

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

**LA RELIGION DANS LE DÉVELOPPEMENT :
LE CAS DES ONG RELIGIEUSES ET LA LUTTE À LA PAUVRETÉ AU BRÉSIL**

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL

PAR
ÉLISE LANDRIAULT-DUPONT

DÉCEMBRE 2013

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier les personnes qui m'ont si chaleureusement accueillie lors de mes séjours au Brésil - pour leur curiosité, leur confiance, leur ouverture. Vous avez fait de mon expérience de recherche une expérience humaine d'une grande richesse. Je tiens très sincèrement à remercier Mme Charmain Levy pour son inspiration, sa patience et son grand encouragement tout au long du processus d'écriture de ce mémoire. Sa connaissance du thème de cette recherche a grandement facilité la réalisation de ce projet de maîtrise. Je tiens également à remercier les collègues qui ont partagé avec moi cette aventure, sans lesquels nous n'aurions réussi avec autant de plaisir à mettre à profits nos questionnements! Je remercie ma famille et mes amis de m'avoir appuyée, avec beaucoup d'amour, dans toutes mes démarches. Un merci tout spécial à mon complice et amoureux Jason, pour son soutien généreux et de très longue date. Je tiens également à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (et ses contribuables), pour avoir financé une année de mes études et m'avoir permis d'accomplir mon terrain de recherche au Brésil. Sans l'appui important et consistant des gouvernements à la recherche, notamment en sciences sociales, nous ne saurions que reculer au plan de la connaissance et du juste partage du bien commun. Finalement, je remercie d'avance les lecteurs pour votre curiosité et votre intérêt!

Bonne lecture!



Élise Landriault-Dupont

RÉSUMÉ

Les organisations non gouvernementales religieuses (ONGr) sont une part importante des acteurs du développement, particulièrement au Sud. Leur présence dans le développement et leur impact sont de plus en plus étudiés par de nombreux chercheurs en sciences sociales (Clarke, Bradley, Tyndale, Bano, Radoki), notamment parce qu'elles ont tendance à être plus près des milieux dans lesquels elles agissent et à gagner plus facilement la confiance des individus (Bradley, 2009). Au Brésil, c'est le christianisme de la libération, un courant progressiste de l'Église catholique, qui a particulièrement marqué le paysage social, politique et religieux du pays depuis les années 1960. Avec la transition démocratique des années 1980, puis les transformations politiques et religieuses des dernières années, le christianisme de la libération a perdu de son influence, tout en continuant à diffuser son héritage majeur (Burdick, 2004). Qu'en est-il aujourd'hui de la présence du CL dans le développement et comment affecte-t-il le travail des ONGr qui s'y rattachent? Plus précisément, nous nous posons : comment les croyances religieuses transparaissent-elles dans les conceptions, pratiques et relations internes des ONG religieuses du Brésil? Nous répondrons à cette question par le biais d'une ONGr qui découle de la tradition du CL dans l'état de Santa Catarina, au Sud du Brésil. Nous avançons que les ONGr inspirées par la religion font face à des défis dans la mise en œuvre de leur stratégie de développement, notamment la pluralité religieuse croissante, puis le contexte de professionnalisation et de compétition au sein des ONG.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
RÉSUMÉ	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
LISTE DES SCHÉMAS	vi
LISTE DES CARTES	vi
CHAPITRE 1 : INTRODUCTION	1
CHAPITRE 2 : CADRE THÉORIQUE	8
2.1 Le développement : quelques idées majeures	9
2.2 La sociologie des religions : un aperçu	12
2.3 Les phénomènes religieux au Brésil	16
2.3.1 Synchrétisme religieux d’hier à aujourd’hui	16
2.3.2 Modernité religieuse brésilienne, entre compétition et butinage.....	18
2.4 Le religieux dans les études du développement	24
2.5 Les ONG, le religieux et le développement	27
2.5.1 Émergence des ONG	27
2.5.2 Les organisations non-gouvernementales religieuses	28
CHAPITRE 3 : PROBLÈME EN QUESTION ET MÉTHODOLOGIE	35
3.1 Questionnement au cœur de la littérature	35
3.2 Objectifs de recherche	37
3.3 Question et sous-questions de recherche	37
3.4 Hypothèse générale de recherche et positionnement épistémologique	39
3.5 Hypothèses précises de recherche	43
3.6 Cadre opératoire	45
3.7 Méthodologie	47
3.7.1 Détermination du cas à l’étude	47
3.7.2 Méthodes utilisées	50

3.8 Limites de cette recherche	57
CHAPITRE 4 : PRÉSENTATION DU TERRAIN DE RECHERCHE.....	60
4.1 Histoire du christianisme de la Libération au Brésil.....	61
4.2 Le Brésil sous le regard de la pauvreté et des inégalités sociales	67
4.3 Les ONG au Brésil.....	69
4.3.1 Histoire des ONG brésiliennes	69
4.3.2 Différentes stratégies des ONG	73
4.4 Joinville (Santa Catarina).....	79
4.5 Présentation du terrain de recherche : le cas de la Fondation Padre Luiz Facchini au Brésil	82
CHAPITRE 5 : PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS	86
5.1 Nature religieuse et libérationniste de l'ONG étudiée	87
5.1.1 Espaces religieux au sein de l'ONGr	87
5.1.2 La mystique libérationniste de l'ONGr	89
5.1.3 Le rôle prédominant du prêtre	92
5.2 Croyances religieuses, motivation des acteurs et trajectoires de vie	94
5.2.1 Six portraits des membres de l'ONGr	95
5.2.2 Quatre figures de l'affinité élective entre croyances religieuses et conceptions du développement.....	108
5.2.3 La complexité des phénomènes religieux, à la lumière de la religiosité moderne	114
5.3 Capacité de l'ONGr de mettre en œuvre sa stratégie libérationniste	117
5.3.1 Rapports de l'ONGr avec les sphères de la société	118
5.3.2 Affinité élective entre le CL et le contexte des ONGr brésiliennes	128
CHAPITRE 6 : CONCLUSION.....	133
BIBLIOGRAPHIE	143
Religion	143
Développement.....	144
Théologie de la libération / Religions au Brésil.....	147
Développement.....	152

Développement et ONG au Brésil	155
Méthodologie et épistémologie.....	157
LISTE DES ENTRETIENS.....	159
NOTES.....	162

LISTE DES SCHÉMAS

Schéma 1 : Évolution des appartenances religieuses au Brésil, entre 1872 et 2010	20
Schéma 2. Cadre opératoire : L'influence du CL sur les ONG religieuses.....	46
Schéma 3. Quatre figures de l'affinité élective entre religion et développement.....	110

LISTE DES CARTES

Carte 1. Carte de la microrégion de Joinville, dans l'État de Santa Catarina, Brésil	79
--	----

CHAPITRE 1 :

INTRODUCTION

Les sujets de recherche dans ce mémoire croisent deux grandes familles de recherche, soit celle de la sociologie du développement et celle de la sociologie de la religion. Le phénomène qui attire notre attention est celle de la question du religieux au cœur des sociétés dites en développement. Cette problématique contemporaine, qui a fait couler beaucoup d'encre au cours des dernières décennies, remet en question le processus supposé de la sécularisation allant de pair avec le développement des nations et leur modernisation. Dès la révolution iranienne de 1979 jusqu'aux événements du 11 septembre 2001, en passant par la montée des intégrismes religieux dans l'est comme dans l'ouest du monde, les phénomènes sociaux et politiques ramenant la question de la religion se multiplient et attirent l'attention de la recherche en sciences sociales.

Toutefois, plutôt que de parler d'un « retour du religieux » au sein des sociétés modernisées, certains auteurs (Hervieu-Léger, 1993 ; Campiche, 1993) abondent plutôt dans le sens d'une continuité de la religion, le croire étant plutôt en recomposition (Campiche, 1993). Au plan collectif comme individuel, la religion moderne ne se serait que transformée, amenant à la fois une individualisation du croire, mais également des phénomènes visibles de

communautarismes (Hervieu-Léger, 1993) – phénomènes prenant des visages différents selon les régions du monde.

Allant dans le sens des questionnements sur la nature et les conséquences de la présence du religieux dans l'univers social et politique, cette recherche s'interroge sur les valeurs et pratiques religieuses incarnées dans le développement. Notre attention se porte ainsi sur le rôle des acteurs religieux dans le développement. Bien que les champs d'études de la sociologie de la religion et celui de la sociologie du développement se soient longtemps ignorés, de plus en plus de travaux ont été publiés au cours des quinze dernières années au sujet des organisations religieuses comme acteurs ¹ importants du développement, particulièrement au Sud et à l'Est du monde (Clarke, 2007). Les sciences sociales se sont entre autres intéressées aux organisations non gouvernementales religieuses (ONGr)² avec la montée de l'intérêt politique envers elles (Hefferan et Fogarty, 2010). De nos jours, les questionnements scientifiques sur le sujet se tournent particulièrement vers la nécessité de mieux comprendre ce que les ONGr font quotidiennement, en plus d'éclairer les risques et possibilités découlant de l'implication des ONGr dans les services sociaux et le développement (*ibid*).

Hefferan et Fogarty (2010) définissent quatre grandes catégories de questionnements reliés à l'étude socio-anthropologique des ONGr : la place des acteurs et le sens qu'ils donnent à leur travail ; le rôle du chercheur dans la recherche scientifique ; la place de la société et du

¹ Nous entendons ici « acteur » autant comme un acteur individuel (membre salarié ou bénévole de l'ONGr) que comme l'acteur organisationnel (l'ONGr).

² Bien que les termes varient entre l'anglais « Faith-based Organizations » (organisations basées sur la foi) et le français « ONG confessionnelle », nous utiliserons le concept d'ONG religieuse, emprunté à Julia Berger (2007), dont nous verrons la définition plus loin.

contexte culturel dans le développement ; puis, finalement, la place de la religion dans le champ des actions sociales (*ibid*). La présente recherche se situe à cheval entre la première et la dernière de ces catégories de recherche, en questionnant le rôle des acteurs et le sens qu'eux-mêmes attribuent à leur travail, en plus de mieux comprendre la place de la religion dans le développement social.

Ce mémoire traite du Brésil, réputé comme étant le plus grand pays catholique du monde. C'est aussi un pays où le christianisme social a été le cœur de la vie religieuse pendant quelques décennies, avant de laisser une large place à la montée des mouvements charismatiques et pentecôtistes. Si la reconfiguration de l'univers religieux brésilien coïncide avec la montée d'une droite politique et sociale (Corten, 1998 ; Hoffman, 2006, Burdick, 2004), nous nous questionnons sur l'influence actuelle du christianisme de gauche, telle qu'incarnée dans le christianisme de la libération (CL). Alors qu'il a été une influence majeure dans les mouvements sociaux brésiliens jusque dans les années 1980, ayant grandement contribué à la formalisation de la gauche brésilienne - notamment au travers du Mouvement des Sans Terre et du Parti des travailleurs - le CL connaîtrait depuis une trentaine d'années un visible déclin (Burdick, 2004). Notons d'emblée qu'afin d'inclure non seulement son discours théologique mais également les acteurs sociaux et les mouvements y ayant contribué, nous aborderons, dans cette recherche, la théologie de la libération (TL) de manière plus large, en tant que christianisme de la libération (CL) (Löwy, 2011).³

³ Selon Löwy (2007), le CL comprend quelques caractéristiques majeures. Il critique le capitalisme en tant que péché structurel ; fait usage de l'instrument marxiste afin d'analyser les causes de la pauvreté et les moyens d'action ; a un parti pris pour l'option préférentielle en faveur des pauvres et la solidarité avec leur lutte d'auto-émancipation sociale ; a comme nouvelle forme les communautés ecclésiales de base (CEB) ; puis, finalement, il lutte contre l'idolâtrie comme ennemi principal de la religion. Un approfondissement du CL sera présenté

Nos objectifs de recherches sont ainsi de saisir en quoi les croyances religieuses participent au développement du Brésil et ce, au travers des ONGr. Nous visons ainsi à comprendre l'influence des croyances religieuses des acteurs individuels et organisationnels sur leur manière de faire le développement. Nous pourrions alors évaluer la capacité du CL de continuer à faire partie du développement, et les défis que cela comporte au cœur de la transformation du paysage religieux brésilien. Nous pourrions alors saisir en quoi une ONGr répondant du CL fait face à des défis dans la mise en place de sa vision religieuse du développement.

L'hypothèse de base de cette recherche est que la religion et le vécu religieux moderne sont des phénomènes complexes, en constante transformation, répondant des sphères sociales et politico-économiques dans lesquelles ils se trouvent. Plus précisément, nous avançons, comme Burdick (2004), que si le CL reste maintenant moins présent comme mouvement social organisé, il continue à prendre forme au sein de la société civile, entre autres comme partie prenante des ONGr. Nous pensons toutefois que si l'influence du CL est certes encore portée par ses *leaders* (Hoffman, 2006), elle se confronte à un contexte religieux, social, politique et économique qui affecte la manière dont le CL prend place dans des projets de développement.

Nous croyons ainsi que la transformation du religieux dans le développement ne peut être comprise hors du phénomène de formalisation des mouvements sociaux brésiliens au sein

dans le chapitre 5 du présent mémoire. Notons d'emblée que dans cette recherche, les termes théologie de la libération (TL) et christianisme de la libération (CL) seront utilisés de manière interchangeable.

des ONG et de leur professionnalisation au cours des dernières décennies (Andion, 2006).⁴ En effet, le travail des ONG se voit affecté par le phénomène de formalisation de la gauche brésilienne, puis la tendance au corporatisme au sein des ONG (*ibid*). De plus, notre étude avance que la recomposition et la complexification des croyances religieuses (Hervieu-Léger, 1993) font en sorte que les courants religieux tel que le CL (et les organisations qui s'en répondent) doivent faire face au défi accentué de la pluralisation des croyances chez leurs membres et au sein de leur communauté. Ainsi, il apparaît que les ONGr brésiliennes issues du CL font face aux défis du déclin de la théologie de la libération (Burdick, 2004), de la montée des courants charismatiques et pentecôtistes (Mariz et Machado, 1998), ainsi que de la pluralisation institutionnelle et de désinstitutionalisation religieuse (*ibid*).

Cette recherche vise ainsi à comprendre la présence actuelle des croyances religieuses dans le travail des acteurs du développement social dans le sud du Brésil. On y exposera la façon dont les croyances religieuses prennent place dans les croyances et conceptions du développement des membres⁵ d'une ONGr issue du CL. De plus, nous nous pencherons sur le contexte social et politico-économique dans lequel baigne l'ONGr. Nous nous questionnerons sur comment ce contexte délimite la capacité de ces acteurs à générer un développement issu des croyances qui motivent leurs actions. Finalement, nous visons à comprendre comment les

⁴ Cette étude a trait au rôle des ONG et de la gouvernance dans l'État de Santa Catarina, Brésil.

⁵ Notons que « membre » est ici défini comme les employés et bénévoles adultes œuvrant au sein de la Fondation. Les bénévoles peuvent aussi être considérés comme bénéficiaires, car ils reçoivent de ses services.

stratégies⁶ des ONG arrivent à se concrétiser dans des conceptions, pratiques et relations internes qui répondent effectivement du CL.

Pour ce faire, nous présentons l'étude de cas d'une ONG du sud du Brésil au travers d'une démarche hypothéticodéductive, dont la méthodologie s'inspire d'une approche socio-ethnographique (Bertaux, 1980, 1997 et 2010). Nos résultats sont basés sur une dizaine d'entretiens de recherche semi-dirigés, dont certains basés sur le récit de vie thématique. Le tout a été réalisé au cours de trois mois d'observation participante au cœur du terrain de recherche. Une revue de littérature a préalablement créé le terreau fertile à cette recherche-terrain. C'est dans le chapitre 2 de ce mémoire que nous ferons l'exposé de notre cadre théorique, afin de dresser un large portrait des phénomènes dans lesquels s'insère notre étude de cas. Afin de bien poser notre sujet, il nous apparaît essentiel de présenter un aperçu des écrits de la sociologie appliquée au développement et à la religion, ainsi qu'un bref exposé du phénomène religieux brésilien et de l'histoire récente du CL, puis de l'histoire et du rôle des ONG brésiliennes. Dans le chapitre 3, nous poserons le problème en question, en précisant notre question de recherche, nos hypothèses ainsi que notre méthodologie. Au chapitre 4, nous présenterons le terrain de recherche choisi au travers de son contexte religieux, puis du développement et de la société civile du Brésil, en mettant l'accent sur l'histoire récente des ONG, puis celle de l'Église catholique et de la théologie de la libération. Nous exposerons également le phénomène de la formalisation et de la professionnalisation des ONG. Le tout permettra alors, dans le chapitre V, d'en arriver à la présentation et à l'analyse de nos résultats.

⁶ Freyss (2004) définit la stratégie des ONG comme ses objectifs communs et ses façons de faire.

Une conclusion, au chapitre VI, permettra de revenir sur les composantes essentielles de ce mémoire et d'ouvrir des pistes de recherche qui pourraient en découler.

En questionnant le rôle des ONGr dans les dynamiques religieuses et de développement nous pourrons saisir comment le CL continue à se tailler une place dans la vie des communautés brésiliennes, au cœur des phénomènes religieux contemporains. De plus, nous espérons que cette recherche permettra aux acteurs impliqués dans le développement social, au Brésil ou ailleurs, de mieux saisir l'impact des croyances religieuses sur la manière de comprendre le monde et d'y intervenir. Cette recherche prend ainsi part à une famille d'études sur les ONGr, leur impact dans le développement et les défis que pose la présence du religieux dans l'univers des ONG.

Nous croyons que cette recherche contribue non pas à poser la religion dans le développement comme un phénomène simple, à rejeter ou à encourager, mais plutôt comme un phénomène complexe à étudier autant au plan individuel que collectif. Ainsi seulement nous pourrons saisir l'influence majeure des éléments structurels qui orientent nos réalités sociales et tout à la fois l'importance de la trajectoire de vie dans la composition de nos croyances religieuses. De ce fait, le phénomène de la religion dans le développement, vu comme motivation à l'action sociale, n'en paraîtra que plus riche.

CHAPITRE 2 :

CADRE THÉORIQUE

La revue de littérature qui suit permettra de préciser le cadre théorique dans lequel notre sujet s'insère, à cheval entre la sociologie du développement et la sociologie de la religion. Nous exposerons d'abord quelques grands courants des idées du développement. Cette présentation permettra de saisir comment la religion s'y insère, soit à partir du moment où l'on considère les aspects culturels et non seulement matériels du développement des sociétés (Godelier, 2007). Nous conclurons cette partie en fixant le cadre théorique pour lequel nous avons opté afin de comprendre le développement au sein de notre terrain de recherche. Par la suite, nous exposerons quelques grandes lignes de la sociologie de la religion, afin d'être en mesure d'exposer le cadre dans lequel nous situons la religion comme phénomène sociologique. Les auteurs retenus nous permettront d'envisager la place de la religion dans une société, entre structures et actions sociales. Notre perspective sociologique nous amène à concevoir que le religieux s'inscrit toujours dans un contexte donné et que son interprétation diffère selon les conditions dans lesquelles il prend place. Suite à cet exposé, nous serons en mesure, au chapitre suivant, de présenter le problème en question dans cette recherche, ainsi que sa méthodologie.

2.1 Le développement : quelques idées majeures

Le développement est généralement reconnu, dans son sens le plus général, comme un « changement progressif et ses mesures afin d'arriver au changement voulu » (Radoki, 2007, 20). Les interprétations de la nature du changement désiré et les voies pour y parvenir font naître de grands débats. La modernisation, comme un méta-paradigme du développement, propose un chemin évolutif des nations vers le développement, basé sur la croissance économique. La théorie du décollage (take-off) de Rostow se base notamment sur les conditions préalables au « take-off » (ou démarrage) de la croissance économique, dont le recul de la religion et de l'irrationnel dans l'activité économique (Park, 2006). La religion y est ainsi vue comme un élément à contrôler afin de favoriser la pleine rationalité de l'économie de marché.

Plusieurs répliques furent formulées face au méta-paradigme de la modernisation, avec son développement vu comme rationnel, positif, orienté vers le futur et empreint d'un fort occidentalisme. Bernstein (1973) organise essentiellement les objections à la théorie de la modernisation comme : la dichotomie qu'elle établit entre la tradition et la modernité, son ethnocentrisme et son réductionnisme.

Dans les années 1970, la théorie de la dépendance se positionne, en Amérique latine et ailleurs, en pleine opposition à la théorie de la modernisation. Elle le fait tout en maintenant un cadre d'analyse systémique, structurel et universel. Inspirée entre autres par le marxisme, la théorie de la dépendance colle le modèle de la lutte des classes à celui de lutte entre le Nord et le Sud et voit ainsi le sous-développement comme produit des relations structurellement inégales entre le Nord colonisateur et le Sud exploité. Ainsi, Sunkel et Girvan (1973), le sous-

développement et le développement seraient deux faces d'un même processus universel qui se conditionnent mutuellement. La théologie de la libération s'inspirera de cette approche, en plein cœur des années 1970, alors que la plupart des théologiens de la libération d'Amérique latine jugeaient les structures capitalistes incapables de solutionner les problèmes économiques et sociaux (Hinkelammert, 1995). Le développement intégral devait plutôt prendre forme au travers d'un changement profond des structures capitalistes en place (*ibid*).

Les approches culturelles et de développement endogène

Dans la théorie de la dépendance, tout comme sous la modernisation, les caractéristiques culturelles restent plutôt mises de côté. Son analyse structurelle et fortement matérialiste met de côté les aspects qualitatifs et non monétaires du développement. Comment alors considérer le développement des peuples par une perspective critique, certes, mais sans annihiler les particularités et la complexité des réalités des peuples?

D'une perspective globale, Peemans (2002) établit un cadre d'interprétation de l'histoire du développement sur une division entre « l'ordre des choses » et « l'ordre des peuples et des gens ». « L'ordre des choses » intègre les visions du monde axées sur la mise en place de structures extérieures aux réalités concrètes et intrinsèques aux peuples. Il favorise une logique d'affirmation de principes, de valeurs universelles et de moyens d'application qui se définissent plutôt comme des impositions normatives, au détriment de la diversité des réalités de la base. Au contraire, « l'ordre des gens et des peuples » s'avère plutôt un parti pris pour les réalités vécues par les populations. En valorisant ces dernières, et la valorisation de celles-ci au sein d'une multitude de développements possibles, dont l'objectif est de redonner aux

peuples un sens et une valeur en soi, hors des principes obligés d'un ordre mondial homogénéisant.

Les théories de l'autre-développement, ou de l'anti-développement, formulent des perspectives critiques face du développement selon « l'ordre des choses ». Les fondements de cette approche sont la prise en compte des aspects endogènes, culturels et sociaux du développement, contre le projet modernisateur du progrès, jugé comme désuet et inadéquat. Dans cette perspective, face au déficit identitaire relégué par une modernité globalisante, des initiatives locales mettent en œuvre des pratiques de reconstruction de l'identité locale, notamment par une économie encastrée dans le social, à la recherche du renouvellement d'une identité collective, pour mieux rétablir la dignité des peuples.

Esteva (1996) suggère ainsi d'asseoir une nouvelle forme de développement, non pas intéressée par le progrès, mais qui fonde plutôt ses repères sur les caractéristiques traditionnelles des peuples, telles que la religion. Cette perspective culturaliste promeut ainsi le respect des identités locales, notamment sous le signe des croyances religieuses, comme élément fondateur des sociétés et comme composante inséparable du devenir des peuples. Esteva, favorise la « prolifération d'espaces autonomes conduisant à une nouvelle construction sociale de la réalité » (*ibid*, 110), dans le respect des mythes intrinsèques aux peuples, afin de rompre avec le mythe de la croissance économique et du progrès.

Le développement y est alors vu comme un processus fortement endogène, en respect de la culture locale, notamment par le biais d'institutions localement constituées. Cette approche nous appelle ainsi à valoriser une vision critique face au développement, et de ne pas se laisser emporter par le mythe et le rythme du progrès. Elle rappelle de laisser au devenir des peuples

le sens de leurs propres volontés, au travers d'une analyse fondée sur la connaissance critique de leur réalité sociale. Si ces perspectives ont pour effet de créer un idéal dont on peut s'inspirer, il n'en faudrait pas moins attribuer aux communautés locales un caractère messianique (Eade, 2000), ou leur reléguer l'unique voie de sortie de la pauvreté ou des inégalités inhérentes au capitalisme. Est-il vrai que la société civile ne peut rien faire de mal ou peut, en fait, *tout faire (ibid)*? En gardant en tête cette limite, c'est la perspective de l'autre développement qui fonde la base de notre cadre théorique sur le thème du développement.⁷

2.2 La sociologie des religions : un aperçu

Un bref aperçu de certaines grandes idées de l'histoire de la sociologie de la religion nous permettra d'entrevoir quelques voies possibles dans l'analyse de la religion dans nos sociétés, ainsi que la perspective choisie pour cette recherche. Nous pensons que si la religion peut être foyer de conservatisme social, elle peut également servir à mobiliser des idées de transformation sociale. De plus, nous croyons que l'étude de la religion constitue une entrée importante dans la compréhension de notre univers social. Afin d'explicitier le chemin de notre réflexion sur le sujet, nous exposerons quelques notions marquantes de l'étude de la religion qui serviront la présente étude.

⁷ Une autre vision alternative au développement, théoriquement bien étoffée et très influente dans le domaine du développement est celle de l'approche par capacités (Sen, 1999; Naussbam, 2000). La capacité des individus se définit comme leur liberté de promouvoir et d'accomplir ce qu'ils veulent faire et être et ce qu'ils ont raison de faire et d'être (Deneulin, 2009). Dans cet esprit, Eade and Williams définissent le développement comme le fait de « renforcer la capacité des gens à déterminer leur propres valeurs et priorités, à s'organiser et à agir sur celles-ci »⁷ (1995; cité par Beek, 2000, 41). Il reste que la perspective du développement humain demandera qu'on lui accole des théories explicatives et critiques des inégalités sociales du développement (Deneulin et Bano, 2009 ; Kuonqui, 2006). Si cette théorie aura contribué à inspirer la présente recherche, on lui préférera une perspective plus critique.

Durkheim et la religion comme fait social

Nous verrons que l'étude de la religion permet une compréhension de certaines grandes lignes historiques de la pensée sociologique ; la religion en serait même un *point nodal* (Hervieu-Léger, 1993). Si son étude de la religion se transforme au fil de ses ouvrages, le Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1991 ; réédité) manifeste la séparation entre sacré et religieux comme deux paliers (le deuxième comme forme institutionnalisée du premier). De plus, l'idée selon laquelle la société doit être comprise comme un tout, dont le *mana* (ou la puissance totémique), constitue une force de détermination du comportement humain au travers d'un lien social contraignant. Le père de la sociologie moderne nous donne ainsi la clé de la puissance de l'univers symbolique d'une société et du caractère déterminant de la religion sur les groupes humains. Toutefois, nous devons chercher ailleurs qu'en Durkheim afin d'aller au-delà de la division qu'il établit entre le sacré et le profane (division typiquement propre aux religions chrétiennes), puis afin de se dégager de la fonction fondamentalement déterministe de la religion.

Wéber et la place de l'acteur

Wéber développe une sociologie des religions décentrée du catholicisme, puis dépasse l'antinomie entre modernité et tradition. Il refuse aussi de faire de l'économique, contrairement au marxisme, le point central de son interprétation et du devenir des sociétés. Ainsi, Wéber s'intéresse aux rapports effectifs entre les valeurs telles qu'on les observe dans les différentes civilisations à une époque donnée et les comportements humains, en vérifiant l'affinité élective entre, par exemple, l'esprit d'une religion et celui d'une culture particulière (*ibid*).

Plutôt que de considérer la religion comme une entité extérieure aux agents de ce monde, Wéber focalise son attention sur la rationalité des actes humains, entraînée notamment par des motifs d'ordre religieux. Ainsi, Wéber considère tout discours comme une rationalité, *une logique qui se vaut*, en s'attardant aux affinités électives entre valeurs, croyances, comportements et formes d'organisation de la société. Si Wéber nous inspire aussi quant à sa compréhension du lien entre valeur et action sociale, son cadre ne nous permet pas, pensons-nous, d'approfondir le rôle transformateur, voire subversif de la religion dans un univers social donné. Voilà une piste que des auteurs d'inspiration marxiste pourront nous livrer.

La religion, entre conservatisme et révolte

Si la fumée de son 'opium du peuple' semble avoir marqué l'interprétation de l'œuvre de Marx toute entière, Michael Löwy tente, dans son ouvrage *The War of God* (1996), de revisiter le sens donné à la religion par divers penseurs marxistes. Il affirme que certaines analyses marxistes ont eu comme influence le catholicisme (il pense notamment à la présence de la religion chez Gramsci). Effectivement, Löwy (1996) avance que des courants comme le christianisme révolutionnaire ou la théologie de la libération ont donné un nouveau regard à la religion dans l'analyse marxiste et ont exprimé le caractère dualiste de la religion, soit celui de l'ordre et de la conservation, puis de la révolte et de l'espoir (*ibid*).

Dans le même esprit, Houtart affirme que la religion peut incarner une force d'ordre et de conservation, puis relever d'une aspiration utopique (1996a, 26). Houtart fait ainsi référence à « l'utopie nécessaire » (*ibid*, 71), soit cette dimension du sens global de l'existence et de la finalité de la vie individuelle et collective. Cette utopie devient de ce fait une vision du futur qui motive un engagement dans la réalité sociale. Toutefois, si la religion peut inspirer la

transformation sociale et la pensée critique, comment clarifier l'intrication entre l'univers symbolique et l'univers matériel et social - et ainsi la capacité de la religion, aussi déterminée soit-elle par des structures sociales, à réfléchir celles-ci afin de les remettre en question?

Nous référant à Houtart (1992a, 26), la sociologie nous permet de concevoir l'invisible au travers de l'observation des structures matérielles et visibles de la société humaine. La religion est ainsi perçue par l'interprétation humaine qui en est fait, soit les comportements religieux, croyances, expressions et institutions religieuses comme tout autant de construits sociaux, puis la définition (par les acteurs eux-mêmes) de la frontière entre le naturel et le surnaturel. Comme objet sociologique, la religion est ainsi expression à la fois des conditionnements et des représentations, puis des aspirations des sociétés humaines.

La religion exprime ainsi ce rapport dialectique de la construction de la réalité sociale, soit le fait que les acteurs sont à la fois déterminant des structures (notamment religieuses) et déterminés par celles-ci (*ibid*). Mais alors, si notre religion est comprise au travers des interprétations humaines, qu'en est-il de l'existence réelle de Dieu, ou des dieux?

La religion incarnée dans le social

Selon certains auteurs, si les manifestations de la vérité religieuse sont construites socialement, la vérité religieuse, elle, transcende ces contextes (Deneulin et Bano, 2009). Nous pensons qu'il n'est pas du ressort des sciences sociales de statuer sur l'existence de Dieu ou de toute vérité religieuse. Une perspective sociologique d'influence compréhensive nous permettra plutôt de partir de la prémisse selon laquelle l'interprétation que l'on se fait de la vérité religieuse importe plus que l'existence réelle ou non de celle-ci. Nous croyons

également en la nécessité de comprendre les interprétations du monde, particulièrement celles qui dominent chez les acteurs du développement, afin de mieux saisir le développement lui-même.

La religion n'a toutefois pas toujours fait les manchettes dans les études sur le développement. Malgré la continuité du phénomène religieux dans la modernité, dans les sociétés du Nord et du Sud, la religion a longtemps été évincée des recherches en sciences sociales. Pourtant, les phénomènes religieux restent d'une grande importance dans les sociétés, tel que c'est le cas au Brésil.

2.3 Les phénomènes religieux au Brésil

2.3.1 Synchrétisme religieux d'hier à aujourd'hui

Le Brésil a été choisi comme terrain pour cette étude, non seulement à cause de son importance dans la naissance et l'expression du christianisme de la libération, mais aussi généralement à cause de l'intensité sa culture religieuse et la présence de ses institutions. Une présentation des grandes lignes de la complexité de l'identité religieuse brésilienne nous permettra de mieux situer le cadre dans lequel figure l'ONGr qui constitue notre étude de cas. Considéré comme une terre de synchrétisme, riche de sa forte histoire religieuse, le Brésil se présente, dès l'arrivée des premiers Européens, comme un lieu de confluence indoeuropéenne et de mélange religieux. Les Portugais colonisateurs amènent leur catholicisme à saveur médiévale sur les terres indigènes déjà fort parsemées de rites et cultes, et commencent leur catéchisation. À ce synchrétisme catholique-indigène s'ajoute celui entre catholicisme et cultes africains, avec l'arrivée des esclaves. Peu à peu, des mélanges transversaux s'incorporent à différents rites, y compris avec différentes formes de spiritisme. Les différentes époques de

colonisation, les débuts de l'urbanisation, la proclamation de la République (qui met fin à la subordination de l'Église à l'État, en 1889), puis les vagues de colonisation européenne du XIXe et XXe siècles transforment tour à tour la religiosité brésilienne (Pereira, 1960).

Dans les années 60 et 70, l'industrialisation croissante accentue la diversification et la propagation des cultes traditionnellement plus orthodoxes dans le mode de vie urbain (Motta, 2002). La modernité religieuse, loin de faire fuir les phénomènes religieux, « ré-enchant » la société brésilienne, faisant renouer encore plus largement ses adhérents à l'esprit de fête, de célébration et de transe (*ibid*). Mariz et Machado (1998) parlent de deux nouvelles formes de religiosité, conséquences de la globalisation, soit les phénomènes de pluralisation institutionnelle et de désinstitutionalisation religieuse. Le premier est surtout visible par la multiplication des Églises pentecôtistes et la prolifération du courant charismatique dans l'Église catholique, au cours des dernières décennies ; le deuxième témoigne d'un fort courant de syncrétisme qui prend des couleurs de compétition entre institutions et de hausse des « sans religion » (*ibid*). La modernité religieuse brésilienne témoigne donc d'un phénomène complexe en constante transformation.

Si le champ religieux a toujours été marqué par un pluralisme religieux, ce qui caractérise l'époque actuelle est le fait que l'individu fasse maintenant face à une multiplication institutionnelle dont beaucoup lui demande l'exclusivité. Le marché religieux, autrement plus européen ou nord-américain, prend maintenant forme dans la réalité brésilienne (*ibid*).

2.3.2 Modernité religieuse brésilienne, entre compétition et butinage

Les appartenances religieuses multiples au Brésil

Selon Parker Gumucio (2008), le catholicisme est au coeur de la religiosité de l'Amérique latine depuis la colonisation. On y verrait encore les effets probants de ce quasi-monopole. Toutefois, il semble s'opérer des changements significatifs dans la religiosité latino-américaine. Quoique le catholicisme soit reconnu comme religion officielle dans nombre de pays de la région et que 90% de la population latino-américaine dit y être affiliée, il reste que selon plusieurs, (Berkley Center, 2009 ; Pattnayak, 2008 ; Siepierski et Benedito, 2003) son influence est en déclin.

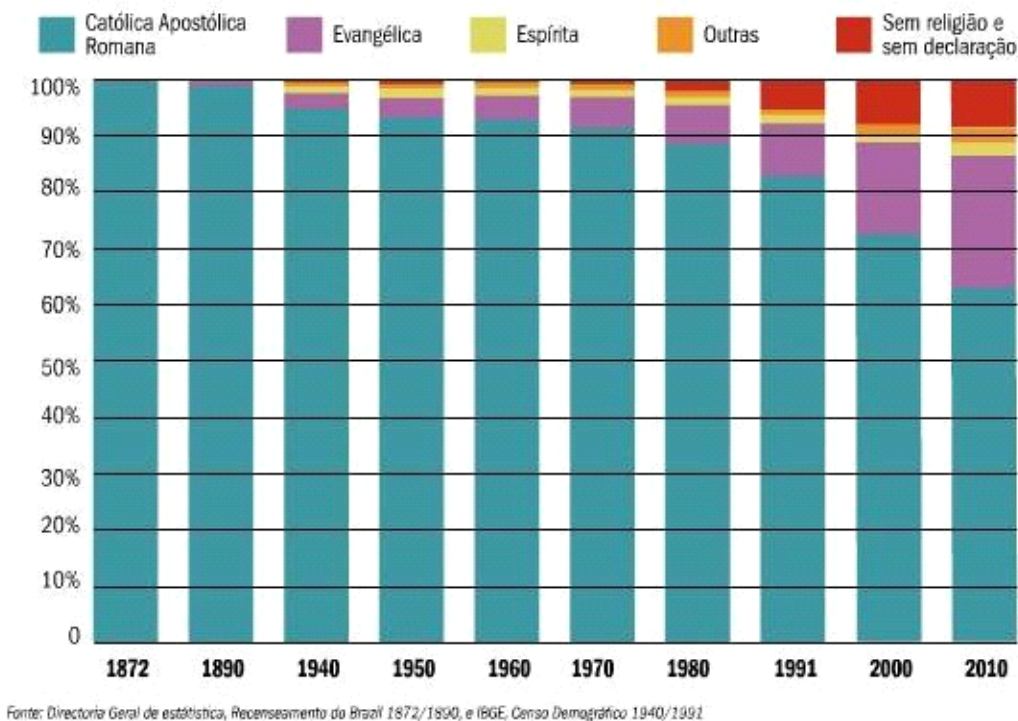
La modernité religieuse brésilienne se compose en effet d'appartenances institutionnelles multiples (Soares, 2009). Selon Hervieu-Léger, la modernité, loin d'avoir fait disparaître le besoin individuel et collectif de croire, en a renforcé la prééminence, « tout en pluralisant à l'infini les demandes de significations individuelles et collectives, et les productions imaginaires qui leur correspondent » (1993, 137). Campiche (1993) traduit cette nouvelle individualisation du croire par une situation qui pousse l'individu à adhérer à des croyances de différentes traditions religieuses et à les choisir plus en fonction d'un problème particulier que sous la forme d'un système admis en tant que tel. Finalement, Campiche (*ibid*) nous rappelle aussi que bien que cette reconfiguration se présente a priori comme un phénomène manifesté individuellement plutôt qu'institutionnellement, elle n'en est pas moins un processus socialement et culturellement déterminé basé notamment sur le tronc commun de la religion majoritaire en place. Cette idée de choix religieux en fonction d'un contexte particulier sera mise en lumière dans cette étude, comme un aspect de la religiosité manifesté par les acteurs

rencontrés. Le phénomène, plutôt que d'être unique à l'Europe ou à l'Amérique du Nord, serait donc également propre au Brésil.

La baisse du catholicisme au Brésil

Il y aurait aujourd'hui encore une majorité catholique brésilienne (voir le schéma ci-dessous). Toutefois, à partir de la deuxième moitié du XXe siècle, et tout particulièrement depuis 1990, ces chiffres connaissent une baisse. De plus, quoique la littérature semble ne pas s'être encore assez penchée sur ce phénomène (Hoffman, 2006), 13,4% de latino-américains s'identifient comme non-religieux ou athée (Berkley Centre, 2009, 11). Le schéma ci-dessous, recensant les appartenances religieuses au Brésil, démontre la baisse du catholicisme (bleu), la hausse des évangélistes (lilas), des spiritistes (jaune clair), des croyants en religions autres que celles-ci (jaune foncé), ainsi que des « sans religion » (rouge).

Schéma 1 : Évolution des appartenances religieuses au Brésil, entre 1872 et 2010 (IBGE, 2010)



Source: <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/o-ibge-e-a-religiao-%E2%80%93-cristaos-sao-868-do-brasil-catolicos-caem-para-646-evangelicos-ja-sao-222/>

De plus, si l'on demande aux catholiques si les autres catholiques pratiquent réellement leur religion, la majorité répondra que non. Il apparaît donc y avoir une ambivalence entre la pratique et la non-pratique religieuse au Brésil (Pierucci, 2009). Certains auteurs remarquent qu'il y aurait « une baisse bien contemporaine de l'hégémonie de la vérité et de l'identité institutionnelle de la religion au Brésil »^{a 8} (Sanchis, 1994; cité par Teixeira, dans Teixeira et Menezes, 2009, 18). Une situation nouvelle de « dé-traditionnalisation » (Teixeira, dans

⁸ Pour toutes les citations traduites, une version originale pourra être trouvée en fin de document dans la section Notes. La lettre indiquant la note de fin de document identifiera ces traductions. Notez que les traductions sont de l'auteur du présent document.

Teixeira et Menezes, 2009, 18) semblerait voir le jour, ce qui rappelle les figures modernes de la religiosité. Toutefois, ce phénomène prendrait la forme (ou fait appel, à tout le moins) non seulement à la capacité d'adaptation de l'Église, mais témoigne également d'un syncrétisme continuellement réarticulé, phénomènes témoignant d'une hétérogénéité religieuse forte, à l'intérieur des institutions religieuses, comme hors d'elles.

Thèses de la compétition et du butinage

Plusieurs thèses tentent d'expliquer la baisse du catholicisme, notamment l'interprétation selon laquelle les croyances, comme un marché, sont en compétition. C'est la thèse, entre autres, de Pattnayak (2008, 17) alors qu'il décrit le phénomène comme relevant de « l'intense, quoique relativement réussie compétition des églises protestantes et d'autres groupes religieux au Brésil »^b. L'auteur démontre en effet l'existence d'une baisse du nombre d'adhésions au catholicisme, puis une montée du protestantisme. Ainsi, la religiosité brésilienne contemporaine se trouve dans une compétition des ressources religieuses, elle-même issue de la hausse de la démocratisation, de l'urbanisation, de la libéralisation du monde contemporain et de la multiplication des groupes religieux et civils (Pattnayak, 2008). François Laplantine penche aussi vers une analyse de la compétition religieuse, en stipulant que pour la première fois, un pays d'une extrême tolérance comme le Brésil devient « une terre d'affrontement : entre les *crentes*⁹ (croyants) et tous les autres » (2003, 14).

Outre cette hypothèse du marché et de la compétition, une autre perspective tend plutôt à voir ces transformations comme un remodelage et une ré-articulation créatrice de la

⁹ 'Crente' signifie, en portugais, 'croyant'. Toutefois, ce terme légèrement péjoratif est communément utilisé pour désigner les croyants des vagues (néo)protestantistes et évangélistes.

population, comme un produit sans cesse reconfiguré de l'adaptation des sociétés modernes. C'est notamment la thèse de Parker Gumucio (2008) et de Soares (2009), qui tablent chacun à leur manière sur une vision anthropologique mettant de l'avant le potentiel créateur de l'humain et sa capacité d'adaptation et de changement.

Dans son ouvrage *Le butinage religieux*, Soares (2009) nous livre un portrait des habitants d'un quartier de la ville de Joinville. Au travers de leurs témoignages de foi, il illustre le phénomène marquant de la pluralité des appartenances religieuses. Ce faisant, il porte son attention non pas sur l'ensemble des pièces qui composent la « nouvelle » identité religieuse des individus-consommateurs et qui forme son identité composée - rappelant ainsi le « bricolage » de Levi-Strauss (1969, cité par Laplantine, 2003, 16) - mais plutôt *la pluralité comme identité religieuse*, en soi. La religion plurielle du 'butineur religieux' est ainsi vue au travers des allers et retours, des tâtons et des adhésions multiples (Soares, 2009), valorisant ainsi le vécu et la trajectoire de l'individu en mouvement - au contraire d'une photographie arrêtée sur un moment de l'histoire personnelle découpée en pièces. Cursino dos Santos (Entretien 2011x) appuie cette hypothèse non pas seulement comme le mouvement propre à la réalité contemporaine, mais à l'histoire brésilienne collective. En effet, cette pluralité religieuse en mouvement ne serait pas simplement le produit de la modernité, mais la continuité d'un processus initié dans les débuts de la colonisation et prenant part à un important syncrétisme religieux. Mariz et Machado (1998) répondent à cela en affirmant que si le syncrétisme a toujours fait partie du paysage religieux brésilien, les phénomènes contemporains marquent toutefois un changement de taille, qui s'expriment en deux tendances : l'élargissement du pluralisme institutionnel et les propositions d'exclusivisme

institutionnel, particulièrement des Églises pentecôtistes et charismatiques. Ces phénomènes contribuent à créer un contexte de « marché religieux ».

Rappelons les deux thèses majeures exposées ici. La première (Soares, 2009 ; Parker Gumucio, 2008) expose le phénomène religieux au plan de l'individu et de sa capacité à se forger un univers symbolique à même les différentes « ressources religieuses » qui lui sont mises à dispositions et à partir desquelles il forge son identité sans cesse transformée, tel un butineur. La deuxième (Pattnayak, 2007 ; Laplantine, 2003 ; Mariz et Machado, 1998) prend appui plutôt sur la compétition qui sévit entre les églises et religions, compétition qui se retrouve surtout entre les institutions et groupes religieux et qui teinte les parcours religieux individuels.

Il semble que ni l'une ou l'autre de ces hypothèses n'apparaissent comme tout à fait juste. Nous croyons que si la thèse du butinage met en son centre l'individu comme libre acteur de son propre parcours religieux, on ne pourrait oublier les intérêts s'affrontant entre les groupes religieux en compétition et qui influencent la présence plus ou moins forte de telle ou telle institution religieuse dans un territoire donné, dans tel ou tel parcours de vie. Cette perspective nous ramène à la définition de Houtart (1992a) de la religion comme une construction dialectique où acteurs sont à la fois déterminants et déterminés par les structures sociétales. L'individu serait ainsi bricoleur de son parcours religieux aux multiples avenues, tout en étant soumis aux pressions des institutions religieuses en compétition.

2.4 Le religieux dans les études du développement

Silence et résurgence de la religion dans les études du développement

La spiritualité aurait ainsi été considérée comme un tabou (Beek, 2000), malgré son influence évidente sur les sociétés du Sud, comme du Nord (Hervieu-Léger, 1993). Les sciences sociales n'ont jamais considéré les aspects religieux, semble-t-il, ni dans l'analyse des motivations des acteurs ; ni dans l'analyse du développement ; ni dans l'analyse du vécu de la pauvreté (Clarke, 2007). Toutefois, il semble y avoir recrudescence, depuis une quinzaine d'années, de la place des études sur la religion et le développement (*ibid*). Si celles-ci refont surface, ce n'est pas tant que la religion était absente de la réalité du développement, mais plutôt qu'elle n'était pas considérée comme un facteur à prendre en compte - du moins par les grands organismes de développement.

Ainsi, sous le courant fort de la modernisation, alors que le développement porte quasi-exclusivement sur la croissance et le progrès économique, la religion, comme facteur de sens personnel et collectif, ne compte que peu (Selinger, 2004). La théorie de la modernisation a été considérée comme paradigme dominant par les grandes structures du développement, comme la Banque mondiale et le Fonds monétaire international, jusqu'à aujourd'hui (*ibid*). Lehmann (2002) nous rappelle aussi que particulièrement en Amérique latine, les théories marxistes et les analyses économiques semblaient, du moins partiellement, rejeter la perspective de la religion dans le développement.

La révolution iranienne de 1979, les crises nationales et identitaires de l'après-communisme et celles liées à la globalisation, puis les événements du 11 septembre 2001 auront pourtant contribué à imposer le sujet de la religion dans la modernité (Selinger, 2004).

De plus, la publication de *Voices of the Poor*, dans les années 90, jette un regard nouveau sur la pauvreté et la religion dans l'univers du développement. En laissant parler les personnes vivant dans la pauvreté, on découvre que les ONGr apparaissent fréquemment parmi les institutions les plus importantes dans les milieux ruraux. Aussi, il semble que la spiritualité, la foi en Dieu et le sacré soient des aspects essentiels de la vie des personnes pauvres dans plusieurs coins de la planète (Narayan *et al.*, 2000).

Face à la nouvelle visibilité de la religion dans la modernité et à l'attention nouvelle portée à la religion dans le développement, il semble y avoir un commun accord sur la nécessité de réengager un dialogue entre les forces séculaires et religieuses du développement (Selinger, 2004 ; Deneulin et Bano, 2009), voire de reconsidérer la position séculariste dans les études du développement (Clarke, 2007). Avec un retour de l'identitaire et du culturel au sein des théories modernistes, le développement doit être entendu comme un processus multidimensionnel basé sur une conception large du bien-être, qui inclut notamment le respect de l'identité culturelle. De ce fait, il nous apparaît de plus en plus primordial d'établir des dialogues rationnels sur les valeurs religieuses et séculaires, puis de tendre vers une meilleure compréhension des différentes manifestations des religions, plutôt que de tenter une sécularisation forcée ou un déni des réalités subjectives (Deneulin et Bano, 2009).

La religion dans les sciences sociales : entre instrumentalisation et inspiration à l'action

Finalement, certains auteurs critiquent la manière dont la religion est abordée dans les sciences sociales. Deneulin et Bano (2009) amènent que la religion, lorsqu'elle n'est pas instrumentalisée, est souvent vue comme non utile au développement, simplement mise de côté comme facultative, ou encore dangereuse pour l'accomplissement des libertés individuelles et

de consommation. Pour Selinger (2004), la faible littérature sur la religion dans le développement présente la première soit comme : 1) une structure institutionnelle à utiliser pour faire avancer des projets ; 2) un élément d'une culture empêchant souvent le développement ; 3) une motivation individuelle que le développement peut exploiter à des fins idéologiques ; 4) un élément indispensable au développement, par son aspect spirituel. Finalement, selon Selinger (2004), la religion est rarement considérée comme un facteur positif pouvant participer à la mise en place des pratiques et stratégies de développement.

Vision chrétienne et enjeux de développement

Si, selon Bradley (2005), la compassion et le désir d'aider les pauvres, comme des valeurs caractéristiques de la foi chrétienne, agissent comme inspiration à l'action, l'auteur mentionne les risques associés au fait de défendre et d'incarner un message religieux dans le travail du développement – ici, dans les ONGr chrétiennes. Si Bradley (*ibid*) juge que la compassion ne mène pas nécessairement à de « bons » résultats, c'est qu'elle peut entraîner la formation d'une image cristallisée et erronée du « pauvre », basée sur une interprétation préétablie de ceux qu'on va aider, afin de remplir ses obligations morales et religieuses. Si ce risque peut être présent dans toute forme de relation basée sur la coopération et le développement, il semble plus fort encore dans les liens qui unissent communautés et ONGr religieuses.

Tel que l'avance Bradley (*ibid*), l'acte de coopération y est souvent interprété comme un don et une obligation, ce qui peut nuire au sain exercice de réflexion sur le sens et les conséquences tangibles et possibles de ses actes. Aussi, il critique la relation inégale que le don peut créer, par l'éternelle dette de l'aidé et le danger que l'aidant évalue erronément les besoins

de l'aidé, se basant sur ses propres projections. Car, l'aidé peut aisément devenir une figure loin de sa propre condition humaine, que Bradley nomme, inspiré par Stirrat and Henkel (1997), l'Autre. L'Autre constitue cette forme extérieure, voire étrangère à soi. On agit avec l'Autre dans une relation d'altérité pouvant voiler l'identité réelle par la cristallisation d'une relation (de pouvoir). Pour cela, une relation d'ouverture à l'autre et une posture de laisser-aller (de l'aidant face à son envie de transformer l'autre) sont nécessaires afin de rétablir cette riche et risquée relation. Ainsi, si la compassion est porteuse de bonnes intentions et qu'elle se révèle une force majeure de motivation et un plus dans la capacité à générer des projets à long terme, enracinés dans les collectivités visées, il n'en faut pas moins analyser les pratiques, voire les résultats des interventions des ONG afin de mesurer les impacts d'une conception religieuse du développement (Bradley, 2005).

2.5 Les ONG, le religieux et le développement

2.5.1 Émergence des ONG

Les ONG, puis le concept même du développement, sont relativement récents. Le développement comme concept et projet de société est généralement reconnu comme ayant pris forme dans les mots du président Truman, en 1949, au sortir de la IIe Guerre mondiale. C'est peu de temps ensuite, vers 1960 et 1970, que se sont développées les premières ONG, largement sous des objectifs humanitaires ou de secours d'urgence (Eade, 2000). D'humanitaires, beaucoup sont ensuite passées à travailler de manière préventive face aux désastres naturels et humains, une fois la prise de conscience faite que la pauvreté et les urgences contre lesquelles les ONG travaillaient avaient des causes structurelles, et non simplement naturelles. Cette prise de conscience amène un contexte favorable à l'avènement d'associations ayant des bases populaires, un discours critique face aux gouvernements et se

valorisant de recevoir peu d'argent de l'État (*ibid*). Toutefois, sous l'effet des ajustements structurels au Sud et du retrait de l'État au Nord dès les années 1980, mis de l'avant par des idéologues comme Reagan et Thatcher, les ONG deviennent plutôt des filets de sécurité pour d'importantes couches des sociétés, au Nord comme au Sud (*ibid*). Selon Fowler (2010), après avoir servi à contrer l'expansion du bloc de l'Est, les ONG servent alors le déploiement au néolibéralisme au travers de la gouvernance libérale.

L'histoire récente des mouvements sociaux et ONG brésiliennes, sous l'angle de leur rapport avec l'État, nous permet de comprendre la place que s'y est forgée l'Église (et le pouvoir qu'elle y a perdu par la sécularisation générale de la sphère politique et sociale). Cette thèse sera exposée au chapitre 4. Nous pourrions comprendre le cadre politique et contextuel qui a servi l'expansion du CL, ainsi que le cadre qui le sert aujourd'hui de manière différente. Nous serons à même de mieux saisir la capacité actuelle des ONG de prendre place dans l'univers sociopolitique brésilien.

2.5.2 Les organisations non-gouvernementales religieuses

Définition des organisations non-gouvernementales religieuses

Le contexte d'émergence des ONG a favorisé le fait que les ONGr reçoivent, surtout au cours de la dernière décennie, de plus en plus d'attention de chercheurs en sciences sociales (Narayan, 2000 ; Berger, 2007 ; Marshall, 2007 ; Beek, 2000 ; Tyndale, 2003, 2006 ; Clarke, 2006, 2007 ; Jennings et Clarke, 2008 ; Bradley, 2005, 2009 ; French, 2006). Certains de ces auteurs ont établi des définitions et typologies permettant d'entrevoir ses caractéristiques principales. D'entrée de jeu, on peut décrire les ONG religieuses comme :

des organisations formelles dont l'identité et la mission découlent directement des enseignements d'une ou de plusieurs traditions religieuses et qui opèrent sur une base non lucrative, indépendante, volontaire afin de promouvoir et de mettre en œuvre collectivement des idées sur le bien public, au niveau tant national qu'international (Berger, 2007, 24).¹⁰

Bradley nous pousse à considérer la manière dont on peut reconnaître une ONG au sens du regard qu'elle porte sur elle-même, par l'engagement proclamé de ses membres à une tradition religieuse particulière (Bradley, 2005). Loin d'être homogènes, les ONGr constituent des organisations produisant une diversité d'approches de développement, mais où la foi est nécessairement intrinsèque aux structures de l'organisation (Bradley, 2009).

On affirme que les ONGr ont plusieurs caractéristiques qui les distinguent des ONG séculières, notamment le fait qu'elles basent leur travail sur des valeurs morales et spirituelles qui semblent les habiliter à mobiliser leurs adhérents et les communautés dans lesquelles elles interviennent (Clarke, 2006). Les ONGr ont des objectifs humanitaires de développement ou de justice sociale basés sur des impératifs religieux et parfois un désir de prosélytisme (Radoki, 2007). Ce prosélytisme est particulièrement présent au sein des organisations missionnaires, particulièrement chrétiennes et islamiques, en montée au cours des dernières décennies (Clarke, 2006). Notons également que plusieurs ONG séculières ont comme base historique des motivations et affiliations religieuses, notamment au Brésil. D'ailleurs, il est raisonnable d'avancer que la religion au Brésil a jusqu'à aujourd'hui une grande influence sur les ONG séculières.

¹⁰ Le terme de « faith-based organization » est aussi utilisé dans la littérature, que nous traduisons dans le texte par le concept choisi.

Principales caractéristiques des ONGr

Attardons-nous sur quelques catégorisations permettant d'émettre certaines distinctions au sein de la multiplicité des types d'ONGr. Clarke (2006) définit les ONGr au sens de leur action dans le développement et Bradley (2009), au sens de leur relation proximale avec les bailleurs de fonds. Un texte de l'Agence canadienne du développement international structure plutôt leur différenciation au sens de leur relation avec l'institution religieuse.

Clarke (2006) les classifie en cinq catégories : les *organismes de représentations*, qui promeuvent le développement ou ses thèmes particuliers, tels que l'annulation de la dette ou la lutte contre le SIDA ; les *ONG de charité ou développement* qui ont des interventions directes et un impact significatif dans nombre de pays en développement et dont les plus importantes (ex. : Oxfam, Caritas) constituent des acteurs importants dans la mise en place des politiques de développement ; des *organisations sociopolitiques*, qui varient entre partis politiques, mouvements sociaux, associations professionnelles ou sociétés secrètes ; des *organismes missionnaires*, généralement chrétiennes et islamiques, caractérisées par leur prosélytisme intensif ; puis, finalement, les *organisations terroristes ou illégales* et dont les objectifs de violence politique se mêlent aux discours religieux. L'ONGr qui constitue notre étude de cas pour cette recherche participe de la deuxième catégorie ci-nommée, soit les ONG religieuses de charité ou de développement.

Selon Bradley (2009), on peut catégoriser les ONGr selon leur niveau de contact ou de distance avec les communautés et les donateurs internationaux. Le premier groupe est celui des ONGr *communautaires*, plus en affinité avec les besoins matériels et spirituels des communautés, mais dépendantes d'un financement extérieur les laissant vulnérables aux

enjeux de pouvoir. On peut statuer que l'ONGr qui est notre étude de cas ici fait partie de la première catégorie, au sens de sa proximité avec la communauté dont elle est issue et dans laquelle elle intervient. Le second groupe est celui des ONGr agissant comme *intermédiaires* entre les ONG communautaires et les grands donateurs – répondant aux besoins des communautés mais restant tributaires de leurs partenariats avec les agences et bailleurs de fonds.

Dans le cas des ONGr chrétiennes, on peut également entrevoir leur nature au sens de leur relation avec l'Église (ACDI, 1995). On dénote ainsi : les ONGr confessionnelles dont le travail est directement lié à une dénomination chrétienne particulière ; les organisations inter-églises, qui sont officiellement affiliées avec des églises de plusieurs dénominations ; puis, finalement, les ONGr « para-église », qui s'identifient explicitement à la mission chrétienne, mais sans s'associer à une Église particulière (*ibid*). On peut statuer que la présente recherche porte sur une ONGr « para-église », au sens où sa mission se définit par son appartenance à la théologie de la libération, sans être associée à l'Église.

Clarke (2006) définit aussi les ONG *quasi-séculière*. Comme nous le verrons plus loin, l'ONG qui nous intéresse ici reste partie prenante de la catégorie des ONG religieuses, mais s'identifie aussi à une aspiration et des pratiques de sécularité. Clarke (*ibid*) définit ainsi les ONG quasi-séculières comme des organisations qui évitent les activités de prosélytisme et dont les activités de développement visent des communautés partageant ou non leur affiliation et croyances religieuses. De plus, leurs employés sont souvent tout autant croyants que non-croyants. Selon ce même auteur, il semble que cette quasi-sécularité soit souvent instituée par un organe de financement extérieur ou la direction interne – ce qui peut faire dire aux acteurs de ce type d'organisation qu'ils doivent « laisser leur foi à la porte » (*ibid*, 84).

Finalement, les différentes typologies exprimées ci-haut nous permettent de classer l'ONGr qui est notre étude de cas comme une ONGr communautaire de développement, par-église au sens de sa relation avec l'institution. Ses pratiques, ses membres et ses champs d'intervention la mènent même à une quasi-sécularité. Nous pourrions approfondir plus loin cette dernière classification de Clarke et mieux comprendre comment l'ONGr dont il est question dans cette étude correspond à cette catégorisation.

Les ONG religieuses au Brésil

Les ONG religieuses au Brésil constituent « un univers extrêmement varié d'organisations – Églises, associations, fondations, ONG nationales ou internationales ou encore simples rassemblements de quartier » (Mourier, 2012, 11). Elles prennent part au « marché social » (*ibid*) de manière intense et bien active, particulièrement chez les acteurs évangéliques et pentecôtistes – qui ont connu un plein essor dès les années 1980 (*ibid*). Les organisations d'origine catholique constituent, pour leur part, depuis le milieu du XXe siècle, des acteurs dominants dans les associations non-gouvernementales – avec en tête des organisations comme Caritas, Vision Mondiale (Gonçalves, 2010) - ou encore Développement et Paix. Les ONG brésiliennes contribuent à la mise en place de services et à la prolifération de débats de société sous la forme d'un *habitus* religieux (Gaiger, 1994) qui leur est propre, entre une religiosité caritative individuelle, selon un modèle d'assistance sociale, ou encore sous une religiosité d'engagement éthico-social, sous un modèle libérateur.¹¹

¹¹ Nous y reviendrons au chapitre 4, sous le modèle de Freyss (2004).

Ce chapitre a permis de poser les bases théoriques de cette recherche, en matière de développement et de religion. En réponse au méta-paradigme de la modernisation, l'autre développement, et « l'ordre des peuples et des gens » (Peemans, 2002) donnent une base de réflexions critique face au développement. Face à la modernisation, le simple fait de considérer la religion au cœur de l'analyse du développement devient quasi-subversif, alors que l'on accorde au vécu, aux valeurs et au sens une perspective privilégiée. La religion peut toutefois prendre divers sens, à la fois comme moteur de conservatisme social, ou de libération ; elle peut se porter garante de nos conditionnements, ou alors incarner nos utopies (Houtart, 1996a). C'est cette dialectique entre conservatisme et transformation, entre acteur et structure, qui permettra, nous le croyons, une meilleure compréhension de la présence du religieux dans le développement. Il apparaît également nécessaire de considérer les acteurs religieux du développement comme des entités à part entière, dans la grande diversité qui les compose. Dans des pays comme le Brésil, elles prennent la forme de la pluralité des influences religieuses et de la compétition institutionnelle (Mariz et Machado, 1998). À cet effet, quelques typologies (Clarke, 2006 ; Bradley, 2009 ; ACDI, 1995) ont été élaborées afin de discerner la nature des ONG religieuses. De plus, il apparaît primordial, dans l'étude des ONG religieuses, de les considérer ni comme des instruments utiles du développement ni comme des acteurs dont les résultats sont nécessairement favorables parce que motivés par la compassion ; Bradley (2005) pose bien les bases de cet avertissement.

Avant d'aller plus loin dans cet exposé théorique et de faire le lien avec la nature empirique de cette recherche, nous nous devons d'abord de présenter le problème précis qui y est en question ainsi que la méthodologie qui a servi sa démarche. C'est ce que nous allons faire dans le prochain chapitre. Nous reviendrons ensuite, au chapitre 4, avec les

caractéristiques essentielles du lieu dans lequel prend place notre étude terrain, ainsi que les aspects principaux qui forgent son identité religieuse, soit le christianisme de la libération. C'est alors que nous présenterons une mise en contexte politique et sociale de notre terrain de recherche ainsi qu'un exposé de son contenu théologique, sous la forme des principales caractéristiques du CL. Commençons, toutefois, par le problème en question retenu pour cette étude et sa méthodologie.

CHAPITRE 3 :

PROBLÈME EN QUESTION ET

MÉTHODOLOGIE

3.1 Questionnement au cœur de la littérature

Cette recherche se situe à la jonction de deux axes, soit celui de l'articulation de la religion dans les ONGr et celui des pratiques de développement au cœur des stratégies des ONG. On vise ainsi à mieux comprendre comment les croyances religieuses sont présentes aujourd'hui dans les conceptions, pratiques et relations internes des ONG du Brésil. questionnement se fonde sur la présence du CL dans les pratiques actuelles de développement social communautaire au sud du Brésil.

Nous appuyons les propos de Bradley (2005), qui insiste sur l'importance de mesurer les résultats entraînés par la volonté des ONG de mettre en action leur compassion. Sans prétendre mesurer les résultats des actions de l'ONG étudiée, les limites de cette recherche nous ne le permettant pas, nous questionnons de manière générale sa capacité à mettre en pratique sa stratégie basée sur la Libération au sein de ses conceptions du développement, de ses relations internes et de ses pratiques.

Nous voulons approfondir les questionnements de Pearce (1993), Baierle (2006), Assies (1994) et Andion (2006) sur la capacité des ONG d'agir de pair avec les besoins des communautés et de mettre en place une stratégie d'action visant à redonner du pouvoir à celles-ci. De plus, ce projet s'insère dans une littérature déjà bien fournie autour du CL mais dont quelques manques, nous semble-t-il, restent à gagner.

Ainsi, Hoffman entreprend, en 2006, de considérer les manifestations locales de la théologie de la libération dans le Brésil rural, dans la continuité de la proposition de John Burdick (2004). Hoffman (2006) affirme par le fait même continuer le projet de Hewitt (2000) en se penchant sur le travail de certains membres du clergé libérationniste qui continuent à s'impliquer, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église, dans des actions dédiées au service aux 'pauvres et opprimés'. Il demande alors « qui sont ces individus et quelle est la nature de leur implication? »^c (Hewitt [s.d.]; cité par Hoffman, 2006, 5).

La littérature scientifique ne présente toutefois pas de recherche sur une ONG locale directement née du CL et qui, de surcroît, prend lieu dans le Sud du Brésil et plus précisément dans un milieu relativement prospère, notamment en milieu urbain et périurbain. La présente étude de cas se penche donc sur une ONGr fondée par un prêtre de la libération. Nous situons notre objectif autour de celui de Radoki dans sa recherche sur les ONGr qui, dans une lignée wébérienne, vise à « rassembler l'évidence empirique des motivations de l'adhésion religieuse d'individus et d'organisations dans le mouvement pour le changement social »^d (Radoki, 2007, 27). Radoki invite à entreprendre des recherches approfondies sur les ONGr « afin de mieux connaître les raisons de leur choix d'activités de développement, le rôle de la religion

dans les motivations et les valeurs des employés, les sources de leur financement, leurs structures de gestion et leur efficacité développementale »^e (Radoki, 2007, 47).

3.2 Objectifs de recherche

Les objectifs de cette recherche sont, d'abord, de dresser le portrait de l'ONGr étudiée (ses pratiques, ses membres) au travers des résultats du terrain de recherche effectué et d'y analyser la présence du religieux. Ce faisant, nous visons à reconnaître dans les pratiques et dans les récits des personnes rencontrées, la présence (ou l'absence) de la foi et de convictions religieuses, puis la façon dont celles-ci influent sur leurs conceptions et leurs manières de faire le développement. Nous visons ainsi à évaluer la capacité de l'ONGr à mettre en place de manière autonome sa stratégie, à la lumière de ses fondements religieux et idéologiques, dans ses rapports avec la société civile, le politique, l'économique et le religieux. Le cadre d'analyse de cette autonomie nous sera fournie par un texte de Freyss (2004) exposé plus loin. Suite à cela, nous pourrions mieux connaître les opportunités et les défis liés au fait de répondre de la TL dans la mise en place d'activités de développement, au sein d'une organisation de la société civile au Sud du Brésil.

3.3 Question et sous-questions de recherche

Notre question principale se formule ainsi : Comment les croyances religieuses transparaissent-elles dans les conceptions, pratiques¹² et relations internes des ONG religieuses? Nous posons cette question au travers de l'étude de cas d'une ONG religieuse du sud du Brésil inspirée par le CL. Nous précisons notre interrogation par trois sous-questions.

¹² Nous entendons par pratique à la fois les pratiques de l'ONGr en tant qu'acteur à l'intérieur même de son organisation, auprès de ses membres, que les pratiques externes, dans son rapport avec les sphères de la société.

Premièrement, comment le CL prend-il place dans l'organisme, soit dans ses pratiques et relations internes? Il s'agit ici de sonder l'espace accordé au religieux dans le quotidien de l'ONGr et le rôle de la religion dans les conceptions portées par les acteurs de l'ONGr sur leurs propres interventions.

Deuxièmement, nous questionnons la nature des croyances religieuses des membres de l'organisation étudiée et leurs conceptions du développement. Ainsi, la deuxième sous-question de ce projet de recherche vise, au travers du portrait de ses acteurs, à mettre en lumière l'affinité élective entre leurs croyances religieuses et leur manière d'appréhender les problèmes sociaux, puis les façons qu'ils ont d'y répondre. Nous tenterons de percevoir, à l'aide de figures (idéaux-types), les liens entre croyances religieuses puis les conceptions et pratiques du développement. Nous nous intéresserons aux *leaders*, employés et bénévoles, notamment au travers de leur trajectoire de vie comme révélateurs de la présence des croyances religieuses dans les décisions prises et les valeurs portées. Par l'étude empirique, la méthodologie de l'idéal-type permet une explication causale de l'action en révélant de manière condensée l'essence des « patrons d'orientation de l'action » (Kalberg, 2008, 29). Elle permet ainsi de comparer des groupes entre eux et de cadrer une réalité à première vue complexe et sans forme, afin d'en faire une conceptualisation claire (*ibid*).

Finalement, la troisième sous-question de recherche vise à cerner la capacité de l'ONGr à mettre en application sa stratégie libérationniste, soit ses pratiques externes (son rapport avec les sphères de la société). Pour ce faire, nous nous basons sur l'analyse de son rapport avec la sphère sociale, religieuse et politico-économique. C'est sous l'angle de cette troisième sous-question que la problématique de l'autonomie fera surface, à savoir comment le contexte dans

lequel prend place l'ONGr affecte sa stratégie et la limite dans sa capacité à mener à bien son travail de manière autonome (Freyss, 2004).

3.4 Hypothèse générale de recherche et positionnement épistémologique

L'hypothèse générale de cette recherche est que la religion et le vécu religieux sont des phénomènes complexes ; en constante transformation ; soumis aux contextes sociaux en place ; soumis aux opportunités religieuses, politiques, sociales, économiques et culturelles ; et que ce contexte doit être entendu comme un espace permettant l'action des acteurs. Le phénomène religieux s'incarne ainsi dans un processus social vu comme un enchaînement d'interactions placées au cœur de structures sociales et qui révèlent des mécanismes générateurs d'action (Bertaux, 2010), plutôt que des structures uniquement contraignantes. En effet, si nous nous attardons aux motivations et représentations des acteurs individuels et collectifs (ONGr) comme entités capables d'autonomie, c'est sans prétendre oublier le contexte qui encadre cette dernière. De ce fait, nous comprenons le parcours et la trajectoire des acteurs individuels et collectifs (organisations) comme une fenêtre menant à la compréhension des phénomènes sociaux et collectifs.

La nature de cette recherche s'ancre dans une démarche déductive, ponctuée d'une influence inductive. La nature déductive de ce projet vient du fait qu'elle s'inspire des questions de la littérature et, plus précisément, des besoins revendiqués par certains auteurs d'approfondir quelques aspects de l'étude des ONG religieuses (Radoki, 2007 ; Bradley, 2005, 2009) et de la présence contemporaine du CL au Brésil (Burdick, 2004 ; Hoffman, 2006 ; Hewitt, 2006). Contenant plus que de simples « moments déductifs, » (Anadon et Guillemet, 2007, 31), l'ancrage méthodologique de cette recherche se fonde d'abord sur une démarche

d'exploration théorique menant à la formulation d'hypothèses à vérifier empiriquement. Toutefois, le caractère qualitatif et ethnosociologique de cette recherche contribue à la perméabilité de la frontière entre l'inductif et le déductif et à son caractère itératif.

Ainsi, cette recherche qualitative comporte cette « qualité d'effort de compréhension, c'est-à-dire d'appréhension des significations » (*idem*, 31). Weber nous permet de mettre en valeur la rationalité des acteurs religieux du développement. Sans prêcher pour un rationalisme niant l'existence des croyances, ni pour une étude de la rationalité individuelle comme création propre de l'individu, cet intérêt pour la 'rationalité des acteurs' tend à exposer, analyser et légitimer la diversité des formes d'interprétation de l'existence humaine et de la société. Ces interprétations vont à l'encontre d'une normativité objective omnisciente, ainsi que de l'opposition simple entre rationnel et irrationnel.

Ainsi, Weber a pour projet d'explicitier les conduites humaines « afin de les rendre intelligibles [...], un projet qui ne renonce pas à l'explication causale » (Hervieu-Léger et Willaime, 2001, 67). Il rejoint de cette manière la démarche anthropologique qui accorde une large place à l'étude du vécu des individus. On tend ainsi à comprendre la logique derrière les actions ; et plus précisément, d'où sont issues les interprétations du développement et de l'action sociale à entreprendre. L'analyse webérienne refuse tout mono-causalisme, se penchant en profondeur sur l'histoire des groupes sociaux étudiés (*ibid*). Cela étant dit, nous réfutons l'idée d'une lecture strictement interprétative de la réalité et croyons en la nécessité de la joindre à une analyse critique et structurelle. Ainsi, la lecture que fait Houtart (1992a) de la réalité sociale et religieuse nous ramène à voir la religion (et tout phénomène social) comme

une construction dialectique où les acteurs sont à la fois déterminants et déterminés par les structures sociales.

Plus globalement, cette recherche s'inspire de la démarche *ethnosociologique*. Elle constitue ainsi une « recherche de type empirique basée sur l'enquête de terrain, qui prend ses sources dans la tradition ethnographique, par ses techniques d'observation mais qui construit ses objets en référence à des problématiques sociologiques » (Sanséau, 2005, 39). L'intention est de « passer du particulier au général en identifiant dans le terrain observé des logiques d'action et des processus récurrents qui seraient susceptibles de se retrouver dans plusieurs contextes similaires » (Bertaux, 1997 ; cité dans *ibid*). Toutefois, il est essentiel de noter le caractère exploratoire de ce vaste projet et ses limites notables – qui seront exposées plus loin.

Cette recherche s'inscrit dans une large perspective de développement social des communautés. L'étude de la religion y prend alors toute sa raison d'être, alors que l'on s'intéresse à l'appartenance symbolique de ses acteurs ainsi qu'aux moyens localement utilisés pour prendre en main leur propre développement. Peemans (2002) trace le paysage de fond sur lequel nous réfléchissons la réalité des peuples face au développement (selon l'ordre des peuples et des gens). Nous prenons partie pour un développement basé sur les besoins et volontés des communautés et des peuples, plutôt que pour un projet modernisateur et basé sur une notion de progrès technologique. Cette recherche se penche ainsi sur les initiatives locales et citoyennes mises en place hors de l'institution de l'Église et de l'État. De fait, elle découle indirectement de la littérature de l'autre-développement et de son approche culturaliste intéressée aux identités locales et aux espaces autonomes de construction de la réalité (Esteva,

1996). Plus précisément, notre étude prend place au cœur d'une vague récente d'études de cas revendiquant la reconnaissance des ONG religieuses comme élément de l'autonomie culturelle des communautés (Clarke, 2006 et 2007 ; Bradley, 2005 et 2009).

De plus, si nous analysons la portée de la Libération telle que vécue au travers de la spiritualité des acteurs du développement qui nous intéressent, nous l'analysons surtout à partir de sa mise en pratique dans les activités du développement. Le cadre analytique de Freyss (2004) qui sera exposé plus loin nous permet ainsi d'analyser les conceptions et pratiques du développement tel que formulé par les acteurs et ce, au travers de l'analyse des sphères sociales, religieuses et politico-économiques dans lesquelles ceux-ci prennent place.

L'ensemble de cette réflexion nous amène à poser les idées fondatrices de cette recherche. Elles se basent ainsi sur l'affirmation que, comme Bradley (2005), c'est plutôt par ses rapports établis avec la population que se comprend le sens réel des valeurs religieuses qui sont prônées par l'ONGr, plutôt que seulement les intentions posées. Plus précisément, comme le mentionne Pearce (1993), c'est au niveau des processus sociaux engendrés avec les collectivités que nous devons considérer la capacité des ONG de participer à la lutte à la pauvreté et aux problèmes sociaux, tels que celui de la faim (qui est l'objectif premier de l'ONGr étudiée, œuvrant en sécurité alimentaire). Nous pouvons analyser qu'au cœur de toute bonne intention (Bradley, 2005) peut se nichier un rapport de dépendance qui va à l'encontre même de la vision statuée. Cette recherche vise donc à s'attarder aux mécanismes contemporains par lesquels s'établissent des pratiques de développement fondées sur la tradition du CL, dans un organisme de la ville de Joinville, dans l'État de Santa Catarina.

Nous allons démontrer notre hypothèse par le biais du cas d'une ONG d'inspiration religieuse dans le sud du Brésil, qui œuvre dans la sécurité alimentaire et la lutte à la pauvreté.

3.5 Hypothèses précises de recherche

Cette recherche se base sur l'hypothèse de Burdick (2004) selon laquelle l'appartenance religieuse au CL continue de prendre une place importante dans l'univers des pratiques du développement social au Brésil. L'hypothèse de cette recherche suggère que le CL prend place au sein du travail des ONGr et influence ses conceptions, pratiques et relations internes. Nous avançons toutefois que si l'influence religieuse libérationniste des ONGr est certes encore portée, elle reste limitée et fortement influencée par un contexte religieux complexifié par la pluralité religieuse et la compétition institutionnelle (Mariz et Machado, 1998), puis par la professionnalisation et le corporatisme des ONG (Andion, 2006). Ces phénomènes contribuent à amoindrir la portée du discours et des idées du CL dans les pratiques du développement.

C'est ainsi que nous concordons avec plusieurs autres chercheurs que les croyances religieuses influencent la motivation des acteurs de développement, leurs conceptions et leurs pratiques (Bradley 2005; Tyndale 2003), mais nous croyons qu'elles interviennent d'une manière différenciée selon la trajectoire et les origines des individus. Les récits individuels nous renseignent sur la richesse de la réalité sociale et religieuse qui peut prendre forme dans une ONGr et témoignent tout particulièrement des manifestations de la modernité religieuse.

Dans le cas que nous étudions, tandis que les dirigeants des ONG sont influencés par une tendance religieuse, le CL, les employés et les bénéficiaires sont plutôt influencés par d'autres tendances religieuses, les croyances des églises charismatiques et évangéliques ou par

l'absence d'une pratique religieuse. Nous croyons que la situation de cette ONGr témoigne de l'existence d'une affinité élective¹³ entre certaines tendances religieuses et certaines conceptions du développement. Nous croyons que ce concept d'affinité élective nous permettra de saisir le lien entre les croyances religieuses et les pratiques de développement de l'ONGr à la fois de manière organisationnelle et individuelle – au travers de ses membres. Finalement, nous croyons que ces affinités électives sont complexifiées dans un contexte de pluralisme institutionnel et d'hybridation des croyances religieuses.

Finalement, nous proposons que la capacité des ONG de mettre en application leur stratégie inspirée du CL implique à la fois des défis et des opportunités pour les acteurs du développement du sud du Brésil. Nous devinons d'abord une distance, voire un rapport conflictuel avec les pouvoirs ecclésiastiques, ce qui favorise l'autonomie idéologique mais risque de mettre à mal leur reconnaissance au sein de la sphère religieuse. Puis, nous envisageons qu'un travail de développement *par et auprès* de personnes de plusieurs appartenances religieuses différentes, vu le présent contexte brésilien de désinstitutionnalisation religieuse et de pluralité des appartenances obligera à une adaptation du discours religieux à d'autres formes de significations religieuses et symboliques, ou alors à un amoindrissement des références religieuses libérationnistes dans le travail de développement - quitte à devenir une ONG quasi-séculière (Clarke, 2006). Finalement, le contexte de compétition entre les ONG pour le financement, étant donné les ressources limitées et les transformations vécues par celles-ci (Andion, 2006) entraîne une baisse des idées politiques radicales du CL vers des projets de développement menant à des activités plus réformistes que transformatrices. De

¹³ L'affinité élective se définit comme l'élection, l'attraction réciproque, le choix actif mutuel de deux configurations socioculturelles conduisant à certaines formes d'interaction, de stimulation réciproque et de convergence (Löwy 2004, 95).

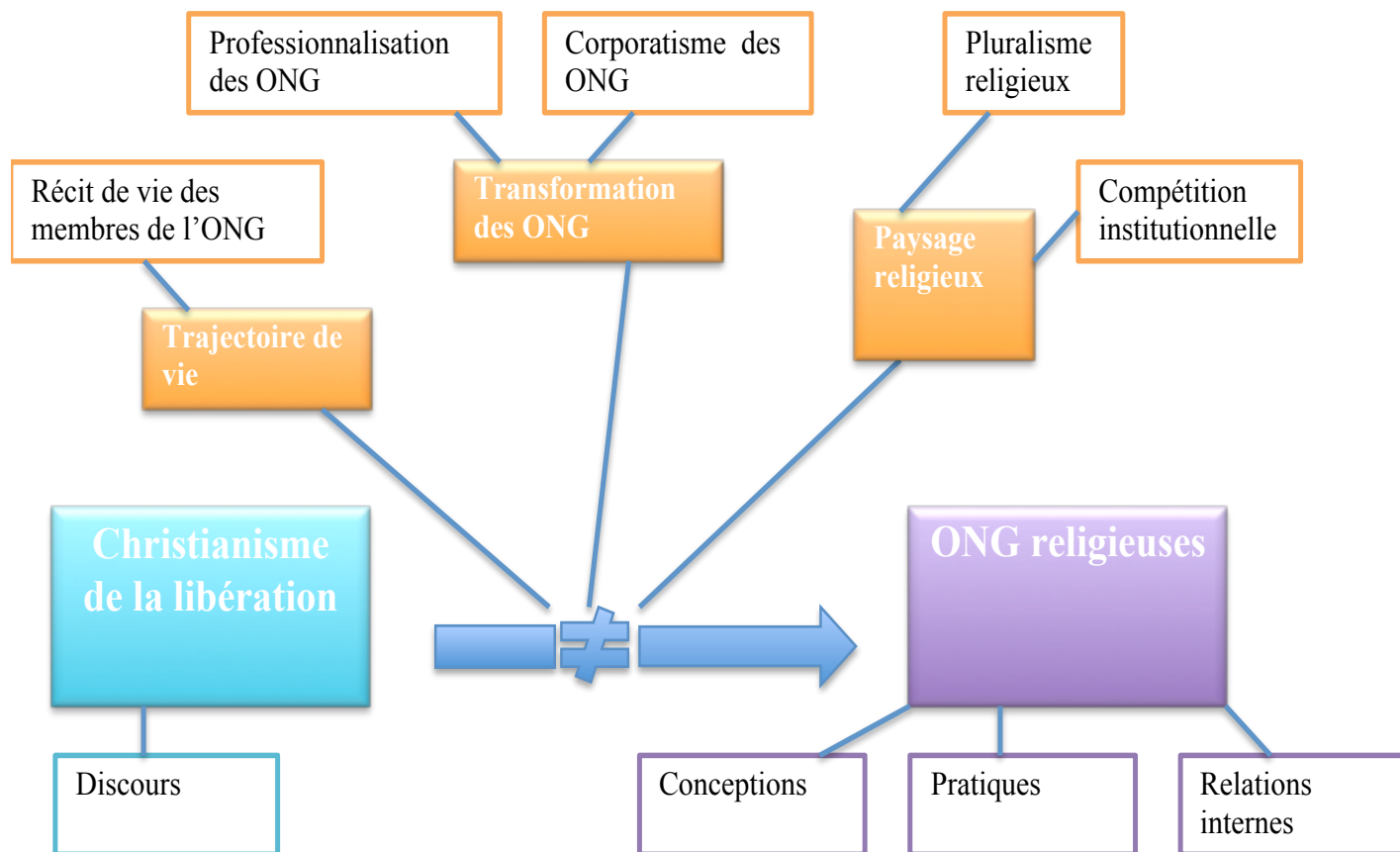
plus, nous pensons que ce contexte mène à un *discours* axé sur la solidarité sociale quoique accompagné de *pratiques* plutôt inspirées par la charité-philanthropie (Freyss, 2004).

3.6 Cadre opératoire

Le cadre opératoire de cette recherche prend forme dans le schéma présenté à la page suivante. Nous basant sur l'hypothèse générale de notre recherche, nous établissons qu'une variable indépendante (le christianisme de la libération) agit sur une variable dépendante (les ONG religieuses). Trois autres variables, secondaires, viennent agir sur le rapport causal entre les deux variables principales (la trajectoire de vie, les transformations des ONG et le paysage religieux). Nous avons précisé ces variables au travers d'indicateurs.¹⁴

¹⁴ Les principaux termes de ce cadre ont été définis dans le chapitre 2.

Schéma 2. Cadre opératoire : L'influence du CL sur les ONG religieuses¹⁵



¹⁵ Les variables sont visibles en tant que cases de couleur pleine, alors que les indicateurs sont indiqués par les cases au trait coloré. La flèche coupée témoigne que le rapport de causalité entre la variable indépendante et dépendante est aussi influencé par les trois variables secondaires mentionnées dans ce schéma.

3.7 Méthodologie

3.7.1 Détermination du cas à l'étude

Tout d'abord, le fait d'étudier le phénomène religieux au Brésil nous a attiré à cause du caractère fortement religieux du pays, où des débats sociaux font fréquemment ressortir des motifs d'ordre religieux. Par exemple, les questions liées à l'avortement et à l'homosexualité ont, ces dernières années, suscitées de nombreux débats au sein du pays, et ont eu écho à l'international. Le choix du Brésil a ainsi été déterminé par sa forte religiosité, puis bien sûr, à cause des connaissances et nombreuses recherches effectuées par la professeure-chercheuse qui dirige ce mémoire, Charmain Levy, Phd.

Plus précisément, le CL a été le courant religieux qui a suscité notre intérêt. Le CL nous intéresse parce qu'il pose théologiquement la nécessité de lier la spiritualité et de la justice sociale, puis, parce qu'il se situe à un point de jonction entre la question de Dieu et la question des structures sociales. Le CL nous semble ainsi constituer un sujet propice pour comprendre comment les aspirations spirituelle et matérielle peuvent se rejoindre en une même stratégie de développement. De plus, le CL reste le courant majeur de l'Église catholique au Brésil jusque dans les années 1990, et son influence continue à se faire sentir au pays.

Le choix d'une ONGr du sud du Brésil a été arrêté en partie à cause de l'originalité de cette démarche (peu d'attention ayant été portée dans la littérature sur la présence de la TL dans cette région), puis pour des causes purement pratiques (notamment dû aux contacts ayant été obtenus). De plus, il est intéressante de noter que le sud représente un berceau du christianisme au Brésil, avec son influence fortement européenne. Il est aussi le lieu de naissance de quelques grands noms de la Libération, comme Leonardo Boff et Dom Helder

Câmara. Le choix d'une ville d'influence européenne comme lieu d'entrée de cette étude a également été déterminé par notre capacité à entrer en relation avec les acteurs de l'ONG, notamment sur la base de la connaissance du français par quelques-uns de ses membres. Notons qu'afin d'entreprendre ce mémoire de maîtrise, l'étude du portugais a été nécessaire et s'est échelonnée sur un an. Le terrain de recherche a été réalisé entre les mois de mars et juin.

Échantillon

Notre échantillon est composé d'un seul organisme. L'organisme étudié a été déterminé suite à un pré-terrain de recherche à l'été 2010, à partir des contacts de la directrice de recherche, Dr. Charmain Levy, Phd. Y a été sélectionnée une organisation, en fonction des deux critères principaux suivants : la présence de leaders inspirés par le CL et l'insertion de l'organisme dans la praxis et la mystique libérationniste (termes que nous définirons plus loin) ; puis, la poursuite d'un travail de développement social.

Le fait d'avoir un échantillon d'un seul organisme constitue de ce fait une démarche exploratoire. Nous croyons que notre méthodologie nous permet d'approfondir un sujet large afin d'en saisir les particularités, dans sa complexité. Élias (2001) nous permet de bien cerner le caractère tout de même généralisable de notre étude de cas.

Le choix d'une petite unité sociale pour étudier des problèmes que l'on retrouve dans un large éventail d'unités sociales plus grandes et différenciées permet de ne laisser dans l'ombre aucun détail : de réaliser, pour ainsi dire, une étude microscopique. On peut construire, sur une petite échelle, un modèle explicatif de la configuration qu'on croit universelle : un modèle prêt à être testé, élargi et, au besoin, révisé à la lumière d'autres enquêtes relatives à des représentations apparentées sur une grande échelle (Elias, 2001, 36).

Ainsi, nous espérons que cette étude exploratoire servira, pour le moins, à comprendre les processus individuels et structurels qui influent sur les conceptions, pratiques et relations internes des ONGr (voir le cadre opératoire présenté plus haut). Elle pourra servir de modèle, nous l'espérons, à d'autres études portant sur un échantillon plus élargi.

Nous avons opté pour un échantillonnage diversifié au sein des acteurs de cette organisation. Les acteurs choisis, en appartenant tous à un même organisme, se rejoignent par le fait qu'ils prennent part à un même « monde social » (Bertaux, 1980, 1997; cité par *ibid*). Puis, afin de choisir les composantes de cet échantillon (les acteurs individuels), nous avons opté pour la technique d'échantillonnage par choix raisonné (Thiétart *et al.*, 1999 dans Sanséau, 2005). Nous nous sommes basées sur deux critères, soit la variété de positions des acteurs, puis le critère de la différentialité (*ibid*).

Le premier critère se base sur le fait que « dans le monde social, les acteurs sont situés les uns aux autres dans des positions différentes » (*ibid*, 43). Ces positions seraient le « reflet de statuts formels et informels, de rôles, d'intérêts, de ressources pour l'action, de relations d'alliances et d'opposition » (*ibid*). Les acteurs sont alors porteurs de visions et d'expériences différentes. C'est ainsi que les personnes interrogées ont été choisies en fonction de leur rôle dans l'organisation (en tant que bénévole, administrateur, *leader*, employée, etc.)

Le deuxième critère, celui de la différentialité, vise à reconnaître l'influence de la personnalité dans l'accomplissement d'un rôle similaire entre différents individus. Ainsi, nous avons fait appel à différents acteurs en se basant sur le regard que ceux-ci semblaient généralement porter sur les choses de la vie, afin d'être touché par un ensemble de perspectives particulières et afin d'avoir accès à l'ensemble de l'information nécessaire à notre

démarche. Nous avons de ce fait effectué ces vingtaines d'entrevues auprès des *leaders*, employés et bénévoles de l'organisme choisi.

3.7.2 Méthodes utilisées

Recension des écrits

Ce travail a commencé avec une importante revue de littérature, allant d'articles universitaires à des ouvrages d'auteurs brésiliens, européens et américains. Cette revue a été bonifiée d'articles de journaux électroniques ou papier ayant trait aux problématiques locales adressées, en plus de l'étude de documents internes à l'organisation étudiée. Cette revue de littérature a donné naissance au chapitre 1 de ce mémoire, ainsi qu'aux prochaines sections de ce présent chapitre. De plus, nous avons pu avoir accès sur place à des documents relatant l'histoire et la mission de l'ONGr, en plus d'un recueil d'articles dans lequel elle figure.

Des entretiens qualitatifs au cœur des observations participantes

Les entretiens qualitatifs (inspirés des entretiens semi-dirigés et des récits de vie) nous ont menés au croisement des rôles sociaux et des personnalités, entre les conditions objectives et subjectives d'existence, sans déni ni bataille entre les deux. Plutôt, nous avons voulu percevoir les lieux de rencontre entre celles-ci, au travers de la réalité telle que manifestée par chaque personne interrogée. Cette démarche nous amène à nous intéresser à la particularité exclusive de chaque vie humaine, pour ensuite nécessairement élargir le regard vers le plus grand, soit cette société qui, à la fois, mène ces trajectoires – tout en se laissant invariablement forger par elle.

La vingtaine d'entrevues semi-dirigées auprès d'une dizaine de personnes ont été élaborées au sein de l'ONGr et ont été réalisées pour la plupart en portugais, sauf quelques-unes en français - un acteur interrogé maîtrisant la langue française. Elles sont de nature mixte, puisque le sujet de cette recherche couvre, en somme, deux volets.

Le premier volet était inspiré de la méthode des récits de vie thématique (Bertaux, 2010) afin de mettre en lumière la trajectoire les ayant menés à s'engager dans l'organisme. Une question ouverte avait l'avantage de nous informer sur les circonstances et motivations qui ont mené à leur arrivée dans l'organisme. Ainsi, il nous était possible de percevoir si la religion faisait partie ou non de leur motivation - et si c'est le cas, à quel degré. Cette portion d'entretien était guidée par une question de lancement et une autre de précision au besoin, afin de laisser entamer le récit de l'interrogé(e) (Sanséau, 2005). Dans ce volet de l'entretien, nous visions également à tracer la trajectoire religieuse des acteurs interrogés – leur histoire religieuse personnelle. Cette ouverture dirigée vers la religion nous permettait de questionner les acteurs sur le sens de la religion dans leur vie personnelle et au travail. Cette approche des récits de vie thématiques, inspirée de l'ethnociologie, nous rappelle de voir, au travers des histoires personnelles vécues, les faits sociaux qui les habitent. C'est ce rapport dialectique (individus et structures), qui nous a mené à découvrir la relation personnelle qu'entretiennent les membres de l'ONGr avec leurs croyances religieuses. Ces relations doivent nécessairement nous mener à faire des constats sur les phénomènes sociaux qui sont en cours.

Dans un deuxième volet, nous questionnions les acteurs sur leurs rôles au sein de l'organisme et sur leur vision personnelle de celui-ci et de son travail de développement. Ces questions étaient aussi ponctuées par des éléments plus précis sur les fonctions des personnes dans l'organisme et à leur rapport aux autres acteurs prenant part à celui-ci.

La vingtaine d'entretiens constituant notre échantillon s'est insérée dans plus d'une centaine d'heures d'observation participante, incluant des dizaines d'entretiens informels. Ceux-ci, ainsi que les réflexions qui en découlaient, étaient notés après coup dans un cahier de bord. Aussi, afin de compiler d'autres types d'informations nécessaires à la connaissance du terrain (historique, rapport avec les gouvernements, défis et perspectives de développement), des entretiens semi-dirigés avec des informants ont été menés. Finalement, notons qu'un guide d'entretien avec les points importants à détailler avait alors été fixé d'avance.

Le cahier de bord

En complémentarité avec la méthode des récits de vie et des entretiens semi-dirigés, un cahier de bord (en cinq volumes) a été tenu au long des dix semaines d'observation participante sur le terrain, afin de prendre note, quotidiennement, des observations faites et des informations recueillies. Cet outil s'est avéré indispensable lors des observations participantes. Martineau (2005) note les quatre types de notes à prendre en situation d'observation participante et qui correspondent aux informations saisies sur le terrain et notées dans notre cahier de bord. Il s'agit des notes de nature pragmatique et théorique (rendez-vous, personnes interrogées, etc.) ; des notes descriptives, décrivant les situations rencontrées et les observations faites ; des notes théoriques, qui permettent de débiter l'analyse en cours de terrain de recherche ; puis, finalement, des notes réflexives et personnelles permettant de prendre un recul « objectivant » de la réalité subjective du terrain de recherche. Si l'ensemble de ces notes ont d'abord été prises de façon non-organisées, une classification subséquente nous a permise d'en valoriser le contenu.

La justification du choix de ces méthodes

En tant qu'étude de cas, notre recherche a croisé les données nommées ici-bas, soit la recension des écrits, les entretiens (semi-dirigés et les récits de vie), puis les observations participantes. Cette combinaison des données est une des particularités des l'enquête de terrain et en fonde en grande partie sa validité (de Sardan, 1995).

La recension des écrits a permis la connaissance préalable du terrain, afin de bâtir les hypothèses qui allaient forger le cadre opératoire de notre recherche. De plus, elle s'est poursuivie tout au long de l'enquête-terrain, afin de faire des aller-retours entre terrain et théorie. Finalement, le terrain nous a aussi fourni son lot données écrites (journaux, documents), qui sont venues renforcer notre connaissance de ce dernier

Les entretiens ont permis, dans un premier temps, d'avoir accès au récit de vie des personnes interrogées, à la fois à son contenu historico-empirique et à son contenu sémantique.¹⁶ La trajectoire de vie constituait, dans notre cadre opératoire, un élément influant de l'articulation des conceptions religieuses, des relations internes et des pratiques de l'ONGr. De manière complémentaire, le deuxième volet des entretiens semi-directifs a permis de comprendre l'interprétation des acteurs de leur propre rôle au sein de l'organisation, ainsi que des rapports qu'ils entretiennent avec les autres acteurs, puis des pratiques de l'organisation.

Les observations, quant à elles, ont permis de se coller au réel, et de saisir la réalité de l'organisation de l'intérieur (de Sardan, 1995). Les données qui y ont été trouvées constituent non pas des réalités purement objectives, mais constituent plutôt « la transformation en traces objectivées de 'morceaux de réel' tels qu'ils ont été sélectionnés et perçus par le chercheur » (de Sardan, 1995, 11).

¹⁶ À ce sujet, voir « Analyse des données », dans la même section.

C'est la confrontation entre les différentes méthodes de collecte de données qui a constitué le cœur de l'analyse. Elle a permis de mettre en perspective les représentations des acteurs avec les pratiques apparentes, dans un procédé itératif (*ibid*). Cette confrontation a permis de sous-peser le poids relatif de chaque donnée (représentations et discours lors des entretiens versus pratiques observées dans le réel), ainsi que de servir la complémentarité des données. Cela a eu pour effet d'approfondir notre compréhension des réalités perçues et ainsi, de mieux « tenir compte des multiples registres et stratifications du réel social » (*ibid*, 51).

L'analyse des données recueillies

L'analyse de contenu a été établie à partir des entretiens et des documents recueillis, nous basant sur la méthode générale de Bardin (1977). Pour ce qui est des entretiens : avec le consentement des personnes interrogées, nous avons enregistré et retranscrit ces entretiens, enrichis des notes les accompagnant. Si certains ont été transcrits de manière intégrale en langue originale, d'autres ont été retranscrits de manière partielle en langue française. Cette distinction a été établie sur la base de la pertinence de chaque entretien – soit le fait de répondre ou non à notre question de recherche.

En tant qu'étude de cas, le côté descriptif de cette recherche est frappant, quoiqu'une analyse causale a certes été au cœur de celle-ci. Dans la première partie de notre analyse, répondant à la première sous-question, nous avons décrit les pratiques religieuses et de développement de l'ONGr en nous inspirant de la littérature sur la question, dont les textes de Bradley (2005, 2009), Clarke (2006, 2007), Radoki (2007) et Tyndale (2003, 2006).

Dans la seconde partie de cette analyse, répondant à la deuxième sous-question, l'analyse des entretiens qualitatifs a été inspirée de Bertaux (1980, 1997, 2010). Dans le but de comprendre la trajectoire de vie des acteurs, nous avons ainsi dressé la trajectoire personnelle de vie tel que décrite par les acteurs interrogés en analysant : leur réalité historico-empirique (les événements relatés), les éléments de leur réalité sémantique (ce que la personne interrogée pense de son parcours), puis leur réalité discursive (le discours de la personne sur le récit lui-même).

C'est à partir des entretiens avec les bénévoles, employées et leaders de l'ONGr que nous avons constitué les six portraits d'acteurs. Nous avons effectué cette analyse de manière exploratoire auprès de six des acteurs interrogés qui nous semblaient répondre le plus pertinemment à notre sujet. Si la forme de ces portraits diffère (en ce qui a trait à leur longueur et leur contenu), c'est qu'elle reflète le caractère semi-dirigé et flexible des entretiens, afin de laisser éclore la diversité de propos et de positions des acteurs.

De plus, afin d'analyser le contenu du deuxième volet des entretiens (traitant de leur rôle professionnel et de leur vision du développement), nous avons littéralement découpé chaque segment des transcriptions selon les catégories correspondant à notre cadre d'analyse. Nous les avons ainsi classifiés selon : les pratiques de développement ; les pratiques religieuses au sein de l'ONGr étudiée ; les croyances religieuses des personnes interrogées ; le contexte dans lequel travaille les acteurs interrogés, soit les sphères sociales, religieuses et politico-économique (inspiré de Freyss, 2004). Nous avons ensuite analysé les données classifiées selon notre cadre d'analyse. Nous avons effectué la même classification pour les cinq volumes de notre cahier de bord.

Finalement, nous avons croisé ces entretiens avec de l'analyse de contenu (documents internes et externes à l'ONG et articles de journaux) ainsi qu'avec les données recueillies au cours des observations participantes et notées dans les cahiers de bord. Il est à noter que les données collectées dans les cahiers de bord se trouvent réparties dans l'ensemble de la recherche, sous la forme d'informations précises ou plus générales sur le terrain de recherche.¹⁷

Le tout nous a permis d'organiser les six portraits en une typologie qui identifie quatre figures exprimant l'existence d'affinités électives entre croyances religieuses et conceptions et pratiques du développement. C'est en se basant sur la typologie de Freyss (2004) et la revue de la littérature sur les thématiques de la religiosité moderne, du CL et des ONG que nous avons pu établir cette classification exploratoire.

Pour finir, afin de répondre à notre troisième sous-question de recherche, nous nous sommes basées notamment sur Freyss (2004), Pearce (1993) et Andion (2006). De plus, nous avons utilisé les données recueillies auprès de nos informants externes, afin d'analyser le travail de l'ONGr sous l'angle de son contexte (et non seulement de l'intérieur). Nous y avons également inclus le recueil d'articles et les documents sur l'ONGr trouvés sur place.

¹⁷ Le cahier de bord nous a servi comme outil transversal lors de la recherche, touchant toutes ses étapes (du pré-terrain à la constitution de notre cadre opératoire, en passant par le terrain et l'analyse) et tous les volets de notre question de recherche. Nous avons décidé d'inclure les données compilées dans notre cahier de bord, au sein de ce mémoire, sans mention explicite de leurs sources – et ce, afin d'en alléger le texte.

3.8 Limites de cette recherche

Les limites de cette recherche touchent quatre aspects principaux, soit : la délimitation de notre terrain de recherche, le choix des acteurs interrogés, son caractère exploratoire, puis le décalage culturel entre la chercheuse et son terrain d'étude.

D'abord, notre sujet ne peut prétendre illustrer l'ampleur de l'influence qu'a eu la Libération, par exemple, dans d'autres régions du pays qui ont porté de manière plus significative l'histoire récente du CL. De manière générale, chaque région du Brésil a des particularités qui lui sont propres. Toutefois, cette étude prend en compte des éléments du contexte global caractéristique du pays (sa forte religiosité et la perte d'influence du CL, entre autres).

Ensuite, certains acteurs sont manquants au sein de cette étude de cas. Les entretiens de recherche se sont concentrés sur les travailleurs, fondateurs et bénévoles-bénéficiaires de l'ONGr.¹⁸ Toutefois, des questions d'éthique ont limité la participation des principaux bénéficiaires de l'ONGr, qui sont des enfants. Une des limites évidentes de ce cette recherche est qu'elle se soit concentrée sur les acteurs internes de l'organisation, mettant de côté les bailleurs de fonds de l'ONGr. Si la recherche se centre sur les conceptions, pratiques et relations internes de l'ONGr, elle aurait certainement bénéficié du regard « extérieur » des bailleurs de fonds sur ces questions.

De plus, nous avons opté pour une étude de cas approfondie de type exploratoire, constituée d'observations participantes et d'entretiens de type « récits de vie ». Cela lui donne

¹⁸ Les bénévoles interrogées constituent à la fois des acteurs, tout comme des bénéficiaires de l'organisme.

l'avantage de saisir la complexité de la réalité d'une ONGr et de *comprendre* son fonctionnement interne (Bertaux, 2010). Cette démarche a toutefois nécessité une quantité notable de temps et entraîné une collecte tout aussi imposante d'informations. Il nous a donc été difficile d'étendre notre échantillon à plus d'une ONG. Cela aurait permis, dans une démarche comparative notamment, de mieux cerner les particularités du fait d'être une ONG religieuse inspirée du CL.

Nous espérons toutefois que cette recherche pourra inspirer d'autres recherches du genre et servir à titre de modèle. Nous estimons ses conclusions généralisables au sens des conceptualisations qu'il a pu générer : d'abord, son cadre opératoire à plusieurs variables ; la classification des affinités électives entre religiosité et développement en quatre figures ; puis, le modèle renouvelé de Freyss (2004). Ces conceptualisations pourront, nous l'espérons, aider d'autres chercheurs à approfondir les constats de notre étude et à imaginer, à partir de celle-ci, encore d'autres manières de saisir et de comprendre la nature de la religion au sein du développement.

Finalement, notre regard d'étudiante nord-américaine aura nécessairement affecté l'interprétation des personnes et des faits rencontrés. Quoique nous estimions que cette rencontre interculturelle constitue en soi une richesse, nous évaluons également les risques qui sont associés au filtre que représentent ces multiples cultures rencontrées. C'est ce sur quoi les réflexions de Maurice Godelier nous ont aidé à réfléchir. Nous rappelant que les sociétés ne peuvent être pensées de manière close, il incite à faire appel, pour les comprendre, à plus d'un outil d'analyse et ce, dans un esprit de curiosité et de vigilance. Il nous ramène aussi à la richesse de sciences sociales, soit de « mettre à jour ce qui n'est pas dit, faire apparaître les

raisons d'agir ou de ne pas agir laissées dans l'ombre, réunir et analyser ensuite tous ces faits pour en découvrir les [...] les enjeux pour les acteurs eux-mêmes dans la production de leur existence sociale » (Godelier, 2007 ; 26).

CHAPITRE 4 :

PRÉSENTATION DU TERRAIN

DE RECHERCHE

Afin de saisir le problème en question dans cette recherche, nous présentons ici son sujet principal, soit le christianisme de la libération (CL). Nous exposerons ses principales caractéristiques, ainsi que son historique, au travers du contexte sociopolitique. Ensuite, nous présenterons le Brésil sous l'angle de l'enjeu de la pauvreté et du rôle significatif qu'y jouent les ONG. Nous exposerons les grandes lignes de l'histoire des ONG au Brésil, ainsi que leur récente professionnalisation, afin de nous permettre de mieux situer le cadre dans lequel prend place cette recherche. Il nous sera ensuite possible de faire la présentation de notre terrain de recherche, soit l'ONGr en question et l'espace géographique, social et culturel dans lesquels elle se situe. C'est au chapitre suivant que nous poursuivrons avec la présentation des résultats, soit leur analyse et les enjeux qui en relèvent.

4.1 Histoire du christianisme de la Libération au Brésil

Le Brésil a eu un rôle pionnier dans la région en ce qui concerne la relation Église-société. Il semblerait ainsi impossible de comprendre les transformations sociales et politiques au Brésil sans une référence à la présence directe ou indirecte de l'Église (Gomes de Souza et Henryane, 1990).

Le CL a comme fondement théorique la théologie de la libération. Cette théologie est un courant progressiste chrétien, qu'on remarquera surtout dans l'Église catholique, mais pas seulement (avec le presbytérien brésilien Rubem Alves, par exemple). Dans *Les sources bibliques de la théologie de la libération*, Löwy (2011) relate également des origines vétérotestamentaires de la TL et ainsi de son lien fort avec le judaïsme. Un court exposé historique du CL permettra de mieux comprendre l'histoire récente de ce courant religieux - sa montée, son déclin, puis la continuité de ses idées - à la lumière du contexte sociopolitique du Brésil.

La formation de la Libération au Brésil

Depuis les années 1960, la TL a pris forme au travers de théologiens comme Gustavo Gutierrez (Pérou) et Leonardo Boff (Brésil), au cœur d'une prise de conscience entourant les inégalités sociales du Sud, la montée de la richesse chez une minorité possédante et la reconnaissance des graves problèmes de pauvreté en l'Amérique latine. C'est en réponse au phénomène de modernisation économique et autoritaire qui polarise la société brésilienne et face à la rapide urbanisation que le CL se forme. Dans une perspective inspirée de la théorie de la dépendance, elle véhicule que les pauvres ne sont pas pauvres par magie ou hasard, mais que leurs conditions de vie sont plutôt le produit de l'organisation de la société. Plus

précisément, le CL naît de la convergence de deux processus historiques indépendants, soit le changement interne de l'Église catholique, qui suit le renouveau théologique de l'après-guerre et l'élection de Jean XXIII en 1958, puis des transformations économiques, sociales et politiques en Amérique latine (Löwy, 2007).

Après la création de la Conférence nationale des évêques brésiliens (CNEB), en 1952, Dom Helder Câmara est à la tête de l'Action catholique spécialisée, où se produit une fermentation d'idées et de pratiques qui seront décisives dans les années à venir (Gomes de Souza et Henryane, 1990). Avec le Concile du Vatican II, de 1962 à 1965, l'Église viendra se confronter à la réalité sociale de la pauvreté endémique et certains évêques décriront la violence institutionnelle de l'Église. On considère généralement la période du Vatican II comme le coup d'envoi du renouveau ecclésial qu'est la TL. Ces changements mettent au monde une nouvelle forme pour l'Église catholique, les communautés ecclésiales de base (CEB), qui prennent la place précédemment occupée par les paroisses (Houtart, 1992). L'Église comme institution centralisée perd ainsi sa position de commandement et de décision (*ibid*).

Au Sud, le fourmillement social prend de l'ampleur entre 1960 et 1964, notamment avec la pédagogie des opprimés de Paulo Freire comme inspiration. C'est avec le Conseil de Medellín (Colombie), en 1968, que se tracent les premiers écrits institutionnels de la nouvelle théologie. Au même moment, dans toute l'Amérique latine, on sent les conséquences de l'industrialisation accélérée, de l'aggravation des conflits sociaux et de l'impact de la Révolution cubaine (Löwy, 2011).

Les temps forts de la Libération au Brésil

Au Brésil, on semble prendre part au renouveau progressiste mondial avec l'élection du président João Goulart, jusqu'à ce que la dictature militaire s'empare du pouvoir. La pression militaire contre les groupes antimilitaires et de gauche se fait alors forte, la répression prend plusieurs formes et des assassinats ébranlent la population. La majorité des mouvements sociaux (à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église) perdent de leur force après le coup d'État de 1964 (Levy, 2008).

Cette situation politique implique plusieurs contradictions pour l'Église. D'un côté, des évêques organisent la protection et la défense des opposants au régime militaire ; du même coup, l'Église, qui est en position d'élite nationale, reste proche du gouvernement. De plus, si l'implication des jeunes et des pauvres dans les bases sociales activistes chrétiennes avait été une manière, pour l'Église, de les tenir hors du socialisme, l'influence marxiste de certains mouvements chrétiens crée dès lors des tensions au sein l'institution religieuse (Burdick, 2004).

L'Église reste donc dans une position mitigée. Les plus hauts rangs de l'Église venus du Vatican vont jusqu'à forcer certains de ses évêques au silence. Au même moment, dans ses bases, la contestation se fait forte et l'Église reste un fort refuge de l'engagement social, « la voix des sans-voix » (Burdick, 2004). La Pastorale de la terre, la Pastorale ouvrière et d'autres organisations issues de l'Église de base permettent à la population de trouver un ancrage d'association et de militantisme à l'intérieur de l'Église, puis, du même coup, à l'Église de s'enraciner dans la population.

Le début d'un déclin

Au début des années 1980, la crise du CL commence à prendre forme, notamment avec la condamnation au silence de Leonardo Boff.¹⁹ Jean-Paul II, arrivé au pouvoir en 1978, critique ouvertement la théologie de la libération et scande son opposition féroce au communisme. Il remplace les évêques progressistes et prône un retour à une spiritualité individuelle (Burdick, 2004). En 1996, après une évangélisation qui renforce le rôle de l'Église et son unité, le pape annonce la fin de la TL. De leur côté, dans les CEB, on délaisse quelque peu les activités militantes, on passe de plus en plus de temps à la lecture de la Bible, aux sacrements et à la catéchèse. Les activistes quittent peu à peu les CEB et laissent derrière eux une théologie moins communautaire (*ibid*).

Pour Burdick (2004), les causes du déclin du CL au Brésil, qu'on peut dater vers la moitié de la décennie 80, sont multiples. Outre son rejet par le Vatican, on note la fin de la dictature, qui vient ébranler l'articulation de la vie politique et la complexifier. L'espace politique formel et la société civile deviennent plus à même d'intégrer en leur sein des questions de justice sociale, sous l'effet de la démocratisation. Le rôle de l'Église comme « voix des sans-voix » perd de sa force. Ainsi, plusieurs militants radicaux commencent déjà à sortir des rangs des groupes pastoraux afin de fonder d'autres regroupements (des syndicats, des ONG, des groupes de défense de droits) ou en se sécularisant (Assies, 1994).

¹⁹ Il fut forcé au silence pour un an, en 1985, par la Congrégation pour la doctrine de la foi et l'alors préfet et cardinal le cardinal Joseph Ratzinger (le pape Benoît XVI), après la parution de son livre *Église : charisme et pouvoir* (1995). Afin de mieux comprendre la nature des reproches établies par la Congrégation à l'égard de l'ouvrage, voir : Congrégation pour la doctrine de la foi, 1985.

De l'intérieur, on analyse que les gens y ont sacrifié beaucoup et qu'on souhaite revenir à une vie religieuse individuelle, qui avait été mise de côté au profit d'une pratique plus collective au sein des CEB. On critique le discours parfois déconnecté des réalités « terrain » des théologiens dans leur analyse sociale (Corten, 1998). C'est ce que David Lehmann avance en parlant de la théologie de la Libération comme « prisonnière de la culture érudite dominante » (cité par Corten, 1998, 265). Plusieurs (Vasquez, Perani, Comblin, Clodovis Boff, cité par Burdick, 2004) semblent reconnaître que la base catholique n'a peut-être jamais été aussi forte qu'on le pensait. Daudelin et Hewitt diront effectivement qu'on aura depuis le début exagéré la portée universelle de l'Église populaire (1995; cité par Burdick, 2004).

Dans une analyse plus systémique, plusieurs penseurs (Boff, Lesbaupin, Steil, Jon Sobrino, cités par Burdick, 2004) ont reconnu que si la fin de la dictature se révèle un élément des plus marquants dans l'échiquier politique et institutionnel du Brésil, elle coïncide avec la fin de la gauche et du socialisme, en pleine montée du capitalisme. Ainsi, selon Hoffman (2006), la chute du CL serait liée à une régression générale des idées de gauche ou progressistes, à la fois religieuses ou séculières.

Finalement, Ribeiro de Oliveira (1992), analysera la proximité entre les classes populaires et le CL sous la forme d'une affinité élective entre l'approche spirituelle et pastorale des CEB et l'intérêt des classes populaires à cette époque donnée. On comprend que le CL, hors du terreau propre à son déploiement, n'arrive plus à formuler un projet religieux de cette même ampleur. Hors du contexte dictatorial obligeant une certaine forme de repli communautaire et un appel à des moyens culturellement accessibles pour répondre aux répressions militaires et aux inégalités sociales endémiques, le christianisme de la libération perdra peu à peu la force de son ancrage communautaire. L'exposé du précédent chapitre, sur la religiosité brésilienne,

expose le contexte général qui nous permet de mieux saisir la réalité du déclin du CL, en pleine modernité.

La continuité du mouvement

Selon plusieurs, le christianisme de la libération n'a toutefois pas dit son dernier mot (Serbin, Perterson, Manuel Vasquez ; cités par Burdick, 2004). Burdick (2004) voit particulièrement cette transmission au travers des interventions continues des activistes sociaux formés par l'Église progressiste. Il stipule d'abord que quoique l'Église libérationniste soit limitée dans sa capacité à amener des changements structureaux majeurs, « elle continue à injecter des valeurs dans les interprétations activistes et populaires du monde »^f (*ibid*, 140). Il parle ainsi d'un « bassin d'idées » (*ibid*, 140) mettant de l'avant le pauvre, la lutte pour la justice sociale et l'égalité, tout en approuvant l'utilisation parfois nécessaire de tactiques de confrontation - le tout au nom de la volonté de Dieu et du Christ.

Pour French (2006), la thèse de l'échec de la TL ignore l'importance continue de la TL comme partie intégrante des relations entre l'Église et les pauvres, surtout dans la ruralité brésilienne. Le CL aura ainsi formé plus d'une génération de militants, de 1960 à la fin des années 1980, notamment par les CEB, la Pastorale noire, le Conseil indigéniste missionnaire, la Commission pastorale de la terre, la Pastorale pour femmes marginalisées. Ces militants continuent encore aujourd'hui à prendre part activement à la société civile brésilienne.

Finalement, Burdick (2004) avance c'est en étant reformulé et approprié par les bases afin de devenir plus compatible avec leurs luttes, idéologies et interprétations que le CL peut encore aujourd'hui faire vivre son influence dans la société brésilienne. Ce n'est donc pas tant

au travers de l'accomplissement de ses objectifs explicites et dominants qu'il mesure la présence du CL, mais surtout par des projets venus de l'intérieur, subversifs et dont les effets sont non-anticipés (*ibid*, 143).

4.2 Le Brésil sous le regard de la pauvreté et des inégalités sociales

De graves inégalités sociales

Puisque cette recherche aborde la question du développement, nous aborderons ici succinctement la situation brésilienne, sous l'œil de la lutte à la pauvreté. L'Amérique latine reste la région avec les inégalités les plus saillantes, (PNUD, 2011b) et le Brésil, maintenant au 84e rang sur 187 pays selon l'indice de développement humain (IDH), se trouve en-dessous de la moyenne régionale. Dorénavant, l'IDH ajusté aux inégalités permet de prendre en compte non pas l'individu moyen, mais plutôt la répartition du niveau de développement (basé sur l'éducation, l'espérance de vie, la santé) selon les inégalités.²⁰ Pour le Brésil, cela représente une chute en 2010 du 0,682 d'IDH à 0,523 si l'on considère les inégalités au pays – et le rabaisse de la catégorie de l'IDH élevé à moyen (PNUD, 2011a).

La situation sociale brésilienne recèle ainsi encore de graves inégalités et des évolutions locales différenciées. Par exemple, alors qu'on dénote une chute de la pauvreté dans certains milieux ruraux, il y aurait un phénomène de métropolisation de la pauvreté (Rocha, 2008, 634). Des communautés brésiliennes (notamment indigènes et paysannes) seraient encore largement défavorisées au plan de l'accès aux services et de la qualité de vie (Théry, 2006). Finalement, « avoir une peau foncée, être femme, vivre dans une région rurale et travailler

²⁰ À condition d'égalité parfaite, l'IDH et l'IDH ajusté aux inégalités serait le même. Plus la différence se fait importante entre les deux, plus l'inégalité est sévère.

dans le secteur informel sont des facteurs fortement associés au fait d'être au plus bas dans les statistiques de développement humain »⁸ (Gacitúa Marió et al., cité par Hunter, Wendy et Natasha Borges Sugiyama, 2009, 32).

La gauche au pouvoir

Lorsque Hunter, Wendy et Natasha Borges Sugiyama (2009) questionnent si la démocratie au Brésil a permis l'allègement de la pauvreté et des réformes diminuant des inégalités au Brésil, leur réponse reste mitigée. Ils avancent que plusieurs facteurs tendent vers une analyse positive : le nouveau pouvoir électoral de la couche pauvre du pays, la constitution post-autoritaire de 1988, l'activisme des mouvements sociaux et des gouvernements de gauche depuis 1995, notamment l'élection du Parti des Travailleurs de Lula en 2002. Ces avancées démocratiques importantes sont toutefois contrebalancées par un lobby politique et des intérêts organisés formulant et maintenant en place des politiques sociales pré-arrangées. Du même coup, des politiciens favorisant certaines formes de patronage, avec un intérêt à maintenir des programmes discrétionnaires, tendent à amortir les réformes universelles qui pourraient, à long terme, générer des résultats plus équitables.

Ainsi, si l'élection de Lula a amené énormément d'espoir au pays, les montants distribués dans les programmes de lutte contre la pauvreté sous ce dernier n'ont pas réussi à modifier l'échelle des revenus. Certains (Théry, 2006 ; Lestienne, 2009) accusent même Lula de n'avoir aucunement changé le modèle de développement qu'il dénonçait ardemment, d'avoir agi en continuité avec les politiques économiques et d'avoir en quelque sorte pris la défense des intérêts des plus grands (de l'agrobusiness, notamment). Cela en ferait « un des meilleurs élèves du FMI » (Lestienne, 2003, 15). Malgré les politiques sociales jugées favorables, le

rapport de proximité avec les syndicats et la préoccupation du gouvernement pour les luttes sociales du pays, on en a notamment contre la supposée réforme agraire, qui n'aurait jamais été réellement mise en place. Puis, on en a contre les politiques de croissance économique imposées parfois au détriment de l'écologie et des communautés. Analyser les réalisations du président Lula, en somme, malgré ses avancements importants, ne se fait pas sans débats sur le modèle d'État auquel il contribue à mettre en place.

En réponse à la problématique de la pauvreté et des inégalités sociales, plusieurs acteurs prennent place sur la scène brésilienne. Entre autres, les piliers de l'économie populaire et solidaire au Brésil, constitués des travailleurs, des réseaux académiques, des pouvoirs publics des gouvernements et municipalités (ayant pour support politique le Parti des Travailleurs de Lula et Dilma), s'unissent aux Églises catholiques et évangéliques de confession luthérienne, aux agences de financement à vocation sociale, aux ONG locales et aux associations religieuses, syndicales et laïques (Andion, 2006). Les ONG, tout particulièrement, retiennent notre attention pour cette recherche.

4.3 Les ONG au Brésil²¹

4.3.1 Histoire des ONG brésiliennes

L'histoire des ONG revête un caractère expressif dans la compréhension de l'histoire politique brésilienne et du lien entre les mouvements sociaux, le gouvernement et la société civile (Assies, 1994 ; Baierle, 2006). Nous nous appuyerons sur ces deux auteurs afin de jeter un regard critique sur la construction et la situation actuelle des ONG brésiliennes. Pour

²¹ Cette section fait suite à la mise en contexte des ONG dans le développement et au Brésil, présenté au chapitre 2.

Assies (1994), la capacité d'innovation institutionnelle des ONG contribue à un système démocratique partenarial et est jugé bénéfique pour les ONG ; pour Baierle (2006), la position partenariale des ONG dans la politique brésilienne met à mal son autonomie et limites de réelles transformations sociales. Cette comparaison permettra de préciser le débat présenté au chapitre 2 sur le rôle des ONG dans le développement et particulièrement sur leur posture au sein de la société civile et face au gouvernement. Nous serons ainsi plus en mesure de positionner l'ONG étudiée dans le spectre des ONG brésiliennes, de manière à comprendre ses racines idéologiques.

Les années 1970 et la lutte des associations

Dans les années 1970, les associations de quartiers, l'Église progressiste et les CEB participeront à la mise en place des premières luttes urbaines et identitaires, puis à un discours de confrontation face à l'État (Assies, 1994). Les centres de conseil, les ancêtres des ONG, se perçoivent comme des acteurs intégrés dans les luttes militantes. La plupart ne sont pas professionnalisés (Baierle, 2006).

Les mouvements sociaux restent en position délicate face au pouvoir dictatorial en place. Cette période sert toutefois de justification idéologique et organisationnelle pour le développement de la société civile, en rejetant le modèle économique prédominant (Radoki, 2007). Cette période de dictature révèle aussi la présence notable de l'Église catholique dans les mouvements sociaux (Assies, 2006), puis crée des tensions entre les franges plus radicales et les plus réformistes au sein des groupes et mouvements. Déjà, vers la fin des années 70, il semble qu'une trajectoire se dessine chez plusieurs ONG : plusieurs se détachent de l'Église et

se sécularisent et, du même élan, passent d'une perspective plus assistencialiste à un travail à tendance plus politique (Assies, 2006).

Les années 1980 : la fin du régime dictatorial et le déclin de la gauche marxiste

Avec la fin de la dictature au début de la décennie 1980, puis avec la transition vers la démocratie, on verra une transformation majeure des rapports entre mouvements sociaux, société civile et gouvernement. Les années 1980 expriment la fin d'une opposition bipolaire vers une complexification du paysage politique (Baierle, 2006). Pour Assies (1994), cette période révèle la tendance non-marxiste ou postmarxiste mondiale vers une dimension socioculturelle et orientée vers l'acteur. Selon lui, la libéralisation de l'espace démocratique laisse place à des occasions d'innovation institutionnelle qui témoignent, d'une certaine manière, de la maturité des organisations de la société civile et de leur capacité à intervenir formellement dans l'espace de débats et de construction politiques. Toujours selon cet auteur, on passe alors d'une conception essentialiste et sectaire de l'État à une phase d'innovation institutionnelle de la gauche, venue avec la reconnaissance des politiques sociales déjà existantes et de nouvelles expérimentations démocratiques (*ibid*).

Les années 90 : la formalisation et la professionnalisation des ONG²²

Avec la fin des années 1980 et le début des années 1990 émerge un phénomène de professionnalisation des organisations de la base vers des organes formalisés agissant de moins en moins comme des défenseurs de première instance et de plus en plus comme des traducteurs et articulateurs des mouvements sociaux (Assies, 1994). Face aux bureaucraties

²² Les termes « formalisation » (Assies, 1994) et « professionnalisation » (Baierle, 2006) des associations et mouvements sociaux nous apparaissent comme des termes relatant d'un même large phénomène. Nous les utiliserons de manière indifférenciée pour cette recherche.

importantes en éducation et en santé, de nouveaux partenariats s'établissent avec les ONG et les organisations communautaires de base, ce qui permet de répondre à peu de frais aux demandes des masses précarisées (Baierle, 2006).

Toutefois, selon Baierle, le champ de l'action sociale se limite à la société civile, « à savoir au champ des organisations communautaires de base, des ONG et des fondations privées » (*ibid*, 127). De fait, l'auteur critique le désengagement des masses populaires dans les mouvements sociaux et déplore la nouvelle normalisation des rapports entre la société civile, le marché et le gouvernement, qu'il nomme la gouvernance néolibérale. Il critique également la cooptation des entités du tiers secteur. Selon Pearce (2004), cette peur de cooptation et 'd'incorporation par en haut' est non seulement fondée, mais bien présente dans la tradition de l'action collective en Amérique latine. Pour Assies (1994), l'interprétation est différente. Il affirme que si cette formalisation est souvent interprétée comme étant imposée par l'État, elle serait plutôt, au niveau communautaire, considérée comme une expansion de la capacité d'action des ONG et comme un résultat positif de leurs efforts à élargir leur pouvoir (*ibid*).

Les années 2000 : Lula et les ONG comme traducteurs²³

Avec l'arrivée de Lula au pouvoir en 2003, les mouvements sociaux et les syndicats adoptent une posture plus partenariale avec le gouvernement et plusieurs de leurs leaders ont alors un généreux accès aux organes gouvernementaux mettant en œuvre les politiques publiques (Baierle, 2006). En continuité avec les dernières décennies (et particulièrement

²³ Nous entendons le terme 'traducteur' au sens similaire de 'courtier', terme fréquent dans la littérature sur le développement.

depuis la mise en place d'un gouvernement issu des luttes de gauche), les ONG seraient alors de plus en plus près de la prestation de service et de la coproduction de politiques sociales (Dieter Temp, 2011). Globalement, les ONG brésiliennes « jouent un rôle fondamental dans l'élaboration et le montage (souvent complexe) des projets associatifs et font profiter les associations de leur réseau de bailleurs de fonds et d'experts » (Léna, 2010, 210). Le rôle de traducteur des ONG les fait agir également à l'interface bénéficiaires des projets de développement et les agences de développement (Neubert, 1996), puis entre les bénéficiaires locaux et les gouvernements nationaux.

4.3.2 Différentes stratégies des ONG

Alors que l'historique présenté expose les ONG comme des acteurs de plus en plus formalisés et professionnalisés, nous souhaitons approfondir la notion même de la professionnalisation et saisir les différentes manières, pour ce processus, de se manifester. Ainsi, afin de creuser la question de la transformation des ONG et de leur récente et graduelle professionnalisation, nous nous outillerons d'un modèle qui s'avère conceptuellement riche dans la définition des tendances idéologiques qui guident la formalisation et la professionnalisation des ONG (Freyss, 2004).

Deux pôles idéologiques dans la compréhension des stratégies des ONG

Freyss (2004, 758) expose deux pôles idéologiques, tenus par les ONG, « reflétant deux visions du monde, deux lectures de la relation entre l'individu et la société ».²⁴ Freyss (2004)

²⁴ Alors que son analyse repose sur l'histoire des ONG européennes de solidarité internationale, nous estimons qu'il soit pertinent de l'appliquer au champ plus général des ONG et plus précisément au contexte brésilien, vu la connivence entre le débat présenté précédemment et les deux visions exposées dans le modèle de Freyss (2004).

définit deux courants guidant les actions et interprétations des ONG, soit la charité-philanthropie et la solidarité sociale. Il mentionne d'emblée qu'aucune ONG correspond à l'un ou l'autre de ces types de manière pure ou intégrale, et que le champ de la solidarité en général est en permanence travaillé par la tension entre ces deux pôles idéologiques. Il définit chacun de ces pôles comme « un système de représentations et de valeurs [qui se situent] au croisement des mondes vécus (trajectoires individuelles) et des contraintes systémiques (l'agencement des différentes sphères de la société) » (Freyss, 2004, 758-9). Cet outil d'analyse permet de mettre en lumière le positionnement idéologique qui détermine à la fois les objectifs communs et les façons de faire des ONG et des individus qui s'y affairent, soit leur stratégie.

Ces deux pôles, soit celui de la charité-philanthropie, associé à l'individualisme libéral, et celui de la solidarité sociale, qui se rapporte à l'holisme social, sont reliés à un mode de professionnalisation des ONG. Alors que le premier va de pair avec la professionnalisation *dans* les ONG, le second entraîne la professionnalisation *des* ONG. Finalement, le positionnement de chaque ONG se fait à partir de son positionnement dans sa triple relation d'autonomie avec et entre l'autorité publique, la sphère économique et la société civile (Freyss, 2004). Définissons d'abord ces deux pôles.

Le pôle de la charité-philanthropie

Le premier pôle, soit celui de la charité-philanthropie (à l'égard des pauvres), est issu du courant de pensée individualiste et tient son origine, selon Freyss, de la vision chrétienne de l'homme et de l'humanisme républicaniste (*ibid*) - comme résultat de la laïcisation de la

charité chrétienne. S'il est par essence individualiste, c'est que l'humain n'y est pas considéré comme un sujet social et historique, mais plutôt comme un enfant de Dieu, un être universel. Cette vision serait de l'ordre de la foi. C'est ainsi que cette vision, teintée d'un conservatisme social, tend selon Freyss à pallier aux dégâts du progrès et s'attache aux conséquences plutôt qu'aux causes des problèmes sociaux.

Le pôle de la solidarité sociale

Le deuxième pôle, la solidarité sociale, prend racine idéologique dans « la résistance collective à la déstructuration sociale engendrée par le développement du capitalisme » (*ibid*, 742). Cette perspective entre *en réaction* face aux problèmes sociaux et aux inégalités, en contestant l'ordre établi. Son discours porte sur les exploités plutôt que les pauvres et priorise l'action collective, puisque l'humain existe *a priori* dans un groupe social plutôt que comme individu avec ses problématiques personnelles et isolées. Plutôt que de calmer le feu de la misère, la solidarité s'appuie sur les acteurs mêmes de cette pauvreté et vise à renforcer leurs capacités d'organisation et transformer la société. Si elle se distancie de la vision chrétienne de la charité, cette perspective s'est catholicisme social (*ibid*).

Vision libérationniste de la stratégie des ONG

Nous estimons que le pôle idéologique de la solidarité sociale se rapproche de la vision libérationniste du développement sous plus d'un angle. D'abord, il s'en rapproche par son analyse critique et structurelle de la pauvreté et du capitalisme, qui implique une vision nécessairement collective axée sur les causes des problèmes sociaux et non seulement de leurs effets. De plus, son positionnement contre la charité et pour la transformation du monde *par*

les pauvres et non *pour* eux ramène le CL à une vision de solidarité sociale, soit une vision de résistance et de contestation face au capitalisme. Le CL se rapproche également de la vision prônée par Baierle (2006) et Pearce (1993), où l'ONG se positionne de manière critique face au gouvernement en place et priorise sa relation avec la population et les pauvres, plutôt que son rapport avec le gouvernement. Nous estimons que la pensée libérationniste se rapproche d'une vision où l'on s'attarde à la capacité des acteurs du développement, en l'occurrence ici les ONGr, de « construire des processus sociaux durables, à partir d'en bas, afin d'assurer un *empowerment* réel à la base, de s'assurer que les processus mis en place affectent les conditions d'existence des pauvres et marginalisés, au travers de leurs propres efforts »^h (Pearce, 1993, 226).

Boff (1994) nous aide aussi à démystifier le sens du « pauvre » dans le CL en exposant trois visions de la pauvreté. Dans la vision traditionnelle, le pauvre est aidé. On y dirige des politiques paternalistes d'assistance, munies de formes de bienfaisance participative. Le pauvre y est alors vu à travers les yeux du riche et en reste en quelque sorte dépendant. Dans la perspective moderne, le pauvre est vu comme un problème social ; il est jugé comme potentiel sous-développé. On a une vision collective mais non conflictuelle de la pauvreté et du pauvre, qui doit nécessairement être intégré dans le processus productif. Au sens de la Libération, on reconnaît d'abord la force du pauvre non pas pour l'intégrer au système en place, mais pour transformer le système social. Le pauvre est ainsi défendu par le CL, puis surtout, appuyé dans sa lutte d'auto-émancipation sociale. Ainsi, il semble que cette catégorisation et les explications qui la précédaient nous permettent effectivement de lier la vision qu'a le CL de la pauvreté au pôle de solidarité sociale de Freyss (2004).

Deux tendances à la professionnalisation des ONG

Aux yeux de Freyss (*ibid*), la professionnalisation des ONG est un terme galvaudé qui ne laisse pas apparaître les différentes manières, pour les ONG, de mettre en œuvre cette professionnalisation. Selon lui, « la professionnalisation des ONG n'a aucune signification intrinsèque, elle ne prend sens et contenu qu'à partir d'une analyse des différentes finalités que [...] les ONG se donnent comme horizon de leur action » (*ibid*, 736).

La professionnalisation *dans* les ONG (associée à la charité-philanthropie) s'opère à l'intérieur même des organismes, que Freyss décrit généralement comme la mobilisation des compétences techniques nécessaires au bon déroulement de ses activités, dans le but de favoriser le pôle opérationnel et de *management* de l'entreprise, plutôt que son pôle associatif. Selon l'auteur, cette posture a une connivence avec la sphère économique ou marchande et promeut généralement une neutralité politique et un refus de l'engagement en ce sens.

La professionnalisation *des* ONG (associée à la solidarité sociale), est celle fondée sur les capacités de compréhension de la réalité et la mise en place de moyens d'action appropriés. La compétence première de l'ONG devient alors celle de l'action collective et politique. Par sa position de résistance, l'ONG doit non seulement tenir une analyse approfondie des situations, en relation avec les différents acteurs, mais doit également s'assurer d'un financement à long terme pour agir dans la durée. Cette vision préconiserait ainsi de travailler au cœur de processus sociaux favorisant *l'empowerment* des personnes, groupes et communautés marginalisées, au risque de se mettre à dos certains gouvernements (et possibilités de financement) (Pearce, 2004).

Position des ONG entre les sphères politique, économique, sociale et religieuse

La dernière sous-section nous révèle que les ONG, loin d'être un bloc homogène, sont traversées par les courants idéologiques qui teintent les sociétés dans lesquelles ils œuvrent ou militent. À ce titre, Freyss (*ibid*) stipule que le positionnement idéologique de chacune des ONG est accompagné d'un positionnement à la fois symbolique et concret entre différentes sphères en cours dans la société. En tendant vers une perspective versant plus vers la charité-philanthropie ou la solidarité sociale, les ONG se positionnent à leur manière unique quelque part sur un point à la jonction entre les sphères économique, politique et sociale.²⁵

Nous modifierons cette configuration tripartite en joignant les sphères politico-économiques, à cause de leur interconnexion évidente dans notre étude de cas, puis en ajoutant un quatrième élément, soit la sphère religieuse. Le positionnement par rapport à l'Église révèle ainsi une autonomie plus ou moins grande face à l'institution religieuse. Finalement, nous croyons que le positionnement particulier de chaque ONG dans ce cadre d'analyse donne un judicieux indice sur leur stratégie de développement. Nous saurons ainsi mieux reconnaître la présence du CL dans les conceptions, pratiques et relations internes de l'ONGr. Pour finir, nous présentons ici-bas ce terrain d'étude, comme dernière étape avant l'analyse des résultats et la discussion théorique qui s'en suit.

²⁵ Notons que le rapprochement d'une ONG avec la sphère politique représente ici non pas tant une idée de sous-traitance, voire même de partenariat avec l'État, mais plutôt une capacité d'action autonome à l'intérieur des débats politiques. Le positionnement rapproché avec la sphère sociale, quant à lui, présuppose d'être plus engagé au sens de la solidarité sociale et de la défense des intérêts de la population et des associations, groupes et revendications de la société civile. Au contraire, un rapprochement avec la sphère économique (du marché, devrions-nous préciser) suppose une soumission à ses lois et règles, faisant abstraction du cadre politique dans lequel l'ONG se trouve.

4.4 Joinville (Santa Catarina)

Joinville, ville industrielle, est une des villes qui ont le meilleur niveau de vie du Brésil. Son territoire, anciennement majoritairement indigène, est marqué par une immigration européenne (principalement allemande, suisse, norvégienne et italienne) et compte aujourd'hui plus de 500 000 habitants.

Carte 1. Carte de la microrégion de Joinville, dans l'État de Santa Catarina, Brésil



Forte présence européenne à Joinville

La ville de Joinville a son histoire propre, intimement liée à ses débuts avec la colonisation européenne. Joinville a été officiellement fondée le 9 mars 1851. Son nom français lui vient du prince français de Joinville, qui épousa en 1843 la princesse héritière du trône du Brésil, Dona Francisca, sœur de Dom Pedro II. Le territoire sur lequel se trouve Joinville, majoritairement occupé par les Tupis et les Guaranis, fut donné en cadeau au couple princier et le palais royal y fut érigé. Dans la période de la IIe Guerre mondiale, seulement 30% de la population

joinvilloise parle la langue portugaise et 10% se reconnaît comme Brésilien. C'est à partir de 1940 que Joinville s'ouvre au reste du pays, notamment par ses activités économiques. La forte production agricole laisse peu à peu place à une urbanisation importante et à une croissance démographique notable dans les années 1970 et 1980 (Facchini et Pedrini, 2000).

Joinville est nommée ville industrielle dès 1970, ce qui favorise une croissance urbaine et l'arrivée de migrants nationaux à la recherche de bonnes opportunités de travail et de plus saines conditions de vie (IPPUJ, 2011, 4 ; traduction libre).²⁶ La ville, toujours principalement formée par des Brésiliens de descendance européenne, compte un taux de croissance de 1,8% entre 2000 et 2010. Son indice de développement humain est de 0,857 et son taux d'urbanisation est de 97%. Elle détient maintenant le titre de troisième pôle économique du sud du Brésil et le PIB le plus élevé entre les villes de l'état de Santa Catarina. En plus du secteur industriel, le tiers-secteur contribue à la vitalité économique de la ville. Joinville a élu pour la première fois en 2009 un candidat du Parti des Travailleurs (PT) à la mairie, Carlito Merss.

Une richesse qui cache certains problèmes sociaux

Joinville est reconnue par ses habitants et surtout par ses « immigrants » nationaux comme une ville sécuritaire, où il fait bon vivre et où les emplois sont plus abondants qu'ailleurs. De l'extérieur de la région, toutefois, on la considère comme plutôt sérieuse, fermée sur elle-même et teintée d'un conservatisme social. On voit ainsi se tracer le portrait d'une ville fortement européanisée, dont le niveau de vie n'a que peu de lien avec des réalités plus dures telles que vécues dans le Nordeste ou l'Amazonie, par exemple.

²⁶ Les données exposées dans ce paragraphe sont tirées de ce même document.

Joinville a toutefois son lot de problèmes sociaux, malgré la relative sécurité des lieux. L'habitation, en plus des questions de violence et de trafic de drogue, constituent des enjeux vécus ou discutés pour ceux qui y vivent. Hors du centre, les propriétés de nombreux quartiers ont été acquises et les habitations construites sous la pratique de l'« invasion », soit par une appropriation illégale de terres inoccupées, parfois dans des conditions ardues. Plusieurs se sont installés à même des terres inondables, des « marais » dont la crue des rivières fait des ravages plus ou moins sévères selon les années, dans cette ville au plus haut taux de précipitations du pays. Au cours des dernières décennies, certains prêtres ont participé activement à l'appropriation populaire des terres et à la constitution des quartiers par les occupations.

De pair avec l'occupation de la ville, Joinville a connu, au milieu des années 1970, des mouvements sociaux de gauche animés par le CL et la lutte contre la dictature. Cette période a mené à la mise en place du troisième centre de défense de droits humains au pays, en mars 1979 – qui a une influence marquante sur le paysage politique de gauche de la ville. Il reste que la ville et ses mouvements sociaux sont à comprendre au travers de sa propre histoire, car en comparaison à d'autres milieux brésiliens, Joinville reste un endroit très conservateur (Entretien 2011d). La plus jeune génération amène encore aujourd'hui ses mouvements de gauche, de défense des gais et des Noirs, même si ce sont des réseaux et groupes limités en nombre (*ibid*).

Portrait religieux de Joinville²⁷

Joinville possède des lieux de culte protestants, catholiques, spiritistes, ainsi que quelques centres afro-brésiliens ou d'autres lieux de religion populaire. C'est à la base une

²⁷ Inspiré de l'ouvrage *Le butinage religieux : pratique et pratiquants au Brésil* (2009), d'Édio Soares et du portrait du quartier de Paranagua-Mirim, non loin du quartier de Itinga, où prend place notre recherche.

société d'inspiration catholique ibérique, bien vite transformée par les métissages. On parle ainsi:

d'un catholicisme dévotionnel [qui] coexiste avec un catholicisme plus épuré, les pratiques magico-religieuses avec celles de l'action catholique ou des communautés ecclésiales de base. Le tout constitue un ensemble différencié, mais intégré, forgé par une culture de l'image mariale, qui [...] a servi de pôle stabilisateur à des traits de toutes provenances'' (Bastian 2001 : 181). C'est donc un catholicisme au pluriel, comme l'était déjà la version ibérique qui s'est installée au Brésil (Soares, 2009).

Le paysage religieux de Joinville est aujourd'hui marqué par une multiplication des petites églises évangéliques pentecôtistes, par la baisse de la religion catholique apostolique romaine (de 73% à 65% de la population entre le recensement de 2000 et 2010) et par la hausse des personnes s'identifiant au spiritisme, à une religiosité diverse et à l'absence d'appartenance religieuse (IBGE, 2010).

4.5 Présentation du terrain de recherche : le cas de la Fondation Padre Luiz Facchini au Brésil²⁸

« Si mourir de faim est la plus grande misère humaine, laisser quelqu'un mourir de faim est la plus grande misère spirituelle »ⁱ

Prêtre Luiz Facchini

L'étude de cas présentée ici se penche sur une ONGr de la société civile, créée en 1994 par un prêtre de la théologie de la libération dans la paroisse Itinga de Joinville (Santa Catarina). La Fondation Padre Luiz Facchini œuvre en sécurité alimentaire, avec un volet en éducation des enfants et adolescents et accompagnement des femmes. L'ONGr a été fondée en

²⁸ La plupart des informations de cette sous-section sont tirées de (Facchini et Pedrini, 2000), ainsi que d'entretiens menés entre mars et juin 2011 (voir Liste des entretiens).

1994, aux suites d'une campagne nationale contre la faim, en 1993. Au niveau local, l'ONGr est issue d'une longue bataille du Prêtre Facchini contre la pauvreté et pour une Église solidaire.

Activités de la Fondation

À son établissement, la Fondation comprend un programme d'accueil temporaire pour les enfants abandonnés, des cuisines communautaires, des comités citoyens de solidarité au sein des quartiers de la ville, puis un programme d'initiation à la vie professionnelle, aux loisirs, sports et culture pour les jeunes. Son financement est majoritairement assuré par un financement de base du gouvernement municipal, avec l'appui initial favorable du maire, Luiz Henrique da Silveira, du Parti du mouvement démocratique brésilien (PMDB). Alors que celui-ci quitte le gouvernement municipal pour devenir gouverneur de l'État en 2003, le financement de l'ONGr subit une baisse importante. Cette baisse contribuera grandement à la fermeture du programme d'accueil d'urgence des enfants abandonnés.

À ce jour, la sphère d'intervention de la Fondation reste la sécurité alimentaire et l'éducation, avec un important volet d'accompagnement des femmes. Son projet majeur vise les enfants et adolescents en situation de vulnérabilité et de risque social, avec l'objectif de combattre la faim et la misère - vers une sécurité alimentaire, nutritionnelle et sociale à travers des cuisines communautaires. Quinze cuisines communautaires, incluant neuf dans les communautés indigènes, ont desservi 200 enfants et adolescents en 2011.²⁹ La plupart des cuisines sont basées dans les églises catholiques locales, ou encore dans d'anciennes salles

²⁹ Selon les données du site internet, mis à jour la dernière fois en mars 2012. Les chiffres (nombre de cuisines et nombre de bénévoles) ont marqué une baisse entre 2011 et 2012. Le nombre de cuisines en milieu indigène a toutefois connu une hausse.

communautaires, et sont entièrement gérées au quotidien par les bénévoles. La Fondation compte plus de 200 bénévoles (surtout des femmes et mères). Il est à noter que les bénévoles interrogées, des femmes exclues du monde professionnel, en situation de pauvreté et de marginalité, font figure de bénéficiaires de l'organisation et considérées comme une population-cible de l'ONGr. Elles sont ainsi visées par des activités de sensibilisation et suivies par des travailleuses sociales.

Le programme de cuisines communautaires est dirigé également vers les communautés indigènes, dans l'objectif de favoriser l'accès à l'alimentation et aux droits sociaux, par la distribution de nourriture et un accompagnement auprès de neuf communautés/réserves indigènes environnantes.³⁰ Plus de cent enfants participent sur une base régulière aux activités sportives, artistiques, d'informatique et de renforcement scolaire offerts quotidiennement et gratuitement par la Fondation. Des projets ont été mis en place avec les femmes, dont un projet important de renforcement des habiletés sanitaires des cuisinières et de manipulation des aliments ; puis le projet d'alphabétisation émotionnelle, qui est en processus de développement. Ce projet consiste en des interventions informelles ainsi qu'en l'accompagnement de groupes de femmes afin de les aider à reprendre un pouvoir communicationnel et une prise de conscience de leurs capacités générales. Quelques activités formatives auprès des jeunes, sur des sujets comme la drogue et l'alimentation saine ont eu lieu en 2010, en plus des médiations quotidiennes en cours auprès des enfants et adolescents, afin de régler les conflits qui surviennent entre eux. Finalement, les employés de la Fondation prennent part à quelques comités et groupes de travail et de consultation au niveau municipal, étatique et national.

³⁰ Tiré du rapport annuel 2010 de la Fondation. Le terme indigène est choisi dans cette recherche, notamment à cause de l'utilisation de ce terme dans la langue du pays.

La présentation du terrain de recherche, au travers de l'histoire du CL et des ONG, la présentation sommaire du Brésil, puis de Joinville et, enfin, la présentation de la Fondation, qui agit comme terrain d'étude pour ce mémoire, nous permettent maintenant d'exposer les résultats de l'enquête réalisée et d'en analyser les éléments majeurs. C'est ce que le prochain chapitre nous réserve.

CHAPITRE 5 :

PRÉSENTATION ET ANALYSE

DES RÉSULTATS

Il appartient au sociologue de traduire perpétuellement les épreuves personnelles en enjeux collectifs et de donner aux enjeux collectifs leur riche dimension humaine.

John Stuart Mills

Nous présenterons, dans ce chapitre, les résultats et leur analyse, à partir du cadre théorique proposé au chapitre 2 et de la méthodologie exposée au chapitre 3. Nous divisons ce chapitre selon les trois sous-questions de recherche: 1) les pratiques religieuses qui transparaissent dans l'ONGr étudiée, puis les interprétations d'ordre religieux qui semblent imprégner ses conceptions du développement et inspirer ses actions et pratiques ; 2) les croyances religieuses et motivations des membres de l'ONGr, à partir de six portraits basés sur le récit de vie - nous avons regroupé ces six portraits en quatre figures qui nous mèneront à percevoir l'affinité élective entre croyances et conceptions du développement ; 3) la capacité

de l'ONGr à mettre en application sa stratégie de développement d'inspiration libérationniste, selon les limites et opportunités du contexte dans lequel elle agit.

5.1 Nature religieuse et libérationniste de l'ONG étudiée

La première sous-question de recherche consiste à vérifier l'influence du CL dans les manières de faire de l'organisme, dans ses conceptions, ses pratiques. C'est au travers des entretiens semi-dirigés, ainsi que des observations recueillies dans notre cahier de bord que nous avons recueilli les données nécessaires à la compréhension de cette question.

5.1.1 Espaces religieux au sein de l'ONGr

L'identité et la mission de l'ONGr découlent prioritairement des enseignements du CL transmis entre autres par le prêtre, qui agit comme leader de l'ONGr. De fait, les objectifs qui motivent les membres paraissent encadrés dans des impératifs religieux et s'expriment dans les pratiques de l'ONGr. Bradley (2009) amène que pour mieux intégrer leur identité religieuse, certaines ONGr entretiennent des espaces religieux au sein de leurs pratiques régulières afin que la foi non seulement serve de motivation individuelle à l'action, mais qu'elle serve également la conception et la pratique du développement.

Dans ce sens, dans l'ONGr étudiée ici, la prière fait partie intégrante du quotidien. Elle est récitée chaque midi par le prêtre au siège social de l'ONGr et également dans les cuisines communautaires. Il est à noter que le Notre-Père est maintenant la prière récitée, afin d'inclure tous les chrétiens dans une prière œcuménique. La prière du vendredi matin animée par le prêtre au siège social de l'organisation constitue elle aussi, et tout particulièrement, une pratique qui permette de mettre le travail de l'ONGr dans la perspective de son projet religieux

et de développement. Cette prière, exclusive aux employés du siège social, est basée sur des extraits de la Bible toujours en référence à la solidarité et à la défense des pauvres, dans une vision teintée d'une appartenance marquée au CL. Ce moment de recueillement en groupe est également constitué de réflexions personnelles, de prières et de chants. Il semble constituer un moment-phare et récurrent de « prise de sens et de conscience » de leur foi et de la mise en action de cette foi.

La convivialité, expression des liens sociaux libérés

L'espace des repas, également, participe à favoriser la convivialité au sein de l'ONGr, trait marquant du CL. Desroches (1999, 28), s'inspirant de l'œuvre de Gustavo Gutierrez, décrit la convivialité comme « un ensemble des rapports autonomes et créateurs » entre les personnes, d'une part, et des rapports entre les personnes et leur environnement. Dans l'ONGr tout comme dans la littérature (*ibid*), la convivialité participe du symbolisme du repas comme puissant facteur de cohésion sociale par les liens qu'il contribue à créer. C'est aussi la capacité d'une société et d'un groupe à favoriser la tolérance et les échanges réciproques entre personnes et groupes qui la composent (*ibid*). De l'expérience personnelle de Dieu, de sa gratuité, naît alors un profond besoin d'établir un « amour efficace », (*ibid*, 124) dans l'Histoire, et où l'engagement envers l'autre et le pauvre passe avant la théologie.³¹ Nous maintenons ainsi que les repas partagés entre tous les membres de l'ONGr, à son siège social, puis les moments de prière et de recueillement visent la création d'une convivialité et du

³¹ L'histoire du prêtre fondateur de l'ONGr nous révèle également le besoin de matérialiser la théologie en des actes d'amour concrets : notamment, il adoptera un petit garçon abandonné afin de faire l'expérience de l'amour et l'engagement de la vie familiale. Voir plus loin dans ce chapitre.

renforcement de la mystique libérationniste dans les conceptions du développement tenus par des membres de l'ONGr.

5.1.2 La mystique libérationniste de l'ONGr

Les moments de prière et d'échanges en groupe participent ainsi à la mystique (*mistica*) de l'organisation. Ce terme, aux nombreuses définitions, est défini ici comme la mobilisation émotionnelle autour des valeurs d'un mouvement social et pour lequel elle sert d'effet mobilisateur (Issa, 2007). La *mistica* est ainsi vue de manière large comme une représentation symbolique et politique donnant le cadre à un mouvement social (*ibid*). Dans son aspect pratique, elle réaffirme aussi la célébration et l'évocation, via le chant, la discussion et la prière, de la foi et des défis posés par la quête personnelle et communautaire de justice sociale. Au sens de la Libération, cette mystique, plutôt que de constituer une doctrine *externe* à la réalité sociale, *se base* sur cette dernière afin d'y accoler une idéalisation et mythification de l'utopie du Royaume de Dieu sur terre, ici et maintenant (*ibid*).

Temporalité et praxis du CL : le pauvre comme lieu de départ théologique du CL

En effet, la théologie de la libération a cela de particulier qu'elle prétend reconnaître sa propre nature contextuelle et terrestre. Ce point, des plus importants, touche une racine de ce discours théologique, soit le fait qu'on doive comprendre Dieu et son incarnation dans le monde au travers des référents culturels, sociopolitiques et, surtout, sur une base éthique. La théologie ne se comprend non plus seulement comme révélation divine, mais également comme étant déterminée par ses conditions de représentation (Boff, 1985). L'opposition entre temporel et intemporel s'en trouve alors dissoute : on abolit la distinction entre l'histoire

sainte et humaine, contre le monisme de l'histoire. L'histoire humaine est ainsi sanctifiée et tout acte de foi devient alors acte politique (André-Vincent, 1987).

C'est ainsi que les discours du prêtre lors des prières du vendredi, puis les passages tirés de la Bible qui sont choisis et commentés par les membres, relèvent fréquemment le lien intrinsèque entre la foi personnelle et l'action sociale. Mettant en valeur l'importance de l'action pour son prochain, on évoque le Royaume possible de Dieu sur terre (Entretien 2011e) et cette place centrale donnée à l'humain de *changer* le cours des choses, soit la capacité de réflexion jointe à l'action (praxis). L'ONGr, par ses discours, se considère alors comme un organe menant des actions dans le but de transformer les rapports sociaux en fonction de ses idéaux religieux.

C'est ainsi que dans le cas qui nous intéresse, la mystique évoquée met de l'avant la capacité des individus, des communautés et des peuples de s'autonomiser afin de ne plus dépendre d'un rapport de charité si longtemps entretenu par l'Église catholique, mais plutôt de rompre avec les carcans sociaux, politiques et économiques qui entretiennent l'état de pauvreté et la relation de dépendance (Boff, 1994 ; Burdick, 2004). La TL a effectivement comme point de départ (lieu théologique) l'option préférentielle en faveur des pauvres et la solidarité avec leur lutte d'auto-émancipation sociale (*ibid*).

Le pauvre figure alors comme le cœur de la théologie, de l'action de l'Église et de l'ONGr dont il est question ici. Il n'y est ainsi pas vu comme objet de charité et compassion, mais comme acteur de son histoire et sujet de sa propre libération. Du moins, c'est le cas des discours entretenus, notamment au travers des déclarations du prêtre dans les médias, des documents officiels puis des entretiens effectués auprès des travailleurs de l'ONGr (Entretien

2001a, b, c, e, f, g, j). On parle de la « *caminhada* » (Entretien 2011e), ce que Löwy (2007) nomme la longue marche des pauvres vers la terre promise ; puis de l'importance de changer la politique brésilienne afin de modifier fondamentalement les structures de pouvoir et de mettre le pauvre en son centre (Entretien 2011e).

Jésus comme personnage central

Aussi, Jésus, comme élément fondateur de la mystique chrétienne, représente pour le prêtre ainsi que pour plusieurs travailleurs de l'ONGr étudiée, une figure révolutionnaire guidant l'implication personnelle et collective vers la transformation sociale et un idéal de justice. Jésus y est vu comme un défenseur des opprimés et surtout, comme un homme de l'histoire ayant pris position contre les injustices. En effet, le prêtre de l'ONGr étudiée, connu dans la communauté comme un ardent défenseur de la TL, nous a témoigné à nombreuses reprises, au cours des entretiens, de son intention d'incarner la figure controversée d'un Jésus en colère, s'usurpant contre les situations menant à l'injustice et contre ceux qui les endossent (Entretien 2011a, b, c).

Desroches (1999) nous rappelle que le politique et le religieux sont ici unis. On veut marcher à la suite de Jésus, poursuivre sa cause. Pour Boff (1994), la pratique de Jésus face aux lois sacrées et à la Tradition n'est pas réformiste ; elle est libératrice. À la lumière de cette interprétation des enseignements de Jésus, la religion apparaît alors comme une incitation à l'action politique (Houtart, 1992a) et donne lieu à un potentiel de protestation de l'ordre social établi (Löwy 1996).

Le renouveau collectif de la TL

Enfin, la mystique est vécue par les membres travailleurs de l'ONGr comme une mobilisation à la fois rationnelle (basée sur l'analyse et le discours) et émotionnelle (basée sur le chant et l'expérience intime vécue, les célébrations et des prières) qui permet au CL d'être incorporé au sein de l'ONGr. Corten (1998) affirme que pour le membre d'une CEB (nous élargirons cette idée à toute personne s'engageant dans le CL), le renouveau, ou la conversion, s'inscrit dans la perspective d'une lutte collective. Ce renouveau est donc vécu comme un temps *social* et non seulement *individuel*. Voulant arriver à une réelle transformation des conditions d'existence des pauvres, dans son option préférentielle pour les pauvres, le renouveau du CL ne pourra venir que de résultats collectifs et transformateurs tels que la diminution des inégalités sociales. La souffrance s'y transforme en conscience, qui devient dès lors volonté de changement. C'est, ainsi, la conscientisation qui incite l'individu à s'engager (socialement et religieusement) dans une conversion visant l'atteinte de ce renouveau social et collectif.³²

5.1.3 Le rôle prédominant du prêtre

Hoffman (2006) réaffirme la présence importante des prêtres, religieuses et évêques dans l'implantation du projet libérationniste. Le prêtre, comme personnalité paternelle, semble effectivement avoir une importance majeure au sein de l'ONGr. Le positionnement engagé du prêtre fait valoir à l'ONGr l'appui d'une bonne part de la population, surtout « parce qu'il aide

³² L'auteur établit ce constat au travers de la comparaison avec le pentecôtisme, dans lequel le temps de conversion est individuel. Pour approfondir cette question, voir Corten (1998).

beaucoup les pauvres » et « fait beaucoup de bien ».³³ Ce dernier agit comme une sorte d'icône au sein de l'ONGr (ses photos sur les murs des cuisines aux côtés de saints en témoignent). Des témoignages récoltés en entretien et lors d'observations participantes recèlent que le prêtre amène un important capital symbolique et politique dans la recherche de financement et contribue à la confiance que les gens accordent à l'organisme (Entretien 2011p). Par la réponse positive de la communauté au travail du prêtre et par le discours à la fois religieux et social que l'ONGr véhicule, cette dernière semble aller dans le sens de l'affirmation de Tyndale (2006) selon laquelle les ONGr ancrées dans leur communauté et motivées par des convictions religieuses sont généralement mieux perçues et soutenues par la population.

Pour conclure sur cette sous-question, il apparaît que la nature religieuse et libérationniste de l'ONGr étudiée détient une connivence certaine avec la mystique du CL. Celle-ci se reflète dans ses espaces religieux de prières, de chants ; dans les discours tenus au sein de l'ONGr et dans les médias ; puis reste particulièrement incarnée par le rôle du prêtre, qui contribue à donner du capital symbolique et politique à l'ONGr. Ainsi, ayant saisi au sein des espaces et pratiques de l'ONGr ce qui lui confère une mystique libérationniste, nous croyons qu'il s'avère essentiel de 'tester' cette présence du CL dans les croyances religieuses de ses membres et leur interprétation du sens qu'ils donnent à leur engagement dans l'ONGr. Ensuite, dans la section 5.3, nous contrasterons cette mystique célébrée et revendiquée avec l'analyse des rapports réels de l'ONGr avec les différentes sphères de la société.

³³ Entendu lors d'entretiens informels avec des Joinvillois.

5.2 Croyances religieuses, motivation des acteurs et trajectoires de vie

La deuxième sous-question de cette recherche vise à comprendre la nature des croyances religieuses des membres de l'ONGr, puis leur manière d'appréhender les problèmes sociaux et les façons qu'ils ont d'y répondre. D'abord, nous présentons six portraits de membres de l'ONGr, suite aux propos recueillis lors des entretiens. Ces membres, s'ils prennent tous part à un même « monde social » (Bertaux, 2010), se positionnent différemment les uns par rapport aux autres, ayant des rôles et perspectives différentes au sein de l'organisation. Ces récits constituent celui d'un leader (prêtre), d'une employée anciennement bénévole (cuisinière au siège social), deux employés (agent de projet et travailleuse sociale), puis d'une bénévole (cuisinière dans une cuisine communautaire). Ces portraits, recueillis selon la technique d'entretiens basés sur le récit de vie (*ibid*), permettent d'illustrer notre hypothèse selon laquelle les croyances religieuses influent sur la motivation des acteurs, leurs conceptions et leurs pratiques, mais de manière différenciée selon les individus, particulièrement dans un contexte de modernité religieuse. De la dizaine de personnes interrogées au sein de l'ONGr, six portraits ont été constitués.

Nous avançons l'hypothèse que le pluralisme religieux et l'hybridation des croyances complexifient les motivations religieuses d'une ONGr. En effet, pour certains membres (employés et bénévoles), le parcours de vie semble avoir mené à une forte affinité avec le CL alors que pour d'autres, c'est plutôt le contraire. Ainsi, nous allons dans le sens de Ribeiro de Oliveira (1992) et de sa vision wébérienne en voulant vérifier la présence de l'affinité élective entre l'approche religieuse du CL et le contexte religieux dans lequel baignent et ont baigné (au cours de leur trajectoire de vie) les membres de l'ONGr étudiée.

Dans la deuxième partie de cette section, nous exposerons quatre figures, issues de ces six portraits. Ces figures exprimant des phénomènes-clés de la littérature, ou alors des données relevés par le travail empirique de cette recherche. Ces quatre figures seront exposées, de manière exploratoire, en un schéma relevant les affinités électives entre les croyances religieuses et les conceptions du développement des acteurs interrogés. Cette partie vise à lier les données relevées lors du terrain de recherche, avec des éléments-clés de notre cadre théorique en proposant une classification des cas rencontrés. Puisque sommaire, cette classification invite à l'approfondissement ultérieur des constats qu'elle propose. Présentons d'abord les six portraits des membres de l'ONGr.

5.2.1 Six portraits des membres de l'ONGr

Le premier portrait est celui du prêtre, leader de la Fondation qui porte son nom (Entretien 2011a, 2011b, 2011c).

Portrait du Prêtre Facchini

Je suis né en 1942. Je crois que ce qui m'a mené à ma vie actuelle, c'est la trajectoire, ce chemin de vie qui vient de ma propre famille. Elle a eu une influence très importante pour moi. C'était une famille d'agriculteurs, avec une vie simple, de pauvreté, mais aussi très religieuse. Chaque dimanche, nous allions à l'église, même s'il n'y avait pas toujours une messe - il y avait le chapelet. À la maison aussi, presque tous les jours nous priions avec le rosaire. Nous étions treize frères et sœurs et c'était difficile de faire des études. Le prêtre de notre paroisse, qui était un Suisse, voulait toujours éveiller les vocations. Alors j'ai saisi l'occasion ; j'avais neuf ans quand je suis entré au Séminaire. Je n'avais pas la conscience de la signification de mon choix à ce moment-là. Cette conscience est venue avec le temps. « Le chemin se fait en marchant », comme on dit. Je suis allé faire mon séminaire, puis plus tard j'ai

étudié la philosophie, à Curitiba. C'est là que nous en avons appris sur l'ouverture nouvelle du Concile Vatican II, qui fut un grand évènement pour le monde entier.

Puis, je suis allé en Europe, à la fin du Concile, en 1965. La théologie me prenait tout mon temps, et je travaillais aussi durant les fins de semaine, comme ouvrier. J'ai été ordonné prêtre en 1969. En 1970, je suis entré dans la Paroisse de São Francisco do Sul, près de Joinville et un an plus tard, l'évêque de l'époque me proposait de devenir prêtre de la cathédrale de Joinville. Puis, j'ai été transféré en milieu rural pour fonder la Paroisse Cristo Ressucitado, dans l'esprit du Concile Vatican II. À cette époque, il y avait beaucoup d'évêques engagés. Nous avons fondé des CEB. Pendant 15 à 20 ans, les CEB ont été très fortes ici, dans l'organisation populaire, avec les ouvriers et la question syndicale, les travailleurs agricoles, avec son influence dans la politique, la formation du Parti des travailleurs...

Enfin, j'ai participé à la mise en place du troisième Centre de droits humains de Joinville (CDHJ) au pays, avec mon frère et d'autres militants de la région. Il fallait défendre les pauvres, les exclus, les travailleurs! Malheureusement, des conflits sur la vision du CDHJ ont mené à une profonde division entre ses membres – mon frère et moi avons quitté le CDHJ depuis. Les ponts sont coupés, peut-être qu'un jour nous retravaillerons ensemble!

Pendant ce temps, je continuais à être un ardent défenseur des pauvres. Après avoir reçu des menaces de mort, à cause de mon travail pastoral (nous avons été beaucoup de martyrs, sur ce chemin), je suis allé en Europe pour un an, continuer mes études en faisant une maîtrise. C'est là que j'ai vu la force du capitalisme qui était entré dans le Vatican - « la fumée de Satan », comme a déjà dit le pape Paul VI! J'ai bien vu : à partir de la mort de Jean-Paul Ier, les charismatiques sont entrés, avec leur narcissisme, leur distorsion du message biblique, avec leur abus du spectaculaire et du miraculeux!

Après mon retour, pour la célébration de mes 25 ans de sacerdoce, j'ai décidé mettre en place la Fondation Pauli-Madi, afin de concrétiser le projet libérateur du Christ. J'ai pu le faire grâce à l'aide financière d'amis suisses rencontrés lors de mon séjour, d'ardents militants pour

la libération des laissés-pour-compte. J'ai vendu la terre du diocèse qui me servait d'habitat afin d'y installer le siège social de l'organisation. La Fondation a commencé avec un abri temporaire pour les enfants et mères abandonnés. Quand cette partie de la Fondation a dû s'arrêter par manque de financement, il y avait un petit garçon, bébé, seul. J'ai voulu mettre mon amour au profit de la vie familiale et de toutes les responsabilités qui en incombent – j'ai adopté le petit et je vis maintenant avec lui! Ainsi, je crois qu'il faut continuer, comme prêtre, à remplir notre devoir de réactualiser le grand projet de Jésus de Nazareth. Ici, à Joinville, le précédent évêque était avec nous dans la

défense de la théologie de la libération. L'évêque actuel est au contraire avec les charismatiques, contre le projet libérationniste de l'Église! Moi, je suis prêtre pour annoncer la Bonne Nouvelle, pour faire des changements positifs, pas pour me soumettre et encore moins pour me retirer du monde!

Le contenu historico-empirique de ce récit personnel nous livre un témoignage riche sur un pan de l'histoire des temps du Concile Vatican II, vu de l'intérieur et du « terrain ». De plus, il nous renseigne sur la mise en place de l'ONGr et de ses bases idéologiques, en plus de l'histoire du CL dans la région de Joinville. Ce cas témoigne à la fois de la distance institutionnelle entre l'Église et ses leaders se réclamant du CL, puis, en même temps, de la continuité de la foi de ces derniers envers le projet libérateur, même si l'Église ne le porte plus en son sein. La réalité sémantique du récit du prêtre témoigne à quel point il rattache son histoire personnelle à celle de la religion, faisant de sa vie une œuvre au service de la Libération, en tant que porteur de la Libération et martyr sur ce chemin, agissant dans le monde et pour sa communauté. Il est à noter que la réalité discursive de ce récit révèle de nombreux silences sur certains aspects de son récit, dont la mise en place du CDHJ. Ainsi, il faudra poser des questions à des personnes-clés pour apprendre qu'un conflit de vision important autour du financement (notamment au sujet de l'aide internationale, puis de la question de l'autonomie de

l'organisation, le tout parsemé de conflits personnels) vient diviser le CDHJ. Il semble que cet évènement ait alors contribué à ce que le prêtre crée la Fondation, afin de continuer la défense des pauvres, autrement.

Pour une des cuisinières au siège social de l'ONG, noire, veuve et pauvre, sa situation de triple marginalisation a en quelque sorte été transformée par sa rencontre avec le Prêtre, rencontre ayant entraînée son implication dans la paroisse et plus tard son rôle de cuisinière rémunérée au sein de l'ONG. Les entretiens menés avec elle témoignent d'un fort ancrage de la Libération dans son analyse de la société et dans sa conception du développement (Entretien 2011e, 2011f).

Portrait de Maria, cuisinière au siège social³⁴

J'ai eu six enfants. Quand mon sixième est né, le père est parti avec une autre femme. Grâce à Dieu, je n'ai jamais abandonné. Je n'ai jamais laissé tomber, même si j'ai souffert beaucoup de discrimination. Aujourd'hui, la séparation est plus acceptée, mais il y a vingt ans, c'était très jugé. J'ai lutté pour ma vie. Et grâce à Dieu, mes enfants ont réussi. Je n'ai jamais perdu la foi. Je suis noire et encore aujourd'hui, au Brésil, il y a de la discrimination. Alors j'ai dû me battre. Le Padre a été là dès les débuts. Alors demain [lors de la rencontre avec l'évêque,]³⁵ on va aller défendre le Padre. Je ne vois pas pourquoi il nous l'enlèverait à cause d'un seul évêque. Mais ça va être une bataille, parce qu'il paraît que les charismatiques vont être là aussi contre le Prêtre. Nous allons le défendre.

³⁴ Les noms, outre celui du Père Facchini, sont fictifs, afin de préserver l'anonymat.

³⁵ Voir la section 5.3.1 au sujet du conflit entourant le prêtre et l'évêque. Le prêtre était alors menacé de transfert de paroisse, à cause d'écarts de conduite (en lien avec son refus de l'autorité de l'évêque), entre autres.

J'ai connu la Fondation grâce à la paroisse Cristo Ressucitado, à laquelle nous avons participé avec le Padre Luiz. J'étais catéchiste, et j'ai participé aux groupes d'étude biblique. Lorsque la Fondation a commencé ici, avec l'abri pour enfants, j'ai commencé à travailler en tant que bénévole. Une fois par mois, je faisais le don d'un jour de mon temps ici pour la Fondation. Gratuit! Du bénévolat! Puis, après cinq mois, Padre Luiz a ressenti le besoin d'une personne pour travailler et, j'en remercie Dieu, j'ai été choisie pour travailler ici avec lui. Donc, grâce à la paroisse, en faisant du bénévolat ici, j'ai été appelée à me joindre au personnel de la Fondation. Aujourd'hui, je suis toujours employée ici, puis je fais partie de la CEB, je suis coordonnatrice de groupes de réflexions et ministre à l'accueil dans la paroisse.

Le Padre Luiz a toujours été un grand pasteur. Il nous a enseigné beaucoup de bonnes choses - la première : la solidarité. Ici, on ne pense pas à l'argent, on travaille pour l'amour. Au Brésil, la politique est tant corrompue que si tu y entres, soit tu joues le jeu, soit tu tombes. Jésus est venu sur Terre pour changer cela – et il a réussi. Mais on voit aujourd'hui que le peuple est retombé dans la corruption. Il a promis une Terre de lait et miel. Et aujourd'hui, c'est à nous de faire arriver cette réalité !

La réalité empirico-historique de ce récit révèle les difficultés de l'exclusion sociale de cette femme et l'importance notable du CL comme facteur de libération personnelle. C'est également ce que l'aspect sémantique de ce récit révèle, soit le sens qu'elle attribue à sa propre foi, au rôle du prêtre et au message d'amour et de libération du Christ dans sa propre existence. Cette même libération est aussi vue comme une réalité collective à laquelle elle doit participer. Ainsi, ce cas témoigne d'un renouveau marqué par un *avant* et un *après* au sens de ses conditions de vie, de ses croyances religieuses et de ses conceptions de la réalité sociale. Tel que l'évoque Corten (1998), c'est une conversion collective que semble porter, tel un idéal, le CL et l'ONGr étudiée. Cette employée le formule bien alors qu'elle prend la défense du peuple des pauvres, puis qu'elle rêve que la politique brésilienne porte enfin la « mystique » de la Libération, vers l'atteinte d'un monde témoignant du Royaume de Dieu sur Terre, où tous

seraient égaux. On remarque alors que si cette employée ne peut encore voir les fruits de ces nouveaux rapports d'égalité, elle a pu toutefois expérimenter un changement majeur dans ses propres conditions d'existence, ce qui semble favoriser son appartenance et le maintien de sa foi dans les valeurs et l'utopie présentée par le CL. Sa trajectoire de vie, en somme, va dans le sens d'une croyance renouvelée en le CL.

Le troisième portrait marque lui aussi une appartenance au CL, mais différencié par le fait qu'il met de l'avant surtout le temps social facilement désillusionnant (Corten, 1998) – soit le manque de progrès social observable et l'absence de l'amélioration de ses propres conditions de vie – ce qui semble le détacher de son appartenance au CL.

En effet, cet agent de projet de l'ONGr apparaît plutôt désabusé de la possibilité pour l'Église catholique et libérationniste de porter encore à ce jour un discours empreint de changement social. Sa trajectoire familiale et personnelle va dans le sens de cette difficulté. Issu de parents militants chrétiens et syndicalistes, lui-même très engagé socialement depuis sa jeunesse, il finit par rejeter l'Église qui, elle-même, a rejeté la Libération. Son activisme politique se perpétue et fonde sa vision structurelle et critique du capitalisme, en affinité avec le caractère socialiste du CL (Löwy, 1996) mais se fait dès lors hors de la religion catholique (Entretien 2011g).

Portrait de Marco, agent de développement

En 1968 a commencé la dictature brésilienne, qui a supprimé tous les droits des citoyens. La police pouvait entrer dans votre maison, faire ce qu'elle voulait, c'était comme un état d'urgence. À ce moment-là, plusieurs entités, plusieurs membres de groupes populaires ont été persécutés, emprisonnés, torturés, avec le soutien complet du droit étatique, de la dictature militaire.

Pendant cette période, ma mère était enceinte de ma grande sœur, et, en 1970, elle a été arrêtée alors qu'elle était enceinte de six mois. Mon père avait réussi à s'enfuir tout juste avant de se faire prendre ; heureusement, car ils l'auraient tué. Ma mère n'est sortie de prison que lorsque ma sœur est née. Elle a été torturée durant cette période, ils menaçaient qu'ils prendraient ma sœur et l'emmèneraient - parce qu'ils l'ont fait avec d'autres.

À cause de l'appui de la Belgique, surtout au travers de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), ils ont pu trouver refuge en Belgique. C'est là que je suis né. Ma mère a continué à s'impliquer dans le mouvement syndical international et mon père a été coordonnateur de la JOC internationale. Ensuite, en 1979, ils sont revenus au Brésil et ont fondé une des premières ONG à travailler dans le milieu syndical, à Rio de Janeiro. Mon père a ensuite travaillé à fonder le plus grand syndicat de métallurgie de l'Amérique latine.

À la fin des années 1990, ma mère est morte d'un cancer. À cette époque, une occasion de formation syndicale internationale s'est offerte à moi, alors pour cela, je suis retourné en Belgique. Ensuite, je suis revenu à São Paulo, à cause du travail. J'y ai eu un fils, dont j'ai pris la garde complète quand il a eu l'âge de deux ans. Après sept ans de vie à São Paulo, nous avions tous les deux des problèmes de santé alors j'ai décidé de venir m'installer dans Santa Catarina, là où j'avais de la parenté. Je suis venu m'installer à Joinville quand rien n'allait plus dans ma vie... C'est un bon lieu pour vivre avec mon enfant. Dans mon travail, je fais tout ce que je peux pour faire avancer la cause des jeunes et des marginalisés. Il y a tant de projets que j'aimerais faire – le grand défi, c'est aller chercher les fonds pour les faire!

Ma formation militante est issue de ma formation religieuse. Ma foi première est catholique ; j'y ai été baptisé. J'ai fait ma première communion à 10 ans. L'Église a été l'école militante de mes parents et de moi-même – mais l'Église catholique a beaucoup changé et ne m'apporte plus vraiment rien. J'ai eu aussi une relation forte avec les religions d'origine africaine (étant moi-même mulâtre) : l'umbanda, surtout, que j'ai pratiqué beaucoup. Je ne pratique pas aujourd'hui, faute d'un endroit où aller, même si j'aime encore beaucoup l'umbanda. J'ai assisté à des rituels du Santo Daïme aussi. J'ai une relation très forte avec le spiritisme. Ç'a été très bon pour moi.

Partout où je vais, ce sont des espaces qui respectent ce que j'ai appris avec l'Église catholique romaine et au travers de mes parents. Ils m'ont donné beaucoup. Ma base est donc catholique, mais pas uniquement. Je ne vais plus vraiment à l'église, à aucune église en fait. Je n'assiste pas à la messe. Je préfère aller à l'église quand elle vide.

La réalité historico-politique de ce récit marque le lien fort entre le CL et la réalité sociopolitique du Brésil (Burdick, 2004), puis l'empreinte importante de son histoire sur ses réalités personnelles. Ce récit évoque également la forte influence familiale dans son cheminement militant, puis également l'expression de la modernité religieuse et de ses appartenances multiples (Soares, 2009). La réalité sémantique du récit dévoile notamment le détachement vécu par ce militant par rapport à l'Église catholique, au fil de son désengagement de la théologie de la libération. Dans son discours, le travailleur partage avec intérêt son histoire familiale, y attachant une certaine fierté d'avoir fait « partie de l'histoire » et d'avoir surmonté plusieurs difficultés, par la force de ses convictions politiques.

Notre quatrième portrait nous laisse toutefois penser qu'une trajectoire de vie hors de cette éducation libérationniste, puis au cœur de la compétition inhérente à la religiosité brésilienne

telle que mise de l'avant par Pattyanak (2007), Soares (2009) et Laplantine (2003) favorise une religiosité marbrée, bricolée, auto-construite – en somme, bien moderne (Entretien 2011h).

Portrait de Teresa, responsable du volet Jeunesse

Je n'ai pas de religion. J'ai été baptisée catholique, mais je me suis mariée évangélique à cause de mon mari. Maintenant, je me dirais spiritualiste. Ni l'Église catholique ni évangélique n'ont su répondre à mes questions. Aujourd'hui, je trouve ma foi plus dans l'observation. Il y a des gens qui ne regardent pas autour d'eux. Ils font les choses de la vie, les prières mécaniquement. Ça n'a pas de sens pour moi. Quand je regarde les feuilles d'un arbre, je me sens plus connectée que si je vais à l'église m'asseoir sur un banc écouter ce qu'on me dit et prier. C'est ce que je vois aussi chez les enfants lors de la prière, ils niaient. Ça n'a pas de sens pour eux.

Alors à la Fondation, on essaie de trouver un moyen de faire un remerciement pour la nourriture dans le respect de la pluralité des croyances et par ce qui peut avoir du sens pour eux. Quelques personnes partagent cette vision de la vie. Je crois que les gens devraient se connaître, se reconnaître pour pouvoir partager la vie ensemble. C'est ça, la force des choses. Ma fille s'inspire du bouddhisme. On peut s'inspirer de beaucoup de choses. Moi, je crois en la réincarnation. Je ne sais pas si le Padre y croit, mais moi j'y crois. Je ne sais pas ce qui vient après la vie avec certitude, mais je suis curieuse.

Et je me dis plus spiritualiste, mais au fond, je n'ai pas de religion. Je suis une « sympathisante » de l'Église. L'Église m'a fait sentir beaucoup de culpabilité. Enfant, j'y allais et je sentais le jugement des autres sur mon habillement. Si je faisais telle ou telle chose, on me jugeait. Je ne veux plus de ça dans ma vie. Au Padre, je ne lui dis pas que je n'ai pas de religion. Je ne le dis pas aux enfants de la Fondation non plus, mais ici, c'est ouvert. Je demande aux enfants leur appartenance religieuse ; peut-être que certains ne le disent pas à cause de l'appartenance religieuse de la Fondation. Nous ne transmettons pas d'enseignements religieux, mais une morale aux enfants.

J'ai commencé à travailler car mon mari venait de mourir. J'ai commencé suite à la proposition de mon amie Barbara. Au début, j'y suis allée bien intuitivement et c'est après, en visitant d'autres organismes, que j'ai pris confiance que ce que je faisais avait de l'allure. Autant dans le travail que dans ma vie spirituelle, j'ai l'impression d'être sur le bon chemin, avec mes questionnements et mes espoirs tout à la fois. Des fois, j'ai honte de certains gestes que je pose, mais ça me dit que j'apprends. Et ça me rend une personne meilleure.

Le récit de cette employée évoque la signification centrale de la spiritualité dans son existence. Elle évoque aussi l'importance de son détachement face à l'Église et sa capacité à réfléchir elle-même à son propre chemin, autant spirituel que professionnel. Sa réalité empirico-historique semble exprimer la religiosité moderne, le bricolage devenant en quelque sorte expression d'une religion post-traditionnelle. Une enfance teintée d'une Église culpabilisante l'a menée, selon le sens qu'elle donne à son histoire, à rejeter l'institution au profit d'une pratique qu'on pourrait qualifier de très « moderne » de la spiritualité. Ses références religieuses plurielles et son bricolage des croyances (Soares, 2009), détaché de toute appartenance à une tradition spécifique marquent en effet le transfert de l'impératif du déterminisme de la tradition à une autocréation par le croyant, passant d'un état de « croire et de se savoir engendré » à un état de « se connaître et se vouloir engendré » (Hervieu-Léger, 1993 : 245). Il est intéressant de noter que la réalité discursive de ce récit témoigne de sa gêne devant le fait que le prêtre puisse être au courant de sa croyance en la réincarnation et du mélange de croyances religieuses qui constituent sa foi. Cela, elle le garde pour elle!

Un cinquième portrait évoque l'appartenance à l'Église catholique, puis également évangélique, ainsi qu'un fort sentiment d'appartenance à la Fondation et à son message de solidarité (Entretien 2011i).

Portrait de Carolina, bénévole

Cela fait cinq ans que je suis bénévole ici. J'ai été mariée, mais je me suis séparée. J'ai alors été en dépression profonde. Je venais déjà avant de temps en temps aux cuisines de la Fondation, mais un jour je suis venue pour être bénévole sans que jamais on me le demande. Avant, je buvais. Pas dans la rue, mais dans la maison. Je devais changer, me prendre en main. Ici, je suis revenue à la vie. J'ai appris beaucoup de choses.

J'aime mon travail avec passion. J'aime parler et ici, on converse beaucoup. C'est tellement bon de pouvoir aider les autres. Quand j'étais mariée, j'avais tout, l'argent, tout. Mais, en fait, il me manquait tout. Ici, je me sens bien. Que tu sois blanc, noir, peu importe. Il n'y a pas de problème, ici, pas de honte.

Je pratique avec la catéchèse. Des fois je passe deux semaines sans y aller, mais j'aime cela toujours autant! Je fais aussi des visites, parfois, dans d'autres églises. Je fais mon chemin là-dedans par moi-même. Aujourd'hui, c'est libéré - dans le sens qu'on n'a pas besoin d'adhérer à une seule Église. J'y vais, des fois, chez les Évangélique - c'est tout près de ma maison. Quand il y a des conférences, aussi, j'y vais. Et avec d'autres familles.

Avant, si je voyais une opportunité d'aider quelqu'un, je ne le faisais pas. Ça ne rentrait pas dans ma tête - de valoriser. Aujourd'hui, j'ai appris à me valoriser, moi et les autres. Maintenant, mes enfants sont mariés. Je suis seule, mais j'aime ça. Ici, c'est tout pour moi. Ici, ça me fait grandir. Je ne gagne pas d'argent, mais je gagne la paix intérieure. J'y ai ensuite vécu un revirement profond. Les gens pensent : 'pourquoi tu viens ici? Il n'y a que des pauvres.' Je leur dis qu'ici, on rencontre l'être humain pour vrai. Je parle avec les enfants. Ils aiment

m'écouter, aiment qu'on se parle. J'ai perdu tellement de temps de ma vie! Vingt-cinq années de mariage!

Je vois une psychologue. Et j'ai ici. Puis, je m'occupe de personnes âgées. Je m'occupe aussi de mon père, de la femme de mon frère, qui fait du diabète. Elle doit se faire enlever un rein. Moi, j'ai une correspondance parfaite avec son rein. Je vais lui donner un rein. Aujourd'hui, je suis fière de moi et comblée. Je n'ai pas besoin de sortir, d'aller danser. Je n'ai pas besoin d'autres occupations. J'ai une famille de 28 personnes, ici. Ma vie me comble, j'aime, j'ai du plaisir. Bien sûr, j'ai mes problèmes. Je fais de l'arthrose. J'entends seulement à 50%. Mais ici, c'est ma vie. Mon ex-mari me paie la pension. Il me demande des fois ce que je ferais s'il arrêta de payer. Je réponds que j'ai trouvé la joie, la paix. Que je m'arrangerais.

La réalité discursive de ce récit note toute l'importance accordée au récit comme un « révélateur de sens », un « libérateur d'existence ». Vu comme un processus linéaire vers une vie riche de sens, son récit marque lui aussi un 'avant' et un 'après'. En effet, pour cette bénévole, son implication dans l'ONGr semble avoir contribué à une forme de « renouveau » (Corten, 1998) de ses conditions de vie, lui permettant de transcender ses souffrances et sa perte de sens. Ce « renouveau » semble appartenir à une conversion vécue au plan plus individuel que collectif. De plus, sa double appartenance à la religion catholique et évangélique va dans le sens de cette conversion, qui semble, un peu à l'image de sa double fréquentation, teintée d'un temps individuel plus près du courant évangélique (dans lequel figure le pentecôtisme étudié par Corten, 1998) et à la fois infusé de cette solidarité à saveur libérationniste (temps social). La réalité empirico-historique de ce récit témoigne ainsi d'une appartenance religieuse répondant aux besoins individuels et circonstanciels (proximité géographique, proximité sociale) et d'une religiosité moderne brésilienne qui se construit tel un butinage aux multiples couleurs (Soares, 2009). Il semble, à nos yeux, que la réalité sémantique de ce récit mette de l'avant la place centrale de la convivialité comme facteur de libération personnel. En effet, sans

faire mention de l'appareil théologique du CL, le récit de cette bénévole met l'accent sur la centralité de la convivialité, soit l'importance de favoriser la tolérance et les échanges réciproques, puis de centrer sa vie sur la conversion à son prochain (Desroches, 1999).

Un dernier portrait met en lumière une employée n'ayant pas d'appartenance au CL, mais plutôt à l'église évangélique. Cette employée, travailleuse sociale tout juste sortie de l'université, est une pratiquante évangélique, tout comme sa famille. Son entrée dans l'ONGr fait suite à un besoin de professionnels spécialisés. C'est donc par une offre d'emploi dans les journaux, plutôt qu'une proximité géographique, religieuse ou sociale avec l'ONGR, que cette employée a intégré l'équipe (Entretien 2011j, Entretien 2011k).

Portrait de Juliana, travailleuse sociale

Je suis évangélique, comme ma famille. Je suis travailleuse sociale, mais il n'y a pas d'antécédent de travail social dans ma famille... Sauf qu'à bien y penser, ma mère est une enseignante très dévouée et mon père, lui, est un avocat qui défend les gens. En vérité, nous avons tous une affection particulière pour le travail avec les gens. Je crois que le travail qu'on fait ici, une personne de toute religion pourrait le faire - même si presque tout le monde qui y travaille est catholique, et que le nom même de la Fondation est religieux. Il y a des divergences dogmatiques entre la foi catholique et évangélique, sauf que nous avons la base commune de la Bible. Donc, lors des prières du vendredi matin à la Fondation, je prends ce qui est bon pour moi, et je laisse faire le reste. Ce n'est pas un lieu d'argumentation! C'est comme dans les cuisines communautaires. Il y a des femmes de toutes les religions. Nous n'avons pas à évangéliser personne, ou à faire valoir notre propre foi.

Mais ça ne me met pas inconfortable. Quand on m'a passée en entrevue, on ne m'a pas posé de questions sur ma foi, car le Padre est très ouvert. En vérité, la base de sa foi est la solidarité, la culture de la paix. Le but premier de notre travail, c'est la lutte contre la faim. On fait ce qu'il y a à faire en ce sens : on veille aux enfants, on rencontre les familles et on s'assure que toutes les cuisines fonctionnent selon les règles de l'organisme. Les croyances religieuses, au fond, sont secondaires : je crois que c'est notre pratique, nos actions, qui nous fait dire ce qui est notre vraie religion.

La réalité sémantique de ce récit dévoile à la fois l'importance de la foi de cette employée et le peu d'importance qu'elle accorde aux croyances religieuses spécifiques nécessaires à l'accomplissement de son travail. Elle mise sur l'importance de l'inclusion de tous les membres de l'organisation, moins sur une base religieuse mais plutôt en misant sur les objectifs de travail de l'ONGr. De plus, il semble qu'un certain silence autour de sa foi soit, selon elle, un acte de respect. Ce silence, selon cette employée, permet à tous d'œuvrer dans l'ONGr indépendamment de leur religion et de manière à s'unir derrière l'objectif premier de la lutte à la faim. Nous reviendrons plus loin sur cette notion de « silence » face à la pluralité religieuse.

Son contenu discursif mise d'ailleurs sur ce qui lie sa foi personnelle avec les croyances portées en général par l'organisation et ses membres – la solidarité. La réalité empirico-historique de ce récit dévoile, nous croyons, un phénomène de professionnalisation dans cette ONGr (Freys, 2004), au sens, de la professionnalisation *dans* les ONG.

5.2.2 Quatre figures de l'affinité élective entre croyances religieuses et conceptions du développement

Nous nous sommes basées, dans cette analyse, sur le précepte wébérien selon lequel la foi agit comme une motivation à l'action sociale, et particulièrement comme motivation des

acteurs de développement. Nous avons aussi voulu tester l'affinité élective entre les croyances religieuses et les conceptions du développement. Ainsi, afin de positionner ces récits individuels en lien avec leurs conceptions du développement, nous avons constitué un schéma les positionnant en quatre figures d'inspiration idéal-type illustrant différentes tendances dans l'expression de l'affinité élective entre les croyances religieuses des membres de l'ONGr et leur conception du développement. Notons d'emblée que, vu les limites inhérentes à notre terrain d'enquête, les constats de notre étude de cas énumérés ci-dessous sont formulés de manière exploratoire. Ils visent surtout à inviter à l'approfondissement des hypothèses avancées.

Schéma 3. Quatre figures de l'affinité élective entre religion et développement

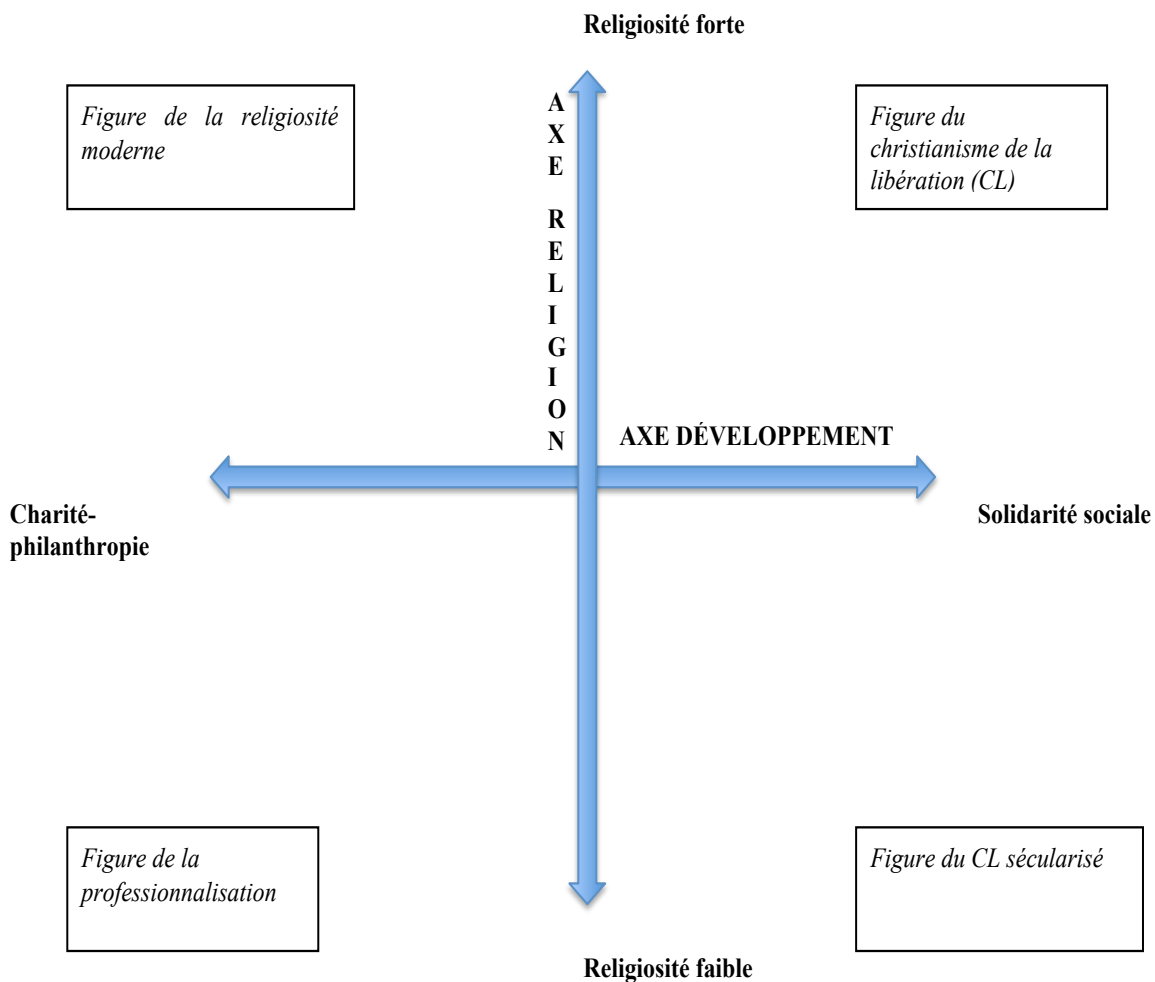


Figure du CL

La figure du CL se positionne dans le cadran supérieur droit du schéma, en tant que proche de la solidarité sociale, sur l'axe horizontal du développement, puis comme ayant une forte religiosité, sur l'axe vertical de la religiosité. Cette figure représente une forte appartenance au

CL, au sens de ses croyances religieuses *et* de ses conceptions du développement. Cette figure illustre les portraits du prêtre et de Maria, la cuisinière au siège social. Cette figure témoigne du constat formulé précédemment, selon lequel un renouveau individuel, vécu en tant que transformateur de ses propres conditions de vie, favorise une croyance en un renouveau vécu collectivement (Corten, 1998). Le prêtre ayant donné sa vie au CL et l'ayant vu se transformer par ce dernier, témoigne d'une forte appartenance au CL, en tant que leader et figure de proue de ce courant au sein de la communauté étudiée. Dans le second cas (Maria), nous pouvons saisir l'appartenance et l'affinité partagée avec les croyances du CL sous le signe d'une transformation de vie imprégnée par celui-ci, favorisant l'appartenance à l'idée de renouveau collectif et social. Cette figure témoigne d'un discours fortement empreint de l'idée d'une résistance collective aux structures d'injustice et d'une action collective face à la pauvreté vue comme un problème social (Freys, 2004). Cette figure témoigne aussi de l'aspiration au dépassement de cette réalité en un lieu où l'égalité serait une condition structurelle de la société, s'inspirant alors fortement de l'utopie libérationniste (Burdick, 2004).

Figure de la sécularisation du CL

La figure de la sécularisation du CL se positionne dans le cadran inférieur droit de notre schéma et est basé sur le troisième portrait présenté ci-haut, (Marco). Dans ce cas, une fatigue et une incapacité à saisir la possibilité d'entrevoir un renouveau au sein de l'Église catholique marque au contraire un détachement du caractère religieux du projet libérationniste. Toutefois, l'utopie libérationniste continue à constituer la base des conceptions du développement de cette figure. On note toutefois dans ce cas un déplacement du discours et des pratiques du CL vers son axe politique, au détriment de son aspect religieux et spirituel. La Libération, pour cette figure, semble alors devoir être vécue hors de l'Église, dans un projet de social, ou populaire,

plutôt que spirituel ou religieux. Cette citation entendue chez un militant brésilien l'illustre bien : « Je suis sorti de l'Église mais on ne peut pas sortir l'Église de moi ». Cela expose l'influence encore réelle du CL, mais hors des bancs de l'Église. C'est ainsi que cette figure donne raison à Burdick (2004) alors qu'il affirme que le CL continue à injecter des valeurs dans les visions et actions engagées et populaires au Brésil.

Figure de la professionnalisation

Cette figure se positionne dans le cadran inférieur gauche de notre schéma, à cause de la place limitée de la religion dans l'expression du travail et d'une vision teintée de la charité-philanthropie. Elle a été nommée ainsi en raison de son illustration, nous croyons, du phénomène de la professionnalisation *dans les ONG* – tel que vu avec Freyss (2004). Le portrait qui inspire cette figure est celui de Juliana (sixième). L'entrée de cette employée dans l'ONG fait suite à un réajustement interne où un besoin de professionnels spécialisés s'est fait sentir. Typiquement, cette figure prend en considération son rôle formel de travailleuse professionnelle et abonde dans le sens d'une transformation du monde, mais sans une interprétation politique ou collective, s'attardant plutôt aux réalités individuelles rencontrées et travaillant avec les conséquences des inégalités (plutôt que leurs causes). Cette figure semble illustrer un détachement des références religieuses dans le travail de développement et un détachement de l'analyse sociopolitique de la vision libérationniste du développement, ce qui contribue à évoquer une professionnalisation dans l'ONG, hors de l'ancrage libérationniste.

Figure de la religiosité moderne

Cette dernière figure prend place dans le cadran supérieur gauche de notre schéma, alors qu'elle incarne une conception du développement incarnant certains phénomènes de la religiosité moderne. C'est avec le quatrième cas (Teresa) et le cinquième (Carolina) que s'est constituée cette figure. Tout comme dans la figure précédente, on comprend que les croyances religieuses peuvent être constituée d'une multiplicité de références n'ayant pas comme fondement le CL, même chez des membres au d'une ONGr qui porte cette conception du développement. Dans les deux portraits constituant cette figure, la foi semble fortement motiver l'action et la compréhension du monde de ces membres. Dans le cinquième portrait (Carolina), la place de l'Église dans la trajectoire personnelle a teinté son existence d'une manière qu'elle-même juge négative. Ce rejet de l'Église catholique va de pair avec un emprunt de croyances à une pluralité de sources, et ce sans appartenance formelle à une religion. Cette figure semble incarner le phénomène de désinstitutionalisation religieuse tel qu'évoqué par Mariz et Machado (1998). Le quatrième cas (Teresa) incarne plutôt son phénomène cousin, soit la pluralisation institutionnelle (*ibid*). Tous deux témoignent de nouvelles formes de religiosité brésilienne, conséquences de la globalisation (*ibid*). Dans ces deux cas, le discours emprunté sur ses propres actions révèle une attention particulière à l'individu comme objet de transformation, particulièrement au sens de ses valeurs et de sa vision personnelle du monde. C'est plutôt au pôle de charité-philanthropie (Freys, 2004) qu'on pourrait associer la vision de l'intervention dans cette figure.

L'ensemble de cette analyse souligne la réalité complexe des croyances religieuses des membres d'une ONG religieuse. Si Bradley considère la manière dont on peut reconnaître une ONGr au sens du regard qu'elle porte sur elle-même, par l'engagement proclamé de ses membres à une tradition religieuse particulière, (2005, 349) notre étude de cas démontre à quel point la capacité d'une ONGr de mettre en œuvre sa stratégie en accord avec ses croyances religieuses fait face à la complexité de son environnement interne, ainsi qu'aux contraintes et opportunités de son environnement externe. La compétition entre les Églises au Brésil (Mariz et Machado, 1998), puis la relative difficulté du CL à garder son influence (Burdick, 2004) transparaissent dans notre analyse. À tout le moins, elle laisse largement présager le défi pour une ONGr de poursuivre des conceptions et objectifs de développement, ses pratiques et relations internes propres à une inspiration religieuse de manière cohérente avec la diversité des croyances qui la composent. Notons quelques défis qui transparaissent dans notre analyse de l'ONGr en question ici.

5.2.3 La complexité des phénomènes religieux, à la lumière de la religiosité moderne

Le silence de la foi

Marcelo Barros (2006) met en garde la TL qui, dans son passage obligé et bien contemporain vers la pluralité, risque de tomber dans les pièges de l'exclusivisme liturgique. Il en nomme trois : l'exclusivisme qui *impose* à l'autre, celui qui *combat* l'autre et celui qui *ignore* l'autre. Ce cadre nous semble transposable au travail des ONG inspirées par la foi car elle implique la manière dont elle tient son discours religieux, face aux autres. La dernière posture, l'exclusivisme qui ignore l'autre, apparaît dans la gêne exprimée dans le portrait de Teresa face à ses croyances qui divergent de l'appareillage symbolique (du moins officiel) de

l'ONGr et du prêtre. Cette posture traduit ce qui apparaît comme un silence sur la réalité des autres fois des membres et employés de l'ONGr – si cette réalité ne cadre pas dans les croyances proprement chrétiennes et libérationnistes. En effet, si le Notre-Père est maintenant récité, en tant que prière œcuménique dans le but d'inclure tous les chrétiens, il semble que ce silence contribue quand même à ce que des employés de l'organisation n'osent mentionner ni valoriser leur appartenance religieuse diversifiée.

Une ONGr quasi-sécularisée

Ce silence amène ainsi l'ONGr aux limites de sa nature religieuse, en tant qu'organisation. Ce qui rassemble ses membres peut difficilement reposer sur une foi spécifique commune - ce qui a comme résultat de diluer son appartenance libérationniste première. Il nous est ainsi permis de constater que le poids du CL au sein de l'ONGr étudiée semble jouer le rôle d'un cadre formel dont il est bien sûr permis de déroger, mais sans que cette distance ne se fasse entendre (les cas de Teresa et de Juliana en témoignent). Il apparaît qu'ainsi, l'ONGr arrive à garder une stratégie rassembleuse vers un objectif commun de solidarité, de travail dévoué à la lutte contre la pauvreté et pour la sécurité alimentaire. C'est ce qui en fait, à nos yeux, une ONG quasi-sécularisée, au sens de Clarke (2006). Il mentionne que ce type d'ONGr évite tout prosélytisme et a des activités de développement qui visent toute la communauté, nonobstant l'appartenance religieuse des groupes visés, ni de ses membres et employés. Dans le cas l'ONGr ici étudiée, cette quasi-sécularité serait insufflée par ses leaders. Elle pourrait faire dire aux autres acteurs de l'organisation qu'ils doivent, si leurs croyances religieuses ne correspondent pas à celles portées essentiellement par la mystique de l'ONGr, « laisser leur foi à la porte » (*ibid*, 84).

Finalement, de l'ensemble de cette analyse sur les croyances religieuses des membres de l'ONGr, nous constatons la réalité de l'hybridation religieuse, soit plusieurs pratiques religieuses vécues de manière simultanée ou encore suivies au cours de la vie. Ceci semble aller dans le sens des études de plusieurs (Pattyanack, 2007 ; Soares, 2009 ; Laplantine, 2003 ; Motta, 2002 ; Mariz et Machado, 1998) selon lesquelles une diversité de croyances cohabitent au sein de la religiosité moderne brésilienne.

Nous croyons ainsi que ce constat d'hybridation et de pluralité religieuse vient renforcer notre hypothèse première qui stipule que les croyances religieuses sont des phénomènes complexes soumis aux contextes sociaux, leurs contraintes et leurs possibilités. De surcroît, les récits des membres de l'ONGr nous révèlent que leur appartenance au CL, comme à tout autre courant chrétien ou religion, semble basée surtout sur leur parcours familial et leurs relations de proximité, puis sur l'impact direct (perçu comme plus ou moins bénéfique) de la religion sur leur histoire de vie (Bertaux, 1997).

Plus précisément, les trajectoires de vie ici analysées sous forme de portraits, puis de figures, nous permettent de confirmer l'hypothèse de Campiche selon laquelle le phénomène moderne de religion traduirait une certaine forme d'individualisation du croire qui pousse l'individu à adhérer à des croyances de différentes traditions religieuses et à les choisir plus en fonction d'un problème particulier que sous la forme d'un système admis en tant que tel (Campiche, 1993, 118). Le problème particulier se pose ici comme un besoin : celui de guérison, d'appartenance, de cause sociale, etc. Il apparaît alors que si ce problème ne semble pas répondu par une tradition religieuse (dans le cas de Marco et de Teresa, par exemple),

l'individu peut alors sortir de la religion qui a forgé son éducation religieuse, pour opter pour une autre, ou encore pour l'absence de religion.

Finalement, cette analyse a voulu faire le pont entre les croyances religieuses et les conceptions du développement, en évoquant les affinités électives entre les deux. Bien qu'exploratoire, nous espérons que cette classification en portraits et en quatre figures schématisées permette de mieux comprendre les phénomènes religieux qui concourent au Brésil et qui prennent forme dans les pratiques du développement.

5.3 Capacité de l'ONGr de mettre en œuvre sa stratégie libérationniste

Nous avons ainsi déjà entrepris l'étude de la présence du religieux, et plus précisément du CL, dans les pratiques et relations internes de l'ONGr, puis celle de la place relative du CL au sein des croyances religieuses personnelles et des conceptions du développement des membres de l'ONGr. La troisième sous-question de cette recherche vise maintenant à éclairer l'autonomie de l'ONGr, c'est-à-dire sa capacité à mettre de l'avant une stratégie de développement basée sur les croyances qui la fondent soit, sur le CL. C'est en éclairant son rapport avec les sphères sociale, religieuse et politico-économique, que nous entrevoyons sa capacité d'autonomie. Puis, nous serons à même de mieux comprendre son phénomène de professionnalisation, dont la nature découle essentiellement de son rapport avec ces sphères. Il s'agit là de la section la plus explicative, et la moins descriptive, de cette recherche.

Afin de voir en quoi les conceptions portées par les ONGr libérationnistes sont effectivement présentes dans la stratégie de l'ONGr, nous utiliserons le cadre d'analyse de Freyss (2004). Celui-ci nous permettra d'opérationnaliser la vision théorique et théologique du monde au travers de l'étude des rapports de l'ONGr avec les différentes sphères avec lesquelles

elle entretient des liens (sphère sociale, politico-économique et religieuse), ce qui nous permettra de répondre à notre troisième et dernière sous-question de recherche.

L'analyse de Bradley (2005), au chapitre 3, nous est utile afin de cerner les enjeux et dangers liés à une relation basée sur le don, voire la charité, dans un rapport de développement. Toutefois, les rapports entre l'ONG libérationniste et les communautés où elles interviennent devraient prendre racine dans les caractéristiques majeures propres au CL. Celles-ci devraient prévenir l'ONG libérationniste de tomber dans une logique de charité ou de compassion qui créerait, tel que l'évoque Bradley (*ibid*), une distance entre l'aidé et l'aidant en donnant le pouvoir de la relation à celui qui porte assistance.

5.3.1 Rapports de l'ONGr avec les sphères de la société

Nous visons à saisir comment l'ONGr arrive à mettre en application sa stratégie de développement issue de ses conceptions religieuses et libérationnistes du monde au cœur des opportunités et limites que présente le contexte dans lequel elle baigne. Ainsi, nous considérons que nous ne pouvons analyser une ONG (ses conceptions, pratiques et relations internes) hors du contexte dans lequel elle agit, soit les rapports qu'elle entretient avec les différentes sphères de la société (Freyss, 2004).

Rapports avec la sphère sociale

Le rapport de l'ONGr étudiée avec la société civile et ses rapports avec ses membres (sphère sociale) marquent en quelque sorte un double-discours que nous allons expliciter par l'exposition de ses pratiques, telles que perçues au cours des observations participantes. D'abord, la Fondation tient ses cuisines dans les quartiers périphériques de la ville, justement

pour atteindre la population dans ses zones les plus fragilisées. Les cuisines se logent dans des locaux appartenant à des églises locales, à d'anciens centre communautaires, ou encore, dans certaines communautés indigènes. Une telle diffusion des activités de l'ONGr semble à leurs yeux essentielle afin d'atteindre la population partout où les besoins se font sentir.

L'ONGr se porte aussi publiquement et médiatiquement à la défense des plus démunis. Elle le fait au travers des prises de parole en public du prêtre : dans les journaux, la radio communautaire et par ses discours lors des messes, dans lesquels il intègre parfois des propos au sujet des activités de l'ONGr. Plus d'une cinquantaine d'articles de journaux conservés dans les archives des bureaux de la Fondation témoignent de l'engagement de l'ONGr depuis ses débuts, pour la sécurité alimentaire, contre la pauvreté, contre des positions actuelles du Vatican.

De plus, les activités de l'ONGr misent largement sur la participation des femmes. Par l'implication de celles-ci à titre de bénévole-cuisinière et de bénévole-coordonnatrice, agissant dans un lieu physique détaché du siège social de l'ONGr et pouvant mener à bien les activités des cuisines de manière plutôt autonome par rapport à l'équipe d'employés, les femmes ont un rôle qui mise sur leur autonomie. Les femmes bénéficient de rencontres régulières avec les nutritionnistes et travailleuses sociales afin de recevoir de l'appui pour le règlement des tensions internes à leur équipe, pour le bon déroulement des cuisines.

Toutefois, nous avons pu noter que les femmes sont peu consultées dans l'élaboration des activités de la Fondation ou encore minimalement interrogées sur les conséquences des actions sur elles-mêmes, leurs enfants et leur famille. Elles restent ainsi autonomes dans la mesure du bon déroulement des activités quotidiennes, mais peu impliquées dans la conception et

l'évaluation de celles-ci. La conscientisation des femmes à leur condition de pauvreté semble aussi peu mise de l'avant dans le travail de l'ONGr. Une tentative de travail visant la conscientisation de leur situation sociale (par rapport à des enjeux de violence familiale, notamment) a été mise en place (un projet d'alphabétisation émotionnelle), avec peu de succès. Étant faite avec peu de méthodologie et de moyens, cette initiative marquée d'une intention de conscientisation et de convivialité est finalement restée presque lettre morte – du moins au moment de notre recherche-terrain.

Hors du strict mandat de fonctionnement des cuisines communautaires, peu d'efforts à la sensibilisation et à la conscientisation, puis à l'encouragement à la vie citoyenne active semblent être mis en place par l'organisation. L'éducation à la citoyenneté est toutefois présentée comme un volet en importance dans les activités auprès des jeunes, au sein du programme de la Fondation au nom évocateur, « Citoyen du futur ». Elle prend forme par des ateliers et projets sporadiques sur les dangers associés à la consommation de drogue, ou encore la sexualité, par l'encouragement à la lecture et au développement de ses capacités et habiletés, dont celles fondées sur le « vivre-ensemble ». On pourrait ainsi affirmer qu'il y a là une vision qui considère les enfants et les femmes comme partie prenante de leur transformation, mais de manière limitée. L'absence d'éducation politique (au sens non partisan) de l'ONGr reçoit les critiques d'acteurs du développement pivotant autour de l'ONGr, alors qu'ils voient dans son travail des interventions palliatives, ou encore peu porteuses de transformation sociale (Entretiens 2011l, m, n, o). L'ONGr étudiée semble faire partie de ces organisations qui, avec l'avènement d'un nouvel agenda pour la société civile, se sont distancées d'une posture de contestation et de revendications (Pearce, 2004).

Aussi, le rapport entre les indigènes et l'ONGr semble loin de laisser transparaître une visée de transformation des rapports de pouvoir. Ce lien apparaît plutôt teinté d'un lourd décalage culturel empêchant la remise en cause des rapports de dépendance. Ainsi, au cours des quelques visites auxquelles nous avons pu assister, les nutritionnistes et travailleuses sociales allaient porter les dons de nourriture de l'organisme dans les « aldéias » (communauté / réserve indigène). Ce faisant, les employées allaient s'enquérir de l'état de santé de la communauté. Le tout prenait la forme de spécialistes, habillées de leur sarrau blanc, inconfortables à l'idée de se rendre sur place, discutant avec le chef de la communauté et échangeant très peu avec les autres membres. Ces visites prenaient l'allure de rapports incertains et distants - de la part des deux groupes, semblait-il, marqués par une difficulté d'entrer en relation. Ces visites observées, si elles ne sont en aucun cas l'expression complète de la complexité du rapport entre l'ONGr et les communautés indigènes environnantes, ont fait valoir la fragilité de la relation entretenue avec ces communautés, en tant que population ciblée de l'organisme. De plus, elles témoignent du défi de l'ONGr de sortir d'un rapport de charité, tel que l'évoque Bradley (2005). Ainsi, dans son rapport avec les indigènes, l'ONGr semble baigner dans une relation inégale et un rapport de dépendance (*ibid*) allant à l'encontre de la vision souhaitée et statuée.

Finalement, la sphère sociale présente à la fois des contraintes et des opportunités. Si le travail avec une partie de la population présente certains accomplissements, ainsi que des opportunités à appuyer la construction de rapports basés sur l'égalité et la convivialité, certaines opportunités, avec les communautés indigènes et les femmes, entre autres, semblent à ce jour relativement manquées.

Rapports avec la sphère religieuse

Nous avons évoqué, plus haut, la situation de compétition entre les églises brésiliennes. L'état actuel de cette compétition s'exprime par l'élargissement du pluralisme institutionnel, allant de pair avec des propositions d'exclusivisme institutionnel, particulièrement par les Églises pentecôtistes et charismatiques – ce qui contribue à créer un contexte de « marché religieux » (Mariz et Machado, 1998). À Joinville, les tensions se font sentir par la présence croissante des petites églises pentecôtistes, accusées de profiter des pauvres gens et de créer l'engouement par des discours sur le salut, la magie et le contact individuel avec Dieu – bien loin des discours de prise en charge collective, des réflexions critiques et rationnelles du CL (Corten 1998). Au sein de l'Église catholique, la relation avec les acteurs du CL est particulièrement conflictuelle.

C'est en outre ce qui explique que l'ONGr ne soit pas rattachée à l'Église et ne reçoive d'elle aucun appui financier. Cela est souhaité par l'ONGr elle-même. Toutefois, elle ne reçoit pas non plus d'appui qui soit symbolique, ce qui semble être problématique (Entretien 2011a, b, c, d). D'importantes tensions caractérisent la relation entre le prêtre, leader symbolique de l'ONGr, et l'évêque du diocèse de Joinville. De manière générale, au sein de l'Église catholique locale, le mouvement charismatique prend une ampleur importante. En entretiens, à plusieurs reprises, le prêtre accuse le Vatican, d'avoir laissé entrer « la fumée de Satan » du capitalisme dans l'Église catholique et d'avoir permis au mouvement charismatique (lui-même venu des États-Unis, et fomenté par la FBI) de laisser mourir la TL au profit d'une théologie individualiste, basée sur la magie et l'ignorance des gens (*ibid*). Il accuse également l'utilisation de la glossolalie lors des messes, car celle-ci incarne une non-rationalisation de la

prière, au profit d'une émotivité irrationnelle.³⁶ En somme, le prêtre voit d'un mauvais oeil le renouveau charismatique, tout en voyant décliner la relève libérationniste. Un conflit viendra particulièrement secouer la communauté et diviser les croyants catholiques, autour de l'action du prêtre leader de la Fondation.³⁷

Ce conflit illustre l'importante implication du prêtre dans les affaires de l'Église et le caractère public des conflits auxquels il prend part activement pour défendre sa vision de la TL – le tout en tant que leader de l'ONGr. Il mènera finalement au transfert du prêtre vers une

³⁶ La glossolalie une « expérience charismatique intense » (Soares, 2009, 108) soit le fait de parler en une langue incompréhensible, qui symbolise « l'effusion du Saint-Esprit chez le croyant » (*ibid*, 136). C'est une pratique particulièrement courante dans le Renouveau charismatique catholique et le pentecôtisme.

³⁷ Un soir de mai 2011, une paroissienne invite son frère, qui est un prêtre de passage à Joinville, à donner la messe dans sa propre maison. Tous les membres de la paroisse seront les bienvenus à y assister, incluant le prêtre leader de l'ONGr. Le frère de la dame en question, prêtre catholique de la rénovation charismatique, anime seul la messe et, ce faisant, y entame une glossolalie.

Le prêtre Facchini se met alors en colère. Il fait arrêter la célébration et, en tant qu'opposant à la rénovation charismatique qui, scande-t-il, est une stratégie du Vatican pour éteindre la TL, oblige le célébrant en place à concélébrer la messe avec lui. Il en résultera, dans les semaines d'après, un conflit entre la paroissienne hôtesse de la messe et le prêtre de la Fondation, conflit qui sera médiatisé et dont parleront les paroissiens. Ces tensions participeront à ce que des rumeurs circulent concernant le transfert du prêtre vers une autre paroisse, sous la décision de l'évêque, en plus de rumeurs sur la possibilité que des églises de quartier retirent à la Fondation l'usage de leurs locaux pour les cuisines communautaires. Ces dernières rumeurs créeront des craintes chez certaines équipes de bénévoles dans quelques cuisines de la ville, mais sans qu'elles ne soient jamais concrétisées.

Après quelques semaines de tensions, l'évêque convoque le prêtre à une rencontre personnelle, qui devait alors se tenir dans les lieux mêmes de l'église de Itinga avec quelques paroissiens. Sans en avertir l'évêque, des membres de la paroisse transformeront plutôt cette convocation en une rencontre pour tous les paroissiens, pour la plupart en appui avec le prêtre. Les employés de la Fondation se donneront eux-mêmes le mandat d'y assister. S'ensuit, ce soir-là, une dispute publique pleine d'accusations et de colère entre le prêtre et l'évêque, avec la participation au débat de nombreux paroissiens – la plupart en appui au prêtre et à la défense de la TL, d'autres contre ce qui est caractérisée par une effronterie et une colère excessive du prêtre à l'endroit d'un courant autre que la TL au sein de l'Église catholique. Au terme de quelques mois de conflits, le prêtre sera retiré de sa paroisse « à cause de ses idées et de sa défense de la théologie de la libération, puis de son engagement envers les pauvres » (tiré d'un échange avec un membre de l'ONGr, juin 2012).

autre paroisse en 2012 – stratagème courant, semble-t-il, de l'Église brésilienne conservatrice face aux porteurs de la Libération (Burdick, 2006). Ces conflits ne semblent toutefois pas affecter l'appui de la population à la Fondation. Selon nos interrogations sur le terrain, les habitants du quartier où se trouve le siège social de l'ONGr y voient quelques excès de la part du prêtre, mais sous le couvert d'un grand cœur et d'une générosité sans égal. Le risque se trouve ainsi surtout au niveau institutionnel alors qu'il est possible que certaines églises (parfois pentecôtistes, parfois charismatiques) retirent à l'ONGr l'usage de leurs locaux pour les cuisines, ou que des entreprises la privent de leur appui moral et financier.

La sphère religieuse nous permet ainsi de voir à quel point des conflits marquent le rapport du leader de l'ONGr avec l'Église – sans que cela ne vienne affecter, à ce jour du moins, le rapport de la Fondation avec la population locale.³⁸ Fait éloquent, la Fondation, aux débuts des années 2000, a changé de nom (de Fondation Pauli-Madi, pour le couple suisse ayant inspiré sa création, à celui du nom du prêtre). En entretien, le directeur mentionne que ce nom participe à mettre de l'avant le prêtre aux yeux de la population. C'est aussi à cette période qu'on retire au prêtre ses fonctions administratives au sein de la Fondation, sans que cela ne lui plaise (Entretien 2011p). Un rôle symbolique plutôt que décisionnel semble ainsi être de plus en plus conféré au prêtre – et l'image du prêtre continue à constituer une opportunité favorable pour la Fondation.

Cette analyse nous permet de concorder avec Hoffman (2006), qui statue sur la présence importante des prêtres et religieux dans la continuité du CL. Elle nous permet aussi d'aller

³⁸ Toutefois, il serait intéressant d'évaluer les conséquences du transfert de paroisse du prêtre sur les activités de la Fondation. Il s'avère difficile de le mesurer à distance, l'événement étant survenu suite à notre terrain de recherche.

dans le sens de l'hypothèse de Clarke (2006), qui affirme que les ONGr semblent particulièrement habilitées à mobiliser leurs adhérents et les communautés dans lesquelles elles interviennent, à cause de valeurs morales et spirituelles qui sous-tendent leur travail (Clarke, 2006). Ainsi, entre compétition religieuse et valorisation du travail moral de l'ONGr, la sphère religieuse permet à la fois opportunités et contraintes d'inspiration libérationniste.

Rapports avec la sphère politico-économique

Nous avons décidé de lier les sphères économiques et politiques à cause de leurs liens dans leur contribution au financement et au maintien des activités de la Fondation. Son rapport avec la sphère politico-économique démontre une certaine forme de dépendance étatique, en même temps qu'une capacité d'être un collaborateur de l'État et des entreprises. L'ONGr dépend de l'État pour son financement de base et reçoit du financement d'entreprises privées locales, en plus de dons de nourriture.³⁹ Elle achète également des produits alimentaires de coopératives agricoles via un programme gouvernemental panbrésilien (Entretien 2011w). Malgré ses besoins financiers importants et la capacité de la Fondation de maintenir une forme de collaboration avec l'État, celle-ci rencontre de sérieuses difficultés à maintenir une stabilité dans son apport financier. L'instabilité du financement semble marquer son rapport, autant avec les acteurs gouvernementaux qu'entrepreneuriaux (*ibid*).

Le financement de base de l'ONGr subit les retards et fluctuations dus aux changements de gouvernements. Ainsi, lorsque le maire de la ville était un allié de la Fondation, le

³⁹ Il est intéressant de noter que certains des entrepreneurs locaux avec lesquels la Fondation fait maintenant affaire font partie des gens « de droite » contre lesquels le prêtre s'opposait, il y a quelques années, alors que le conflit social était particulièrement chaud à Joinville, en grande partie sous l'impulsion des communautés ecclésiales de base et des prêtres de gauche (Entretien 2011b).

financement au niveau municipal était généreux. Toutefois, lors d'un changement de gouvernement, le financement municipal a radicalement diminué et c'est au niveau étatique, (alors que le maire est devenu sénateur de l'État de Santa Catarina) qu'il a afflué à nouveau quelques mois plus tard. Le financement est donc soit favorisé ou défavorisé par les changements de pouvoir et semble établi en vertu des rapports de proximité et d'affinité entre les élus en place. Une période plus maigre au plan du financement étatique avait mené, quelques années plus tôt, à la fin d'un projet important au sein de l'ONGr, soit leur maison d'accueil d'urgence et temporaire pour les familles et enfants en situation d'extrême précarité et d'itinérance. De plus, au moment de notre terrain de recherche, les apports de fruits et légumes aux cuisines étaient fortement réduits.⁴⁰

Le lien entre l'ONGr et le gouvernement dépasse toutefois un rapport de dépendance. Au contraire, le savoir-faire de l'ONGr lui a valu plusieurs reconnaissances pour son projet de cuisines communautaires, comme meilleur projet social de l'État et un des trois meilleurs projets du pays (Fundação Pde. Luiz Facchini, 2012). Ce savoir-faire lui permet de se placer comme un acteur participant à la mise en place des politiques nationales en sécurité alimentaire. Les cuisines communautaires ont été considérées comme un exemple, par le premier gouvernement de Lula, pour un programme au niveau national. C'est ainsi que l'ONGr prend place dans la catégorie des organisations qui ont décidé de travailler avec les gouvernements de gauche plutôt que de rester dans une posture contestataire (Pearce, 1993). Elle se caractérise comme une ONG formalisée, prenant un rôle de traductrice des demandes

⁴⁰ Cette situation était causée par l'arrêt temporaire (échelonné sur plusieurs mois) de ce programme gouvernemental – à cause du changement de gouvernement dans l'état de Santa Catarina – ce qui s'avère une situation problématique récurrente au fil des changements de gouvernements.

de la population afin de participer à la production de politiques sociales (Assies, 1994). Cette situation, loin d'être rare au Brésil, prend plutôt place au sein d'un réseau recherche-action-intervention liant les ONG au milieu universitaire, puis aux gouvernements (Entretien 2011w).

Toutefois, sans s'étendre sur une comparaison avec le CDHJ, qui n'est pas notre propos, des entretiens avec les acteurs de ce centre de droits (2011 l, m, n, o w), témoignent de la difficulté pour la Fondation de réellement mettre en application la vision de transformation des rapports sociaux qui tient lieu de fondement philosophique et religieuse à l'ONGr étudiée. Cette analyse nous renvoie essentiellement à la polarisation entre les ONG, tel qu'évoqué précédemment par Pearce (1993) et au risque évoqué par Baierle (2006) d'une baisse de l'implication réelle de la population dans les enjeux politiques, d'une démobilitation et d'une dépolitisation de la population.

Autre phénomène d'importance : la course compétitive au financement de l'ONGr pour des fonds non-récurrents (d'entreprises et de gouvernements), qui semble forcer l'élaboration d'activités facilement mesurables et rapidement mises en place. C'est ce genre de relations de pouvoir entre bailleur de fonds et ONGr qui apparaît limiter l'efficacité des organisations à mettre en oeuvre ses objectifs de développement (Bradley, 2009) et qui empêche la réelle autonomie de l'ONG (Freyss, 2004). Pour faciliter son autonomie financière, l'ONG est en train d'instaurer un volet commercial comme traiteur pour des cafétérias d'entreprises, une vision nouvelle de la direction. Un projet de confection de sauce pimentée, concoctée par les femmes bénévoles et vendues pour financer l'organisme fait aussi partie intégrante du plan d'autofinancement de l'organisation. Nous entrevoyons que la possibilité que cette marchandisation risque de faire dévier l'attention de l'ONG de son orientation première, qui est la lutte à la pauvreté et la sécurité alimentaire, dans une perspective d'éducation à la

citoyenneté. Cette commercialisation du communautaire, puis cette compétition qu'Andion (2006) caractérise comme menant à une forme de corporatisme, risque de nuire à l'établissement d'un rapport autonome et, au besoin, contestataire entre l'ONGr et la sphère politico-économique.

5.3.2 Affinité élective entre le CL et le contexte des ONGr brésiliennes

La question était ici de savoir comment les ONGr arrivent à mettre en place leur stratégie de développement inspirée du CL. Nous avons ainsi voulu mesurer l'affinité élective entre le contexte dans lequel baigne l'ONGr en question et le CL, qui constitue la mystique sur laquelle l'ONGr a été fondée. Le rapport qu'entretient l'ONGr étudiée avec les différentes sphères démontre que celui-ci est traversé par une affinité élective *relative* avec le CL.

Tout compte fait, ses efforts de travail direct avec les femmes dans les cuisines ; ses activités d'éducation citoyenne auprès des jeunes ; sa volonté d'atteindre les groupes les plus marginalisés ; ainsi que l'usage important de la mystique libérationniste au sein de l'équipe de travail rendent visible l'inspiration de la Libération au sein de ses conceptions, pratiques et relations internes, puis son intention de modifier les conditions de vie des personnes visées. Nous craignons toutefois que ses discours et les représentations qu'elle se fait d'elle-même soient plus en accord avec sa stratégie libérationniste que le sont ses pratiques réelles. Ainsi, l'intention de travail de conscientisation sociale et politique sur les conditions des « pauvres », dans une lutte d'auto-émancipation (Pattyanack, 2007) semble dilué par les actes professionnalisés et les décisions centralisées par la direction et le peu d'action concertée avec d'autres groupes associations et ONG. De plus, le rapport avec les communautés indigènes apparaît particulièrement basé sur la charité, ce qui rend difficile d'attribuer à l'ONG une

affinité élective établie avec le CL. Les conflits internes à l'Église catholique au sujet du CL influent sur la capacité de l'ONGr d'être reconnue par la sphère religieuse locale. Le tout laisse transparaître les défis de la Fondation à prendre place, dans ce contexte, comme un acteur de la Libération et à mettre en application sa stratégie, via des conceptions, pratiques et des relations internes cohérentes.

Professionnalisation de l'ONGr : mesure de l'affinité élective

La formalisation et la professionnalisation font partie des conceptions de développement de l'ONG (Entretien 2011p) et constituent un phénomène de la réalité des ONG brésiliennes (Assies, 1994 ; Baierle, 2006 ; Pearce, 2004). Afin de mesurer l'affinité élective entre la stratégie de l'ONGr et le CL, nous utiliserons le modèle de la professionnalisation de Freyss (2004). Puisque nous avons établi que le pôle de la solidarité sociale correspondait mieux à une stratégie libérationniste que le pôle de la charité-philanthropie, nous sommes alors en mesure d'estimer qu'une professionnalisation *des* ONG (associée à la solidarité sociale), plutôt que *dans les* ONG (associée à la charité-philanthropie) serait plus cohérente avec la vision portée par l'ONGr.

Pourtant, notre analyse nous indique que la professionnalisation de l'ONGr ici en question est plutôt caractérisée par une professionnalisation *dans* l'ONG. Ainsi, elle semble s'opérer surtout de l'intérieur, par la mobilisation des compétences techniques en vue du fonctionnement de ses activités, avec un pôle associatif plus faible. Cette posture fait en sorte que l'ONGr se rapproche de la sphère politico-économique (par son rapport de proximité avec les entreprises et ses activités commerciales prochaines puis par son affinité variable avec les élus en place et le financement qui en découle). Aussi, l'ONGr semble mobiliser peu d'efforts

à l'analyse et la compréhension de la réalité sociale vers la mise en place de moyens d'action appropriés, dont son volet associatif. Si son discours se rapproche du pôle de la solidarité sociale, sa professionnalisation se rapproche plutôt de celle associée au pôle de la charité-philanthropie.

Le contexte large des ONG – facteur majeur de l'affinité élective

Cette présentation de l'ONGr étudiée nous rappelle qu'elle est bien représentative de son époque. D'abord, elle s'est constituée en plein cœur de la vague de formalisation de la société civile par la création multiple d'ONG au milieu des années 1990. De plus, le travail de l'ONGr est issu non pas d'une vision frontale ou oppositionnelle face à l'État, mais plutôt d'un partenariat dans la mise en place de politiques publiques. Ainsi, on reconnaît là la capacité d'innovation institutionnelle de la gauche (Assies, 1994). Du même coup, cette étude de cas fait valoir le dialogue limité créé entre la population et les espaces publics de débats politiques (Baierle, 2006). Ainsi, si cette ONGr offre la perspective d'un travail de renforcement du lien avec la population, elle le fait dans une perspective qui se rapproche plus de la prestation de services. Cette analyse fait valoir la diminution du caractère engagé, critique et dénonciateur qui semble avoir été le moteur de la Libération au sens de ses pratiques communautaires, associatives et de développement au Brésil depuis ses débuts (Hoffman, 2006). Nous pouvons ainsi mesurer comment l'ONG apparaît influencée par le contexte dans lequel elle agit dans la constitution de ses pratiques de développement.

Finalement, le contexte de compétition entre les ONG pour le financement, étant donné les ressources limitées et les transformations vécues par celles-ci (Andion, 2006) entraîne une baisse des idées politiques radicales du CL vers des projets de développement menant à des

activités plus réformistes que transformatrices. De plus, nous pensons que ce contexte mène à un *discours* axé sur la solidarité sociale quoique accompagné de *pratiques* plutôt inspirées par la charité-philanthropie (Freyss, 2004).

Revenant sur Peemans (2002) et les théories de l'anti-développement, il nous semble possible d'avancer que les phénomènes majeurs observés dans la transformation des ONGr témoignent d'un déplacement vers « l'ordre des choses » plutôt que « l'ordre des peuples et gens ». Ainsi, la compétition pour le financement menant à une forme de corporatisme, puis la professionnalisation de l'ONGr, recélant une baisse de son engagement politique au profit du développement de son pôle managérial, semblent constituer l'expression d'un projet modernisateur du développement. Celui-ci mise sur l'innovation institutionnelle des ONG qui reste contenu dans une uniformisation des pratiques afin de se conformer aux exigences de la sphère politico-économique, dont les organisations restent dépendantes. Ce projet modernisateur vient par le fait même diminuer la capacité spécifique des milieux de se reconnaître et de former des projets de développement basés sur une analyse critique de l'économie et du politique. La capacité institutionnelle de l'ONGr à prendre place au « marché du développement » devient alors plus valorisé que la spécificité des communautés et leur autonomie culturelle, politique, sociale et économique.

Pour clore ce chapitre, rappelons que nous avons tenté de répondre à nos trois sous-questions de recherche. La première nous a permise de mettre en valeur la nature libérationniste des pratiques internes de l'organisme. Nous avons souligné les espaces religieux qui alimentent la mystique libérationniste de l'ONGr, notamment via la prière et les représentations que

l'ONGr porte sur son propre travail ; la mystique de l'ONGr ; puis, le rôle symbolique et visible du prêtre de l'ONGr, qui favorise une réponse positive au sein de la population.

La deuxième sous-question de ce chapitre a permis d'exposer les croyances religieuses de certains de ses membres et d'illustrer, au travers de six portraits, la diversité de leurs croyances et la réalité complexe du paysage religieux brésilien. Ces six portraits ont été classifiés en quatre figures, qui témoignent de quatre postures typiques qui permettent d'illustrer l'affinité élective entre les croyances religieuses et les conceptions du développement. Cette analyse a aussi souligné les risques d'exclusivisme liturgique et la tendance à la quasi-sécularité des ONGr.

Finalement, la troisième sous-question a voulu mesurer la capacité des ONGr d'inspiration libérationniste à établir une stratégie porteuse de la mystique qui les sous-tend. Nous y avons souligné les défis que cela comporte, au travers des rapports entre l'ONGr et les sphères sociale, religieuse et politico-économique. Puis, nous avons émis quelques recommandations exploratoires relevant de notre analyse. Nous avons abordé la question de la professionnalisation *des* et *dans les* ONG et le contexte général de transformation de ces dernières dans le Brésil contemporain. Celui-ci recèle effectivement de nombreux défis, dont celui d'une tendance au corporatisme chez les ONG, puis de la baisse de la gauche radicale vers de nouveaux espaces de construction de politiques sociales laissant parfois une autonomie incertaine aux ONG qui y participent.

CHAPITRE 6 :

CONCLUSION

Notre analyse a voulu tester l'hypothèse selon laquelle la religion et le vécu religieux sont des phénomènes complexes, en constante transformation et soumis aux contextes sociaux en place et aux opportunités religieuses, sociales, politico-économiques. En nous attardant à la présence du religieux dans le développement, nous avons voulu considérer les motivations et les conceptions des acteurs (organisation et individus), ainsi que le contexte dans lequel ils interviennent. Les phénomènes religieux et du développement sont ainsi vus comme des structures sociales qui se révèlent être des *mécanismes générateurs d'action* (Bertaux, 2010). La religion et le développement y sont saisis comme une construction dialectique où les acteurs sont à la fois déterminés et déterminants pour les structures sociétales (Houtart, 1992).

De ce large cadre, nous avons penché notre analyse sur un groupe d'acteurs particuliers, soit les ONG religieuses s'inspirant du CL dans l'État de Santa Catarina, au sud du Brésil. Nous avons voulu cerner comment les croyances religieuses transparaissent dans les conceptions, pratiques et relations internes des ONG religieuses. Nous avons voulu vérifier comment, du point de vue organisationnel, les croyances religieuses influencent les manières de faire de l'ONGr et lui permettent de prendre place comme un acteur ayant une stratégie

fondée sur la Libération. Nous y avons constaté la nécessité pour les ONGr d'établir des espaces de discussion, d'animation, de prière – que nous avons nommé les « espaces religieux » - permettant l'interprétation de leur travail au sens des croyances religieuses qui fondent la mystique de l'organisation. Nous avons pu cerner en quoi ces espaces contribuent à ce que les membres partagent une vision commune de leur travail et une motivation à l'action (Bradley, 2009).

Une foi porteuse d'influence

Notre analyse nous permet d'entrevoir le rôle porteur d'une ONGr au sein de sa communauté, en tant qu'acteur participant à l'organisation et à la défense des groupes marginalisés et appauvris. Nous pouvons conclure que malgré sa quasi-sécularité (Clarke, 2006), l'ONGr étudiée intègre des composantes de la foi au sein de ses conceptions, pratiques et relations internes, notamment au travers des prières au siège social de l'ONGr ainsi que celles prononcées au repas des cuisines communautaires. Ces prières contribuent à rendre perceptible la « mystique » que porte l'ONG, à savoir la représentation symbolique et politique qui lui donne son cadre idéologique (Issa, 2007) et qui constitue le fondement de sa stratégie. C'est par ce projet de solidarité, dans cette longue « *caminhada* », cette marche des pauvres vers la Libération, que s'ancre cette mystique et que prennent racine, du moins en partie, les conceptions, pratiques et relations internes de l'ONGr étudiée. Nous avons ainsi pu vérifier l'hypothèse wébérienne générale selon laquelle la religion peut servir de motivation à l'action sociale, puis, plus précisément, l'hypothèse de Houtart, (1992a), qui voit la religion comme une possible incitation à l'action politique (au sens non partisan du terme), une « utopie nécessaire » favorisant un engagement social (*ibid*).

De plus, notre analyse tend à appuyer Bradley (2005) qui affirme que les ONGr issues d'une communauté et agissant en son sein sont plus enclines à se porter garantes de résultats positifs, étant culturellement et religieusement sensibles aux réalités rencontrées et sur lesquelles elles agissent. On l'a vu notamment au travers de la présence notable du prêtre, de la dissémination géographique importante des activités de l'ONG et de sa capacité à retenir des bénévoles engagées dans leur travail. Selon ce même auteur (*ibid*, 2005 : 340), cette focalisation portée à la relation avec les pauvres agirait comme une force stabilisatrice et durable dans les ONGr chrétiennes au sens de leur lien avec les communautés. L'ONG, en mettant ses convictions religieuses de l'avant, est ainsi mieux perçue et supportée par la population (Tyndale, 2006).

Le prêtre comme figure centrale du CL

Nous notons toutefois que l'interprétation religieuse spécifiquement libérationniste de l'ONGr semble surtout maintenue par le rôle du prêtre et non nécessairement partagée, intimement, par tous les membres de l'ONGr. Nous avons vu également que le prêtre semble une figure de première importance dans l'ONGr. Celui-ci, comme figure traditionnelle d'autorité, apparaît favoriser le respect et l'indulgence de la population (même devant ses colères contre le mouvement charismatique), qui reste surtout favorablement touchée par le caractère bénéfique de ses œuvres. Cet aspect de l'analyse renvoie aussi à la vision du CL porté par Hoffman alors qu'il décrit la TL comme « un projet implanté par des générations successives de prêtres, religieuses et évêques »^j (Hoffman, 2006, résumé). Ironiquement, il est intéressant de noter que si des revendications du CL consistent à déconstruire les rapports hiérarchiques pour en venir à une vision égalitariste du monde (Boff, 1994), notre étude démontre toute l'importance du prêtre dans son rôle de leader spirituel. Nous croyons, comme

Burdick (2006), que la concentration du mouvement de la Libération entre les mains des prêtres, évêques et autres autorités porte le risque de « dépopulariser » le CL. Ce constat devrait continuer à nous faire réfléchir sur la capacité du CL à se détacher de ses figures d'autorité vers l'atteinte de son objectif communautariste et égalitariste.

Les défis de la pluralité pour le CL

Cela étant dit, plusieurs membres de l'ONGr portent tout de même les valeurs et les convictions associées au CL et en font une inspiration à leur action au sein de l'ONGr. Nous confirmons ainsi notre hypothèse de départ selon laquelle le CL influence encore les actions et motivations des acteurs de la société civile (Burdick, 2004). Cette foi libérationniste semble toutefois diluée dans un ensemble de croyances qui correspondent bien au modèle de la religiosité moderne brésilienne (Soares, 2009 ; Parker Gumucio, 2008 ; Pattnayak, 2007 ; Laplantine, 2003 ; Mariz et Machado, 1998).

De plus, nous avons voulu comprendre, au plan individuel, la nature des croyances religieuses des membres de l'ONGr étudiée, puis leurs conceptions personnelles du développement – le tout mis en relief avec l'appareil de croyances du CL. C'est au travers des trajectoires personnelles de vie que nous avons d'abord compris la construction du phénomène religieux dans le vécu et les conceptions du monde des membres de l'ONGr. Ceux-ci nous ont permis de détailler la complexité et la richesse de la foi des Brésiliens, même parmi ceux œuvrant dans une ONGr ayant une appartenance religieuse particulière. Cette situation reflète le paysage religieux brésilien, fait d'une pluralité d'appartenances religieuses et d'une compétition institutionnelle, en plus d'une hausse des « sans religion » (Mariz et Machado, 1998).

D'autre part, un travail de développement *par et auprès* de personnes de plusieurs appartenances religieuses différentes, vu le présent contexte religieux de désinstitutionalisation et de pluralité des appartenances, oblige à une ouverture du discours religieux à d'autres formes de significations religieuses et symboliques. Si l'hégémonie de la foi catholique et libérationniste a été ébranlée en Amérique latine, Libanio réaffirme que « l'exigence du dialogue interreligieux, au centre duquel se trouve la présence du pauvre, apparaît comme une urgence » (2005, 648). Il va sans dire que cela constitue un défi pour le CL, et pour l'ONGr étudiée, surtout devant la montée de la vague spiritualiste et charismatique (*ibid*). Nous croyons ainsi que Marcelo Barros (2006) a raison de mettre en garde la TL contre les exclusivismes qu'elle pourrait porter, au détriment des autres religions et de sa propre capacité d'inclusion.

De fait, le silence sur les autres fois, puis la quasi-sécularité au sein de l'ONGr et particulièrement de son siège social, semble des outils préconisés par cette dernière afin d'évacuer des sources possibles de conflits religieux. Il semble intéressant de constater que c'est cette même posture que les sciences sociales ont employée pendant longtemps en laissant de côté un élément tout de même central des réalités du développement (Clarke, 2007). Nous portons ainsi le souhait de Deneulin et Bano (2009) que, tout autant dans les sciences sociales que chez les acteurs (même locaux et religieux) du développement, on tende vers une meilleure compréhension des différents phénomènes religieux, plutôt qu'une sécularisation parfois forcée ou encore un déni des réalités subjectives vécues.

Difficultés contemporaines de l'application du CL

Les trajectoires de vie étudiées et présentées sous forme de portraits d'acteurs nous ont permis d'établir quatre figures caractérisant quatre formes d'affinité élective entre les conceptions religieuses et les conceptions du développement. L'affinité élective entre le développement et le CL a ainsi été mesurée. Ces quatre figures sont : celle incarnant le CL, celle du CL sécularisé, celle de la religiosité moderne et, finalement, de la professionnalisation. Si les deux premières mettent de l'avant une stratégie plus près de la Libération, les deux autres s'en distancient plus clairement. Semblerait-il dès lors que la continuité du CL passe entre autres par une forme de sécularisation du CL? Du moins, notre constat va de pair avec l'analyse de Burdick (2004) qui formule la nécessité de comprendre la continuité du CL en autant de projets reformulés et réappropriés par les bases – dans et *hors* de l'Église. Aussi, il apparaît que cette continuité va de pair avec la capacité des individus de se sentir reconnus par les acteurs du CL et de voir leur vie se transformer par ses propres actions. Ainsi, la constatation d'un renouveau dans ses propres conditions de vie favoriserait une capacité de croyances et d'engagement dans le renouveau collectif et social que préconise le CL.

Aussi, afin de mieux positionner l'ONGr au sein de ce contexte, nous avons tenté l'analyse du contexte sociétal (social, religieux et politico-économique) dans lequel œuvre l'ONGr étudiée, afin de connaître les contraintes et opportunités qu'il présente. Nous avons cru que ce volet nous permettrait finalement de saisir en quoi l'ONGr arrive effectivement à mettre en place sa stratégie de développement d'inspiration libérationniste.

Un des défis des ONGr inspirées par la Libération porte ainsi sur la capacité à travailler dans un contexte de complexité religieuse et à continuer à porter la mystique libérationniste qui les sous-tend. Ce défi n'est pas minime. Nous craignons en effet que cette foi porteuse de transformation sociale trouve sa place plus au niveau des discours que des pratiques réelles. De fait, au sens de sa capacité à mettre en place une stratégie porteuse de la Libération, notre analyse met de l'avant que l'ONGr semble se distancer de son inspiration libérationniste pour quelques raisons.

D'abord, ce constat s'établit par le peu de travail de conscientisation politique avec et auprès de ses membres, puis les relations de dépendance qu'elle entretient, notamment avec le gouvernement (comme dominé) et les communautés indigènes (comme dominant). Elle semble miser sur une approche professionnalisante - au sens d'une professionnalisation *dans* l'ONG, plutôt que *de* l'ONG (Freyss, 2004). Elle est symbolisée notamment, dans le cas qui nous intéresse, par la mobilisation de professionnels de métiers reconnus pour chaque type d'activité (Freyss, 2004) et l'embauche de personnel non par affinité idéologique ou religieuse, mais plutôt sur la base de leurs compétences techniques. Elle se fait également voir par lien direct et plutôt vertical entre donneur et bénéficiaire et par ses actions concrètes, efficaces, réalistes et visibles (Freyss, 2004). L'ONG, qui vise à développer un volet commercial, met ainsi en place des projets concrets ayant des besoins techniques et de objectifs simples, mesurables et évaluables. Les compétences requises pour les relations institutionnelles touchent de plus en plus au lobbying, à la négociation avec les bailleurs de fonds plutôt qu'à un rapport de remise en question des gouvernements en place dans la défense des pauvres et marginalisés (*ibid*). Notre terrain de recherche nous a aussi permis d'entrevoir le rapport conflictuel avec les pouvoirs ecclésiastiques, ce qui donne une apparente

autonomie idéologique à l'ONGr et qui tout à la fois lui fait risquer sa reconnaissance au sein de la population et à l'intérieur de l'Église.

Ceci étant dit, nous avons fait le pari de comparer la « théorie » de la vision libérationniste avec sa mise en pratique concrète. Cette approche a le mérite de tester la capacité de l'ONGr à mettre en pratique ses conceptions idéologiques, mais doit se faire avec prudence car nous estimons que tout travail de développement se fait dans la réalité des contraintes et opportunités du contexte dans lequel il prend place – hors d'une utopie théorisée.

Ainsi, la situation des ONG brésiliennes et de l'État de Santa Catarina marque évidemment le travail de l'ONGr. Notre étude de cas semble effectivement exposer la transformation récente du rôle des petites ONG brésiliennes et des associations formalisées en tant que partenaires et traducteurs des demandes de la population (Léna, 2010). Les ONG latino-américaines sont véritablement passées d'un rapport de confrontation avec l'État à un rapport de partenariat, dès les années 1990 (Pearce, 2004). Toutefois, ce partenariat se fait dans un tel contexte de compétition entre elles pour les questions de financement et de reconnaissance (entre autres par la baisse du financement des Églises et de la coopération internationale, surtout à partir de 2000) que la situation laisse place à une forme de corporatisme (Andion, 2006). Ce corporatisme limite en quelque sorte la force du champ des ONG et l'autonomie des communautés, puis limite par le fait même la mise en place d'une stratégie porteuse de transformation sociale et de la mystique de la libération.

De plus, nous pouvons constater que le contexte général des ONG va de pair avec le contexte global ayant contribué à la fin de la TL au Brésil, soit ce que nous considérons comme un de ses aspects fondamentaux : la baisse de la gauche radicale (Burdick, 2006) - au plan politique et dans l'Église. Si l'arrivée de Lula au pouvoir en 2003 reste un élément marquant de la remontée de la gauche au Brésil, le constat qui en ressort est celui d'une démobilisation au sein des mouvements sociaux, notamment due à l'entrée en fonction de nombre de ses leaders dans les rangs du gouvernement, ainsi qu'à la baisse du rapport conflictuel entre les mouvements sociaux et le gouvernement (Entretien 2011w ; 2011y).

Dès lors, la mouvance générale des rapports de la société ne laisse plus transparaître une vision simplifiée de la réalité sociale en tant qu'espace conflictuel bipolaire entre riche et pauvre, opprimé et oppresseur (Baierle, 2006), ce qui exige sûrement du CL de transformer son discours lui aussi conflictuel. Nous croyons toutefois qu'une perspective reconnaissant les rapports d'inégalités puis le maintien d'une tension afin de défendre les intérêts des marginalisés reste essentielle à toute visée de transformation des rapports structureaux d'une société. Le défi passe entre autres par ce qu'Andion nomme comme de « nouveaux rapports de gouvernance entre les sphères sociales », soit : la reconnaissance mutuelle entre les groupes, une participation politique plus large et un partage des projets politiques communs (entre les ONG et entre les sphères de la société) (2006, 98). De plus, au niveau de l'Église catholique, si la Libération ne semble pas le mot d'ordre actuel au Brésil, son héritage sans cesse renouvelé (Burdick, 2006) porte son potentiel de transmission d'une foi ancrée dans les réalités vécues afin, si nécessaire, de les renouveler en des conditions de vie plus favorables. Ce riche héritage devrait ainsi continuer à prendre forme au sein des ONG brésiliennes.

Des contraintes qui servent le renouvellement

Cette analyse semble ainsi témoigner du fait que l'ONG étudiée s'adapte aux contraintes et opportunités du contexte religieux et au contexte des ONG brésiliennes et de l'État de Santa Catarina (Andion, 2006), ce qui transforme ses pratiques, conceptions et relations internes – eu égard à sa capacité de mettre en application sa mystique libérationniste. La présente recherche nous aura donc permis de voir que la compétition religieuse, puis celle entre les ONG pour le financement, les ressources limitées et les transformations vécues au sein de la société civile (notamment les liens avec les gouvernements) participe à la dilution des idées politiques radicales du CL vers des projets de développement à tendance plus réformiste que transformatrice. Il semble en ce moment plus facile d'adhérer à un discours inspiré du CL, ou de la solidarité sociale, que de les mettre en pratique.

Pourtant, nous devons percevoir les changements de pratiques et les défis des associations, ONGr et autres acteurs du développement se réclamant du CL non pas seulement sous l'angle des manques à gagner, mais plutôt dans une vision longitudinale de transformation et de renouvellement. Comme nous le rappelle Burdick (2006), c'est dans l'héritage large du CL qu'on peut aujourd'hui en percevoir les effets. Ainsi, comme nombre d'autres, nous valorisons les tentatives sans cesse renouvelées de mettre au monde des projets de développement de l'ordre des peuples et des gens. C'est ce que nous avons tenté de faire au travers de cette recherche.

Bibliographie

Religion

André-Vincent, Philippe. 1987. **Pour une vraie théologie de la libération**, Paris : Tallandier. 198 p.

Caillé, Alain. 2000. **Anthropologie du don : Le tiers paradigme**, Paris : Desclée de Brouwer, 282 p.

Despaigne, Anne. 2007. **Comprendre la doctrine sociale de l'Église**, Flavigny-sur-Ozerain : Traditions monastiques, 151 p.

Dianteill, Erwan. 2002. « Pierre Bourdieu et la religion - Synthèse critique d'une synthèse critique », **Archives des sciences sociales des religions**, volume 1, numéro 18, (Avril-Juin), pp. 5-19.

Durkheim, Émile. 1991. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris : Fayard.

Hervieu-Léger, Danièle. 1993. **La religion pour mémoire : Sciences humaines et religions**, Paris: Les Éditions du Cerf, 273 p.

Hervieu-Léger, Danièle et Jean-Paul Willaime. 2001. **Sociologies et religion, Approches classiques**, Sociologie d'aujourd'hui, Paris : Presses universitaires de France, 289 p.

Laplantine, François. 2003. « Penser anthropologiquement la religion », **Anthropologie et Sociétés**, volume 27, numéro 1, pp. 11-33.

Lévi-Strauss, Claude. 1969. **La pensée sauvage**. Paris : Plon, 397 p.

Martens, Kerstin. 2002. « Mission impossible ? Defining Non-Governmental Organizations », **Voluntas**, volume 13, numéro 4, pp. 271-285.

Rivière, Claude. 1997. **Socio-anthropologie des religions**, Paris : Armand Colin, 155 p.

Sabino Acquaviva, Pace, E. 1994. **La Sociologie des religions - Problèmes et perspectives**, (trad. de l'italien par Patrick Michel), Paris : Éditions du Cerf, 208 p.

Wéber, Max. 2002. « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », **Classiques des sciences sociales. Les auteurs classiques**. [PDF En ligne], Chicoutimi: J.-M. Tremblay. <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.eth>>. Consulté le 20 août 2012.

Willaime, Jean-Pierre. 2003. « La religion : un lien social articulé au don », **Revue du MAUSS, Dossier Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique**. [En ligne], Paris : La Découverte, numéro 22, second semestre, pp. 247-268. <<http://www.cairn.info>>. Consulté le 5 juin 2012.

Développement

Amin, Samir. 2004. « Modernité et interprétations religieuses », **Afrique et Développement**, volume 1, numéro 29, pp. 7-53.

Deneulin, Séverine et M. Bano. 2009. **Religion in Development: Rewriting the Secular Script**, New York: Zed Books, 184 p.

Beek, Kurt Alan Ver. 2000. « Spirituality: a Development Taboo », **Development in Practise**, volume 10, numéro 1, pp. 31-43.

Berkley Center. 2009. **Faith-Inspired Organizations and Global Development Policy, A Background Review "Mapping" Social and Economic Development Work in Latin**

America, Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs and the Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University, 73 p.

Berger, Julia. 2007. « Les organisations non gouvernementales religieuses. Quelques pistes de recherche », dans B. Duriez, F. Mabilie et K. Rousselet (dir.), **Les ONG confessionnelles, Religions et action internationale**, Paris : L'Harmattan, pp.23-40.

Bradley, Tamsin. 2005. « Does Compassion Bring Results? A critical Perspective on Faith and Development », **Culture and Religion**, volume 6, numéro 3, pp.337-351.

Bradley, Tasmin. 2009. « A call for clarification and critical analysis of the work of faith-based development organizations (FBDO) », **Progress in Development Studies**, volume 9, numéro 2, pp.101-114.

Campiche, Roland. 1993. « Individualisation du croire et recomposition de la religion / The Individualization of Believing and the Reshaping of Religion », **Archives des sciences sociales des religions**, volume 81, pp. 117-131.

Agence canadienne de développement international (ACDI). 1995. **Christian NGOs and CIDA: Guiding Principles, Understandings and Affirmation**. [En ligne], <www.ccrda.org/.../CIDA-NGO_Paper_-_Guiding_Principles,_Understandings_&_Affirmations.doc>. Consulté le 29 novembre 2011.

Clarke, Gerard. 2006. « Faith Matters: Faith-based Organisations, Civil Society and International Development », **Journal of International Development**, volume 18, pp. 835-848.

Clarke, Gerard. 2007. « Agents of transformation? Donors, faith-based organizations and international development », **Third World Quarterly**, volume 28, numéro 1, pp. 77-96.

Eade, Deborah and S. Williams.1995. **The Oxfam Handbook of Development and Relief**, 3 volumes, Oxford : Oxfam.

- Hefferan, Tara ; T. Fogarty. 2010. « The Anthropology of Faith and Development: an Introduction », **NAPA Bulletin**, volume 33, pp.1-11.
- Houtart, François. 1992a. « Genèse et développement d'une démarche socio-religieuse », **Ruptures sociales et religion**, Paris : L'Harmattan, pp. 7-31.
- Houtart, François. 1992b. **Ruptures sociales et religions**, Paris : L'Harmattan, 250 p.
- Jennings, Michael ; G. Clarke. 2008. **Development, Civil Society, Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular**. New York: Palgrave MacMilan. 304 p.
- Löwy, Michael. 1996. **The War of Gods : Religion and Politics in Latin America**, Verso, 155 p.
- Luttwak, E. 1994. « The Missing Dimension », dans Johnston D. ; C. Sampson (dir.), **Religion: The Mission Dimension in Statecraft**, Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, Katherine ; M. Van Saanen. 2007. **Development and Faith. Where Mind, Heart and Soul Work Together**, Washington, D.C : The World Bank, 329 p.
- Martins, Kerstin. 2002. « Mission impossible? Defining Non-Governmental Organizations », **Voluntas**, volume 13, numéro 3, p.271-285
- Parker Gumucio, Cristian. 2008. « Mentalidad religiosa post-ilustrada : creencias y esoterismo en una sociedad en mutacion cultural », dans Alonso, Aurelio. **America latin y el Caribe : Territorios religiosos y desafios para el dialogo**. Buenos Aires : CLASCO, pp.337-364.
- Radoki, Carole. 2007. « Understanding the Roles of Religions in Development: The Approach of the RaD Programme », **Working paper 9**, Birmingham : University of Birmingham. [En ligne], <<http://www.rad.bham.ac.uk/index.php?section=26>>. Consulté le 19 août 2012.

Stirrat, R. L., et H. Henkel. 1997. « The development gift: the problem of reciprocity in the NGO world », **Annals of The American Academy of Political and Social Science**, volume 554, pp.66–80.

Tarot, Camille. 2008. « Don et grâce, une famille à recomposer ? », **Revue du MAUSS**. Dossier L'amour des autres, care, compassion et humanitarisme, Paris : La Découverte, numéro 32, second semestre, pp. 469-494. [En ligne], <http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RDM&ID_NUMPUBLIE=RDM_032&ID_ARTICLE=RDM_032_0469>. Consulté le 10 janvier 2009. [Traduction de « Gift and Grace : A Family to be Recomposed ? ». 2000. Dans Antoon Vandavelde (dir.), **Gifts and Interests**. Louvain : Peeters, pp. 133-156.]

Tyndale, Wendy 2003. « Idealism and practicality: the role of religion and development », **Development**, volume 46, numéro 4, pp. 22–28.

Tyndale, W. 2006. **Visions of development: Faith-Based Initiatives**, Ashgate Publishing, 188 p.

Wilber, C. et K. Jameson. 1980. « Religious values and the social limits to development ». **World Development**. Volume 8, numéro 7/8, pp.467–479.

Théologie de la libération / Religions au Brésil

Alberto Gomes de Souza et Luis de Chaponay Henryane. 1990. « Église et société au Brésil : le rôle des communautés ecclésiales de base et des pastorales populaires », **Tiers-Monde**, volume 123, numéro 31, pp. 585-600.

Barbosa, Maria Lucia V. « The importance of culture : The Brazilian Case », dans Harrison, L.E. (Dir.) **Developping Cultures : Case studies**. US : Taylor Francis, pp. 253-266.

Barros, Marcelo. 2008. **N'oublions pas la prophétie, Ainsi vivait Dom Helder Camara**, France : Éditions Siloe, 191 p.

Barros, Marcelo. 2006. « Beber no próprio poço : aguas que a amizade traz. A oração cristã com base em uma teologia pluralista da libertação », dans (dir. Tomita, Vigil, Barros).

Teologia latino-americana pluralista da libertação. São Paulo : Paulinas, pp. 237-259.

Berryman, Phillip. 1987. **Liberation Theology: The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond.** New York: Pantheon. 224 p.

Burdick, John. 2004. **Legacies of Liberation, The Progressive Catholic Church in Brazil at the Start of the New Millenium,** Burlington (EU) : Ashgate. 163 p.

Burdick, John. 1993. **Looking for God in Brazil,** Chicago : University of California Press. 280 p.

Boff, Leonardo. 1985. **Église : charisme et pouvoir – la théologie de la libération,** Paris : Lieu commun, 288 p.

Boff, Leonardo. 1994. **Je m’explique, Entretiens avec Christian Dutilleux,** Éd. Desclée de Brouwer, 138 p.

Câmara, Dom Helder. 1978. **Mil razões para viver,** Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Congrégation pour la doctrine de la foi. 1985. **Notification à propos du livre «Église: charisme et pouvoir» du P. Leonardo Boff.** [En ligne], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_fr.html>. Consulté le 10 août 2012.

Corten, André. 1998. « La construction du lien social. Pentecôtisme et théologie de la libération », **Lusutopie : Enjeux contemporains dans les espaces lusophones.** Montréal : Université de Montréal, pp. 257-266.

Daudelin, Jean ; W.E. Hewitt. 1995. « Latin American Politics: Exit the Catholic Church? », dans Satya R. Pattnayak. (dir.), **Organized Religion in the Political Transformation of Latin America**, Lanham MD: University Press of America, pp. 173-194.

Desroches, Denise. 1999. **La convivialité: une interprétation de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutierrez**, Ottawa: Mediaspaul, 183 p.

Gonçalves, Renato Luiz. 2010. A atuação **caritativa de ONGs religiosas em comunidades rurais de Minas Gerais – Brasil**, VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural Porto de Galinhas, 20 p.

Hewitt, W. E. 2006. « Introduction », **Working Paper #328 - October 2006**, Notre Dame : Kellogg Institute for International Studies, 38 p.

Hinkelammert, Frank J. 1995. « La théorie de la libération dans le contexte socio-économique de l'Amérique latine : économie et théologie ou l'irrationalité du "rationalisé" », **Théologiques**, volume 3, numéro 2, p. 115-151.

Hoffman French, Jan. 2006. « A Tale of Two Priest: Three Decades of Liberation Theology in the Brazilian Northeast », **Working Paper**, Notre Dame: Kellogg Institute for International Studies, 38 p.

Gaiger, Luiz Inácio, 1994. « Sobrevivência e utopia. Os projetos alternativos comunitários no RS », **Cadernos CEDOPE**, série Movimentos Sociais e Cultura, São Leopoldo: co- edição especial UNISINOS-Cáritas/RS, année 6, numéro 10.

Gutierrez, Gustavo. 1971. **Teología de la Liberación. Perspectivas**, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Haynes, Jeff. 1995. « Religion, Fundamentalism and Ethnicity: A Global Perspective Discussion ». **Paper 65**. Genève : UN Research Institute for Social Development. [En ligne], <[http://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/\(httpPublications\)/](http://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/(httpPublications)/)>. Consulté le 05 août 2009.

Howell, J. & Pearce, J. 2001. **Civil society and development: a critical exploration**. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Issa, Daniela. 2007. « Praxis of Empowerment. Mistica and mobilization in Brazil's Landless Rural Workers' Movement. », **Latin American Perspective**, volume 34, numéro124, mars, pp.124-138.

Lehmann, David. 1996. **Struggle for the Spirit : Religious Transformations and Popular Culture in Brazil and Latin America**, Cambridge : Polity Press, 264 p.

Lehmann, David. 2002. « Religion in Contemporary Latin American Social Science », **Bulletin of Latin American Research**, volume 21, numéro 2, pp.290-307.

Levy, Charmain, 2008. « Les communautés ecclésiales de base (CEB) en Amérique latine et le développement : l'expérience brésilienne », **Conférence internationale Initiatives des communautés, politiques publiques et État social au Sud et au Nord : Les défis de la prochaine décennie**, 24 et 25 septembre 2008.

Libânio, Joan Batista. 2005. « La théologie de la libération, Nouvelles figures », **Études**, volume 5, tome 402, pp.645-655.

Libânio, J. B., 1987. **Teologia da Libertação**, São Paulo, Loyola.

Löwy, Michael. 1996. **The War of Gods, Religion and Politics in Latin America**. Londres-New York : Verso, 163 p.

Michael Löwy, 2007a. « François Houtart, Sociologie de la religion », **Archives de sciences sociales des religions**, octobre - décembre 2007, document 140-40. [En ligne], <<http://assr.revues.org/10843>>. Consulté le 22 août 2012.

Löwy, Michael. 2007b. « La théologie de la libération : Leonardo Boff et Frei Betto », **Réseau d'Information et de Solidarité avec l'Amérique Latine**, 14 mars 2007. [En ligne],

<http://risal.collectifs.net/article.php3?id_article=2065>. Consulté le 20 décembre 2011.
(NDLR : Cette contribution de Michael Löwy doit paraître dans un ouvrage (coordonné par Sebastien Budgen) aux Editions Textuel).

Löwy, Michael. 2011. « Les sources bibliques de la théologie de la libération, Diffusion d'information sur l'Amérique latine », **AlterInfos**, dimanche 27 février 2011. [En ligne], <<http://www.alterinfos.org/spip.php?article4916>>. Consulté le 20 décembre 2011.

Mariz, Cecilia Loreto et Maria das Dores Machado. 1998. « Changements récents dans le champ religieux brésilien », **Social Compass**, volume 45, pp.359-379.

Motta, Roberto. 2002. « L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : réenchantement et décomposition », **Archives de sciences sociales des religions**, numéro 117, janvier-mars, 113-125 p.

Mourier, Eliott. 2013. « Le religieux comme suppléant social de l'Etat : l'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXI^e siècle », **Revue internationale de politique de développement**, numéro 4, mars. [En ligne], <<http://poldev.revues.org/1315> ; DOI : 10.4000/poldev.1315>. Consulté le 18 avril 2013.

Narayan, D ; R. Chambers ; M.K .Shah ; P. Petesch. 2000. **Voices of the Poor: Crying out for Change**, Washington, DC: World Bank and New York: Oxford University Press.

Paiva, Angela Randolpho. 2003. **Católico, Protestante, cidadão, Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos**, Editions UFMG, 290 p.

Pattnayak, Satya R. 2008. « Institutionnal Capacity and Political challenge : the Catholic Church in Latin America », **Politics and Religion**, volume 2, numéro 2, pp.7-25.

Pereira de Queiroz Maria Isaura. 1960. « L'étude ethnosociologique des faits religieux au Brésil », **Archives des sciences sociales des religions**, numéro 9, janvier-juin. pp. 145-152.

Pierucci, Antonio Flavio. 2009. « E facil ser católico », dans Teixeira et Menezes (dir.), **Catolicismo Plural, Dinâmicas contemporâneas**, Petrópolis : Editoria Vozes, pp.15-16.

Sanchis, Pierre. 2009. « Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo », dans Teixeira et Menezes (dir). **Catolicismo Plural, Dinâmicas contemporâneas**, Petrópolis : Editoria Vozes, pp.181-206.

Sanchis, Pierre. 1994. « **O repto pentecostal à cultura católica—brasileira** », dans : Antoniazzi, Alberto et *al.* **Nem anjos nem demônios**, Petrópolis : Vozes, p.36

Ribeiro de Oliveira, Pedro. 1992. « Conflits et mutations au sein de l'Église catholique brésilienne », dans Houtart, François (dir.). **Ruptures sociales et religions**, Paris : L'Harmattan, 250 p.

Siepierski, Paulo D. ; M. G. Benedito. 2003. **Religião no Brasil. Enfoque, Dinâmica e Abordagens**, São Paulo: Paulinas,158 p.

Teixeira, Faustino et Renata Menezes. **Catolicismo Plural, Dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis : Editoria Vozes, 212 pp.

Soares, Edio. 2009. **Le butinage religieux : pratique et pratiquants au Brésil**, Genève: Institut des hautes études internationales et du développement, 308 p.

Développement

Bernstein, Henry. 1971. « Modernization Theory and the Sociological Study of Development », **The Journal of Development Studies**, volume 7, numéro 2, pp.141-160.

Cliche, Paul. 2005. « Réflexions sur les concepts de 'pauvreté' et de 'développement', **Travail, capital et société**, Développement et paix, 37 p.

Deneulin Séverine (dir.); Shahani. L. 2009. **An Introduction to Human Development and Capability Approach, Freedom and Agency**, International Development Research Center, Londres : Earthscan, 354 p.

Dieter, Neubert. 1996. « The role of local brokers in the development system. Experiences with "self-help projects" in East Africa », **Bulletin de l'APAD**, volume 11. [En ligne], <www.apad.revues.org/731>. Consulté le 19 février 2013.

Esteva, Gustavo. 1996. **Des ruines du développement**, Écosociété, 138 pages.

Freyss, Jean. 2004. « La solidarité internationale, une profession? Ambivalence et ambiguïtés de la professionnalisation », **Tiers-Monde**, volume 45, numéro 180, pp. 735-772.

Fowler, Alan. 2010. « NGO futures: Beyond aid: NGDO values and the fourth position », **Third World Quarterly**, volume 21, numéro 4, pp. 589-603.

Kuonqui, Christophe. 2006. « Is Human Development a New Paradigm for Development? Capabilities Approach, Neoliberalism and Paradigm Shifts », Conférence internationale de la Human Development and Capability Association, **Freedom for justice**. Groningen, Netherlands, 37 p.

Nussbaum, Martha. 2000. **Women and Human Development**, Cambridge : Cambridge University Press.

Park Taey-Gyun, Barjot Dominique. 2006. « W.W. Rostow et le discours sur l'économie en Corée du Sud dans les années 1960 », **Histoire, économie et société**, volume 25, numéro 2, pp. 281-289.

Pearce, Jenny. 1993. « NGOs and Social Change : Agents or Facilitators? », **Development in Practice**, volume 3, numéro 3, octobre, pp. 222-227.

Pearce, Jenny. 2000. « Introduction », **Development, NGOs, and Civil Society - Selected essays from Development in Practice**, Practice Reader Series, Éd. Deborah Eade, Oxfam GB.

Pearce, Jenny. 2004. « Debate : Collective Action or Public Participation? Complementary or Contradictory Democratisation Strategies in Latin America? », **Bulletin of Latin American Research**, volume 23, numéro 4, pp. 483–504.

Peemans, Jean-Philippe. 2002. **Le développement des peuples face à la modernisation du monde : Essai sur les rapports entre l'évolution des théories du développement et les histoires du «développement réel» dans la seconde moitié du XXe siècle**, Volume 10, collection Population et développement, Louvain-la-Neuve/Paris : L'Harmattan, 534 p.

Programme des Nations unies pour le développement. 2011b. **Sur les 187 pays et territoires couverts par l'indice de développement humain 2011, la Norvège est en première position et la République démocratique du Congo occupe la dernière place**, Copenhague : PNUD. [En ligne.],
<http://hdr.undp.org/fr/rapports/mondial/rdh2011/actualite/title,23451_fr.html>. Consulté le 2 novembre 2011.

Programme des Nations unies pour le développement. 2011c. **Rapports sur le développement humain**, Copenhague : PNUD. [En ligne],
<<http://hdr.undp.org/fr/statistiques/idhi/>>. Consulté le 14 décembre 2011.

Rostow, W. W. 1997. **Les étapes de la croissance économique : un manifeste non communiste**, Paris : Économica, 305 p.

Selinger, Leah. 2004. « The Forgotten Factor : The Uneasy Relationship between Religion and Development », **Social Compass**, volume 51, numéro 4, pp. 523-543.

Sen, Amartya. 1999. **Development as Freedom**, Oxford : Oxford University Press, 366 p.

Développement et ONG au Brésil

Andion, Carolina. 2006. « Développement territorial durable en milieu rural, gouvernance et rôle des organisations non gouvernementales : l'État de Santa Catarina au Brésil », **Mondes en développement**, De Boeck Université, volume 4, numéro 136, pp. 85-100.

Assies, Willem. 1994. « Urban Social Movements in Brazil : A Debate and Its Dynamics », **Latin American Perspectives**, volume 21, numéro 81, pp. 81-105.

Baierle, Sergio, 2006. « L'ère des contrats : les ONG et l'insoutenable marchandisation de la solidarité », **Mouvements**, volume 47-48, numéro 5, pp. 118-127.

Barbosa, Maria Lucia Victor. 2006. « The importance of culture », **Developing cultures: case studies**. New York: Routledge, 520 p.

CIA. 2010. En ligne. **The World Factbook. Distribution of Family Income – Gini Index**. [En ligne], <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2172.html>>. Consulté le 20 novembre 2011.

Hunter, Wendy et Natasha Borges Sugiyama. 2009. « Democracy and Social Policy in Brazil: Advancing Basic Needs, Preserving Privileged Interests », **Latin American Politics and Society**, volume 51, numéro 2, pp.29-58.

Facchini, Pde Luiz et Irmã Dalila Pedrini. **CEBs 25 anos de caminhada na paróquia Cristo Ressuscitado**, Joinville: Movimento e Arte, 269 p.

Fundação Pde. Luiz Facchini pró solidariedade e vida. 2011. **Relatorio de atividades 2010**. 15 pages.

Fundação Pde. Luiz Facchini pró solidariedade e vida. 2012. **Site internet, 2010**. [En ligne], <<http://www.paulimadi.com.br>>. Consulté le 2 août 2012.

Fundação instituto de pesquisa e planejamento para o desenvolvimento sustentável de Joinville (IPPUJ). 2011. **Joinville em Números 2011**, Ville de Joinville. [En ligne], <<http://www.ippuj.sc.gov.br/conteudo.php?paginaCodigo=155>>. Consulté le 10 juillet 2012.

Gaiger, Luiz Inacio. 2003. « L'Économie solidaire au Brésil: L'exemple du Sud », **Revue du Mauss**, volume 1, numéro 21, pp. 80-96.

Gacitúa Marió, Estanislao ; Woolcock, M.; von Bülow, M. (dir.). 2008. **Overview: Assessing Social Exclusion and Mobility. In Social Exclusion and Mobility in Brazil**, Washington, DC: World Bank, pp.1–34.

Instituto Brasileiro de Geographica e Estatística (IBGE). 2010. « *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião* », **Censo demográfico e Contagem da População 2010**. [En ligne], <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>. Consulté le 24 mars 2013.

Kowarick, Lucio. 1987. « Movimentos urbanos no Brasil contemporâneo: uma análise da literatura », **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, volume 1, numéro 3, pp. 38-50.

Kurz, R. dans Bairle, 2006. « Entrevista a Sonia Montañó », [En ligne], <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz234.htm>>. Consulté le 10 mai 2011.

Léna, Philippe. 2002. « Les ONG au Brésil, une histoire singulière », **Lusotopie**, volume 1, pp. 209-214.

Lestienne, Bernard. 2003. En ligne. « Quels espoirs pour le Brésil? », **Recherches et Actions sociales**, CERAS Projet, juin. [En ligne], <<http://www.ceras-projet.org/index.php?id=1542>>. Consulté le 22 décembre 2011.

Lestienne, Bernard. 2009. « Acteurs enracinés dans la société le cas du Brésil », **Nouveaux acteurs sur la scène mondiale : Dossier**, La Plaine Saint-Denis, projet 313– 2009, pp. 55-60.

Programme des Nations unies pour le développement. 2011a. **Brésil, Profil des pays : Indicateurs de développement humain**. Copenhague : PNUD. [En ligne], <<http://hdrstats.undp.org/fr/pays/profils/BRA.html>>. Consulté le 14 décembre 2011.

Rocha, Sonia. 2008. « Le déclin de la pauvreté au Brésil et les programmes de transferts de revenus », **Revue Tiers-Monde**, juillet-septembre, numéro195, pp. 631-646.

Singer, Paul. 1980. « Movimento de bairro », dans Singer, P. ; Caldeira Brant, V. (dir.). **O Povo em Movimento**, Petropolis : Vozes, pp. 83-107.

Théry, Hervé. 2006. « Lula, une réélection assurée? ». **Hérodote**, volume 4, numéro 123, pp.125-132.

Méthodologie et épistémologie

Anadon, Marta et François Guillemette. 2007. « ‘La recherche qualitative est-elle nécessairement inductive ?’, Actes de colloque Recherche qualitative : Les questions de l’heure », **Recherches qualitatives**, Hors série, numéro 5, pp.26-37.

Bardin, Laurence. **L’analyse de contenu**. Paris : Presses universitaires de France, 233 p.

Bertaux, Daniel. 1980. « L’approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités », **Cahiers internationaux de sociologie**, volume LXIX, numéro 2, pp. 198-225.

Bertaux, Daniel. 1997. **Les récits de vie, Perspective ethnosociologique**, collection « 128 » Paris : Nathan.

Bertaux. Daniel. 2010. **L’Enquête et ses méthodes : Le récit de vie**. Paris : Éditions Armand Collin, 126 p.

Blanchet, Alain et Anne Gotman. 2010 (1992, 1^{ère} édition). **L'enquête et ses méthodes**, L'entretien. Paris : Éditions Armand Collin (2e édition refondue), 109 p.

Buscatto, Marie. 2012. « Des 'études de cas' aux généralisations fondées, Pour une ethnographie ambitieuse », **Sociologies**, Expériences de recherche, Champs de recherche et enjeux de terrain [En ligne], mis en ligne le 09 mai 2012.
<<http://sociologies.revues.org/3939>>. Consulté le 10 novembre 2013.

De Sardan, Jean-Pierre Olivier. 1995. « La politique du terrain », **Enquête**, numéro 1 . [En ligne], <<http://enquete.revues.org/263>>. Consulté le 16 novembre 2013.

Elias, N. et J.L Scotson. 2001. *Logiques de l'exclusion*, Paris, Éditions Fayard, pp. 33-87.

Godelier, Maurice. 2007. **Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie**. Paris : Albin Michel, collection Bibliothèque Idées, 393 pages.

Kalberg, Stephen. 2008. PDF en ligne. **Macro Comparisons in Max Weber's Sociology: Precautions, Possibilities, Achievements, and Limitations**. [En ligne], <<http://mandataire.uqo.ca:2083/revue/euro/2008/v4/n2/000393ar.html>>. Consulté le 10 décembre 2011.

Martineau, Stéphane. 2005. « 'L'observation en situation : enjeux, possibilités et limites', Actes de colloque L'instrumentation dans la collecte de données, UQTR, 26 novembre 2004 », **Recherches qualitatives**, Hors série, numéro 2, pp. 5-17.

Sanséau, Pierre-Yves. 2005. « Les récits de vie comme stratégie d'accès au réel en sciences de gestion : pertinence, positionnement et perspectives d'analyse' », **Recherches qualitatives**, volume 25, numéro 2, pp. 33-57.

Thiétart, R.-A., et al. 1999. **Méthodes de recherche en management**. Paris : Dunod.

Liste des entretiens

Landriault-Dupont, Elise. 2011a. Entretien 25 mars 2011 : Prêtre Luiz, leader de la Fondation, Joinville, 49m27s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011b. Entretien 30 mars 2011 : Prêtre Luiz, leader de la Fondation, Joinville, 31m17s. Verbatim partiel en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011c. Entretien 3 mai 2011 : Prêtre Luiz, leader de la Fondation, Joinville, 31m54s. Verbatim partiel en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011d. Entretien 14 avril 2011 : Acteur Culturel, Joinville. Prise de notes.

Landriault-Dupont, Elise. 2011e. Entretien 12 avril 2011 : Cuisinière_1 au siège social de la Fondation, Joinville, 23m51s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011f. Entretien 12 avril 2011 : Cuisinière_2 au siège social de la Fondation,, Joinville, 0m39s. Verbatim intégrale en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011g. Entretien 29 mars 2011 : Agent de projet de la Fondation, Joinville, 58m06s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011h. Entretien 17 mars 2011 : Responsable jeunesse de la Fondation, Joinville. Prise de notes.

Landriault-Dupont, Elise. 2011i. Entretien 25 avril 2011 : Bénévole Cuisine – cuisine communautaire de la Fondation, Joinville. Prise de notes.

Landriault-Dupont, Elise. 2011j. Entretien 12 avril 2011 : Assiatante sociale_1 de la Fondation, Joinville, 38m00s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011k. Entretien 12 avril 2011 : Assistante sociale_2 de la Fondation, Joinville, 4m24s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011l. Entretien 23 mars 2011 : Bénévole Centre droits humains, Joinville, 20m28s. Verbatim intégral traduite de la langue portugaise en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011m. Entretien 23 mars 2011 : Bénévole Centre droits humains, Joinville, 0m48s. Verbatim intégral traduite de la langue portugaise en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011n. Entretien 23 mars 2011 : Bénévole Centre droits humains, Joinville, 21m07s. Verbatim intégral traduite de la langue portugaise en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011o. Entretien 23 mars 2011 : Bénévole Centre droits humains, Joinville, 13m42s. Verbatim intégral traduite de la langue portugaise en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011p. Entretien 18 avril 2011 : Directeur de la Fondation, Joinville, 1h01m44s. Verbatim intégral traduite de la langue portugaise en langue française.

Landriault-Dupont, Elise. 2011q. Entretien 27 mars 2011 : Activiste CL, Joinville. Prise de notes.

Landriault-Dupont, Elise. 2011r. Entretien 13 avril 2011 : Cuisinières, 36m46s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011s. Entretien 25 avril 2011 : Coordinatrice Cuisine communautaire de la Fondation, 8m09s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011t. Entretien 25 avril 2011 : Coordinatrice Cuisine communautaire de la Fondation, 9m58s. Verbatim intégral en langue portugaise originale.

Landriault-Dupont, Elise. 2011u. Entretien 18 mai 2011 : Membre conselho curador communautaire de la Fondation, 20m45s. Non retranscrit.

Landriault-Dupont, Elise. 2011v. Entretien 18 mai 2011 : Membre conselho curador communautaire de la Fondation, 4m25s. Non retranscrit.

Landriault-Dupont, Elise. 2011w. Entretien 30 mai 2011 2011 : Chercheur Valmor Schiochet, Brasilia. Prise de notes.

Landriault-Dupont, Elise. 2011x. Entretien 2 juin 2011 2011 : Chercheur Eurico Antonio Gonzalez Cursino dos Santos, Université fédérale de Brasilia, Brasilia, 24m52s.

Landriault-Dupont, Elise. 2011y. Entretien 31 mai 2011 : Activiste MST, Brasilia. Prise de notes.

Notes

^a [A Igreja Católica ‘esta perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro’. (Sanchis, 1994; cité par Teixeira, dans Teixeira et Menezes, 2009, 18)]

^b [Such declines may be explained in the light of] intense and relatively successful competition from the Protestant churches and other religious persuasions, such as the Umbanda religious practices in Brazil. (Pattnayak, 2008, 17)

^c who continue to be involved at some level or another with church-based and secular organizations dedicated to the service of the ‘poor and oppressed.’ Who are these individuals, and what is the nature of their current involvement? (Hewitt [s.d.]; cité par Hoffman, 2006, 5)

^d The research will gather empirical evidence on the motives for engagement of religious adherents and organisations in movements for social change (Radoki, 2007, 27)

^e In-depth studies of FBOs will be undertaken to ascertain the reasons for their selection of development activities, the role of religion in the motivations and values of staff, their sources of funding and management structures and their developmental effectiveness. (Radoki, 2007,47)

^f [...] the liberationist Church continues to inject values into activist and popular interpretations of the world. (Burdick, 2004, 140)

^g Having darker skin, being female, living in a rural area (especially in the Northeast), and working in the informal sector are factors strongly associated with being at the lower end of human development statistics. (Gacitúa Marió et al., cité par Hunter, Wendy et Natasha Borges Sugiyama, 2009, 32)

^h Citation complète : « The real challenge of development is less about how to influence national events and international policy (although this is evidently important too), and more about building sustainable social processes from below, to ensure genuine empowerment at the grassroots. The objective of development from below is surely that the poor and powerless identify their own needs and interests, and gain a means to shape policies affecting them. This does not mean that intermediary development NGOs do not have their own role to play, or that people who work with them do not have their own interests to fight for. It means that if they genuinely contribute to the process of social change at the grassroots, there must be evidence that men and women they work with are increasingly able to effect changes in their own lives, by their own efforts. » (Pearce, 1993, 226)

ⁱ Se morrer de fome é a maior miséria humana, deixar alguém morrer de fome a maior miséria espiritual. (Fundação Pr. Luiz Facchini, 2010)

^j project implemented by successive generations of priests, nuns, and bishops. (Hoffman, 2006, résumé).