

**Morgane Reina – *Le miracle pentecôtiste en politique.  
De la socialisation politique à l’expression  
démocratique des fidèles évangéliques au Brésil***

*Émulations - Revue de sciences sociales*  
2018, « En ligne »

Article disponible à l’adresse suivante

<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/14313>

Pour citer cet article

Morgane Reina, « Le miracle pentecôtiste en politique. De la socialisation politique à l’expression démocratique des fidèles évangéliques au Brésil », *Émulations*, en ligne. Mise en ligne le 18 octobre 2018. DOI : 10.14428/emulations.varia.019

Distribution électronique : Université catholique de Louvain (Belgique) : [ojs.uclouvain.be](https://ojs.uclouvain.be)

© Cet article est mis à disposition selon les termes de la Licence *Creative Commons Attribution, Pas d’Utilisation Commerciale 4.0 International*. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Éditeur : Émulations – Revue de sciences sociales / Presses universitaires de Louvain  
<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations>

ISSN électronique : 1784-5734

**UCL** PRESSES  
UNIVERSITAIRES  
DE LOUVAIN

# Le miracle pentecôtiste en politique

*De la socialisation politique à l'expression démocratique  
des fidèles évangéliques au Brésil*

---

Morgane Reina

Doctorante en sociologie à l'Institut de sciences sociales de  
l'Université de Brasília

## Résumé/Abstract

**[Fr]** Devant la pertinence du pentecôtisme pour la population et sa visibilité politique, la politisation des fidèles évangéliques devient un enjeu politique au Brésil. L'objectif de cet article est d'étudier la capacité structurante de l'imaginaire pentecôtiste. Cette réflexion par le bas, sur la trajectoire, les pratiques et les choix politiques des fidèles, permet de repenser les rapports entre les deux sphères au Brésil, en analysant la relation entre croyances religieuses et expressions démocratiques des citoyens.

Mots clés : Brésil, Assemblée de Dieu, socialisation politique, imaginaire social, approche par le bas.

**[En]** Given the increasing social relevance of Pentecostalism and its political visibility, the politicization of the Evangelicals has become a political issue in Brazil. The aim of this article is to study the structuring capacity of the Pentecostal imaginary. This bottom-up reflection, based on the trajectory, practices and policy choices of the church members, aims to rethink the relationship between both spheres in Brazil, and to analyze the relationship between religious beliefs and the democratic expression of the citizens.

Keywords: Brazil, Assembly of God, political socialization, social imaginary, bottom-up approach.

## Introduction

L'accélération de la diversification du paysage religieux et l'apparition des évangéliques pentecôtistes au Congrès sont des caractéristiques saillantes du Brésil des trente dernières années. Alors qu'il est le premier pays catholique au monde, l'Église y connaît aujourd'hui une crise accentuée par la concurrence des évangéliques qui prennent en charge les pauvres délaissés par l'Église lors de l'exode rural des années 1950. La littérature considère le pentecôtisme comme une religion chaude, où les émotions occupent une place importante (Favret-Saada, 1994 ; Fer, 2005 ; Compagnon, 2006). Olivier Compagnon (2006) observe qu'il se présente comme une réponse aux problèmes des classes pauvres arrivées en ville (p. 12-14). C'est ainsi qu'en un siècle d'existence sur le sol brésilien, le pentecôtisme a conquis près de 25 % de la population, en 2010, selon l'IBGE<sup>1</sup>. Dans une perspective wébérienne, de nombreux auteurs établissent une relation, une « affinité élective<sup>2</sup> » entre l'Amérique latine et le pentecôtisme. Michael Löwy (2004) définit ce concept comme étant « le processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un certain rapport d'attraction et influence réciproques, choix mutuel, convergence active et renforcement mutuel » (p. 100). Par son approche socio-historique de l'étude du protestantisme en Amérique latine, Jean-Pierre Bastian (1994) confirme l'hypothèse de l'affinité en montrant que le protestantisme pentecôtiste qui se développe dans la région revêt un caractère endogène. Ari Pedro Oro montre de quelle manière Paul Freston représente son implantation progressive par la métaphore des trois vagues. La première (1910-1940) représente un évangélisme qui se diffuse lentement, fondé sur le baptême dans le Saint-Esprit et la glossolalie. La deuxième période, de 1950 à 1960, définit un pentecôtisme qui s'adapte aux croyances populaires, « valorise l'émotion, les symboles et la performance rituelle » et met l'accent sur la guérison divine (Oro, 2010 : 152). Enfin, reprenant Freston, André Corten (1999) désigne la troisième vague, symbolisée par la création de l'Église universelle du Royaume de Dieu en 1977 à Rio de Janeiro, comme le néopentecôtisme qui intègre les logiques du néolibéralisme et croît irrésistiblement, notamment parmi les classes moyennes.

Dans *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Corten (1995) décrit en quoi « l'insurrection émotionnelle » que représente le pentecôtisme constitue « une force de transformation de la langue politique » (p. 12) ainsi que la voie d'entrée dans l'espace public. En effet, les pentecôtistes ne progressent pas seulement dans l'espace religieux brésilien, mais deviennent des acteurs politiques qui vont faire du « “parler en langues”, [de] la “guérison divine” [...] des énoncés politiques » (*Ibid.* : 12) pour sauvegarder la morale. Même si « la décision de participer activement à la politique date de la fin de la Vieille République (1930) » (Campos, 2003 : 84), c'est la croissance exponentielle de la troisième vague qui donne une légitimité et une base électorale aux pasteurs, afin qu'ils entrent au Congrès national. Les années de transition et de rédaction de la nouvelle Constitution marquent l'entrée effective des représentants évangéliques<sup>3</sup> dans la sphère politique, donnant la voie à un engagement idéologique dont l'objectif est la fondation d'une nouvelle société dans laquelle il faut conduire une « guerre spirituelle » pour garder la morale, la « nation guidée par Dieu » (Oro, 2010 : 157). Bien que la conquête du pouvoir ne soit pas directement liée à la recherche d'un projet commun, la quête d'efficacité conduit les acteurs à s'organiser en un Front parlementaire évangélique qui

<sup>1</sup> Institut brésilien de géographie et de statistiques qui procède aux recensements de la population, dont celui de 2010 : <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>.

<sup>2</sup> Originellement une notion littéraire de Goethe.

<sup>3</sup> Généralement des pasteurs ou autres membres de la hiérarchie religieuse.

représente environ un tiers du Congrès en 2015. Cette *Bancada evangélica*<sup>4</sup> est un véritable acteur de poids, qui contribue à la démocratisation de la société brésilienne. En négociant pour son intérêt propre – celui de ses églises et dans une moindre mesure de ses bases ecclésiales – elle participe à une pluralisation des acteurs intervenant dans le jeu politique. Le pentecôtisme comme acteur non obligatoire, compétitif, de grande ampleur et représentant les intérêts de secteurs diversifiés, s'affirme donc comme un élément participatif de cette transition démocratique et qui est en constante négociation avec l'État. Selon Jean-Pierre Bastian (2001), « la prolifération d'acteurs religieux à même de se constituer en acteurs politiques participe de cet étonnant dynamisme de la société civile et contribue à sa manière à une transition démocratique qui ne s'effectue pas selon le modèle libéral du contrat, mais par la multiplication concurrentielle d'acteurs corporatifs » (p. 145). Par conséquent, devant la pertinence du pentecôtisme pour la population et sa visibilité au sein du jeu démocratique, la socialisation et la politisation des fidèles évangéliques deviennent des enjeux politiques pour le pays.

Afin de les étudier, je pars du présupposé de Max Weber (1994) qui observe une parenté entre le politique et le religieux : il entend les deux secteurs en termes d'influences réciproques, et non d'exclusion. La conception d'interdépendance entre les deux sphères donne lieu à une approche féconde pour réfléchir aux relations entre politique et religieux. Alors qu'elle pense le pentecôtisme en terrain nigérian, Ruth Marshall (2009) enracine la relation entre religion et politique en la qualifiant d'éminemment historique : « malgré les efforts coloniaux pour [...] la circonscrire, la sphère du religieux se répand perpétuellement à d'autres domaines, en particulier le politique » (p. 25) et ne doit plus être comprise en termes d'opposition à l'État ou à la société civile. Les relations entre religieux et politique sont au contraire fluides et complexes, demandant sans cesse à être redéfinies (Michel, García-Ruiz, 2012). Leurs rapports sont caractérisés par les notions d'« hybridation » et de « tissage » proposées par Jean-François Bayart et Danièle Hervieu-Léger (Zambiras, Bayart, 2015), pour décrire le « processus d'emprunts et d'échanges de motifs religieux et politiques » (p. 11) qui existe entre les deux sphères. Oro et Ricardo (2007) montrent aussi que les deux sphères peuvent être pensées en termes d'influences réciproques. Les deux auteurs utilisent cette lecture pour montrer comment la religion a toujours été insérée dans la vie publique et politique au Brésil, en Argentine et en Uruguay. C'est donc à partir du point de vue de l'imbrication que l'on peut observer la socialisation effectuée dans les institutions ecclésiales, qui consiste en « l'intégration de l'individu à une communauté religieuse qui informe de manière prioritaire, l'ensemble de ses sentiments et attitudes » à adopter (Déloye, 2002 : 185). L'Église est donc une instance socialisatrice, sur le plan religieux et citoyen. Selon Jacques Palard (2006), la socialisation à l'Église est d'abord un enjeu religieux. Mais l'institution a tout intérêt à jouer aussi sur un plan proprement politique afin de participer et de profiter de « la recomposition des relations États-société civile » (p. 16). Dans cette perspective d'enchevêtrement des sphères religieuse et politique, la définition de la notion de culture d'Ann Swidler (1986) permet néanmoins de ne pas ignorer le rôle de l'individu dans le processus de socialisation. L'auteure reprend la notion de « "boîte à outils" [qui consiste en un ensemble] de symboles, récits, rituels, et visions du monde, que les individus utilisent en différentes configurations pour résoudre différents types de problème » (p. 273). Ainsi, elle ne voit pas de relation causale qui envisagerait la culture comme une structure déterminante, sinon comme une réserve susceptible d'être utilisée par l'individu, qui construit ses propres « stratégies d'action ».

<sup>4</sup> « Bancada » est le nom donné aux fronts parlementaires. Il s'agit ici du nom portugais plus informel donné au Front parlementaire évangélique.

Ainsi, l'objectif du présent article est d'analyser la capacité structurante de l'imaginaire pentecôtiste dans la vie sociale et politique des fidèles<sup>5</sup>. Si la participation d'acteurs religieux en politique est très étudiée au Brésil (Oro, 2007, 2010 ; Mariano, 1999), ce travail propose d'analyser la relation entre les croyances religieuses et les expressions démocratiques des citoyens, à partir d'une réflexion par le bas, sur la trajectoire, les attitudes et les choix des croyants évangéliques. Dans ce but, cette étude se fonde sur une enquête empirique basée sur une observation participante conduite entre 2014 et 2015<sup>6</sup> dans quatre églises locales<sup>7</sup> Assemblées de Dieu (AD) de l'État de São Paulo<sup>8</sup>. Le choix de l'AD a été effectué premièrement du fait de ce qu'elle représente pour le pays. Comme le souligne Alencar, elle est « un portrait fidèle » de la société brésilienne. Elle est « moderne, mais conservatrice ; présente, mais invisible [...] ; unique mais diversifiée ; plurielle, mais sectaire ; riche, mais injuste [...] ; urbaine, mais périphérique ; mystique mais séculière ; charismatique, mais rationalisée [...] ; communautaire, mais hiérarchisée [...] ; souffrante, mais heureuse. Elle est brésilienne<sup>9</sup> » (Alencar, 2013 : 17). De plus, arrivée en 1911 sur le sol brésilien, elle est la deuxième église évangélique la plus ancienne du pays et la plus représentative en termes de fidèles : avec ses 12 000 000 de membres, selon l'IBGE, elle regroupe près de 40 % des fidèles évangéliques. Symbole du monde protestant évangélique brésilien, elle est pentecôtiste, mais peut aussi être considérée comme néopentecôtiste. Toutefois, les sociologues ne s'accordent pas sur l'acception du terme « néopentecôtisme ». Si certains voient dans la participation politique (Bittencourt Filho, 1991) et le recours aux moyens de communication de masse (Oro, 1992) les éléments fondamentaux de distinction du pentecôtisme et du néopentecôtisme, Ricardo Mariano (1999) établit trois, voire quatre, caractéristiques de la troisième vague : « 1) exacerbation de la guerre spirituelle contre le Diable [...] ; 2) prédication catégorique de la Théologie de la Prospérité ; 3) libéralisation des stéréotypées mœurs et coutumes de sainteté. Une quatrième caractéristique mise en évidence par Oro (1992) est le fait qu'elles [les églises] se structurent comme des entreprises » (Mariano, 1999 : 36). L'AD est donc une église de la première vague, mais qui a su s'adapter aux évolutions sociétales pour survivre. Sur ce point, je rejoins donc l'argument d'André Corten (1995) qui observe « qu'une évolution générale du pentecôtisme se manifeste, notamment dans un changement du rapport des croyants au "monde" » (p. 165). En effet, elle est à la tête du groupe de télévision Rede Brasil de Comunicação, a libéralisé les mœurs<sup>10</sup> dans nombre de ses églises et, enfin, sa branche

<sup>5</sup> Ce travail est une présentation synthétique des résultats du mémoire résultant de mes recherches de master (Reina, 2015). La version portugaise modifiée de cet article a été présentée au Congrès international *Religiões, Políticas e Mídias na América Latina* à São Paulo le 6 octobre 2016 : <https://teologiasocial.files.wordpress.com/2016/12/morgane-laure-reina-o-milagre-pentecostal-na-polc3adtica-da-socializac3a7c3a3o-polc3adtica-c3a0-expressc3a3o-democrc3altica-dos-fic3a9is-da-assembleia-de-deus-ad.pdf>. Certaines sous-parties du corps du présent texte reprennent en partie mes analyses sur le miracle pentecôtiste et ses relations à la science (Reina, 2017).

<sup>6</sup> Période qui correspond à la campagne électorale et à la réélection de la présidente de la République Dilma Rousseff, du Parti des Travailleurs (PT).

<sup>7</sup> Selon Alencar (2013), « un *Ministère Corporatif* [...] est un groupe d'églises conduites par une église-siège et dirigées par un pasteur-président » (p. 37). D'après cette définition, les églises locales ou congrégations dépendantes sont les ramifications ecclésiales liées et assujetties à l'église centrale.

<sup>8</sup> Le sud-est est un foyer pentecôtiste, un des pôles majeurs de l'expansion évangélique qui comptait près de 18 % de fidèles parmi sa population en 2004 (IBGE).

<sup>9</sup> Les citations d'œuvres en portugais sont traduites librement par l'auteur.

<sup>10</sup> Les fidèles ne sont plus contraints à renoncer au monde. Ils ne sont plus obligés de se vêtir de manière austère (costume pour les hommes et jupe longue pour les femmes). De même que les interdictions les plus strictes concernant les femmes sont levées : elles peuvent se couper les cheveux, utiliser du vernis ou du maquillage. Enfin, les femmes peuvent être consacrées pasteures.

dissidente – la Convention nationale des Assemblées de Dieu Madureira – reconnaît la Théologie de la Prospérité<sup>11</sup>.

Par ailleurs, je me suis intéressée uniquement aux églises locales dans un souci de représentativité, parce qu'elles rassemblent un plus grand nombre de fidèles et que, malgré le lien de dépendance qui les unit à l'église mère, il est possible d'étudier les marges de manœuvre dont disposent les pasteurs locaux vis-à-vis de l'institution, ainsi que les transformations sociales qui traversent les congrégations dépendantes plus conservatrices que les églises centrales (Alencar, 2013). Deux églises sont situées dans la zone ouest de la ville de São Paulo, l'une des plus riches de la ville. L'une se trouve dans le quartier de Faria Lima, un quartier d'affaires traditionnel, mais en voie de revitalisation, et l'autre sur l'avenue Heitor Penteado qui ouvre sur Vila Madalena, quartier aisé et bohème de la ville. La troisième se situe dans le quartier périphérique d'Heliópolis, à l'entrée de la favela éponyme. La dernière AD se trouve dans la ville de Franca, région industrielle et agricole de l'État de São Paulo. Malgré un fond théologique commun, je souhaitais vérifier l'hypothèse de la diversité d'opinions et des valeurs politiques entre les fidèles d'églises aux positions géographique, économique et sociale très variées. L'enquête a été complétée par une série d'entretiens semi-directifs auprès de fidèles (17) et de pasteurs (3)<sup>12</sup>, construits autour de la trajectoire religieuse, des pratiques et d'enjeux politiques, afin de présenter le plus exactement possible leurs justifications ainsi que leur capacité réflexive sur leurs parcours et opinions. Partant de la communauté de fidèles, je me pencherai d'abord sur leur socialisation politique et religieuse pour ensuite étudier les visions du monde qu'ils élaborent et s'approprient.

## 1. Le fidèle, un acteur du processus de sa propre socialisation politique

Malgré le rigorisme d'un pentecôtisme autoritaire, ce travail ne considère pas les croyants comme des êtres apathiques, mais comme des individus actifs dans le processus de leur propre socialisation. Il n'est pourtant pas question de nier le charisme ou le rôle du pasteur, mais de les faire dialoguer avec les intérêts des croyants. Ainsi, l'engagement religieux se définit comme la construction de l'acteur de « sa propre histoire de vie [...] à coups de compromis, de créations hybrides, de transactions plus ou moins négociées ou imposées de fait » (Marie, 1997 : 411). Le fidèle n'est donc pas passif mais il choisit sa communauté d'appartenance, ses règles de vie. Ceci implique donc une fluidité des adhésions : les individus insatisfaits de la doctrine ne s'y plient pas rigoureusement ou fréquentent une autre Église.

Le discours des fidèles met l'accent sur l'importance d'un pasteur charismatique qui doit être une figure d'autorité et conserver un statut de chef. Il est à l'origine de la socialisation religieuse, lors du culte d'enseignement, et demeure le représentant de la parole divine. La référence du berger guidant son troupeau à laquelle ont recours les fidèles montre que le modèle hiérarchique, par ailleurs décrit par Michel Foucault (2004), est intériorisé : « il me guide et m'oriente ? C'est l'idée du pasteur oui. [...] Le berger oriente les brebis. On est tous les brebis d'un seul berger : Jésus-Christ. Mais il a envoyé plusieurs bergers pour diminuer le troupeau. Le pasteur est représentant de Dieu » (Laura<sup>13</sup>, 08/02/2015).

<sup>11</sup> Certes, les ministères plus conservateurs étudiés dans le cadre de cette enquête, relevant de la Convention générale des Assemblées de Dieu du Brésil, ne la prêchent toujours pas, malgré l'observation de son acceptation dans la pratique. C'est pour cela que j'argumente en faveur d'une non radicalité des différences entre le pentecôtisme et le néopentecôtisme (Corten, 1995) lorsqu'il s'agit de l'AD.

<sup>12</sup> Les entretiens ont été réalisés dans les églises citées à l'exception de Silvano (église centrale d'Ipiranga SP) et d'Eliete (AD Osasco). Les noms des enquêtés ont été changés afin de respecter leur anonymat.

<sup>13</sup> Laura, 25 ans. Originnaire de l'État du Pará (nord du pays), elle vit dans le quartier Vila Madalena et fréquente l'église Heitor Penteado. Diplômée de biologie, elle a commencé une autre licence. Elle est à la fois étudiante et professeure en école publique. Touche R\$ 800 par mois. (En 2014-2015, 1 € = R\$ 3,5. R\$ 800 est une

Les entretiens mettent en évidence que les fidèles et leur pasteur entretiennent une relation basée sur l'émotion et l'admiration. Le couple, fréquemment abordé dans les conversations intimes, montre à quel point le pasteur est intégré dans l'intimité des membres de l'église. En occupant la place d'un second père, il devient un exemple à suivre et une personne de confiance. Selon Wald, Owen et Hill (1988), l'église est un lieu hautement politique, une association, un rassemblement volontaire d'individus, que de forts liens affectifs réunissent et qui constitue un environnement favorable à la formation et à la transmission de systèmes de valeurs et de normes parmi les membres (p. 532). En ce sens, la relation de confiance entre le pasteur et les fidèles ouvre un nouveau canal de circulation du politique au sein de l'institution. Ce sont en effet les liens d'affectivité et de confiance qui permettent de comprendre le pouvoir de l'église dans le domaine politique (Zambiras, 2014). Les conversations privées sont un espace particulièrement privilégié d'accueil du politique. La socialisation la plus efficace a donc lieu durant l'intimité des visites pastorales, où le fidèle est plus libre d'exprimer ses opinions et d'être guidé de manière plus subtile : « au Brésil, la politique revient pendant n'importe quelle visite. Particulièrement en période d'élections ou pour parler d'un parti très particulier, le PT<sup>14</sup>. Du coup, c'est le thème qui revient, parce qu'en parler à l'AD, c'est plus difficile » (Pasteur Silviano<sup>15</sup>, 13/08/2014).

### 1.1. Une socialisation différenciée

La participation du fidèle à sa propre socialisation politique ne se limite pas aux conversations avec le pasteur. Les enseignements dispensés pendant le culte, la lecture de la Bible et les prêches, s'adaptent eux aussi aux intérêts et aux attentes des croyants.

L'église d'Héliópolis accueille des fidèles dont les revenus et l'éducation scolaire sont très modestes. Premièrement, le travail d'observation à l'église de cette région est particulièrement représentatif des valeurs et des usages d'un pentecôtisme traditionnel et conservateur. Durant les cultes, la distinction genrée est très marquée. En effet, les femmes portent exclusivement des jupes longues lorsqu'elles se rendent à l'église et respectent les interdits concernant le maquillage et les bijoux. De plus, la séparation physique entre les hommes et les femmes est plus visible qu'à Faria Lima. Bien que ce ne soit pas une règle formelle, la tendance est que les hommes se placent à droite et les femmes à gauche. Enfin, ces dernières ne sont pas autorisées à monter sur l'estrade, derrière le pupitre du pasteur, lors du témoignage, alors que tous les hommes qui témoignent le font. Deuxièmement, les préoccupations matérielles et le conservatisme du clergé et des fidèles conduisent à un office axé sur le chant et les témoignages. Le temps pour aborder des sujets bibliques ou directement politiques est moindre par rapport à la parole des fidèles, qui insistent sur leurs inquiétudes concernant le travail ou la santé. L'histoire de Josiane illustre bien les moments de témoignage lors des cultes à Héliópolis. On raconte qu'elle a depuis très longtemps perdu la foi et que les malheurs s'abattent sur sa famille. Son frère, souffrant d'addiction au crack et à l'alcool, n'a plus qu'un poumon et doit subir une greffe. Le témoignage insiste sur le miracle de Dieu, qui a sauvé le frère alors que la médecine le condamnait. Les prières – et les visites du pasteur – sont alors toujours dirigées vers les plus pauvres. L'adhésion religieuse semble donc avant tout liée à la volonté d'une amélioration des conditions de vie et à l'espoir.

---

rémunération courante pour un stage et correspond aussi au salaire minimum.) Déclarée blanche sur ses papiers d'identité mais se considère métisse. Intérêt politique : prononcé, très conservatrice.

<sup>14</sup> Parti des travailleurs (PT), de l'ancienne présidente Dilma Rousseff et de son prédécesseur Luiz Inácio Lula da Silva.

<sup>15</sup> Silviano, 36 ans. A terminé le second degré et est pasteur. Église centrale du ministère Ipiranga. Marié, un enfant. Touche R\$ 1650 par mois. Déclaré métis sur ses papiers d'identité. Son intérêt politique est prononcé, il est très conservateur.

Les églises locales demeurent plus modestes et conservatrices par rapport aux églises centrales, et les questions matérielles y sont plus récurrentes (Alencar, 2013). Néanmoins, bien que le pentecôtisme soit originellement une religion charismatique et de convertis qui s'adressait à un public pauvre, Freston (1994) que certains fidèles voient leurs conditions de vie s'améliorer à partir des années 1990 (p. 90), du fait d'une croissance plus soutenue et de programmes, encore embryonnaires<sup>16</sup>, visant à une meilleure redistribution des richesses au Brésil. Ils ne sont donc plus nécessairement des individus en marge de la société comme lors de l'exode rural (1950). L'ascension sociale, qui touche principalement les églises mères, concerne donc aussi les églises locales, où un processus de différenciation dans les mécanismes de socialisation a lieu, selon les publics visés.

Les trajectoires des enquêtés des églises Heitor Penteado et Faria Lima révèlent une relative aisance financière. Moins touchés par le chômage et ayant plus facilement accès à l'éducation et à la santé, les fidèles sont alors en mesure de s'éloigner de préoccupations exclusivement matérielles. Selon Freston, l'AD, qui aime à promouvoir la « respectabilité sociale et [la] fierté des succès de l'éducation » de ses membres (*Ibid.* : 92), doit s'adapter à ses croyants, en attente d'une intellectualisation du discours. À Faria Lima, le religieux est abordé de manière plus imagée. Un moment fort des premières observations repose sur la métaphore de la foi, comparée au fil d'un cerf-volant. Si la religion propose un chemin aveugle jusqu'à Dieu, le salut nous prouve l'existence de celui-ci en montant au ciel – de même que lorsque l'on suit le fil transparent jusqu'à l'apparition de l'aérodrome dans les airs. De plus, ma position d'observatrice a été particulièrement bien acceptée dans cette église, la communauté de fidèles et le clerc m'ont réservé un accueil chaleureux et non méfiant comme ce fut le cas à Heliópolis. Ma présence a par ailleurs stimulé un débat sur les sciences. Le pasteur Marco<sup>17</sup> de Faria Lima n'a eu de cesse en effet d'évoquer la sociologie, la philosophie ou encore la physique tout en soulignant la faiblesse de leur dimension explicative lorsque l'on sait que Dieu tient le monde dans le creux de sa main. En outre, la complexité des thèmes traités lors de l'office permet la formation d'opinions et de compétences politiques de manière plus explicite qu'à Heliópolis. À l'église, les membres sont sensibilisés aux affaires politiques ou à l'actualité géopolitique, tel que c'est le cas du pasteur lorsque Marco, qui déplore à plusieurs reprises durant les cultes, les décès palestiniens provoqués par la Guerre de Gaza de l'été 2014.

## 1.2. L'acquisition de compétences politiques à l'église

Yves Déloye rappelle l'importance de la matrice religieuse dans la socialisation et la « compétence à opiner “politiquement” » (Déloye, 2007 : 775). La nécessité d'évangéliser le monde politique, qui justifie l'entrée des acteurs pentecôtistes en politique, et « la fréquentation d'un lieu de culte [permettent donc] d'acquérir des compétences organisationnelles mobilisables dans la sphère politique » (Zambiras, 2014 : 23). Je nuancerai toutefois le constat d'Ariane Zambiras car la fréquentation d'un lieu de culte n'est pas nécessairement à l'origine d'une conscience politique et d'un type d'engagement. En revanche, comme l'auteure le montre, celle-ci permet en premier lieu d'apprendre à opiner et à construire ou reproduire un discours argumentatif. Être porteur de l'identité chrétienne et être capable de raisonner se révèlent décisif au moment de formuler des opinions sur des questions sociétales ou de voter, comme je le montrerai dans la suite du texte.

<sup>16</sup> Aides sociales créées sous Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) et développées sous Lula (2003-2011).

<sup>17</sup> Marco, 54 ans. A terminé l'enseignement secondaire. Originaire d'Alagoas (nord-est du pays, région pauvre), vit dans la zone sud de São Paulo. Pasteur et chef d'entreprise : touche R\$ 10000 mensuels (seule source de revenus du foyer). Déclaré mérité. Marié, 4 enfants. Intérêt politique : moyen, très conservateur.



En second lieu, la fréquentation d'une église permet de renforcer les compétences organisationnelles des fidèles afin qu'ils s'engagent éventuellement sur le plan politique ou associatif par la suite. Afin de comprendre comment s'effectue ce renforcement, il faut souligner que la circulation du politique passe aussi par une attribution de rôles au sein de la congrégation. C'est le pasteur qui se charge de donner plus de responsabilités religieuses aux membres les plus actifs socialement. En effet, le plus grand investissement demandé peut constituer un moyen de garder le contrôle sur les fidèles les plus émancipés. En les plaçant en position d'enseignant dans le processus de socialisation, ces derniers semblent alors plus à même de le légitimer que s'ils étaient simples récepteurs du message, comme c'est le cas de Lea<sup>18</sup>. Le pasteur Carlos lui reconnaît des compétences de transmission en lui confiant des responsabilités d'enseignement, puis de missions évangélisatrices :

Dieu était déjà en train d'opérer dans ma vie. Parce quand le pasteur m'a dit de faire l'école dominicale, je me suis dit : "mon Dieu, qu'est-ce que je vais faire maintenant ? Je veux pas !" Et le pasteur Carlos me disait : "il faut faire des affiches, entrer en contact avec les missionnaires". Mais je savais pas que j'allais aimer à ce point les missions. Je peux même pas en parler parce que je suis trop émue. (Lea, 55 ans, AD Faria Lima, 31/01/2015)

La défense, puis la diffusion, de valeurs évangéliques au sein de l'église – mais aussi à l'extérieur – influencent politiquement le fidèle. En effet, les missions d'évangélisation ont une incidence sur la formation des opinions politiques et des valeurs morales des fidèles qui y participent. Par l'amour qu'ils portent à ces activités, ils s'imprègnent, plus efficacement que par le simple discours pastoral, du contenu qu'ils sont chargés de transmettre.

Cette attribution de responsabilités représente donc un moyen de mettre en place des dispositifs permettant l'acquisition de savoir-faire politiques comme le souligne Zambiras (2014 : 94). Parmi les compétences que recense l'auteure, la mission d'enseignement que l'on confie à certains fidèles leur permet d'acquérir un « savoir parler » pour interpréter et expliquer la Bible, lors de l'école dominicale, par exemple, qu'il est possible de réinvestir sur le plan politique. Aussi, l'évangélisation sur la place publique que pratique Lea lui confère en un certain sens un « savoir manifester ». En effet, elle n'hésitera pas à publiciser son engagement via Facebook ou au sein de l'église et participe au groupe de missionnaires qui apporte une assistance aux plus démunis tout en réalisant un travail d'évangélisation dans les régions pauvres de la ville ou dans d'autres pays. Enfin, c'est à l'Assemblée de Dieu de l'avenue Heitor Penteado que l'on remarque l'acquisition du « savoir réunir » par Ana Paula<sup>19</sup> qui prend l'initiative de demander au pasteur l'autorisation de former un groupe de sensibilisation pour les parents et leurs enfants.

J'ai senti que les enfants étaient très dispersés. Alors ils ont besoin de sentir l'importance de ce qu'ils viennent faire ici. J'ai remarqué que même en étant un enfant de croyant, ça faisait pas de toi un croyant. Donc j'avais besoin de l'autorisation du pasteur pour monter un projet pour leur faire prendre conscience de ce qu'ils viennent faire ici. Il fallait que les parents participent plus. J'ai donc eu l'autonomie pour monter ce projet. (Ana Paula, 08/02/2015)

L'étude des implications de ces apprentissages et de ces savoirs, à laquelle est consacrée la deuxième partie de cet article, permet de montrer comment ils sont réinvestis sur le plan social et politique, au moment d'opiner, de prendre des décisions politiques ou, éventuellement, de s'engager.

<sup>18</sup> Lea, 55 ans. Habite dans la zone ouest de la ville de São Paulo (mais dans un quartier modeste) et fréquente l'église de Faria Lima. N'a pas terminé l'enseignement secondaire. Agent de service, touche R\$ 1700. Divorcée, 1 enfant. Déclarée noire. Intérêt politique : prononcé. Morale stricte, conservatrice mais défense des minorités raciales et économiques. Missionnaire et engagement associatif.

<sup>19</sup> Ana Paula, 31 ans. Originaire de Fortaleza (nord-est du pays), vit dans la zone ouest de São Paulo. Église de Heitor Penteado. Étudiante en droit et stagiaire dans un cabinet d'avocat. Mariée, 1 enfant. Déclarée métisse. Intérêt politique : prononcé, contre l'avortement mais pose la question du viol et ne s'oppose pas à Dilma Rousseff.

### 1.3. Jeunesse et émancipation institutionnelle

Par ailleurs, l'analyse wébérienne permet d'observer dans le développement et la perpétuation de l'AD au long du XX<sup>e</sup> siècle, une traditionalisation qui implique un renouvellement des générations au sein de l'église, une stabilisation des identités et un processus de transmission des valeurs dans les familles (Weber, 1995 : 326-336). Parce que ces jeunes sont nés en berceau évangélique, ils ont intériorisé les valeurs pentecôtistes dès l'enfance et n'ont de cesse de réaffirmer, en entretien, leur adhésion à la religion. Il est donc intéressant de se pencher sur les nouveaux moyens de justification des croyances de cette jeunesse.

Tout d'abord, malgré la force de la socialisation primaire, la jeune génération tente de se positionner de manière indépendante vis-à-vis de l'institution. Le processus d'intériorisation ayant lieu depuis l'enfance, ces jeunes tendent à ignorer l'efficacité de la socialisation alors que l'enquête montre qu'il existe une tentative de leur part de privilégier leur réflexivité et leur libre arbitre face à la foi. De ce fait, ils rejettent la prégnance de l'institution, sans toutefois en percevoir l'influence. Alors que je constate une reproduction stricte des normes pentecôtistes de la part de ces jeunes, ils se défendent en même temps de toute soumission au pasteur et à l'institution : « j'en ai eu marre d'entendre dire à l'université que j'étais une aliénée, une lèche-cul de pasteur. Je ne suis aucun pasteur [...]. Je n'ai pas les oreilles percées [...] pas parce que quelqu'un m'a dit que c'était péché mais parce que mon corps est temple de l'Esprit Saint et je ne vais pas le mutiler » (Laura, 08/02/2015). Dans cette perspective, le pasteur est un homme instruit, il demeure un guide certes, mais est faillible.

En parallèle à la traditionalisation au sein de l'AD, les conditions de vie des membres d'églises évangéliques se sont améliorées à partir des années 1990. De par la certaine aisance économique et sociale des fidèles, les jeunes ont bénéficié d'un meilleur accès à l'éducation et sont généralement étudiants ou diplômés du supérieur<sup>20</sup>. De manière conventionnelle, l'éducation peut être considérée comme un moyen de s'émanciper de l'explication créationniste (Smiderle, 2013). En ce sens, il est possible d'affirmer que l'éducation et l'enseignement supérieur permettent aux étudiants d'acquérir une rationalité scientifique et que, s'ils ne s'éloignent pas de la religion, ils la relèguent à l'espace privé. Cependant, comment expliquer l'irrésistible croissance du pentecôtisme et la réaffirmation de la religion comme une matrice pertinente de compréhension du monde contemporain ? Bastian montre que « les organisations religieuses [...] les rites et les croyances semblent toujours à même d'informer et de modeler les comportements et les attitudes sociales des populations » (Bastian, 2001 : 135). Dans cette perspective, l'université semble constituer, pour les jeunes les plus aisés, un moment charnière où ces derniers, sans s'éloigner des valeurs intériorisées durant la socialisation primaire, essaient de s'émanciper de l'institution tout en réaffirmant et reformulant les justifications de leurs croyances. Alors qu'ils se confrontent à des lectures diversifiées et à une jeunesse généralement plus progressiste, ces membres ont su trouver le moyen de faire usage des connaissances acquises sans laisser la foi de côté.

Par exemple, pour Ana Paula, les registres religieux et social s'enchevêtrent, mais le divin demeure à l'origine du social et du politique, ce qui lui permet de retrouver et de relégitimer les fondements bibliques dans l'élaboration des lois régissant notre société. Laura quant à elle, rationalise son discours en faisant appel à la science pour renforcer la justification par le divin :

Si je dis que l'université a renforcé ma foi ? Parce que je voyais que les gens cherchaient à m'atteindre. Ils disaient « ah elle va faire de la biologie, elle va se détourner [de la foi] ». En fait, j'ai compris que les évolutionnistes suivaient la même ligne que les créationnistes. L'ordre de l'évolution des choses est pratiquement le même que celui de Dieu. [...] Je voyais à travers la Bible. Et les gens qui attaquaient ma foi me faisaient la défendre encore plus. (Laura, 08/02/2015)

<sup>20</sup> Durant les mandats du président Luiz Inácio Lula da Silva, des efforts de massification de la scolarisation et de l'enseignement supérieur ont été mis en œuvre.

Face à l'ardeur des critiques des non-croyants qu'elle explique devoir affronter, Laura se met à défendre sa foi de manière catégorique et indiscutable. Ce réflexe intervient alors qu'elle a recours au discours scientifique pour montrer que la justification scientifique est très proche de la justification divine.

Comme le montre Zambiras (2014), une « configuration des rapports entre religion et science » peut constituer « une juxtaposition mentale de deux principes contradictoires sans explicitation ni résolution de la contradiction » (p. 181). Le fidèle n'est alors pas mis en difficulté par le discours scientifique hégémonique, en apparence contradictoire. Les exemples évoqués montrent que la rationalité scientifique acquise est instrumentalisée pour justifier croyances et opinions, ainsi que pour se défendre des attaques séculières.

## 2. La formation d'un regard sur le monde

Au moins deux axes sont à présenter pour étudier les résultats de la socialisation effectuée à l'église et la formation d'un regard sur le monde. Le politique, qui est « *persona non grata* » à l'église (Zambiras, 2014 : 69), s'exprime notamment par la nécessité d'évangélisation du monde observée à travers les réactions aux questions de société qui menacent la morale, d'une part, et lors d'un timide passage à l'acte, d'autre part.

### 2.1. La construction d'une culture politique imprégnée de religieux

Pour étudier le traitement des questions de société et la construction d'une culture politique, une partie des entretiens était centrée sur des questions polémiques telles que le mariage égalitaire et l'avortement, afin de permettre aux enquêtés de mobiliser différents répertoires normatifs et de recourir à l'imaginaire religieux.

De ces entretiens, il ressort en premier lieu que le recours à l'argumentaire divin est récurrent pour l'analyse des questions dites délicates au Brésil. Les similitudes du raisonnement sur la famille et le droit à la vie parmi les fidèles se retrouvent jusque dans la gestuelle. Concernant l'avortement, l'union d'une première main, désignant l'œuf, à une deuxième, le spermatozoïde, représente la formation d'un fœtus, de la vie. La séparation des mains, qui symbolise une interruption de la grossesse, ne peut être décidée que par Dieu et personne d'autre. Comme le confirme João, « c'est Dieu, c'est le plan de Dieu : y'a pas de discussion » (João<sup>21</sup>, 14/01/2015). La force du registre religieux est donc bien réelle : le texte saint constitue un argument d'autorité en soi et un argument d'évidence, car la référence au couple hétérosexuel dans les figures d'Adam et Ève est limpide (Coulmont, 2003) ainsi que la référence à Dieu comme unique créateur, donnant lieu à un positionnement *pro-life*.

Les entretiens montrent, en deuxième lieu, que la sexualité et ses implications relèvent de la décision humaine. Cette insistance sur la volonté d'avoir des « pratiques homosexuelles » ou d'avoir recours à l'avortement justifie la notion de responsabilité individuelle, ce qui revient, selon les enquêtés, à faire le choix de s'éloigner de Dieu. L'homosexualité et l'avortement constituent donc des « péchés choisis » (Zambiras, 2014 : 240). Concernant l'homosexualité, à partir du moment où la responsabilité est invoquée, la notion de culpabilité peut faire surface et conduire les enquêtés les plus radicaux à la comparer à un crime :

Si c'est un gay, tu vas lui casser la gueule ? À lui, non ; mais à son comportement, oui. Parce que tu demandes à une mère, son fils vient de tuer quelqu'un... « Tu détestes ton fils ? » Elle va dire que non.

<sup>21</sup> João, 39 ans. Franca. N'a pas terminé l'enseignement secondaire. Ouvrier, touche R\$ 2160 (l'entreprise dans laquelle il travaille est reconnue pour valoriser ses employés par rapport au reste du marché : salaires peu représentatifs). Marié, 2 enfants. Déclaré métis. Intérêt politique : moyen, conservateur. A participé à une campagne électorale.

« Mais tu es d'accord avec ce qu'il a fait ? » Non plus. L'homosexuel, on le déteste pas mais on est pas d'accord avec son comportement. Il y a une différence énorme. (Edmundo<sup>22</sup>, 15/01/2015)

La condamnation des pratiques, plutôt que du pécheur, permet de répondre à la critique selon laquelle les évangéliques seraient intolérants. L'argument d'amour envers l'individu, même si l'on réprouve son comportement, est une tentative d'infirmer l'hypothèse d'une homophobie évangélique. N'importe quelle personne « voulant sortir de cette vie » est la bienvenue à l'église, déclare Lea. C'est une « tolérance de proximité » qui permet d'accepter une réalité sans adhérer au principe (Zambiras, 2014 : 243). On peut ainsi aimer un voisin homosexuel, le considérer « normal », raconte Lea à propos de la sœur de son amie, tout en récusant fermement son homosexualité.

Enfin, le recours à un argumentaire scientifique permet de renforcer, comme on l'a vu, les convictions religieuses et de les rendre irréfutables. Le mariage égalitaire, qui empêcherait la formation de la famille – principale institution de Dieu –, et l'avortement sont donc des actions humaines contraires à « la loi naturelle, voulue par Dieu » (Zambiras, 2014 : 272). Les arguments de la Bible et de la Nature se confondent dans la volonté de Dieu. Le recours à l'argumentaire scientifique donne plus d'autorité au discours religieux et rend objectif le rejet de l'homosexualité et de l'interruption volontaire de grossesse. D'un côté, l'incapacité du couple homosexuel à produire une continuité entre en contradiction directe avec le modèle divin et biologique de la reproduction, selon João. D'un autre côté, l'avortement n'est plus seulement une faute morale et la science permet à l'argument de prendre une tournure normative qui prévient toute opposition : on ne peut être en faveur de l'avortement, car Dieu soutient la vie et la science démontre que l'acte dévaste le corps des femmes, rapportent les enquêtés.

La culture politique des fidèles pentecôtistes fait donc appel à une diversité de répertoires argumentatifs qui appartiennent à l'imaginaire conservateur et confèrent un aspect normatif à leurs opinions. Ainsi, le recours à ces différents types d'argumentaires leur permet de réaffirmer l'importance d'un vote dans le respect des valeurs évangéliques, de désapprouver formellement l'homosexualité et l'avortement tout en se prévenant des accusations d'intolérance.

## 2.2. La passage à l'acte : la modération de l'engagement pentecôtiste

L'enquête concernant l'engagement indique que ce dernier est modéré chez les pentecôtistes, toutefois toujours dans le but d'évangéliser le monde. Dans un premier temps, cette étude permet d'observer que, de manière générale, les enseignements reçus à l'église sont réinvestis au moment du vote. Le vote est donc un temps fort de la défense de la morale évangélique. Malgré les dissidences dans le choix du candidat, les fidèles sont attentifs au respect des valeurs de préservation de la famille et de droit à la vie. Il ne s'agit pas nécessairement de voter pour un candidat évangélique, sinon de s'opposer au Parti des travailleurs et à l'ancienne présidente Dilma Rousseff qui mettraient ces valeurs en péril : « l'église [l'AD], à aucun moment, ne soutient le PT, à cause de la possibilité de l'avortement, de l'homosexualité, etc. Du coup, elle a toujours suggéré [...] de ne pas voter pour le PT, mais ça peut être pour le PMDB, PSDB<sup>23</sup>, etc. » (Pasteur Silvano, 13/08/2014).

Voter dans le respect des valeurs évangéliques ne se traduit donc pas partout de la même manière. Parmi les fidèles des milieux ruraux, on applique plus rigoureusement la règle d'un

<sup>22</sup> Edmundo, 36 ans. Franca. Fait partie du clergé. N'a pas terminé l'enseignement secondaire. Ouvrier, R\$ 1870 (même entreprise que João). Marié, 4 enfants. Déclaré métis. Intérêt politique : prononcé, particulièrement conservateur, virulent et intransigeant sur les principes bibliques.

<sup>23</sup> PMDB : Parti du mouvement démocrate brésilien (de l'actuel président Michel Temer) ; PSDB : Parti de la sociale démocratie brésilienne : partis plus conservateurs que le PT.

vote évangélique, si possible pour un candidat de l'AD. Le nom de la candidate Marina Silva<sup>24</sup> prédomine parce « qu'elle est chrétienne, elle aussi, elle ne mentirait pas et ne ferait pas de lois qui blesseraient les principes de l'église » (Paulo<sup>25</sup>, 14/01/2015). Pour le pentecôtisme urbain et les plus diplômés, la démarche est différente. L'hypothèse de l'émancipation institutionnelle est alors opératoire dans la logique d'un vote qui demeure néanmoins pentecôtiste engagé. Les fidèles insistent sur un choix critique, rationnel et sur leur libre arbitre vis-à-vis des propositions de l'église. Afin de prouver l'antériorité de sa propre opinion sur les candidats, Ana Paula explique le résultat de ses recherches et le rôle du pasteur :

Les orientations du pasteur ont renforcé ce que j'avais déjà décidé. Donc, j'allais déjà voter pour ces personnes. Il y a un grand parti au Brésil qui s'appelle le PSC, Parti social-chrétien. Ils ne sont pas forcément évangéliques, mais ils peuvent être du Front catholique et ils défendent des thèmes similaires aux nôtres. La ligue chrétienne/évangélique s'unit pendant ces moments politiques. Alors quand je ne trouve pas chez les évangéliques, je cherche un candidat là qui protège la famille. (Ana Paula, 08/02/2015)

Par conséquent, si le vote ne signifie pas le même candidat pour tous les fidèles, ou parfois pas la même liste, il reflète tout de même une tentative de préservation de la morale.

Dans un second temps, il existe, même s'il est faible, un engagement politique ou associatif des enquêtés : près de 20 % des fidèles s'investissent à l'extérieur de l'église. D'une part, pour les fidèles fréquentant une église en milieu rural, la proximité avec un candidat local facilite la participation lors de campagnes électorales à la mairie ou au conseil de la mairie. Bien que limité, cet engagement de proximité permet d'envisager une certaine articulation politique entre fidèles et acteurs municipaux, ceux-ci étant capables de défendre les intérêts des croyants, au moins au niveau local. D'autre part, malgré la « timidité » des femmes, selon l'expression de Sophie Rétif (2013), et la censure qu'elles subissent ou s'imposent quand il s'agit de parler de politique, constatée par l'enquête, elles réinvestissent plus que les hommes leurs principes et savoir-faire en dehors des quatre murs de l'église. Elles montrent une certaine réticence à se déclarer officiellement ouvertes à la politique, qu'elles ne considèrent que comme un jeu électoral. Bien qu'elle fasse figure d'exception parmi une majorité de fidèles peu diplômés et peu sensibilisés aux questions politiques, Lea réinvestit ses savoir-faire et principes sur le plan local en organisant des collectes pour des groupes indigènes en collaboration avec des Églises pentecôtistes. De la même façon, Eliete<sup>26</sup> est chargée par son pasteur de missions d'évangélisation au sein de son quartier. Enfin, Maria Helena<sup>27</sup>, par ailleurs employée de maison, est présidente de l'ONG située au coin de la rue de son église, près de l'avenue Heitor Penteado, un espace au sein duquel plus d'une centaine d'enfants sont accueillis gratuitement et quotidiennement pour le petit-déjeuner et le déjeuner. Ainsi, ces femmes, issues de la zone ouest plus aisée de la ville, réinvestissent leurs croyances et convictions dans un milieu associatif qu'elles ne considèrent pourtant pas comme l'espace du politique. Elles évitent même les partis politiques, encore trop souvent considérés comme une « affaire d'homme ». Par

<sup>24</sup> En 2014, Marina Silva, membre de l'AD, était candidate pour le Parti socialiste brésilien (socialement plus conservateur que le PT). Elle a remplacé Eduardo Campos, décédé subitement au début de la campagne. Aujourd'hui, elle a créé son propre parti, Rede, assez éclectique, mais qui a, dans sa grande majorité, voté pour la destitution de Dilma Rousseff.

<sup>25</sup> Paulo, 34 ans. Ville et église de Franca. N'a pas terminé l'enseignement secondaire. Ouvrier, touche R\$ 3338 par mois (même entreprise que João). Marié, 2 enfants. Déclaré métis. Intérêt politique : faible.

<sup>26</sup> Eliete, 54 ans. Osasco (ville périphérique de la zone métropolitaine de São Paulo). N'a pas terminé l'enseignement secondaire. Agent de service, touche R\$ 950. Célibataire, pas d'enfant. Déclarée métisse mais se considère noire. Intérêt politique : prononcé, contre l'avortement mais pose la question du viol (Ana Paula et elle sont les seules à questionner la doctrine sur ce point). Avait espoir en la personne de Dilma Rousseff mais déçue. Missionnaire et engagement associatif.

<sup>27</sup> Maria Helena, 49 ans. Originaire de Bahia (nord-est), église Heitor Penteado. N'a pas terminé l'enseignement secondaire. Présidente d'ONG, employée de maison, touche R\$ 1700. Divorcée, 4 enfants. Déclarée noire. Intérêt politique : moyen (selon son affirmation mais est engagée sur le plan associatif), conservatrice.

conséquent, malgré la réticence de ces femmes, les activités en milieu associatif, parfois directement liées à l'église, créent des ponts entre fidèles et pasteurs locaux, ces derniers étant alors plus facilement en mesure d'établir un dialogue avec les fidèles et d'en faire part à leurs supérieurs hiérarchiques des églises sièges.

### Conclusion

Cette enquête permet d'éclairer le lien complexe qui existe entre les mécanismes de transmission de valeurs et de circulation du politique à l'église, d'une part, et la vision du monde partagées par les fidèles, d'autre part. Elle y contribue en interrogeant les paramètres de classe et du diplôme, de milieu (urbain ou rural), et de genre. À partir d'un fond théologique commun et de l'emploi de techniques de transmission similaires, il existe cependant un impact différencié des expériences de socialisation, qui dépend des caractéristiques socio-économiques des individus et des contextes dans lesquels elles ont lieu.

L'église est par conséquent un lieu de transmission, d'apprentissage et de circulation de contenus politiques. Alors que l'institution se voudrait un agent transformateur à l'origine de changements politiques et coutumiers radicaux dans la vie des fidèles, l'enquête montre que les individus ne sont pas inactifs, que ce sont eux qui choisissent d'intégrer la communauté car elle correspond à leurs valeurs et parce que « l'atmosphère politique correspond à leur orientation idéologique » (Zambiras, 2014 : 308). Il n'en demeure pas moins qu'une socialisation politique prend place à l'église, dans laquelle le pasteur jouit d'une position aussi délicate que stratégique.

En outre, l'enquête permet de conclure que la socialisation religieuse n'est pas nécessairement à l'origine des opinions politiques formulées par les fidèles et de l'engagement. Elle renforce néanmoins ces valeurs morales et ajoute un contenu religieux à la participation politique et associative. Elle harmonise également les opinions en ce qui concerne le mariage pour les personnes de même sexe ou l'interruption volontaire de grossesse. Enfin, le recours à des arguments d'ordre biologique ou moral ne permet pas de trancher sur l'utilisation du répertoire religieux. Ce dernier est-il un marqueur de la croyance des fidèles ou seulement un moyen efficace et évident de justifier un rejet qui pourrait avoir d'autres motifs (Zambiras, 2014) ? Quoi qu'il en soit, le phénomène de pentecôtisation au Brésil nous permet tout de même de conclure que l'église demeure une instance de socialisation importante et efficace (Smiderle, 2013), et que la religion, chez les pentecôtistes de l'Assemblée de Dieu, constitue une matrice pertinente d'interprétation du monde.

### Bibliographie

- ALENCAR G. F. (2013), *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus - 1911-2011*, Rio de Janeiro, Novos Diálogos.
- BASTIAN J.-P. (1994), *Le Protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et fixes.
- BASTIAN J.-P. (2001), « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », *Pouvoirs*, vol. 98, n° 3 p. 135-146.
- BITTENCOURT FILHO J. (1991), « As seitas no contexto do protestantismo histórico », *Cadernos do ISEER*, n° 21, p. 27-32.
- CAMPOS L. (2003), « Evangélicos nas eleições de 2002 – os avanços da Igreja Universal do Reino de Deus », *Cadernos Adenauer*, vol. IV, n° 1, p. 76-98.

- COMPAGNON O. (2006), « À la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l'Amérique latine », in P. ZAGEFKA (dir.), *Amérique latine 2006*, Paris, La Documentation française, p. 11-22.
- CORTEN A. (1995), *Le pentecôtisme au Brésil. Émotions du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.
- CORTEN A. (1999), « Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 105, p. 163-183.
- COULMONT B. (2003), « “Que Dieu vous bénisse !” Le mariage religieux des couples du même sexe aux États-Unis », thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- DELOYE Y. (2002), « Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des “catéchismes augmentés” (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles) », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, p. 179-199.
- DELOYE Y. (2007), « Pour une sociologie historique de la compétence à opiner “politiquement” : quelques hypothèses de travail à partir de l'histoire électorale française », *Revue française de science politique*, vol. 57, n° 6, p. 775-798.
- FAVRET-SAADA J. (1994), « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n° 22, p. 93-108.
- FER Y. (2005), « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 131-132, p. 143-163.
- FOUCAULT M. (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FRESTON P. (1994), « Breve história do pentecostalismo brasileiro », in A. ANTONIAZZI, *Nem Anjos nem Demônios : Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, p. 67-159.
- LÖWY M. (2004), « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 127. En ligne, consulté le 13 juin 2017. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1055>.
- MARIANO R. (1999), *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Loyola.
- MARIE A. (1997), « Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet », in A. MARIE (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, p. 410-425.
- MARSHALL R. (2009), *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MICHEL P., GARCIA-RUIZ J. (2012), *Et Dieu sous-traite le salut au marché. L'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin.
- ORO A. P. (1992), « “Podem passar a sacolinha” : um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro », *Cadernos de Antropologia*, vol. 9, p. 7-44.
- ORO A. P. (2007), *Religião e política no Cone Sul. Argentina, Brasil e Uruguay*, São Paulo, Attar

---

Editorial.

- ORO A. P. (2010), « Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, p. 151-168.
- PALARD J. (2006), « Médiation et institution catholique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 133, p. 9-26.
- REINA M. (2015), « Le miracle pentecôtiste en politique. La socialisation politique des fidèles de l'Assemblée de Dieu dans l'État de São Paulo », mémoire de master, Paris, Sciences Po.
- REINA M. (2017), « O Milagre pentecostal e a ciência: rumo a uma racionalização do discurso religioso », *Quaerentibus. Teología y ciencia*, vol. 5, n° 8, p. 82-99.
- RETIF S. (2013), *Logiques de genre dans l'engagement associatif. Carrières et pratiques militantes dans des associations revendicatives*, Paris, Dalloz-Sirey.
- SMIDERLE C. G. S. M. (2013), *Modernização à brasileira: o tempero pentecostal da política nacional*, Rio de Janeiro, Outras Letras.
- SWIDLER A. (1986), « Culture in Action: Symbols and Strategies », *American Sociological Review*, vol. 51, n° 2, p. 273-286.
- WALD K. D., OWEN D. E., HILL S. S. (1988), « Churches as Political Communities », *The American Political Science Review*, vol. 82, n° 2, p. 531-548.
- WEBER M. (1994 [1904]), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket.
- WEBER M. (1995 [1922]), *Économie et société I*, Paris, Pocket.
- ZAMBIRAS A. (2014), *La Politique inspirée. Controverses publiques et religion aux États-Unis*, Paris, Karthala.
- ZAMBIRAS A., BAYART J.-F. (dir.) (2015), *La Cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala.