

Culture politique peroniste et pentecostisme en Argentine.

Semán, Pablo; Míguez, Daniel.

Cita:

Semán, Pablo; Míguez, Daniel (2000). *Culture politique peroniste et pentecostisme en Argentine. En Imaginares politiques et pentecostismes*. Paris (Francia): Karthala.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/71>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pmkS/mhb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Spiritualisation de la Politique ou Politisation de l'Esprit?

Connections et ruptures entre la culture politique et le pentecôtisme en Argentine.

Pendant ces 30 dernières années le pentecotisme a amplifié sa présence et sa visibiitié dans la société argentine, ainsi que dans les autres pays latino-américains. Cependant, à la différence des autres cas, l'amplification des bases sociales du pentecôtisme ne s'est pas traduit par la constitution d'alternatives politiques représentant la dénomination sur la scène électorale.

La forte identité péroniste des classes populaires, terrain social privilégié de l'expansion pentecôtiste, constitue le principal obstacle auquel se heurtèrent les efforts politico-électoraux des évangéliques et pentecôtistes. Toutefois, le lien des classes populaires avec le péronisme ne développe pas nécessairement une fonction exclusivement négative. Il permet également les particularismes des perceptions politiques des pentecôtistes, ainsi que de leurs appropriations. Avec l'irruption du pentecôtisme, des études pionnières postulaient le remplacement d'une forme de conscience politique (le péronisme) par une conscience religieuse (le pentecôtisme). Partant d'une prémisse de non extériorité entre le politique et le religieux, ainsi que d'une considération ethnographique, nous verrons que les effets de l'implantation du pentecôtisme dérivent vers des échanges plus complexes: dans une dimension de singularité historique, consciences politique et religieuse se complètent, renforçant les éléments propres à la médiation politique instaurée par le populisme. Avant d'aborder ce point central de notre argumentation, nous résumerons les antécédents relatifs à l'expansion pentecôtiste en Argentine, ainsi que les relations entre politique et protestantisme.

I- Histoire et présence du pentecôtisme en Argentine

Le protestantisme des églises luthérienne, anglicane, méthodiste et réformée, entre autres, commença à se développer en Argentine lors de la première moitié du XIX^e siècle, au sein des diverses communautés d'immigrants qui l'importèrent. Plus tard, au moment de la naissance du pentecôtisme à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les migrants et missionnaires des États-Unis, Canada et divers pays européens, établirent les premières dénominations pentecôtistes portant les marques ethniques de leur origine qui se

développèrent lentement mais sûrement, jusque dans les années 40 et 50¹. Ensuite, la croissance accélérée du pentecôtisme en interaction avec les dénominations historiques du protestantisme généra un espace évangélique ample et dense, au sein duquel nous observerons les relations entre pentecôtisme et culture politique locale. Considérons plus en détail le premier processus, pour traiter ensuite les dites relations.

Les Protestantismes argentins (1825-1990)

Les premières églises protestantes qui arrivèrent en Argentine furent les églises Anglicane, Presbytérienne, Luthérienne et les communautés de protestants galois établis en Patagonie². Ces dites églises, arrivées en même temps que les immigrants européens, s'installèrent dans les colonies que ces derniers formèrent à différents endroits du pays, développant une forme de protestantisme, appelé d'ethnique ou historique. La première note fait référence au fait que ces groupes maintenaient la religion comme une réaffirmation de leur identité d'origine sur cette nouvelle terre. Par ailleurs, l'appellation de protestantisme historique implique des doctrines directement liées au postulat d'origine de la Réforme. C'est ainsi que ces groupes conservèrent un élément doctrinal libéral, mettant en avant les valeurs de la raison et les libertés de conscience et d'expression³. Ces caractéristiques qui amenèrent à une certaine sympathie de la part des élites dominantes des premières décades du XIX^e siècle, sont celles qui au XX^e siècle permirent une politisation progressiste et radicale. C'est ainsi que les églises historiques, associées à la Fédération Argentine des Églises Évangéliques (FAIE), participèrent à une remise en cause croissante de l'ordre social dominant pour se rapprocher ensuite de la théologie de la Libération et dynamiser les mouvements de défense des Droits de l'Homme opposés au régime militaire qui gouverna le pays entre 1976 et 1983.

Une deuxième groupe d'églises protestantes établies en Argentine, comprend, entre autres, les Baptistes, les Hermanos Libres (Frères Libres), les Adventistes, l'Armée du

¹ À propos de la nationalisation et développement initial du pentecôtisme, voir Saracco "Argentine Pentecostalism, its History and Theology". Unpublished Ph.D. thesis. Birmingham: University of Birmingham.1989.

²-Voir Deiros, Pablo. 'Protestant fundamentalism in Latin America' In: Marty, M.; Scott, R. (eds.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.1991. pp. 142-196 et Wynarczyk, Hilario; Semán, Pablo. 'Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina'. In: Frigerio, A. (ed.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.1994. pp. 29-43.

³ Deiros, *ibid.*

Salut, les Disciples du Christ et les Méthodistes. Cette forme de protestantisme arriva en Argentine à partir de 1910, influencée par la théologie du second renouveau spirituel (*Revival*) des États-Unis entre 1850 et 1870⁴. Le prosélytisme ardent, le salut comme fait individuel et la lecture fondamentaliste de la Bible (comme réaction aux théories scientifiques dominantes de l'époque) définissaient la doctrine religieuse de ces groupes qui assumaient les valeurs de la charité et de l'assistance sans aspirer, pour autant, à des changements structurels ou politiques. Cette différence sur le plan du compromis social du protestantisme historique donna lieu, dans les années 1970, à la formation d'une association indépendante: l'Alliance Chrétienne des Églises Évangéliques de la République Argentine (ACIERA) qui soutint de façon constante des positions doctrinales de confrontation avec la FAIE⁵.

Le troisième groupe d'églises protestantes sont les Pentecôtistes. Il existe une composante doctrinale et rituelle qui distingue et confronte pentecôtistes et évangéliques. De par leur participation au troisième mouvement de renouveau spirituel (*Revival*) nord-américain, les pentecôtistes ont incorporé à leur rituel religieux le baptême de l'Esprit Saint, comprenant des états d'euphorie spirituelle rejetés par les protestants évangéliques circonspects. Cette caractéristique pentecôtiste accueillie froidement par les autres protestants, se cristallisa en différences institutionnelles identitaires. Du fait de l'importance qu'ils donnent au miracle et à l'extase, les pentecôtistes se sont regroupés autour de la Confraternité Évangélique Pentecôtiste (CEP), indépendante de l'ACIERA et FAIE, déjà mentionnées.

Les églises pentecôtistes, comme l'observe Saracco se sont rapidement nationalisées, comparées au reste des églises protestantes⁶. Des dénominations comme les Assemblées Chrétiennes, les Assemblées de Dieu et l'Union des Assemblées de Dieu se sont rapidement répandues au-delà même du noyau des immigrants italiens qui se conformait à la première ou encore au-delà du contrôle des missionnaires (scandinaves, canadiens et Nord-américains) dans le cas des deux autres. De ces organisations, de leur fractionnement

⁴ Miguez-Bonino, José. *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires and Grand Rapids: Nueva Creacion and Eerdmans.1995.

⁵ Cette distinction entre églises historiques et évangéliques donne lieu à une certaine ambiguïté. Il existe des églises protestantes dont l'origine historique est, en réalité, évangélique, mais qui en Argentine, de par leur position doctrinale et institutionnelle, sont considérées comme historiques - voir les Mennonites, Luthériens, Méthodistes et Disciples du Christ.

⁶ Sur ce point Voir Saracco "*Argentine Pentecostalism, its History and Theology*".

et de leurs ancrages locaux surgissent des centaines de petites dénominations dans lesquelles le pentecôtisme est organisé et animé par des leaders nationaux. Ceux-ci constituent une interphase active dans la relation avec l'ensemble des courants pentecôtistes et protestants présents au niveau continental et mondial.

Dans ce contexte, l'existence d'un sous-groupe à l'intérieur du pentecôtisme est notoire. Le développement de toute une série de ministères pentecôtistes à partir des années 70, ayant eu une incidence décisive sur l'explosion pentecôtiste des années 80, met en relief des éléments de la doctrine traditionnelle du pentecôtisme débouchant sur un style néopentecôtiste qui se diffuse dans tout le champ évangélique⁷. Les éléments doctrinaux les plus significatifs de ce groupe sont l'importance de la guérison (physique et spirituelle), de la prospérité économique et de la théologie de la guerre spirituelle. À ces caractéristiques doctrinales s'ajoute une faiblesse relative du compromis envers la congrégation et une plus grande utilisation des moyens massifs de communication. Trois ministères représentent, avec des nuances, cette tendance: le Ministère *Ondas de Amor y Paz* (Vagues d'Amour et de Paix) du pasteur Anibal Gimenez, le ministère *Mensaje de Salvación* (Message de Salut) de Carlos Anacondia et enfin *Visión del Futuro* (Vision du Futur) du pasteur Omar Cabrera. Ces trois ministères, ont mené, surtout pendant les années 80, un processus significatif d'expansion du pentecôtisme, développant des formes rituelles, doctrinales et organisationnelles qui se sont étendues à l'ensemble des églises pentecôtistes argentines⁸.

Ainsi définies les formes distinctes du protestantisme et du pentecôtisme qui existent en Argentine, nous pouvons aborder son évolution quantitative. Le recensement national de 1895 montre que 0,7% de la population argentine était protestante. 79% de ce total étaient d'origine étrangère, mettant en évidence le lien entre protestantisme et immigration. En 1947, le recensement montre que cette composition avait quelque peu varié (les protestants représentaient 2% de la population et la majorité appartenait encore aux églises issues de l'immigration). En 1960, 2,6% de la population se déclare protestante.

⁷ Voir Wynarczyk, Hilario; Semán, Pablo. "*Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina*".

⁸ La présence des églises néopentecôtistes d'origine brésilienne constitue un noyau spécifique à l'intérieur du développement du néopentecôtisme. Cependant, ceci se fait à une condition qui rend compte d'une complexité. Les églises néopentecôtistes brésiliennes recrutent une partie de ses membres dans la population évangélique et ajoutent à celle-ci un autre public. De plus, elles fournissent au monde pentecôtiste une série de nouveaux moyens— fondamentalement une interpellation anti-démoniaque, une orientation vers la théologie de la prospérité et l'utilisation des médiations matérielles plus marquées. Comme ces éléments ne sont consensuels, cela a déclenché une condamnation officielle que partagent tous les groupes protestants argentins.

Bien que la majorité appartienne aux communautés d'immigrés, il EXISTE un groupe significatif de protestants chez les aborigènes Tobas et Mapuches. Avec l'arrêt des flux migratoires européens entre 1947 et 1960, c'est en fait l'augmentation des conversions des indigènes qui explique la croissance de cette période. Ces "nouveaux protestants" sont majoritairement pentecôtistes et obtiennent le plus grand nombre de conversions auprès des groupes aborigènes. La croissance du protestantisme liée à l'expansion des églises pentecôtistes s'accroît pendant les décennies suivantes. Selon Lalive d'Epinay, pendant la période de 1947 à 1960, les protestants avaient atteint un pourcentage moyen de 4,06 % par an⁹. En maintenant ce rythme, les protestants auraient dû représenter environ 6% de la population argentine en 1990. Cependant, malgré l'absence d'un recensement, les enquêtes montrent que les protestants représentent actuellement 10% de la population, soulignant le rythme de croissance accéléré entre les années 60 et 90. Il existe des indices clairs selon lesquels l'expansion apparaît plus prononcée pendant les années 80, dont les pentecôtistes sont en grande partie responsables¹⁰. Si nous analysons l'évolution des entrées dans le Registre des Cultes, nous pouvons observer qu'entre 1979 et 1991 l'augmentation du nombre d'églises pentecôtistes est de 190,1%, soit le triple, alors que toutes les autres formes de protestantisme arrivent à peine à doubler.

Tableau 1: Evolution des registres dans le Registre des Cultes

	Pentecôtistes	Autres Protestants	Afro Brésiliens	Spiritualistes	Juifs
1979	596	48	7	186	64
1983	933	60	115	294	100
1987	1359	73	310	355	103
1991	1729	90	378	381	104

Source: Registre du Culte

Il est possible de trouver d'autres indices dans une étude faite sur l'évolution du nombre d'églises dans la Capitale Fédérale. Celle-ci montre qu'il y avait une seule église pentecôtiste en 1920; six en 1950; seize en 1970; trente-six en 1980; et cent-vingt en 1992¹¹. Les chiffres soulignent donc une augmentation de 233% du nombre d'églises

⁹ D'Epinay, Christian Lalive. '¿Evangelización o inmigración? geografía social del protestantismo'. In: Villalpando, W. (ed.), *Las Iglesias de Trasplante*. Buenos Aires: C.E.C.1970. pp. 58-98.

¹⁰ Romer, Graciela. "Religión y Religiosidad", Buenos Aires. Estudio Graciela Romer y Asociados. 1998.

¹¹ Voir Wynarczyk, Hilario; Semán, Pablo. "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina".

pentecôtistes entre 1980 et 1992. Dans le même laps de temps, toutes les autres églises protestantes additionnées atteignent un total de 100, avec une croissance d'à peine 50%. Comme conclusion, nous pouvons affirmer que, grâce aux processus initiés dans les années 70, le pentecôtisme domine (au moins en termes quantitatifs) franchement le champ protestant. Cette évolution du pentecôtisme a véritablement transformé les articulations entre les différentes églises.

Comme nous l'avons affirmé initialement, tant le protestantisme historique que le protestantisme évangélique ont fait preuve d'une certaine hostilité vis-à-vis de leurs frères pentecôtistes. La croissance de ces derniers dans les années 80 a modifié cette situation. Le succès des pentecôtistes dans les secteurs populaires argentins a tendu à une plus grande acceptation de la part des autres groupes protestants, du spiritualisme effervescent des pentecôtistes. Ainsi, certains protestants évangéliques, surtout les baptistes, en vinrent à incorporer des éléments charismatiques dans leurs cultes. D'ailleurs, des secteurs du protestantisme historique commencèrent à valoriser la spiritualité des pentecôtistes, incluant dans leurs célébrations certaines expériences tendant à provoquer une critique sociale sous des formes discursives et rituelles de tendance charismatique. Ce rapprochement a permis une plus grande disposition de certains secteurs du pentecôtisme – quoique minoritaires – à accepter des éléments doctrinaux du protestantisme historique. Ceci représente le contexte dans lequel le pentecôtisme a dynamisé des projets politiques que nous proposons d'aborder brièvement dans le chapitre suivant.

II. Protestantisme et Politique en Argentine.

Pour penser la relation entre protestantisme et politique en Argentine, il apparaît important de maintenir la perspective de l'objet d'investigation. Étant donné le caractère minoritaire et généralement abstentionniste du protestantisme, cela implique que ce dernier ne pourra jamais être considéré comme un acteur-clé dans la vie politique argentine. Toutefois, ne pas être un acteur-clé n'empêche pas d'en distinguer quelques connections plus ou moins significatives. La première connection importante entre protestantisme et politique en Argentine a déjà été mentionnée. Depuis les années 70 et surtout pendant la dictature

militaire 1976-1983, des secteurs du protestantisme historique ont été fortement impliqués dans des mouvements des droits de l'homme opposés au régime. Cette participation politique présente deux types de fondement: d'un côté, certains leaders ecclésiastiques ont participé à des organismes formés par d'autres forces sociales (ie partis politiques, corporations, associations professionnelles, etc.); d'un autre côté, certaines églises ont intégré, en tant qu'institutions, les organismes de défense des droits de l'homme. Ce fut le cas du Mouvement Oecuménique pour les Droits de l'Homme auquel se rallièrent des secteurs du catholicisme et du protestantisme progressiste. Les contacts établis par des secteurs du protestantisme progressiste pendant cette période ont permis à certains de leurs leaders de se rapprocher de la classe politique une fois rétablie la démocratie. Cette participation marquante du protestantisme progressiste s'inscrit dans deux perspectives: soutenir des thèmes en rapport avec les droits de l'homme, tout en ayant tendance à rattacher ceux-ci aux droits sociaux et à la défense de la liberté religieuse.

Les formes d'implication politique du protestantisme progressiste n'avaient pas, initialement, de plateforme commune avec le pentecôtisme. Jusqu'en 1990, le pentecôtisme ne participa à aucune activité politique explicite. Récemment en 1991, des secteurs du protestantisme évangélique et du pentecôtisme ont tenté de former un parti politique. Le Mouvement Chrétien Indépendant (MCI) est né de l'initiative de leaders ecclésiastiques de second ordre. Les motivations qui poussèrent à créer ce parti étaient diverses. D'un côté, le MCI relevait d'une motivation évidente d'utiliser l'appareil d'État – au cas où il serait possible d'y occuper des postes –, afin de favoriser la situation de leurs églises. Cette motivation incluait la tentative de freiner depuis l'appareil d'État, les pressions catholiques visant à restreindre les libertés religieuses (point qui a également soulevé l'action de tous les secteurs du protestantisme, comprenant la pression sur le Parlement à travers le lobby et les manifestations de rue). Face à son propre front et face au public séculaire, les leaders des partis affirmaient leur objectif d'amener la politique à une pureté éthique, contrastant ainsi avec les pratiques imputées aux partis traditionnels. De plus, les leaders qui promouvèrent l'initiative virent alors dans la création du parti, la possibilité de rentabiliser politiquement la croissance du pentecôtisme et d'en obtenir indirectement les bénéfices, en agrandissant le champ d'action du mouvement.

Récemment en 1993, le MCI en est arrivé à présenter ses candidats à une confrontation électorale. Le résultat des élections a mis en évidence un rejet de la part de l'électorat protestant. Le parti évangélique n'a pas réussi à positionner un seul de ses candidats à des postes d'État, du fait qu'ils n'ont pas obtenu le nombre minimum de votes nécessaires à cette fin. Ils n'obtinrent pas de meilleurs résultats lors de la seconde campagne électorale à laquelle ils participèrent. Ces échecs provoquèrent des tensions à l'intérieur du parti qui finit par se diviser pour raisons idéologiques, en 1995. Un des secteurs du parti, utilisant des contacts avec le protestantisme historique, tenta de se rallier aux secteurs progressistes de la politique argentine, en suivant de près les éléments péronistes de cette alliance. Un autre secteur réorienta ses efforts d'alliance vers les secteurs de la droite péroniste de la province de Buenos Aires. En aucun cas, la stratégie d'alliance ne donna de résultats significatifs. D'autre part, les sondages électoraux et les suivis diachroniques des préférences politiques des différentes strates de la société argentine montrent que les pentecôtistes, surtout ceux des couches les plus basses, sont majoritairement favorables au péronisme et n'acceptent pas d'orienter leur vote en faveur d'une dénomination¹². Aussi la loyauté à une expression politique qui a été hégémonique pendant des décennies dans les secteurs populaires, s'accroît plus encore chez les pentecôtistes que chez les autres électeurs populaires. Cette loyauté fait obstacle à l'émergence d'une alternative électorale pentecôtiste et, comme nous tenterons de le démontrer dans le troisième chapitre, ne semble pas étrangère au type d'alliances politiques vers lesquelles s'orientent les pentecôtistes. Toutefois, l'échec des pentecôtistes argentins à participer à une action politique directe ne doit pas nous conduire à penser que l'étude des articulations entre pentecôtisme et politique est ainsi achevée. Dans l'espace que définit cette loyauté, il est possible de discerner, ethnographiquement, des liens et articulations moins évidents, mais pas pour autant moins significatifs et n'ayant pas encore été explorés.

III – Culture péroniste et pentecôtisme autonome à Buenos Aires

¹² Romer (1998) dans une étude de 505 cas à Buenos Aires et sa banlieue, montre que l'identification des pentecôtistes au péronisme dépasse la moyenne de la population et affirme que cette tendance s'accroît dans les secteurs les plus bas.

La superposition entre les espaces pentecôtistes et péronistes ne doit pas être considérée comme une simple limite au développement d'un hypothétique parti confessionnel. Au contraire, elle doit être observée comme un facteur de constitution d'une forme spécifique de lieu politique. Ainsi, les faits cités dans le dernier paragraphe peuvent être interprétés avec une plus grande validité. C'est seulement en concevant la relation entre culture religieuse et culture politique comme un bras de fer, que les questions sur ce point peuvent se refermer. **La corrélation identité pentecôtiste-identité péroniste peut s'inscrire comme indicateur d'une communication entre sensibilités que l'exposé suivant prétend mettre en relief.** Nous l'aborderons autour d'une séquence de deux mouvements complémentaires. Le premier, suivant d'importantes données historiques, donne le degré et de la forme d'intégration du péronisme aux schémas de reconnaissance socio-politique des secteurs populaires. Le second, relevant de données ethnographiques, démontre que le développement du pentecôtisme loin d'exclure l'héritage péroniste, l'intègre à son appartenance dénominationnelle et à une forme spécifique de lien politique.

III-I Le péronisme dans la culture des secteurs populaires.

L'argument qui, de ce point de vue, permet de penser les compositions entre péronisme et religion, se base sur la projection prolongée et étendue de l'interpellation populiste¹³. Outre nos observations, symptomatiques de cette situation, une récente tradition bibliographique expose les fondements de la prémisse logique et historique du raisonnement qui relie une certaine forme de religiosité à l'impact culturel du populisme. Dans une telle tradition, il faut souligner deux thèmes ayant un rapport direct avec notre argument: (1) le sens de la constitution de l'identité des groupes populaires en tant que "peuple" (et les niveaux où cette identification se manifeste); et (2) les rapports du péronisme avec les faits religieux.

Le sujet peuple. E. Laclau montre que le produit historique des régimes populistes se reconnaît par la constitution d'un sujet historique différent de la classe sociale : le peuple¹⁴.

¹³ Nous emploierons indifféremment les termes populisme et péronisme, basés sur la convention suivante: le péronisme est la version argentine du phénomène populiste et nous nous limiterons donc à ce phénomène argentin

¹⁴ Outre les rhétoriques populistes pré-existantes et les notions de sens commun, l'affirmation de Laclau tente de résoudre les impasses quant à l'interprétation du péronisme en rendant compte de l'impossibilité de l'analyse de classes. Une exploration théorique commençait à ce même moment qui cherchait à montrer la

Examinons le sens de cette catégorie “sujet peuple”. Outre un modèle de développement lié à la phase de substitution des importations et à la configuration d’un dispositif de compensation des dysfonctionnements de l’accumulation capitaliste à travers les dépenses d’État, le péronisme a articulé une dynamique politique particulière. Dans le contexte du lien organique entre syndicat et système politique et de la consécration des droits du travail, l’identité populaire s’est inscrite dans une dichotomie: celle qui faisait du “peuple” le pôle d’un affrontement avec les élites¹⁵. Le peuple figuré dans le discours péroniste constituait le fondement de la nationalité, du patriotisme et de la morale face aux “non argentins” de la société argentine – “oligarque”, “impérialiste”, “communiste”, “traître”, etc. Ce peuple était également celui à qui on devait droits et reconnaissance. C’est également de ce peuple qu’émergeait une source de souveraineté que le leader incarnait pour satisfaire et acclamer la volonté de celui-ci. Dans ce contexte, le radicalisme révolutionnaire du péronisme sur le plan de la constitution des idées politiques, demeure la particularité du populisme argentin¹⁶. Le fonctionnement de ce schéma a atteint plusieurs niveaux de la société. L’un d’eux nous intéresse: le péronisme a créé un langage politique “capable de donner une expression publique à l’expérience privée des secteurs populaires”¹⁷. C’est à ce stade qu’il est intéressant de situer le fonctionnement du sujet peuple. Le péronisme ne fut pas seulement un régime politique qui a articulé des rapports au sens macro du terme; il a également organisé une culture qui dictait le comportement quotidien dans lequel les individus se reconnaissaient. Une série d’études spécifie les niveaux et la puissance où ce phénomène se produit décrit le développement, dans le péronisme, d’une vision qui se

productivité du symbolique dans le social, visant à une égalité du social avec le symbolique. Il ne s’agirait plus de l’histoire en tant que lutte de classes, mais plutôt de conflits pour les nominations et reconnaissances. Le peuple n’est pas un sujet historique qui émerge du niveau des rapports de production, mais qui émerge en fait du jeu discursif. Voir laclau, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo fascismo, populismo*. Madrid, Siglo XX.1978.

¹⁵ En ce qui concerne les propos qui suivront, il n’est pas inutile de rappeler que la notion “peuple” dans le péronisme comprend le “peuple travailleur” comme étant le “peuple pauvre”. Ceci génère une durabilité et une plus grande flexibilité en ce qui concerne la lecture péroniste du social. Si de nos jours, en Argentine, il y a moins de “travailleurs” et plus de “pauvres”, l’idée péroniste de “peuple” se recompose tout en continuant à être un axe de lecture de quelques acteurs politiques.

¹⁶ Comme l’affirme un des historiens argentins les plus connus: “Que le péronisme l’ait été, seul purent le remettre en cause ceux Qui croyaient que c’était un blasphème de douter que la révolution sociale – et même évolution – était unique: sous l’égide du régime péroniste, tous les rapports entre les groupes sociaux se sont vus subitement redéfinis et pour le constater, il suffisait de marcher dans les rues ou monter dans un tramway.” (Halperín Donghi, 1994:26).

¹⁷ Voir Martuccelli, Danilo et Svampa, Maristella. *La plaza vacía: las transformaciones del peronismo*. Buenos Aires, Losada. 1997.

projetait au-delà de l'imbrication syndicats-État, dans le sens le plus subtil de l'expérience personnelle. Les effets des interventions sociales et politiques du péronisme imprégnaient le quotidien, créant des identités sociales, des attentes, des comportements et des ressources culturelles qui, se cristallisent autour d'une notion de dignité personnelle¹⁸. Ce qui a été observé dans une perspective socio-historique macro est désormais présenté en fonction d'une lecture "culturelle de la quotidienneté"¹⁹. Celle-ci touche la naissance et/ou de nouvelles créations de notions relatives à l'"orgueil et au propre respect". Celles-ci ne sont pas issues d'une tradition communautaire ancestrale, ni même d'une idéologie démocratique fondée sur des valeurs libérales et des principes juridiques, mais font plutôt appel à des "symboles de participation sociale dans une société plus égalitaire, spécialement en ce qui concerne l'expansion des droits du travail et de la consommation" (Jelin, 1996 :31).

Mais ceci apparaît important du fait que la durée constitue l'autre caractéristique des mécanismes symboliques du péronisme²⁰. Comme l'a affirmé T. Halperin Donghi, les mécanismes et les attentes d'intégration typiques de l'époque de l'apogée du populisme ont duré (et durent) plus que sa rationalité économique²¹. Ceci apparaît fondamental: les notions relatives au fait d'appartenir au peuple de travailleurs qui doivent, à cette condition, droits et influence à un ordre politique national dans lequel ils s'intègrent, pèsent sur les personnes qui ont vécu l'apogée du péronisme. Ce sont d'ailleurs les mêmes

¹⁸ Sur cette point voir James, Daniel. *Resistencia e integración: el peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.1990., Jelin, Elizabeth. "La matriz cultural Argentina, el Peronismo y la cotidianidad", In: Jelin, Elizabeth *Vida cotidiana y control institucional en la argentina de los 90*.1996 pp. 25-40.

¹⁹ Voir Jelin, Elizabeth *ibid*.

²⁰ Certains auteurs font allusion à la perte d'hégémonie du péronisme et de son déclin dans la culture des secteurs populaires(Voir Martuccelli-Svampa *Ibid*). Grâce à eux nous comprenons cette rupture de l'hégémonie en terme d'une perte progressive du poids des visions socio-politiques dont le péronisme avait contribué à la formation dans les secteurs populaires. Toutefois, cela n'est point un mouvement abrupt d'un tout ou rien, mais un processus historique où se lient et se définissent des continuités et discontinuités. L'articulation pentecôtisme-péronisme que nous examinons ici est l'un de ces mouvements de réélaboration et non un simple remplissage d'un vide. L'idée de "rupture d'hégémonie" péroniste ne peut s'affirmer uniquement à travers des faits tels que les échecs électoraux du péronisme (lors des élections de 1983, 1985 et 1997). Le comportement électoral, résultat d'une culture politique, organise des valorisations politiques qui ne se modifient pas obligatoirement en fonction du changement de vote (ou pas dans le même sens). De plus, il y a une importante avancée logique dans la façon d'évaluer le lien entre les questions d'hégémonie et les résultats électoraux. Lorsque le péronisme perd une élection, il perd quelque chose d'indivisible (la présidence de la nation, par exemple). Ceci ne veut cependant pas dire qu'il a perdu tout le soutien social (notamment des couches les plus basses de la société où, lors des pires résultats aux élections, le péronisme s'avéra toujours majoritaire).

²¹ Voir Halperin Donghi, Tulio. *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires, Ariel.1994.

personnes qui agissent aujourd'hui dans le champ religieux en dirigeant des églises pentecôtistes. En plus de cela, l'expérience fut pour ces personnes, non seulement un moment formateur d'une mentalité, mais aussi un cadre d'acquisitions de pratiques qui, comme nous le verrons également, sont transposables de ce champ au champ religieux.

Péronisme et religion. Le péronisme faisait des aspects religieux une ligne spéciale de son interpellation selon trois significations à la fois différentes et complémentaires²². Premièrement, le péronisme a été présenté comme une émanation de la doctrine sociale de l'Église catholique et de la pensée chrétienne. Deuxièmement, en manifestant et attisant le conflit entre le gouvernement péroniste et l'Église catholique, le péronisme s'est présenté comme étant le véritable christianisme (un christianisme pratique: éloigné des formalismes et du spiritualisme stérile des églises, le christianisme de Peron, d'Evita et de son gouvernement s'est avéré être un christianisme de bonnes oeuvres, c'est-à-dire "*ayudar a la gente*"). En dernier lieu, le péronisme articula autour de son gouvernement et de ses principales personnalités une forme de propagande qui, selon plusieurs auteurs, était parallèle au christianisme. Ce travail n'a pas pour but d'exposer ces aspects *per se*. Cependant, dans les descriptions qui suivent, nous ne pourrions éviter de tenir compte de ces aspects *per se*, considérés comme un antécédent influent dans la logique des informateurs qui articulent expérience politique et expérience religieuse. Il devient alors nécessaire d'ajouter un dernier élément contextualisant. Si le péronisme s'est présenté comme chrétien, cela ne relève pas du hasard: outre sa légitimité à long terme, le christianisme s'avéra être une identité largement travaillée dans la société argentine. Plus particulièrement à partir des années vingt, la société argentine a assisté à un processus où le pouvoir et l'influence de l'Église catholique ont pris de l'importance au sein des élites et des masses urbaines. La projection du catholicisme au sommet de la société influença Péron dans ses orientations idéologiques²³. La diffusion au niveau de la base suppose la préexistence d'une sensibilité capable de syntoniser et recréer la proposition chrétienne du péronisme: des milliers de travailleurs, dans le contexte de l'Église romanisée, et avant

²² Dans ce cas, nous résumons la caractérisation proposée par Caimari, Lila. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Ariel Historia.1995. Notamment en ce qui concerne "El Cristianismo Peronista" (173-214) et "Eva Peron: Catolicismo tradicional y Mitología Cristiano-justicialista" (215-248).

²³ Voir Caimari *Ibid.*

l'ascension de Peron, avaient transformé leur catholicisme en une pratique institutionnalisée où la conscience catholique s'articulait autour des projets sociaux présentant une alternative en marge du capitalisme et du communisme.

III Péronisme et Pentecôtisme autonome à Buenos Aires et sa banlieue

Le pentecôtisme autonome est fondé par un ensemble de petites églises sans intégration organique avec les grandes dénominations nationales ou internationales. Celles-ci sont généralement situées dans des quartiers populaires et leurs communautés sont commandées par des individus sans formation théologique systématique et dont la nomination au pastorat ne provient d'aucune organisation religieuse formelle. En général, ces leaders se considèrent eux-mêmes comme tels, du fait qu'ils ont reçu l'"appel de Dieu". Leurs disciples, d'un autre côté, leur attribuent cette fonction spéciale, expliquant la raison de leur fidélité. Pour démontrer ce rapport entre pentecôtisme autonome et péronisme, nous nous baserons sur des données recueillies lors d'un travail ethnographique, dans le quartier populaire *Villa Independencia*, situé dans la banlieue sud de Buenos Aires, où nous analyserons trois églises autonomes: "Soy lo que Soy"; "Viña del Señor" et "Sermón del Monte". Nous analyserons également les discours et pratiques d'un certain nombre de pasteurs et pastorales de ces églises. Ainsi, nous prendrons particulièrement en compte le discours de la pasteur Margarita (qui a un fond clairement péroniste), le pasteur Carlos Vildosa et le pasteur Manzano. Occasionnellement, nous ferons également référence à d'autres pasteurs pentecôtistes autonomes, afin d'établir quelques comparaisons significatives. Si les limites de cet article ne nous permettent pas une présentation ethnographique exhaustive, nous prétendons toutefois mettre en relief la forme selon laquelle ces acteurs vivent et expliquent le pentecôtisme.

Le manque d'encadrement institutionnel de ces églises permet, qu'entre leaders et fidèles, se manifestent, de façon assez spontanée et sans entrave doctrinale, les matrices culturelles auxquelles se rattache le pentecôtisme argentin. C'est dans ce sens que nous pouvons observer certaines formes de continuité entre les matrices culturelles consolidées à l'époque du péronisme et certaines formes de comprendre et d'agir des doctrines religieuses

dans le pentecôtisme autonome²⁴. Selon notre observation, le pentecôtisme est devenu, ces dernières années, une enceinte où les conceptions traditionnelles sociales du péronisme sont récupérées et réappliquées.

Il apparaît impossible d'épuiser ici toutes les formes où se produit la récupération pentecôtiste du péronisme. Toutefois, nous pourrions signaler tout au moins les points de contact les plus intéressants. À partir de cela, nous souhaitons démontrer comment le péronisme influence l'appropriation pentecôtiste des textes bibliques et la façon particulière de vivre la doctrine ecclésiale.

Empreintes du Péronisme dans la lecture de l'Évangile

Si nous nous questionnons sur l'essence des héros bibliques chez les pentecôtistes des quartiers populaires de *Villa Independencia*, nous constaterions que ces héros apportent un sens spécifique aux sujets influencés par la tradition péroniste. C'est comme si les représentations des héros politiques du péronisme se transformaient en une clé de lecture de la Bible. Tout comme il y a un Jésus que les spiritualistes voient dans une logique de réincarnation, autant il existe des prophètes qui sont de véritables chefs politiques de matrice péroniste.

Ceci a été clairement constaté lors d'une fête dédiée à des enfants qui s'est déroulée dans l'église du pasteur Carlos Vildosa. À cette occasion, un récit a été préparé pour une présentation d'un passage de la Bible. Les enfants représentaient le *peuple élu* et le pasteur narrait les épisodes de l'Ancien Testament, dans lequel est évoqué le personnage Sanson. Dans le récit, le pasteur tentait de transmettre à son église la raison pour laquelle Sanson avait été reçu avec enthousiasme par le *peuple élu*. Pendant qu'au pupitre les enfants mettaient en scène une manifestation en portant des affiches qui saluaient le héros, le pasteur décrivait les attributs de celui-ci. Il est intéressant d'observer que, en contraste avec le regard classique, il n'a pas été attribué de pouvoirs magiques à Sanson, ni même d'une force physique capable de défier des armées. En revanche, Sanson était identifié comme "un

²⁴ Notre recherche démontre, contrairement à Saracco, que nous ne devons pas considérer l'articulation entre péronisme et pentecôtisme comme un bras de fer, jeu dans lequel un plan n'apparaît que si l'autre disparaît. Voir Saracco, Norberto. 'Peronismo y pentecostalismo: Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954)'. *Religión y Sociedad en Sudamérica*, Vol. 1 (1).1992. pp. 43-55.

homme fort capable de dominer les tempêtes, de guider son peuple en période de souffrance”.

Au lieu de la force physique ou de pouvoirs magiques, on alloue à Sanson une force morale propre au “*caudillo*”; ainsi il est défini en fonction d’un attribut qui présente le personnage biblique en terme de figure-clé de l’imaginaire péroniste: le leader. En effet, l’emphase du pasteur concevait Sanson en fonction d’une qualité décisionnelle, à partir de laquelle les secteurs populaires d’Argentine valorisent et établissent une continuité entre chefs péronistes dont la conduite des programmes gouvernementaux est aussi différente que celle de Peron et de Menem²⁵. Le caractère vraisemblablement osé de cette interprétation disparaît sans doute, lorsque l’on tient compte de la forme de la narration du pasteur. La situation d’Israël paraissait, dans son récit, très proche de celle qui caractérisait l’Argentine à cette même époque. C’est ainsi qu’il fallait suivre celui qui avait vaincu l’inflation:

«C’était une époque très difficile. De chaos. Il y avait beaucoup d’instabilité. Il y avait l’inflation et on avait besoin d’un homme fort, d’un chef».

Ceci n’est pas le seul cas où la culture politique construit l’interprétation et la narration du sacré. Cela apparaît encore plus clairement dans la façon dont les femmes pasteurs fondent leur commandement religieux. Thématique qui s’inscrit de façon plus large et systématique. Dans une religion où la condition de la femme pasteur est discutée²⁶, les femmes pasteurs locales justifient leur exemple transgresseur qui définit de nouveaux rôles, à travers les images qu’Eva Peron leur évoque. Ainsi, les trois femmes pasteurs du quartier font allusion dans leur histoire à des variations de l’argument que l’une d’elles (Isabel) exprimait émue:

« Quand je pense au fait d’aller au pupitre et faire face au peuple, j’ai en tête ce qu’a fait Evita. Elle a été quelque chose... d’incroyable! Parce qu’elle a obtenu beaucoup de choses pour les femmes. Elle a été la première à jouer au football... Elle ne se laissait

²⁵ Palermo et Novaro montrent cela en analysant les processus de transformations et de continuité d’adhésion au péronisme pendant les mandats des gouvernements de Menem. Selon ces auteurs, les deux chefs ont incarné aux yeux de leurs fidèles, au-delà des différences de programmes et d’époque, la figure de quelqu’un capable de trouver de la force dans la faiblesse, de créer un but et de l’imposer. Figure qui, selon ces auteurs, est issue de la Bible, comme par exemple Moïse guidant son peuple dans le désert, et qui renforce la superposition de matrices religieuses et politiques auxquelles nous faisons allusion ici. Voir Palermo, Vicente et Novaro, Marcos. *Política y Poder en el Gobierno de Menem*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.1996.

²⁶ Dans les églises pentecôtistes est exceptionnellement accepté le commandement des femmes comme pasteur: dans les classes moyennes en tant qu’“épouse du pasteur” ou à partir de lectures actualisées de l’Évangile, il est intéressant de souligner comment les femmes des secteurs populaires construisent leurs propres alternatives.

pas faire, et ça, c'est ce que je fais aussi. Quand les pasteurs me disent que je suis une femme, que je ne devrais pas être pasteur, je leur dis que ça, c'était avant, mais maintenant non. Je suis comme Evita ».

Bien que cette nouvelle lecture de la Bible s'appuie sur Evita pour permettre aux femmes de faire ce qu'il ne leur était pas permis auparavant, elles ne manquent pas de reconnaître d'autres qualités que le chrétien peut apprendre d'Evita. Ainsi, selon Margarita, Evita était une femme chrétienne comme il se doit:

« [La femme chrétienne doit être] guerrière, capable de faire face à tout. Elle doit être aussi capable d'affronter l'homme. Je ne sais pas si vous savez qu'elle était capable de dire à Peron qu'il avait mal agi, de lui dire ce qu'il avait à faire ».

Outre ces cas, où le péronisme et les sens de la réalité que celui-ci octroie, les significations traditionnelles du pentecôtisme changent (tout comme cela se produit dans les cultures indigènes à partir de la figure du guérisseur); il existe encore d'autres cadres où s'inscrivent d'autres mouvements analogues à ceux décrits auparavant. Dans des questions, comme celle du concept d'autonomie par rapport à l'ordre ecclésial de la Bible, peuvent s'interposer les préceptes populistes. Ainsi, Margarita souligne ceux-ci dans les termes d'une des vingt vérités péronistes:

« Qui menait les gens, hein? C'était moi. Les personnes me suivaient, moi que ne savais rien de l'Évangile, parce que je venais juste d'entrer. Mais je travaille tout le temps pour l'église. J'amenais les gens sur le droit chemin ».

Il s'avère important de montrer comment ce critère d'autonomie est affirmé plus amplement et clairement par le pasteur Carlos Vildosa. Il utilise dans son interprétation deux champs propres au populisme: celui de la raison qui aide les basses couches sociales et l'anti-intellectualisme qu'il élève à un rang théologique. Ces deux dimensions se conjuguent à l'explication de son départ d'une plus grande congrégation pour fonder sa nouvelle église. Nous pouvons y voir l'incidence du péronisme dans sa conception de la légitimité, dans la perception de l'origine sociale des membres de base de son église et dans la dévalorisation du savoir érudit.

« Et nous autres, nous n'avons rien à faire là. C'était l'église de tous, bénis et nous étions des chiens. Ce sont ces gens qui sont venus avec moi; tous voisins de là. Ce sont eux

qui m'ont reconnu comme pasteur. Et la vérité, c'est qu'il n'y a besoin de rien de plus, ni de séminaire [théologique], de rien ».

Nous avons exploré trois thématiques introductives qui montrent comment la matrice péroniste a une incidence sur l'appropriation populaire de la doctrine pentecôtiste. Ces positions nous permettent d'aborder le second thème, peut-être le plus substantiel, à savoir celui de l'auto-définition des pentecôtistes autonomes en tant que peuple de Dieu. Ceci débouche sur une synthèse significative entre cette conception et la notion traditionnelle du peuple péroniste.

Peuple Péroniste et Peuple de Dieu

L'auto-reconnaissance des pentecôtistes qui fonde la notion de "peuple de Dieu" nous semble avoir un sens évident ou générique. Les rapprochements de certains éléments du pentecôtisme par les fidèles de Villa Independencia font pressentir que le peuple de Dieu dont les sujets composent ces églises, naît de la rencontre de la matrice populiste et du discours pentecôtiste le plus générique. Les analyses suivantes montrent comment le "peuple de Dieu" se constitue intuitivement comme un peuple glorifié par l'interpellation populiste: peuple soumis à l'histoire, dépositaire de sa vérité et à qui on assigne, grâce à une interpellation pentecôtiste, un destin selon lequel il sera finalement reconnu, élevé et immaculé. Ainsi, étant donné que le populisme s'avère précisément être le succès de l'interpellation constitutive de la catégorie de peuple, il est évident que les sujets qui formèrent et forment encore le peuple du populisme, se présentent comme tels face à ce qu'on appelle le "peuple de Dieu" du pentecôtisme.

*Les sans-chemise de Dieu*²⁷: en contraste avec l'idée de perfection et du caractère élu du croyant revendiqué par les pentecôtistes des classes moyennes, s'impose un discours à notre champ de recherche qui établit le pouvoir et la magnificence du Christ à travers une reconnaissance des pauvres en général et des catégories spécifiques d'exclus en particulier. Les croyants sont, comme les sans-chemise, socialement rachetés. Ainsi, une première catégorie est généralisée de façon absolue, dont le paradigme apparaît dans l'énoncé d'un des fidèles de l'église "Soy lo que Soy":

²⁷ Le terme sans-chemise était utilisé dans le discours péroniste, notamment par Eva Perón afin de désigner la condition à la fois de carence et de dignité, faite de droits des pauvres.

« Moi j'étais le pire, un homme qui n'avait pas de travail, pas fait d'études, moi qui passais mon temps à boire, j'ai été accepté dans la maison de Dieu et appelé à être un serviteur de son oeuvre ».

Cela ne constitue évidemment pas un élément exclusif de la rencontre du péronisme et du pentecôtisme. Nous pouvons seulement affirmer qu'il existe un effet de mise en évidence et de réinterprétation de cet élément déjà diffusé par le pentecôtisme et en général par le christiansime (d'ailleurs il existe d'autres formes d'imaginaire populaire, selon lesquelles les plus défavorisés deviennent forts dans et par les cieux). Toutefois, dans quel sens cette idée se rattache à la motivation péroniste? Dans les églises que nous avons étudiées, le sens idéologique de "justicier" qui cette inclusivité du pentecôtisme était explicitement exposé par quelques membres des églises étudiées.

La pasteur Margarita comprend en fonction de sa propre expérience sociale et politique, le nom qu'elle a adopté pour son église: "Sermon du Mont". Dans un sermon où la théologie et l'homélie traditionnellement pentecôtiste joue un petit rôle, le nom de l'église est toutefois clairement revendiqué car:

« Ceci est le plus important de l'Évangile. C'est l'appel de Dieu aux plus affligés, à ceux qui perdent [...] Nous avons choisi celui-ci parce que Dieu nous a révélé le nom. Je me suis rendue compte par la suite que ce mot dit la même chose que ce qui a été dit dans le péronisme. C'est une chose pour les plus démunis, pour nous »[Margarita] .

Carlos Vildosa explique aussi son appartenance à l'Évangile en termes de reconnaissance qui rend dignes les démunis, les pauvres et les exclus. Selon lui, la "démocratie" de la reconnaissance de Dieu était opposée de façon explicite au critère, selon lequel le monde rejette ceux qui portent un fardeau.

« L'Évangile est de ceux dont tout le monde dit qu'ils sont les pires. Le Christ accomplit son oeuvre avec les plus humbles, ceux qui sont rejetés parce qu'ils sont pauvres, parce qu'ils sont ivres...»

Parlant du type de personnes qui composent son église, Vildosa affirme:

« Le Seigneur m'a donné lors d'une révélation le nom de l'église et je me suis rendu compte que c'est ainsi que cela devait être. Que dans notre église, il y avait de tout, comme dans la vigne du Seigneur. Il y avait là le pauvre, le travailleur et moi-même qui en plus

était séparé. Nous étions tous ceux qui dans n'importe quelle église auraient été considérés comme les pires, ceux dont personne ne veut. Ce sont eux que l'Évangile appelle ».

De plus, le peuple formé par Dieu dans son action rédemptrice, salvatrice et qui redonne une dignité est un peuple qui a des possibilités, des droits, des prérogatives en accord avec celles que l'imaginaire péroniste présentait dans sa notion de peuple. Dans ces termes, le fondement péroniste apparaît plus évident encore. L'appropriation de la parole biblique peut aussi refléter l'optique populiste. Ainsi, l'expression "là où trois se trouvent réunis en mon nom, je serai avec eux" interprétée traditionnellement dans le sens où le père entendra toujours ses enfants, où l'oraison est toujours une solution, où l'église se trouve là où sont les croyant, se transforme ici en une lecture qui emphatise l'autonomie de toute co-action d'autorité du pasteur ou évêque:

« Je ne manquerai pas de la faire. Même si le pasteur est contre. Dieu donne les dons à son peuple pour qu'il le proclame. Si je fais ce que dit le pasteur, ce n'est déjà plus la volonté de Dieu ».

La même nuance apparaît dans une idée largement répandue dans la définition de l'identité pentecôtiste. Il y est fait ici une nouvelle référence populiste, à partir de laquelle le message pentecôtiste est réapproprié et curieusement marqué. Pasteurs et fidèles du quartier comprennent que la grande différence entre leur religion et le catholicisme est :

« Nous, nous n'avons pas de Pape [...] nous n'avons besoin de dire à personne ce que nous faisons [...] Chaque église s'arrange avec Dieu ».

Cette "souveraineté du peuple" est synthétisée de façon catégorique en ce qui concerne la définition de la sainte cène que fait le pasteur de l'église "Soy lo que Soy". Selon cette définition, l'apogée du rituel pentecôtiste est celui de la reconnaissance du peuple et s'oppose, de fait, à un catholicisme où la dichotomie puissants-peuple représente selon lui une gêne:

« Ici nous décidons ce que nous faisons. Ce n'est pas comme chez les catholiques. Là le curé boit le vin et le peuple regarde. Ici le peuple partage le vin car le peuple de Dieu le mérite ».

De ce que nous avons observé antérieurement, se dégage une double opération de synthèse du "Peuple de Dieu" et "Peuple péroniste" réalisée par les secteurs populaires. Cette double opération implique, d'une part, une stratégie visant à donner une dignité au

secteur social et d'autre part la construction de sa propre autonomie. La synthèse entre péronisme et pentecôtisme permet à ces secteurs de se penser comme capables de créer et de diriger leurs propres organisations, tout en se sentant dignes de récupérer les conceptions égalitaristes traditionnelles du péronisme. Or, il semble également intéressant de noter, que ceci est le type de dynamique participative qu'induit la synthèse pentecôtisme-péronisme et que nous verrons dans le paragraphe suivant. Les pentecôtistes de matrice populiste ne se conçoivent pas comme politiquement passifs, bien au contraire.

Une position Post-Missionnaire par rapport à la Politique

Les figures de l'imaginaire péroniste peuvent facilement inclure certaines catégories du sacré et des clés de lecture des textes bibliques. Ces catégories, de par leur présence et naturalité pour les informateurs, remettent en question le modèle de réprobation que les églises et les missionnaires pionniers avaient développé par rapport à la politique. Ceci représente le modèle qui coïncide avec certaines idées répandues dans les secteurs populaires de Buenos Aires et sa banlieue, par rapport à la politique: les postulats de corruption des hommes politiques et du caractère négatif de toutes les divisions. Cependant, ce modèle trouve une instance de réélaboration chez les pentecôtistes, appartenant ou ayant appartenu activement au mouvement péroniste.

Le complexe de minorité, l'eschatologie futuriste et le poids des missionnaires étrangers aux sociétés réceptacles dont ils se limitaient à sauver les âmes, constituent, selon Padilla (1991:5), les raisons qui expliquent la distance et l'hostilité des pentecôtistes face au politique. Loin d'être le résultat d'une conspiration, cette condition pourrait changer, à un certain niveau, si le pentecôtisme acquerrait des leaderships autonomes. Des leaderships post-missionnaires, qui en recodifiant le modèle de rapport à la politique, créent une théologie post-dénominationnelle partiellement définie par la présence de nuances péronistes.

Conclusions

Plusieurs aspects se dégagent de notre exposé. D'un côté, dans le cas argentin, la présence explicite du pentecôtisme dans la politique n'apparaît pas significative. Dans une

certaine mesure, ceci contraste avec les processus qui se déroulent au Brésil ou au Chili. D'un autre côté, si sur le plan de la participation active, la présence des pentecôtistes n'y est pas significative, il existe néanmoins des connections plus subtiles entre pentecôtisme et politique. Dans ce sens, nous avons tenté de révéler que le pentecôtisme a permis de récupérer, réélaborer et de ré-actionner certaines traditions politiques propres au péronisme. Ainsi, il est possible de dire que les "forces spirituelles" enracinées dans le pentecôtisme ont permis de récupérer et re-légitimer certaines pratiques politiques abandonnées et donc délégitimées par la conduite du péronisme par Menem. Ceci dit, l'influence du péronisme dans le pentecôtisme ne s'arrête pas là. Il est, en effet, possible de percevoir que le leadership dans le pentecôtisme autonome argentin se conçoit en termes péronistes. Ainsi, les "forces spirituelles" du pentecôtisme ont servi, d'un côté, à récupérer une partie de la tradition péroniste qui menaçait de tomber en désuétude. Mais de l'autre côté, les traditions péronistes ont permis de comprendre certaines structures organisationnelles et certains aspects théologiques des communautés pentecôtistes.

Sur la base de ce qui précède, il est possible de noter une double influence entre pentecôtisme et politique. D'un côté, le contexte des forces spirituelles qu'établit le pentecôtisme permet de racheter et relégitimer des pratiques servant les intérêts des secteurs populaires. D'un autre côté, les bases culturelles et cognitives établies par le péronisme ont servi à articuler des formes de leadership et de pratiques qui ont permis de comprendre les organisations et communautés autonomes du pentecôtisme.

Dr. Daniel Míguez est professeur adjoint à la Faculté des humanités et sciences sociales de l'Université Nationale du Centre de la Province de Buenos Aires et chercheur au Conseil National de Recherches Scientifiques et Techniques d'Argentine. Il a publié divers articles sur le Pentecôtisme en Argentine dont les plus récents sont : "Why are Pentecostals Politically Ambiguous?" in *European Review of Latin American and Caribbean Studies*; "Religious Reasons in the Growth of Latin American Pentecostalism" in Joshua Prokopy y Christian Smith (eds.), *Latin American Religion in Motion*. Routledge, 1999. Il a également publié un ouvrage "*Spiritual Bonfire in Argentina*", Centre for the Studies and Documentation of Latin America, Amsterdam, 1998.

Dr Pablo Semán est professeur de l'Institut des Hautes Études de l'Université Nationale de San Martin et chercheur au Conseil National de Recherches Scientifiques et Techniques d'Argentine. Il a publié divers articles sur le Pentecôtisme en Argentine, dont "*Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina*" (1994) in "El Pentecostalismo en la Argentina" (Frigerio1994) et en collaboration avec A. Oro, "*Pentecostalismo no Cone Sul: panorama e estudos*" (Religião E Sociedade V18, 1997).

Bibliographie

Caimari, Lila (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Ariel Historia.

Deiros, Pablo. 1991. 'Protestant fundamentalism in Latin America' In: Marty, M.; Scott, R. (eds.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 142-196.

D'epinay, Christian Lalive. 1970. '¿Evangelización o inmigración? geografía social del protestantismo'. In: Villalpando, W. (ed.), *Las Iglesias de Trasplante*. Buenos Aires: C.E.C., pp. 58-98.

Halperín Donghi, Tulio (1994). *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires, Ariel.

James, Daniel (1990). *Resistencia e integración: el peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Jelin, Elizabeth (1996a). "La matriz cultural Argentina, el Peronismo y la cotidianidad", In: JELIN, Elizabeth *Vida cotidiana y control institucional en la argentina de los 90*. pp. 25-40.

Laclau, Ernesto (1978). *Política e ideología en la teoria marxista: capitalismo fascismo, populismo*. Madrid, Siglo XXI.

Martuccelli, Danilo & Svampa, Maristella. *La plaza vacía: las transformaciones del peronismo*. Buenos Aires, Losada. 1997.

Miguez-Bonino, José. 1995. *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires and Grand Rapids: Nueva Creacion and Eerdmans.

Palermo, Vicente & Novaro, Marcos (1996). *Política y Poder en el Gobierno de Menem*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

Romer, Graciela (1998). *Religión y Religiosidad*, Buenos Aires, Estudio Graciela Romer y Asociados.

Saracco, Norberto. 1989. *Argentine Pentecostalism, its History and Theology*. Unpublished Ph.D. thesis. Birmingham: University of Birmingham.

Saracco, Norberto. 1992 . 'Peronismo y pentecostalismo: Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954)'. *Religión y Sociedad en Sudamérica*, Vol. 1 (1), pp. 43-55

Wynarczyk, Hilario; Semán, Pablo. 1994. 'Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina'. In: Frigerio, A. (ed.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 29-43.

Wynarczyck, Hilario; Semán, Pablo.1995. 'Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina (segunda versión)'. *Panorama Actual del Campo Evangélico en Argentina*. Buenos Aires: FLET, pp. 1-15.