moment, de négation de l'absurde, s'exprime à travers l'énoncé « Dieu à un Plan pour ta vie » et son corollaire implicite (et déjà moins populaire, bien que tout aussi déterminant) « Dieu travaille toujours au sein de la personne bien qu'elle ne le sache pas, même à travers la douleur ». La référence à un « plan » n'a ici rien à voir avec la prédétermination calviniste des âmes, mais avec l'option toujours ouverte d'accepter ou de refuser la mission confiée à chacun sein de l'église. Refuser signifie devoir se confronter à la signification spirituelle de l'échec social comme éloignement de Dieu. Le problème de la souffrance et le problème

du mal, comme deux coordonnées de base de la théodicée, tendent à expliquer le sens de la disgrâce à travers la figure du « monde » et la figure du Diable. Lorsque l'homme vit dans le péché il se trouve irrémédiablement exposé à l'action des deux entités, qui prolongent l'état de souffrance à partir de fausses promesses et de solutions partielles. L'échec social, sous la forme du chômage, de la crise sociale, de la dépression ou des conflits dans le couple, pour ne prendre que quelques exemples, renvoie à des causes spirituelles, que le néo-pentecôtisme vise à expliciter. La douleur devient une part de l'apprentissage des conséquences d'une vie fondée sur de fausses valeurs. L'échec n'a plus aucun lien avec l'absurde et devient une matrice téléologique qui encadre les événements épars dans une relation de nécessité en liaison avec la fin ultime que constituent les retrouvailles avec Dieu. Le « Plan pour ta vie » envisage ce passage à travers des expériences difficiles pour restituer la centralité de la dimension spirituelle dans l'ordre des priorités déterminé par l'expérience intime du sujet. L'interpellation évangélique n'aurait pas d'efficacité si elle n'était qu'une justification esthétique du mal. Sa force réside dans sa dimension profondément dialectique d'utilisation de la médiation spirituelle pour rendre à la personne sa capacité d'action dans le monde. Ce passage annonce le second moment de la structure du discours néo-pentecôtiste, la revalorisation de la souffrance.

L'explication de la disgrâce, dans le cadre du « Plan » correspondant au destin du sujet, tend à une revalorisation des expériences malheureuses en termes d'apprentissage et, ce qui est plus important, de formation religieuse. La souffrance s'en trouve requalifiée comme formation du croyant, développement spirituel à travers des situations toujours uniques et extraordinaires transformant les fragments épars de la biographie en récit linéaire de la recherche de Dieu et de son action personnalisée. Le néo-pentecôtisme réussit à transformer l'absence de sens qui va de pair avec le mal-être social en une formation religieuse dotée d'une valeur et d'un poids spécifique au sein des réseaux sociaux de l'Église. Le patrimoine de connaissance, cette sédimentation d'expériences qui permet à l'homme de s'orienter dans le monde de

la vie, est capitalisé. De cette façon, l'Église se développe institutionnellement sur la base d'une offre multiple d'espaces de participation qui se traduit par une action intense d'évangélisation. Ce qui amène au dernier moment : l'externalisation du mal-être.

Le processus qui commence avec la négation religieuse de l'absurde et se poursuit avec la revalorisation des expériences négatives s'achève avec l'identification du mal-être avec la réalité extérieure à l'Église. Dans ce troisième moment, l'échec perd toute dimension subjective, personnelle, et se voit extériorisé, identifié à la vie profane et à ses répercussions; ainsi, la souffrance participe du « dehors », de la société, perçue comme en opposition avec l'espace de sécurité que constitue Rey de Reyes. L'opposition entre « l'intérieur » et « l'extérieur », est frappée d'une ambiguïté structurelle : le « monde » n'est pas seulement source de risques, mais constitue aussi un espace d'évangélisation et d'exercice d'un pouvoir d'influence, comme le note Jesús García-Ruiz (2006). L'expérience personnelle du travail sur les situations douloureuses est projetée sur la société, qui devient un espace d'intervention. En ce sens, l'orientation pratique de la foi repose sur une éthique intramondaine où le chrétien devient un agent actif de transformation de son entourage, accomplissant ainsi la mission qui lui est affectée de « conquérir des âmes pour le Christ ».

La négation religieuse de l'absurde devient une base performante de justification de l'action, selon une logique comparable à celle de l'action politique. Un chrétien convaincu est un militant du Christ avec pour avantage que sa vérité se renforce dans le découragement et que son destin ne dépend pas des conjonctures historiques ni des gouvernements du moment. La dialectique de la souffrance culmine avec la restauration d'une subjectivité à laquelle on avait porté atteinte. Les questions portant sur les choix partisans effectués par le monde évangélique ne doivent pas occulter deux points majeurs. Le premier réside dans le lien existant entre efficacité du discours et prise de distance, sinon rupture, avec les formes conventionnelles de la politique dans le cadre d'une crise de la représentation. Le second consiste dans le fait de voir dans la défense de l'Église un agent légitime de

transformation sociale. Le véritable acte politique ne réside pas dans le vote, mais dans la constitution de l'Église, transformée en figure symbolique de Dieu, en médiateur incontournable entre l'homme et la société, entre les autres et soi-même.

Joaquín ALGRANTI

Chercheur à l'Université de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, CONACYT.

Bibliographie

- Althusser, L., « Ideología y Aparatos ideológicos del Estado », *La Filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 2002. Pp. 102-151.
- Beck, U., « *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* », Barcelona, Editorial Paidós, 1998, pp. 25-56.
- Bogalska-Martin, E., « La souffrance comme expérience partagée », *Socio-anthropologie*, N° 21, 2007.
- Bourdieu, P., *La misère du monde*. Paris, Éd. du Seuil, 1993, pp. 1389-1447.
- Csordas, T., *The sacred self : A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. California, University Press, 1994.
- Das, V., « Sufrimiento, teodiceas, prácticas disciplinarias apropiaciones », UNESCO, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 154 : « Antropología-Temas y Perspectivas : II. Explorar nuevos horizontes », 2002.
- García-Ruiz, J., « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie*, N° 17-18, 2006.
- Geertz, C., « La religión como sistema cultural », *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005, pp. 87-118.
- Fassin, D., « La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compasión », *Évol Psychiatr*, vol. 67, 2002, pp. 676-689.

- Kleinman, A, Das, V. et Lock, M., *Social Suffering*. California, University Press & Oxford University Press, 1997, pp. 1-25.
- Lock, M., *Remaking a World : Violence, Social Suffering, and Recovery*, édité avec Das, V., Kleinman, A, Ramphele, M y Reynolds, P. Berkeley, University of California Press, 2001.
- Pêcheux, M., « El mecanismo del reconocimiento ideológico », in *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, pp. 157-169.
- Smilde, D., *Reasons to Believe. Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*, Univ. of California Press, 2005 pp. 157-183.
- Wilson, B., « Una tipología de las sectas », *Sociología de la Religión*, R. Robertson, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 329-349.