



Brésil(s)

Sciences humaines et sociales

9 | 2016

Ce que l'anthropologie doit au Brésil : terrains et théories

Le pentecôtisme brésilien : expansion, variation, invention

Pentecostalismo brasileiro: expansão, variação e invenção

Brazilian Pentecostalism: Expansion, Variation, and Invention

Ronaldo de Almeida

Traducteur : David Yann Chaigne



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bresils/1843>

DOI : 10.4000/bresils.1843

ISSN : 2425-231X

Éditeur

Editions de la maison des sciences de l'homme

Édition imprimée

ISBN : 978-2-7351-2065-9

ISSN : 2257-0543

Ce document vous est offert par Campus Condorcet



Référence électronique

Ronaldo de Almeida, « Le pentecôtisme brésilien : expansion, variation, invention », *Brésil(s)* [En ligne],

9 | 2016, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 06 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bresils/1843> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bresils.1843>

Ce document a été généré automatiquement le 6 octobre 2020.



Brésil(s) est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Le pentecôtisme brésilien : expansion, variation, invention

Pentecostalismo brasileiro: expansão, variação e invenção

Brazilian Pentecostalism: Expansion, Variation, and Invention

Ronaldo de Almeida

Traduction : David Yann Chaigne

NOTE DE L'ÉDITEUR

Article reçu pour publication en juin 2015 ; approuvé en novembre 2015

Traduit du portugais

- 1 Le Brésil connaît depuis quelques décennies un processus de transformation religieuse, dont les évangélistes¹ et, plus encore, les pentecôtistes sont les principaux protagonistes. Dans les systèmes classificatoires les plus courants, le pentecôtisme brésilien est considéré, au sein du christianisme, comme appartenant au milieu évangélique, aux côtés des protestants traditionnels et en opposition au catholicisme. Dans la littérature brésilienne sur les pentecôtistes, la métaphore la plus connue est sans doute celle qui a été proposée par Paul Freston (1993) selon laquelle ce courant religieux se serait propagé dans le pays par « vagues » successives au long du XX^e siècle. Celles-ci seraient schématiquement au nombre de trois, chacune d'entre elles présentant un ensemble de ruptures et de continuités, mais toutes allant dans le sens d'une amplification de la portée du phénomène.
- 2 La première correspond à la période d'implantation et d'enracinement, avec la création de la Congrégation chrétienne du Brésil, en 1910, et de l'Assemblée de Dieu en 1911. Au début des années 1950, une nouvelle impulsion est donnée avec l'arrivée de la Croisade nationale d'évangélisation qui donna naissance, en 1951, à l'Église quadrangulaire du Brésil, d'origine américaine, puis, en 1956, à Brésil pour le Christ et, en 1962, à Dieu est amour. À la fin des années 1970, une troisième vague, plus connue sous le nom de néo-

pentecôtisme, introduit de nouvelles caractéristiques comme une plus grande permissivité morale, une plus forte diabolisation du monde, un intérêt nouveau pour la vie matérielle, une conquête des médias et de la vie politique, etc. (Mariano 1996 ; Campos 1999 ; Almeida 2009). C'est de cette époque que datent Renaître en Christ, Sara notre terre et la plus emblématique de toutes ces institutions, l'Église universelle du royaume de Dieu ainsi que ses avatars (Internationale de la grâce du royaume de Dieu et Église mondiale du royaume de Dieu).

- 3 Il convient d'ajouter que certains protestants réformés et catholiques charismatiques ont adopté différents éléments du pentecôtisme, tels que l'expérience extatique de la glossolalie et, dans le cas des catholiques, la conversion individuelle, typiquement évangélique, mettant l'accent sur la subjectivité et l'émotion. D'un autre côté, l'Église universelle du royaume de Dieu, d'obédience néo-pentecôtiste, a incorporé, comme nous le verrons plus loin, des composantes de la religiosité afro-brésilienne. Le pentecôtisme a aussi débordé de ses frontières institutionnelles et a admis des pratiques et des idées issues de religions situées hors du champ chrétien.
- 4 Dans ce contexte, cet article vise, d'un côté, à circonscrire un ensemble de questions contemporaines apparues au fil du temps et influant sur la configuration actuelle du pentecôtisme brésilien et, de l'autre, à comprendre dans quelle mesure ce cadre empirique a pu façonner les recherches sur la religion au Brésil.

Contexte démographique et institutionnel

- 5 Les transformations religieuses que vit le pays sont avant tout d'ordre démographique et reflètent principalement une importante transition au sein du christianisme qui a vu nombre de catholiques devenir évangéliques et, notamment, pentecôtistes. Le tableau ci-après présente en termes absolus les chiffres relatifs aux déclarations de pratique religieuse, issues des six derniers recensements réalisés au Brésil. On constate qu'à chaque nouvelle enquête, le nombre des réponses possibles à la question « Quelle est votre religion ? » a constamment augmenté².

Tableau 1 – Population en fonction de la religion déclarée
Brésil (1960-2010)³

	1960	1970	1980	1991	2000	2010
 Catholique 	 65 377 921 	 85 475 431 	 105 861 113 	 122 366 762 	 125 527 349 	 123 986 727
Catholique romaine	65 329 520			121 812 831	124 977 528	123 256 665
Catholique Brésilienne				518 534	500 582	560 781
Catholique orthodoxe et autres	48 401			35 397	49 239	169 281
 Évangéliques 	 2 824 775 	 4 813 676 	 7 885 846 	 13 189 272 	 26 184 941 	 42 275 440
Protestants traditionnels			4 022 343	4 388 311	6 943 510	7 688 555
Luthérienne				1 029 680	1 062 145	999 498
Presbytérienne				498 207	981 064	921 209
Méthodiste				138 885	340 963	340 938
Baptiste				1 532 675	3 162 691	3 723 853
Adventiste				706 407	1 209 842	1 561 071
Autres protestants traditionnels				482 456	186 805	141 985
Pentecôtistes			3 863 503	8 211 502	18 515 165	26 305 121
Assemblée de Dieu			2 439 770	8 418 140	12 314 410	
Congrégation chrétienne du Brésil			1 635 952	2 489 113	2 289 634	
Le Brésil pour le Christ			48 240	175 618	196 665	
Évangile quadrangulaire				303 267	1 318 805	1 808 389
Église universelle du royaume de Dieu				268 955	2 101 887	1 873 243
Dieu est amour				233 920	1 052 172	1 201 404
Autres pentecôtistes				3 281 397	2 959 430	6 621 376
Évangéliques sans lien institutionnel, aux multiples appartenances ou non déterminés				589 459	726 267	8 281 764
 Religions spirites ou « médiumniques » 	 977 561 	 1 178 685 	 1 538 230 	 2 292 819 	 2 767 898 	 4 437 674
Spiritisme kardeciste			859 516	1 644 344	2 242 886	3 848 876
Religions afro-brésiliennes			678 714	648 475	525 012	588 797
Umbanda				541 519	397 431	407 331
Candomblé				106 956	118 097	167 363
Autres religions afro-brésiliennes					9 484	14 103
 Autres religions 	 622 987 	 954 911 	 1 473 091 	 1 512 648 	 2 496 796 	 4 478 510
Mormons				93 193	199 645	226 509
Témoins de Jéhovah				752 575	1 104 886	1 393 208
Judaïsme	96 199		91 795	86 422	86 825	107 329
Islam	7 745			236 403	214 873	243 966
Bouddhisme	179 464			152 177	161 817	171 501
Religions orientales			257 006	22 449	27 239	35 167
Autres	339 579		1 124 290	189 429	701 512	2 301 030
 Sans religion / Non déclarée 	 388 126 	 717 163 	 2 252 782 	 7 454 285 	 12 876 356 	 15 877 449
 Total 	 70 191 370 	 93 139 866 	 119 011 062 	 146 815 786 	 169 853 340 	 190 755 799

Source : IBGE. Recensements 1960-2010.

- 6 Si l'on distingue parmi les évangéliques les protestants traditionnels et les pentecôtistes, on constate une augmentation importante et récente du second groupe, ce qui tend à confirmer certaines tendances générales déjà observées dans les recensements depuis les années 1980. Les Assemblées de Dieu ont maintenu des taux de croissance constants pour arriver en 2010 à plus de douze millions de fidèles au Brésil (46,8% des pentecôtistes). Il faut noter que, durant les dernières décennies, l'Assemblée de Dieu s'est fragmentée en diverses conventions et ministères (Belém, Madureira, etc.). L'un des moyens utilisés par ces divers groupes pour asseoir leur pouvoir passe en effet par le recrutement de temples-communautés dissidents ou en formation. En raison de la grande autonomie de chacun, il n'est pas rare d'assister à une importante fragmentation institutionnelle, sans que soient pour autant mises de côté la doctrine et l'identité propres aux Assemblées de Dieu. Cet univers est par conséquent composé de grandes conventions divisées en petits ministères se distinguant par des éléments doctrinaux ponctuels et des conflits politiques, ce qui aboutit généralement au rajout d'un terme au nom de l'Église : Assemblée de Dieu Victoire en Christ, Assemblée de Dieu des derniers jours, Assemblée de Dieu Bereana, etc.⁴. En ce sens, l'Assemblée de Dieu est devenue aussi diverse que le milieu pentecôtiste lui-même (Freston 1994 ; Alencar 2013 ; Correa 2012).
- 7 Il est en outre impressionnant de constater que le groupe « Autres pentecôtistes » est passé d'un peu plus de 2,9 millions de fidèles à 6,6 millions, et que l'ensemble des « évangéliques sans lien institutionnel, aux multiples appartenances ou non déterminés » est passé d'environ 700 000 personnes à plus de huit millions, pour représenter aujourd'hui 23,9% des évangéliques, contre 3,8% auparavant. Cette subite augmentation reflète néanmoins des problèmes de collecte des données lors du dernier recensement. Cependant, même si ces biais ne doivent pas être sous-estimés, on peut affirmer, au vu des innombrables études de nature qualitative réalisées dans les années 1990 et 2000, qu'il

n'y a rien de surprenant à une telle augmentation, quand bien même serait-elle moindre. En effet, les personnes génériquement identifiées comme évangéliques circulent parmi différentes institutions pour y satisfaire leurs exigences religieuses. Ainsi, il est aujourd'hui courant qu'un même fidèle ne soit plus exclusivement lié à l'identité, à l'appartenance, au comportement et à la doctrine d'une Église évangélique spécifique, pentecôtiste ou non. Cette identification plus ample à l'univers évangélique au sens large permet une circulation entre les différents cultes et, par conséquent, la création de liens de moindre intensité avec une communauté religieuse spécifique (Almeida 2006a).

- 8 Les confessions de la deuxième vague pentecôtiste, héritières de la Croisade nationale d'évangélisation des années 1950 (Église de l'évangile quadrangulaire, Dieu est amour et Brésil pour le Christ), ont connu une croissance constante, quoique moins forte que celle des Assemblées de Dieu. Enfin, le recensement de 2010 a permis de constater l'interruption de l'essor de la Congrégation chrétienne du Brésil (l'Église pentecôtiste la plus traditionnelle et la plus ancienne du pays, qui s'était significativement développée dans les années 1990, avant de décroître tout autant dans les années 2000) et de l'Église universelle du royaume de Dieu, qui avait jusqu'alors connu une croissance rapide et ininterrompue, en multipliant par huit le nombre de ses fidèles entre 1991 et 2000.
- 9 Les raisons de cette baisse de régime de l'Église universelle doivent encore être mieux comprises, mais il est néanmoins possible d'avancer quelques hypothèses. En premier lieu, sa stratégie de prosélytisme se base en grande partie sur la relation clientéliste entre les pasteurs et leurs ouailles en quête de services religieux pouvant répondre aux problèmes de la vie quotidienne. Elle est en cela assez vulnérable à la concurrence d'autres institutions à la religiosité similaire comme, par exemple, l'Église mondiale du pouvoir de Dieu, qui a non seulement attiré des adeptes mais, également, des pasteurs et missionnaires venus d'autres communautés (Rodrigues 2014). En second lieu, il convient de souligner que, malgré la baisse du nombre des fidèles, les années 2000 virent la chaîne de télévision Record, qui appartient au fondateur de l'Église universelle, l'évêque Macedo, s'affirmer comme la deuxième chaîne de télévision hertzienne du pays. En outre, l'influence politique de la congrégation s'est renforcée, principalement en ce qu'elle a ouvertement soutenu les deux mandats de Lula (de 2002 à 2010), puis ceux de Dilma Rousseff. Enfin, on a récemment assisté à une expansion significative de son implantation dans les autres pays latino-américains, en Afrique, en Europe (à une échelle moindre, certes, mais qui est loin d'être anecdotique) et même dans quelques pays asiatiques, comme nous le verrons à la fin de cet article. Les chiffres du recensement de 2010 reflètent donc plus les nouvelles priorités du milieu évangélique qu'une baisse de son expansion. En résumé, même si l'Église universelle a perdu des fidèles dans le pays, elle a néanmoins renforcé son influence politique, médiatique et économique, sans compter qu'une partie de ses investissements et de ses ressources humaines (missionnaires et pasteurs) a été dirigée vers l'étranger pour accélérer son internationalisation (Campos 1999 ; Gomes 2004 ; Campos & Rodrigues 2008 ; Almeida 2009).

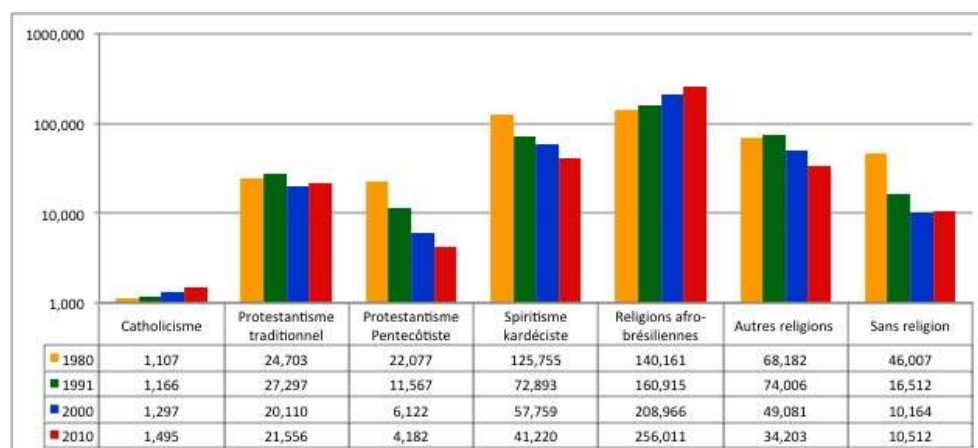
Famille et héritage religieux

- 10 Les pratiques et les appartenances religieuses sont en général transmises par la famille et, plus particulièrement, des parents aux enfants. Pourtant, étant donné que le contexte contemporain privilégie la diversité des choix, les rapports de filiation ne sont plus aussi déterminants qu'ils l'étaient (Hervieu-Léger 2000). Par conséquent, les situations

familiales ne sont plus aussi uniformes et la diversité se constate aujourd'hui dans les rapports intra- comme intergénérationnels (Duarte & Gomes 2008 ; Birman 2006). Ajoutons que, au cours des dernières décennies, les familles se sont transformées, tant en ce qui concerne leurs relations internes que dans leur comportement reproductif (Machado 1996 ; Fernandes *et al.* 1998). Si la religion a beaucoup changé au Brésil, c'est également le cas de la famille. Il est de plus en plus fréquent de voir des familles avec des références religieuses diverses, ce qui n'est pas sans provoquer des conflits, voire des ruptures dans les liens affectifs. Aux nouveaux arrangements familiaux (Berquó 1998) se sont ainsi ajoutés de nouveaux arrangements religieux⁵. Dans les témoignages recueillis sur le terrain, on voit que de nombreuses personnes se déclarant sans religion ont tendance à élever leurs enfants selon des principes catholiques, « parce qu'il est toujours bon d'avoir une religion », dans le but avoué de perpétuer des valeurs morales, principalement pendant l'enfance. Ainsi, encore que le catholicisme soit de moins en moins la religion des Brésiliens, il peut tout de même compter sur une adhésion par défaut. Toutefois, si l'on a des « enfants ou adolescents à problème », délinquants ou toxicomanes, la tendance consiste à faire appel à des Églises évangéliques, en raison de leur capacité à imposer une forte autorégulation⁶.

- 11 Le graphique 1 montre la relation entre fréquences attendues et fréquences observées de concordance de l'appartenance religieuse des mères et des enfants pour les différentes religions (Almeida & Barbosa 2015).

Graphique 1 – Ratio entre fréquences attendues et fréquences observées de la concordance de l'appartenance religieuse des mères et des enfants (Brasil – 1980-2010)



Source : IBGE. Recensements 1980-2000.

- 12 Chez les pentecôtistes, les taux de concordance/convergence sont décroissants, reflétant ainsi le caractère dynamique de congrégations ayant pour but la conversion de grandes masses de personnes. Il est donc tout à fait probable qu'il ne s'agisse pas ici d'un faible potentiel de transmission religieuse de mère à enfant, mais plutôt de la conséquence du fait que la majorité des pentecôtistes est encore composée de convertis, et non de fidèles élevés depuis leur plus jeune âge au sein de cette religion. D'un autre côté, cette obédience est connue pour l'importance qu'elle accorde aux liens familiaux, au prosélytisme et à l'obligation chrétienne d'évangélisation de ses proches, d'éducation religieuse de ses enfants et de mariage entre évangéliques. En somme, les parents deviennent « frères de foi », et les « frères de foi » parents. Et si la capacité de

transmission des évangéliques est de plus en plus importante, cela signifie que la croissance de leur nombre s'opère tant par prosélytisme que par héritage. Néanmoins, même si cette dernière situation est en hausse, la part prise par le prosélytisme l'est plus encore⁷.

- 13 D'après Pierucci (2006), les religions de conversion, baptisées universelles, « interpellent les personnes en tant qu'individus » et les amènent à se détacher des liens religieux familiaux pour rechercher un salut intrinsèquement personnel (tout semble indiquer que cette hypothèse pourrait également s'appliquer au groupe des « sans religion »). Dans son diagnostic, l'évolution du champ religieux brésilien contemporain est marquée par une logique singulière de rupture des liens primaires tels que la parenté. « Religion universelle de salut individuel », synthétise Pierucci (2006, 122), la religion contemporaine dépasserait les liens ethniques, raciaux, nationaux ou encore de parenté. Elle serait plus proche de la congrégation wébérienne que de la communauté morale chère à Durkheim. Les liens familiaux sont néanmoins à l'œuvre dans la transmission religieuse et ce, dans les deux sens : des parents qui transmettent aux enfants par héritage, et des enfants qui évangélisent leur parents par prosélytisme. Si la conversion pentecôtiste peut d'abord amener à la rupture de certaines relations familiales, une fois l'ensemble du foyer converti, ces liens acquièrent une toute autre consistance dans la reproduction religieuse (Duarte & Gomes 2008).

Liens religieux et vie matérielle

- 14 Il est possible de proposer une deuxième voie d'analyse de l'expansion en se référant aux relations sociales et matérielles à l'œuvre dans les diverses communautés inscrites dans les différentes religions. En effet, dans le Brésil contemporain et, principalement, parmi les pentecôtistes, l'expansion est plus accentuée dans les classes moyennes basses et chez les pauvres des grands centres urbains (Mariz 1994 ; Corten 1996 ; Almeida 2004). Pourquoi le pentecôtisme attire-t-il plus certaines couches sociales que d'autres ? Comment expliquer le lien entre l'essor de cette obédience et la pauvreté urbaine ?
- 15 Des études des années 1960 et 1970 (Souza 1969 ; Willems 1967 ; César 1974) ont mis en évidence la corrélation entre la croissance de certaines religions et l'industrialisation des centres urbains qui, associée à la migration, seraient des facteurs sociaux à même d'expliquer l'adhésion religieuse. Sous cet angle, celle-ci constituerait une sorte de réponse fonctionnelle à des états « d'anomie sociale » provoqués par l'urbanisation accélérée. L'interprétation relève d'une vision fonctionnaliste ancrée dans des présupposés matérialistes selon lesquels le pentecôtisme serait le « refuge des masses » (Épinay 1970) confrontées à des situations de pathologie sociale. La bibliographie d'orientation anthropologique (Fry & Howe 1975 ; Fry 1978 ; Novaes 1985 ; Brandão 1987) remet cependant en question cette analyse en lui reprochant de ne pas prendre en compte la logique interne des religions et de s'en tenir aux seules transformations du milieu urbain. Si l'explication théorique peine à convaincre, le phénomène demeure, à savoir une croissance accentuée du pentecôtisme dans les grands centres urbains ainsi que parmi les pauvres et les classes moyennes basses (Mariz 1994 ; Almeida & Barbosa 2015).
- 16 Robert Castel (1995), grâce à son concept de « nouvelle pauvreté », décrit la tendance croissante du capitalisme contemporain à mettre en œuvre la destruction des filets de

protection de l'État et à prôner l'insertion sur le marché par le biais de relations salariales. Pour cet auteur, cette « nouvelle pauvreté » et la vulnérabilité sociale qui en découle ne peuvent être entendues comme exclusion absolue mais plutôt comme un processus de baisse des revenus associé à un relâchement des liens sociaux. Un individu peut ainsi avoir de faibles ressources tout en étant intégré à des réseaux de relations qui augmentent les possibilités d'atténuation de la vulnérabilité liée à sa situation de pauvreté.

- 17 Il est possible de se référer au modèle de Castel – sans pour autant l'adopter sans réserves car il a été pensé dans le contexte européen de la fin de l'État-providence – pour affirmer que les réseaux évangéliques réalisent un travail de mise en valeur de la personne et des relations interpersonnelles, favorisant ainsi l'entraide, les rapports de confiance, l'estime de soi et l'esprit d'entreprise. Ces liens, outre leur finalité religieuse au sens strict, fonctionnent comme des circuits d'échanges où circulent aussi bien de l'argent que de la nourriture, des objets, des informations, ou encore des recommandations liées à l'emploi, etc. Il ne s'agit pas de programmes philanthropiques comme ceux mis en œuvre par les catholiques ou les spirites kardécistes, mais plutôt d'une réciprocité entre fidèles, que symbolise le principe biblique d'aider en premier lieu son « frère dans la foi » (celui qui fréquente le même temple). Ces coreligionnaires tendent à devenir parents en se mariant entre eux, conformément à la norme comportementale évangélique. À l'inverse, il existe également des personnes qui évangélisent leurs parents pour en faire des « frères de foi ». À São Paulo, dans les zones les plus pauvres et de forte migration originaire du Nordeste brésilien, il est en effet fort courant de voir les réseaux religieux et familiaux – mais également de voisinage et identitaires – se superposer pour créer un système de solidarité à même d'atténuer la vulnérabilité sociale, toutefois toujours présentée comme le fruit de l'intervention d'un monde surnaturel (Mariz 1994 ; Almeida & D'Andrea 2004)⁸.
- 18 Pour aller plus loin, il est nécessaire d'opérer une différenciation plus nette au sein des caractéristiques sociodémographiques internes aux congrégations pentecôtistes. On peut, par exemple, comparer les situations d'intégration sociale des fidèles de l'Église universelle et de ceux de l'Assemblée de Dieu. Chez les adeptes d'un pentecôtisme plus traditionnel (Assemblée de Dieu, Dieu est amour ou Congrégation chrétienne du Brésil), c'est moins la théologie de la prospérité des néo-pentecôtistes ou l'éthique du travail propre au protestantisme traditionnel (Weber 1987) qui prime qu'une croyance en une « éthique de la providence », au sein de laquelle l'ascension économique ne dispose pas de forte valeur religieuse et les besoins matériels ne sont jamais définitivement résolus, mais traités au cas par cas comme un « secours divin », résultant le plus souvent des relations de réciprocité permises par ce type de religiosité plus communautaire.
- 19 D'un autre côté, la théologie de la prospérité (Mariano 1996), que l'on retrouve dans de nombreuses Églises pentecôtistes et, plus spécifiquement, néo-pentecôtistes, peut être considérée comme un « marqueur symbolique » qui permet de distinguer les différentes caractéristiques socioéconomiques des milieux pentecôtistes pauvres des centres urbains. Dans ces communautés, les pratiquants trouvent surtout une incitation (motivation, disposition) à l'initiative personnelle. « Le chrétien doit être en tête et non en queue⁹. Il vous faut devenir patron et cesser d'être employés », exhortent les pasteurs dans leurs prêches. Une telle prédication met en relation le chômage et l'entrepreneuriat : la seule alternative au premier est d'essayer de subvenir à ses besoins en tentant le second. Les besoins matériels sont symbolisés en termes religieux de manière à encourager les individus à les combler. On peut ainsi aisément comprendre le discours que l'Église

universelle adresse à un type spécifique de pauvreté, principalement issu de la précarisation des relations de travail. Une large part de ceux qui fréquentent le « culte des entrepreneurs » est en fait constituée de personnes en difficulté financière, en quête d'un revenu autre que celui de l'emploi salarié. Le discours à la gloire de l'esprit d'entreprise cher à la théologie de la prospérité renvoie à l'idée de fortune : le fidèle peut voir évoluer sa condition économique grâce à une sorte de miracle inattendu. Si tout discours est l'expression de quelque chose, qui atteindra-t-il en premier ? Est-ce que ce sera un salarié pauvre, un fonctionnaire ou alors un « journalier » sans qualifications qui souhaite ouvrir une affaire quelconque pour obtenir un revenu immédiat, étant à ce titre traité comme un entrepreneur par l'Église universelle (Lima 2008 ; Souza 2012) ? En résumé, l'expansion évangélique (et plus spécifiquement celle des pentecôtistes chez les plus défavorisés) s'opère de différentes manières. Cela peut être à partir de cercles de relations au profil plus communautaire construits autour des temples et des réseaux familiaux et de voisinage ; ou encore parce qu'elle constitue une sorte de service auquel on peut avoir recours à travers les médias, par exemple et, donc, hors de la communauté morale chère à Durkheim.

- 20 Dans quelle mesure cette circulation (de personnes et de contenus symboliques) est-elle corrélée à certaines caractéristiques de la sociabilité contemporaine ? Sur la base d'un diagnostic similaire à celui de Castel sur la précarisation de l'emploi, Richard Sennett, dans son livre *Le Travail sans qualités* (2003), affirme que le nouveau capitalisme n'offre aucune place au « long terme » dans les relations de travail. Il explique que les transformations du capitalisme poussent les individus à occuper de nombreux postes de travail au cours de leur vie professionnelle, ce qui les empêche de créer des relations de confiance et de fidélité durables. Partant, le travail serait de moins en moins au cœur de la cohésion sociale, et le caractère transitoire et flexible des activités productives corromprait durablement la personnalité des travailleurs. Sans en tirer les mêmes conclusions psychologiques mais en reprenant l'argument relatif à une absence de liens forts provoquée par la précarité et l'instabilité des relations de travail, on peut, par analogie, avancer l'hypothèse que ces « pentecôtisme de services », « pentecôtisme de développement personnel », « pentecôtisme médiatique » et autre « pentecôtisme de masse » ne favorisent pas aussi intensément que le pentecôtisme plus traditionnel la création de liens étroits avec la communauté et qu'ils ne s'appuient donc pas sur des relations à « long terme ». C'est pourquoi la diffusion du pentecôtisme contemporain s'est également accompagnée d'une flexibilisation accrue de l'expérience et des liens religieux.

Politique, moralités et conflits

- 21 Il n'est pas si simple de définir à partir de quelle époque les évangéliques ont commencé à prendre part au débat public, mais les élections de 1986 à l'Assemblée constituante peuvent néanmoins être considérées comme un moment-clé. À cette occasion, les pentecôtistes passèrent de deux à dix-huit députés fédéraux, tandis que les protestants historiques obtinrent seize sièges, donnant ainsi naissance au terme *Bancada Evangélica* [groupe parlementaire évangélique], même si tous n'en faisaient pas formellement partie, comme c'est encore le cas aujourd'hui. En 1989, l'achat de la chaîne de télévision Record, en difficulté à l'époque, par l'Église universelle constitua également un autre événement couronnant des décennies d'investissement dans les moyens de communication. Rappelons qu'il s'agit actuellement de la deuxième chaîne du pays, en concurrence

directe avec Rede Globo. Les pentecôtistes ne se contentent donc pas d'être plus nombreux, ils accroissent également leur présence sur le marché, dans la politique et les médias qui, à leur tour, les renforcent (Pierucci & Prandi 1996 ; Cunha 2005 et 2007 ; Oro 2007 ; Freston 2013b).

- 22 Si cette expansion prend différentes directions, il en va de même de leur participation à la politique institutionnelle, qui va de pratiques orientées par des intérêts collectifs spécifiques à des actions liées à des thèmes relevant plutôt de l'ordre moral (Cunha 2014b). Depuis un certain nombre d'années, parmi les nombreuses commissions permanentes du Congrès, il n'est pas rare de retrouver les évangéliques dans celles qui traitent des moyens de communication, des programmes sociaux et de la participation aux conseils publics¹⁰. Il s'agit, d'un côté, de diffuser la propagande religieuse et, de l'autre, d'agir comme intermédiaires des services offerts par l'État.
- 23 En outre, durant le mandat législatif entamé en 2010, certains députés évangéliques concentrèrent leurs actions au sein de la Commission des droits de l'homme de l'Assemblée fédérale, en traduisant dans le langage des droits des thèmes d'ordre moral et religieux (principalement relatifs à l'avortement et à l'homophobie) pour défendre une position conservatrice sur les pratiques reproductives et sexuelles. Le Statut de l'embryon (qui garantit les droits du fœtus) et le Statut de la famille (qui définit la famille comme étant exclusivement constituée de l'union d'un homme et d'une femme) font partie des projets proposés par les députés pentecôtistes au Congrès, ce qui ne manqua pas d'avoir d'importantes répercussions sur le débat national¹¹. La mobilisation de ces thèmes a permis de produire une sorte d'identification électorale parmi les fidèles, à tel point que certains hommes politiques pentecôtistes ont vu leur nombre de voix augmenter significativement lors des élections de 2014¹².
- 24 Il convient néanmoins d'apporter quelques précisions sur les positions défendues par les pentecôtistes. En effet, en 2008, lorsque le pays vit s'intensifier le débat public (en vérité largement restreint aux couches les plus scolarisés de la société) autour des recherches sur les cellules souches embryonnaires et, dans la foulée, sur la légalisation de l'avortement dans certains cas spécifiques, l'Église universelle se déclara en faveur de ces projets de loi. Les secteurs les plus libéraux du protestantisme traditionnel défendirent également cette position, à l'instar de l'Église méthodiste et de l'Église presbytérienne du Brésil (Gomes 2009).
- 25 Sur ces thèmes, l'opposition religieuse la plus ferme en termes politiques a été menée par l'Église catholique, bien plus que par les catholiques eux-mêmes. Se déclarer en faveur de ces deux projets de loi fut un moyen pour l'Église universelle de se distinguer de l'Église catholique qu'elle souhaite concurrencer. Ces positions assumées n'empêchèrent pas de mettre également en avant un discours évangélique conservateur, comme celui du pasteur de l'Assemblée de Dieu, Silas Malafaia, qui n'a jamais occupé de poste électif et œuvre plutôt comme leader dans le débat public sur les questions morales. Ce conservatisme s'est d'abord affirmé contre la criminalisation de l'homophobie (Natividade & Oliveira 2013). En ce qu'ils considèrent l'homosexualité comme un mal à même d'être moralement et spirituellement soigné, les évangéliques estiment que cette criminalisation peut limiter la portée de leur discours religieux. Un projet de traitement de l'homosexualité connu sous le nom de *cura gay* est encore à l'étude au sein de la Commission des droits de l'homme¹³.

- 26 On assiste depuis quelques années à une recrudescence de ce que l'on a souvent appelé dans le débat public brésilien la « vague conservatrice », dont les deux principaux objectifs sont, d'un côté, le maintien de la distinction sociale, par l'entremise d'arguments basés sur la méritocratie et allant principalement à l'encontre des politiques de redistribution des revenus adoptées dans le pays depuis un peu plus de dix ans et, de l'autre, la défense d'un ordre moral s'appliquant essentiellement au corps, aux comportements et à l'individualité. Cette première finalité est en partie en phase avec la nouvelle religiosité des classes émergentes de la société brésilienne, qui se fonde sur la théologie de la prospérité et exalte l'esprit d'entreprise des fidèles. Le mérite est ici entendu comme le résultat des efforts et de la persévérance individuels. Cependant, parce qu'il s'agit de classes émergentes, celles-ci ne recherchent pas forcément la défense des distinctions traditionnelles.
- 27 Quant au second objectif, bon nombre d'évangéliques estiment nécessaire de limiter les changements culturels et juridiques visant à défendre des valeurs et des comportements considérés comme immoraux et peccamineux. La sexualité, la définition de la famille et la reproduction humaine sont, par exemple, devenus les principaux étendards politiques permettant de galvaniser idéologiquement une grande partie des fidèles, même si d'autres intérêts se retrouvent également au sein de l'action de leurs représentants politiques. L'initiative collective, religieusement orientée, cherche à intégrer dans la norme juridique un ensemble de valeurs dont le but est de résister au sécularisme. Elle est menée par des forces sociales actives, en quête de changement, et pour lesquelles l'État laïque doit remplir ses obligations de garantie du libre exercice de leurs croyances et, en particulier, de leur volonté de sauver le monde à travers le prosélytisme et la moralité publique.
- 28 Cette vague conservatrice a tendance à s'amplifier dans différentes directions. Dans le champ religieux, les chemins suivis sont ceux de l'intolérance vis-à-vis des autres croyances et de la volonté de réguler la moralité publique. Sur ce dernier aspect, l'action des fondamentalistes nord-américains sert de référence : opposition à l'avortement, enseignement du créationnisme dans les écoles publiques, opposition au mariage entre personnes de même sexe et à l'adoption pour tous. Il s'agit d'influencer la moralité publique dans son ensemble, et pas seulement celle des évangéliques. C'est l'ordre social tout entier qui est concerné et doit devenir un prolongement des principes revendiqués¹⁴.
- 29 D'un autre côté, en raison de la libéralisation croissante des mœurs et des comportements de l'univers évangélique, des Églises inclusives ont récemment vu le jour dans cette obédience. L'homosexualité de leurs adeptes n'est plus condamnée, même si le principe de fidélité amoureuse reste en vigueur (Natividade 2008 ; Natividade & Oliveira 2013). La diversité des institutions et des relations communautaires s'accroît ainsi à mesure que se distendent les normes morales. Les Églises inclusives sont en nombre insignifiant par rapport à celles qui restent sur une position conservatrice, mais il est essentiel de percevoir de quelle manière la vague évangélique a pu emprunter différentes voies, en fonction des changements dans les valeurs et les comportements à l'œuvre dans le pays.
- 30 Le processus de construction du pluralisme religieux au Brésil n'est pas sans produire quelques conflits. Le terme « fondamentalisme » est de plus en plus souvent utilisé dans le débat public, non seulement pour évoquer des restrictions d'ordre moral mais, également, des conflits inter-religieux. Plus précisément, l'éventail des évangéliques pentecôtistes va d'une posture de prosélytisme discret à un moralisme des plus contraignants pouvant conduire à l'agression physique (ce qui est plutôt rare, mais

mérite d'être mentionné). On observe des rivalités symboliques ponctuelles mais aussi de véritables guerres spirituelles, comme c'est le cas avec la Marche de Jésus qui a lieu dans les grandes villes brésiliennes quelques jours avant la Parada Gay [Gay Pride]¹⁵. Ces dernières années, on a pu constater une concurrence entre ces rassemblements qui poussent des milliers de personnes en quête de visibilité à occuper l'espace public urbain

¹⁶.

- 31 Une autre « guerre spirituelle » (Mariz 1999) consiste à dénigrer, voire à attaquer les autres religions. De nombreuses procédures judiciaires ont été ouvertes dans le pays en raison d'actions violentes de membres d'Églises évangéliques contre d'autres croyances, principalement d'origine afro-brésilienne (Gonçalves 2007). Si la démarche des religions de salut implique un certain degré d'iconoclastie, quelles sont les limites que doit poser une société démocratique ? Il s'agit là de l'une des principales questions contemporaines qui se posent aux Églises pentecôtistes, dans la mesure où les religions vilipendées – principalement les cultes afro-brésiliens – souhaitent que l'État laïque régule et arbitre les relations entre les différentes obédiences.
- 32 La théologie de la guerre spirituelle ne se limite pas simplement à la confrontation avec les autres religions, elle considère le monde dans son ensemble comme un champ de bataille. En effet, conformément aux textes bibliques, « le monde entier est sous la puissance du malin¹⁷ ». Étant donné que les pentecôtistes voient leur nombre augmenter principalement dans les grands centres urbains et chez les plus défavorisés, les problèmes affrontés dans cet univers socio-économique finissent par être perçus comme la conséquence d'une action diabolique. Les endroits violents sont souvent considérés comme des lieux soumis au démon et devant être reconquis par le Christ (Mafrá 1998 ; Birman 2010). L'accent est mis par conséquent sur les nombreux témoignages de personnes ayant abandonné la criminalité à la suite de leur conversion au pentecôtisme (Cortês 2007 ; Machado 2014).
- 33 Plus récemment, néanmoins, certains phénomènes révèlent un pentecôtisme qui n'est plus un contrepoint à la violence mais, plutôt, cohabite avec elle. Cunha (2009 et 2014a) a, par exemple, pu identifier une relative ambiguïté des relations entre secteurs évangéliques et trafic de drogue, comme s'il existait un certain degré de complaisance et de permissivité par rapport à cette activité illégale, en raison de la nécessaire coexistence entre délinquants et évangéliques. L'enquête ethnographique de Cunha dans les favelas cariocas montre la présence de certains évangéliques dans le monde des trafiquants, comme la demande de protection religieuse de ces derniers. Le premier cas est entendu comme une période de « conversion » ou de « libération », au cours de laquelle peuvent temporairement coexister pratiques criminelles et religieuses. Dans le second cas, il s'agit plutôt d'une pratique autonome qui permet au délinquant d'afficher une religiosité de caractère évangélique (prières pour la guérison et la protection, rites d'exorcisme ou de libération, offrandes à l'Église et assistance sociale) sans lien avec la communauté morale. Les petits délinquants et les criminels, qui étaient auparavant associés aux pratiques religieuses afro-brésiliennes, sont toujours plus en quête de la protection des prières pentecôtistes. « Évangélique ex-trafiquant », « trafiquant ex-évangélique », « évangélique *versus* trafiquant » et « évangélique un jour et trafiquant l'autre » : ces interfaces dessinent différents régimes de moralité qui s'articulent et s'ajustent dans le but de garantir la coexistence et le bon voisinage entre religieux et délinquants. Parallèlement, certains trafiquants se disant évangéliques ont été accusés d'expulser des territoires sous leur domination armée les lieux de culte afro-brésiliens.

- 34 De la même manière, il existe des policiers, comme les PM [policiers militaires] du Christ ou ceux de la Tropa de Louvor [Troupe des louanges] recrutés parmi les membres du BOPE (Unité d'élite de guérilla urbaine) qui, d'un côté, affirment combattre les démons qui possèdent les trafiquants et, de l'autre, cherchent à avoir une attitude irréprochable, à l'opposé de l'image négative de ceux de leurs collègues qui agissent fréquemment de façon violente contre les populations les plus défavorisées. Partant, une sorte de chaîne de guerres spirituelles se dessine dans certaines favelas de Rio de Janeiro : des policiers évangéliques combattent des trafiquants qui seraient aux mains du diable et des trafiquants évangéliques diabolisent et détruisent les lieux de culte afro-brésilien du territoire qu'ils dominent. En d'autres termes, la guerre spirituelle et les conflits armés (entre policiers et criminels) revêtent finalement des significations similaires : les deux opèrent en fonction d'un ennemi à combattre.

Mondialisation et inter-culturalité

- 35 Si l'expansion du pentecôtisme contemporain est un phénomène planétaire multipolaire, il convient néanmoins de souligner qu'il existe des centres de diffusion plus importants que d'autres. Pour des raisons historiques et démographiques, le Brésil est devenu un haut lieu de formation de prêcheurs et d'incubation de nouvelles Églises qui, par l'entremise d'un soutien institutionnel et d'un intense prosélytisme, ont contribué de manière significative à l'internationalisation de cette religiosité. On peut ainsi affirmer que ce pays est l'un des foyers de l'expansion pentecôtiste dont les destinations préférées ont tout d'abord été l'Amérique latine, le Portugal et les pays lusophones d'Afrique et, plus récemment, le reste de l'Europe et les États-Unis (Mafra 2002 ; Freston 2005 ; Mariz 2009 ; Oro, Steil & Rickli 2012 ; Oro 2013). Ces deux derniers territoires sont devenus des « terres de mission » pour les pentecôtistes issus de pays de longue tradition catholique comme le Brésil, ce que la littérature contemporaine (Freston 2010 ; Oro 2014) qualifie de mission inversée (*reverse mission*).
- 36 La principale Église pentecôtiste du Brésil et du monde est l'Assemblée de Dieu, que l'on retrouve presque partout sur le globe. Étant donné qu'elle est organisée de manière moins centralisée que l'Église universelle, il existe de nombreux foyers de formation de pasteurs. Son implantation dans de nouveaux territoires découle souvent de situations d'immigration. Cette décentralisation est la conséquence d'une forme de gouvernement ecclésial issu du modèle baptiste, qui s'organise autour de conventions régionales disposant d'une forte autonomie institutionnelle (Mendonça & Velasques Filho 1990). Parmi les évangéliques non pentecôtistes, l'Église baptiste est l'une des principales congrégations faisant du prosélytisme sa raison d'être. La forme qu'a assumée la globalisation de l'Assemblée de Dieu (et de l'Église baptiste) mérite en elle-même une analyse distincte de celle qui porterait sur l'Église universelle qui, du fait de son gouvernement ecclésial hiérarchique et centralisé, ressemble à bien des égards à l'Église catholique, toutefois sans sa diversité interne.
- 37 Parmi les Églises pentecôtistes brésiliennes nées dans le pays et qui envoient des missionnaires à l'étranger, il ne fait aucun doute que le travail de l'Église universelle est l'un des plus significatifs et, probablement, le mieux organisé (Mafra, Swatowski & Sampaio 2013). L'ouvrage collectif dirigé par Corten, Oro et Dozon (2003) sur l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger constitue un travail essentiel pour comprendre une dimension importante du pentecôtisme brésilien contemporain.

Dans l'un des chapitres de cet ouvrage, j'ai cherché à montrer comment cette Église s'était constituée et étendue par la négation et l'assimilation de l'univers symbolique des religions afro-brésiliennes à travers la figure du diable (Birman 1998). Satan est, dans ce cas, l'élément symbolique à travers lequel s'opère ce renversement des significations. Il s'agit d'une sorte de « syncrétisme à l'envers » qui opère en se fondant sur les binômes négation/assimilation et inversion/continuité. Du côté du premier, l'Église universelle combat les autres religions en même temps qu'elle assimile leurs formes de présentation. En se référant au second, elle traite les autres religions comme des impostures, en même temps qu'elle atteste leur existence surnaturelle. Elle s'alimente en somme de ce qu'elle combat et est en même temps reconnue par le milieu religieux lui-même comme évangélique. Si le diable de l'Église universelle au Brésil acquiert des caractéristiques symboliques propres aux religions afro-brésiliennes, quelles formes peut-il assumer dans les nouveaux contextes socioreligieux dans lesquels cette congrégation s'implantait (Almeida 2003) ?

- 38 À titre d'exemple, l'installation du premier temple de l'Église universelle à Paris date de 1992 et s'est faite dans le nord de la ville, là où vivaient, à cette époque, de nombreux immigrés africains, asiatiques ou latino-américains. On peut affirmer que le public des Centres d'accueil universel de la région nord de Paris¹⁸ est majoritairement composé de personnes noires d'origine afro-antillaise et, dans une moindre mesure, d'Africains lusophones et de quelques Brésiliens, les pasteurs étant cependant majoritairement des Portugais blancs. Même si la grande majorité est francophone, il ne s'agit pas d'une population française blanche et traditionnelle, ni de personnes originaires des ex-colonies musulmanes (arabes et noires), mais d'Africains et d'Antillais (ou leurs descendants) qui pratiquent des religions dites « traditionnelles » ou « animistes ».
- 39 Si ces caractéristiques différencient l'Église universelle des autres congrégations pentecôtistes brésiliennes de Paris, sa spécificité est encore plus grande lorsqu'on la compare aux autres Églises pentecôtistes issues des ex-colonies françaises, qui sont les plus anciennes et les plus nombreuses. Selon André Mary (2008), Nathalie Luca (2008) et Sandra Fancello (2006), une bonne partie de ces Églises africaines se sont établies en France sur la base de leur caractère ethnique et en s'adressant principalement aux immigrés africains, ce qui a limité de fait l'entrée des Européens en leur sein. Cette limitation vient principalement de l'usage intensif des langues natives. L'Église universelle se garde quant à elle de mettre trop en avant les signes culturels diacritiques, qu'ils soient africains ou brésiliens. Au contraire, l'usage du portugais et du français vise à atteindre le plus grand nombre possible de fidèles et, dans la majorité des cas, les traditions ethniques ont tendance à être associées au diable. Étant donné qu'un certain nombre des habitués de ces temples sont des immigrés venus en France en quête d'une vie meilleure, l'origine et les signes qui y sont associés sont symbolisés comme un passé devant être surmonté par le message universel.
- 40 De la même manière que l'expansion pentecôtiste s'exporte à partir du Brésil, elle se développe également dans les zones indigènes du pays, notamment en Amazonie. C'est l'Assemblée de Dieu qui a le plus investi dans cette région. En effet, depuis plusieurs dizaines d'années, conjointement avec des groupes de missionnaires d'Églises évangéliques traditionnelles (principalement baptistes et presbytériennes), elle assure un important effort d'évangélisation des populations indigènes du Brésil (Almeida 2006b). Ce n'est en revanche pas l'une des principales préoccupations de l'Église universelle, qui a préféré les grands centres urbains, au Brésil comme à l'étranger.

- 41 La recherche ethnologique a montré comment les religions chrétiennes ont été réincorporées (relues) à la lumière de la logique interne des systèmes symboliques indigènes (Wright 1999 et 2004 ; Vilaça & Wright 1996), la logique locale s'appropriant ainsi de façon sélective de ce qui lui est exogène (Sahlins 1981). Velho (2006, 166), en s'appuyant sur l'enquête ethnographique de Capiberibe (2007) relative à la présence de l'Assemblée de Dieu parmi les Indiens Palikur, souligne de quelle manière le chamanisme et le pentecôtisme ont pu établir là une connexion par l'entremise de l'expérience des rituels du Saint Esprit. D'après Capiberibe, l'Assemblée de Dieu s'est installée chez les Indiens Palikur, dans le nord de l'État brésilien d'Amapá, à la suite du travail pionnier du Summer Institute of Linguistics, et y a introduit le baptême du Saint Esprit pentecôtiste en contrepoint du chamanisme. L'ethnographe démontre à quel point les Palikur ont mis en relation le baptême avec les codes du chamanisme, une dimension de la vie indigène trouvant des « échos de signification » dans l'expérience cathartique du pentecôtisme qui a, de son côté, la particularité d'être vécue collectivement. Il ne s'agit plus seulement de religion ni de chamanisme, mais bien d'une indexation identitaire mutuelle, où se dissolvent local et global pour mettre en œuvre un « texte culturel » (Velho 1997).
- 42 La référence à un champ ethnographique (zones indigènes) distinct du milieu urbain a pour but de penser le processus de traduction culturelle de la religion évangélique dans une société qui n'est pas structurée par ce que l'on appelle communément la « culture chrétienne ». L'Église universelle, comme la plupart des congrégations néo-pentecôtistes, s'est très peu attelée à l'évangélisation des sociétés indigènes du Brésil. Néanmoins, en dépit de cette particularité, les évangéliques dont le prosélytisme s'exerce parmi des groupes indigènes, à l'instar de l'Assemblée de Dieu, procèdent d'une manière quelque peu similaire, en construisant des ponts entre les différents univers symboliques, selon une logique consistant à inclure négativement la différence dans son univers religieux, de telle sorte qu'elle soit hiérarchiquement assimilée.
- 43 En se posant des questions similaires, Velho (1997, 138) met en perspective, à travers les religions et sur un plan global, la traduction ou communication interculturelle. Il propose de se fonder, non sur des différences réifiées à proprement parler, mais plutôt sur un « discours des similitudes et des rapprochements contingents ». Ce faisant, il met en avant, non pas la divergence, mais le « malentendu » productif, une « conversation » comme jeu de langage, sans perdre de vue les hiérarchies de pouvoir établies au sein du processus lui-même. Cela n'implique pas de se situer au niveau global (ou transnational) par opposition au local, mais plutôt de dépasser cette division en s'appuyant sur la relation entre des termes qui n'existent que du point de vue analytique. Il me semble que cette proposition ne consiste pas à penser les religions au sein de la mondialisation, mais bien la religion (et plus spécifiquement le pentecôtisme) comme globalisation. Il ne s'agit donc pas de considérer celle-ci en fonction d'une opposition local/global, mais plutôt comme « un texte, une *ressource culturelle* pouvant être actionnée par différents agents et dans divers contextes » (*Id.*, 145), un jeu de langage en somme. C'est dans sa prise en compte de la différence que se réinvente la religiosité évangélique. Celle-ci devient donc plus fluide et ce, en dépit de ses contours rigides. L'apparente opposition, entre rejet et assimilation constitue ainsi la clé de compréhension des mécanismes symboliques de l'expansionnisme évangélique, qui atteint son paroxysme chez les pentecôtistes.
- Alencar, Gedeon F. 2013. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus (1911-2011)*, Rio de Janeiro: Novos Diálogos.

- Almeida, Ronaldo. 2003. « La guerre des possessions. » In *Les Nouveaux Conquérants de la foi. Une Église brésilienne à prétention universelle*, dirigé par André Corten, Ari P. Oro & Jean-Pierre Dozon, 257-271. Paris: Karthala.
- Almeida, Ronaldo. 2004. « Religião na metrópole paulista. » *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 19 (56): 15-27.
- Almeida, Ronaldo. 2006a. « A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. » In *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, dirigé par Faustino Teixeira & Renata Menezes, 111-122. Petrópolis: Vozes.
- Almeida, Ronaldo. 2006b. « Tradução e mediação: Missões transculturais em terras indígenas. » In *Deus na aldeia*, dirigé par Paula Montero, 277-304. São Paulo: Globo.
- Almeida, Ronaldo. 2009. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Almeida, Ronaldo. 2010. « Religião em transição. » In *Horizontes das Ciências Sociais: Antropologia*, dirigé par Carlos Benedito Martins & Luiz Fernando Duarte Dias, 367-405. São Paulo: Anpocs/Barcarolla.
- Almeida, Ronaldo & Tiarajú P. D'Andrea, 2004. « Pobreza e Redes Sociais em uma Favela Paulistana. » *Revista Novos Estudos* 68: 94-106.
- Almeida, Ronaldo & Alexandre Barbosa. 2015. « Transição religiosa no Brasil. » In *Trajéórias da desigualdade: como o Brasil mudou nos últimos 50 anos*, dirigé par Marta Arretche, 335-364. São Paulo: Ed. da Unesp.
- Berquó, Elza S. 1998. « Arranjos familiares no Brasil: uma visão demográfica. » In *História da Vida Privada no Brasil. Contrastes da Intimidade Contemporânea*, vol. 4, dirigé par Lília Moritz Schwarcz, 411-437. São Paulo: Cia. das Letras.
- Aubrée, Marion. 2001. « Dynamiques comparées de l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger. » In *La Globalisation du religieux*, dirigé par Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion & Kathy Rousselet, 111-124. Paris : L'Harmattan.
- Birman, Patricia. 1998. « Cultes de possession et pentecôtisme au Brésil : passages. » *Cahiers du Brésil Contemporain* 35-36 : 185-208.
- Birman, Patricia. 2005. « Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França. » *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11 (1): 3-34.
- Birman, Patricia. 2006. « Laços sem nós: vida familiar, conflitos comunitários e percursos religiosos. » In *Família e religião*, dirigé par Luiz Fernando Dias Duarte, Maria Luiza Heilborn, Myriam Lins de Barros & Clarice Peixoto, 241-261. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Birman, Patricia. 2010. « Witchcraft, Territories and Marginal Resistances. » *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5. Disponible sur : http://socialsciences.scielo.org/pdf/s_mana/v5nse/scs_a05.pdf (consulté le 23 janvier 2016). [Version originale en portugais (2009) : « Feitiçarias, territórios e resistências marginais. » *Mana. Estudos de Antropologia Social* 15 (2): 321-348]
- Brandão, Carlos Rodrigues. 1987. *O Festim dos Bruxos: Estudos sobre a Religião no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Campos, Leonildo. 1999. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes.
- Campos, Roberta. Bivar C. & Donizete Rodrigues, dir. 2008. « Dossiê: Igreja Universal Reino de Deus. » *Revista Antropológicas*, 19 (1): 7-239.
- Cannell, Fenella. 2006. *The Anthropology of Christianity*, Durham & Londres: Duke University Press.
- Capiberibe, Artionka. 2007. *Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume.

- Castel, Robert. 1995. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes.
- César, Waldo. 1974. « Urbanização e religiosidade popular: um estudo da função da doutrina pentecostal na sociedade urbana. » *Revista Cultura Vozes* 7: 19-28.
- Correa, Marina. 2012. « A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos missionários das igrejas Assembleias de Deus no Brasil. » *Thèse de doctorat en science de la religion*. São Paulo: Université catholique (PUC-SP).
- Côrtes, Mariana. 2007. *O bandido que virou pregador*. São Paulo: Hucitec.
- Corten, André. 1996. *Os pobres e o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes.
- Corten, André & Ruth Marshall Fratini, dir. 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington & Londres: Indiana University Press/Hurst & Co.
- Corten, André, Ari Pedro Oro & Jean-Pierre Dozon, dir. 2003. *Les Nouveaux Conquerants de la foi. Une Église brésilienne à prétention universelle*. Paris : Karthala.
- Cunha, Magali do Nascimento. 2005. « As igrejas e o uso do rádio e da televisão: a formação de uma nova cultura religiosa. » In: *Comunicações, ética e cidadania, dirigé par José Oscar Beozzo*, 89-114. São Paulo: Paulus.
- Cunha, Magali do Nascimento. 2007. *A explosão gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Cunha, Christina. 2009. « Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari. » *Thèse de doctorat en sciences sociales*, Rio de Janeiro : Université de l'État de Rio de Janeiro.
- Cunha, Christina Vital da. 2014a. « Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. » *Religião e Sociedade* 34: 61-93.
- Cunha, Christina Vital da. 2014b. « Religiões X Democracia?: reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional. » *Comunicações do ISER* 69: 119-130.
- Duarte, Luiz Fernando Dias & Edlaine de Campos Gomes, dir. 2008. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV.
- Épinay, Christian Lalive d'. 1970. *O Refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Fancello, Sandra. 2006. *Les Aventures du pentecôtisme ghanéen*, Paris : IRD-Karthala.
- Fancello, Sandra. 2008. « Les pentecôtismes "indigènes" : la double scène africaine et européenne. » *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 69-89.
- Fernandes, Rubem C. et al. 1998. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Freston, Paul. 1993. « Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment. » *Thèse de doctorat en sociologie*. Campinas : Université de l'État de São Paulo à Campinas (Unicamp).
- Freston, Paul. 1994. « Breve história da Assembleia de Deus. » *Religião e Sociedade* 16 (3): 104-129.
- Freston, Paul. 1998. « Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies . » *Social Compass* 45 (3): 335-358.
- Freston, Paul. 2005. « The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa. » *Journal of Religion in Africa* 35: 33-65.
- Freston, Paul. 2010. « Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality? » *PentecoStudies* 9: 153-174.

- Freston, Paul. 2013a. « The Future of Pentecostalism in Brazil: The Limits to Growth. » In *Global Pentecostalism in the Twenty-First Century*, dirigé par Robert W. Hefner & Peter L. Berger, 63-90. Bloomington: Indiana University Press.
- Freston, Paul. 2013b. « Pentecostal Power: Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism. » *Mental Health, Religion & Culture* 16: 542-544.
- Fry, Peter. 1978. « Manchester e São Paulo: industrialização e religiosidade popular. » *Religião e Sociedade* 3: 25-52.
- Fry, Peter. & Gary Nigel Howe. 1975. « Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. » *Debate e Crítica* 6: 75-94.
- Giumbelli, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- Gomes, Edlaine de Campos. 2004. *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Thèse de doctorat en sciences sociales. Rio de Janeiro : Université de l'État de Rio de Janeiro.
- Gomes, Edlaine de Campos. 2009. « Fé racional e aborto: família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus. » *Sexualidad, Salud y Sociedad* 2: 97-120.
- Gonçalves, Vagner, dir. 2007. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp.
- Héritier, Françoise. 1999. « Les matrices de l'intolérance et de la violence. » In *Séminaire. De la violence*, tome 2, 321-343. Paris : Odile Jacob.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2000. « A Transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. » *Estudos de religião* 18: 39-54.
- Lima, Diana. 2008. *Sujeitos e objetos do sucesso. Antropologia do Brasil emergente*. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj.
- Luca, Nathalie. 2008. « Entre l'ethnie et la secte : les dérives de l'essentialisme. » *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 235-251.
- Machado, Carly. 2014. « Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. » *Horizontes Antropológicos* 20: 153-180.
- Machado, Maria das Dores Campos. 1996. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar*. Campinas: Autores associados/Anpocs.
- Mafra, Clara. 1998. « Drogas e símbolos – redes de solidariedade em contextos de violência. » In *Um século de favela*, dirigé par Alba Zaluar & Marcos Alvito, 277-298. Rio de Janeiro: Ed. da FGV.
- Mafra, Clara. 2002. *Na posse da palavra – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisbonne: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Mafra, Clara, Cláudia Swatowski & Camila Sampaio. 2013. « Edir Macedo's Pastoral Project: a Globally Integrated Pentecostal Network. » In *Brazilian Christianity: Catholicism and Protestantism*, vol. 1, dirigé par Cristina Rocha & Manuel A. Vasquez, 45-67. New York: Brill.
- Mariano, Ricardo. 1996. « Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. » *Novos Estudos* 44: 24-44.
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariz, Cecília. 1994. *Coping With Poverty: Pentecostals and Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.

- Mariz, Cecília. 1999. « A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio-antropológica. » *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 47: 33-48.
- Mariz, Cecília. 2009. « Missão religiosa e migração: "novas comunidades" e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. » *Análise Social* XLIV: 161-188.
- Mary, André. 2008. « Africanité et christianité: une interaction première. » *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 9-30.
- Mendonça, Antonio Gouvêa & Prócoro Velasques Filho. 1990. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Natividade, Marcelo. 2008. « Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. » *Thèse de doctorat*. Rio de Janeiro : Université fédérale de Rio de Janeiro.
- Natividade, Marcelo & Leandro Oliveira. 2013. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Novaes, Regina Reyes. 1985. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*, Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Oro, Ari Pedro. 2007. « "Religious Politicians" and "Secular Politicians" in Southern Brazil. » *Social Compass* 54: 583-591.
- Oro, Ari Pedro. 2013. « Transnacionalização religiosa sem migração no Cone Sul. » *Debates do NER* 14: 61-72.
- Oro, Ari Pedro. 2014. « South American Evangelicals Re-conquest of Europe. » *Journal of Contemporary Religion* 29: 219-232.
- Oro, Ari Pedro, Carlos A. Steil & João Rickli, dir. 2012. *Transnacionalização religiosa, fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Pierucci, Antônio Flávio. 2006. « Religião como solvente – uma aula. » *Novos Estudos* 75: 111-127.
- Pierucci, Antônio Flávio. & Reginaldo Prandi. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- Rodrigues, Elisa. 2014. « "A mão de Deus está aqui!" Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. » *Thèse de doctorat*. Campinas : Université de l'État de São Paulo à Campinas (Unicamp).
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sanchis, Pierre. 1997. « O campo religioso contemporâneo no Brasil. » In *Globalização e religião*, dirigé par Ari Pedro Oro. & Carlos Alberto Steil, 103-116. Petrópolis: Vozes.
- Sennett, Richard. 2003. *Le Travail sans qualités : les conséquences humaines de la flexibilité*. Paris : Albin Michel [éd. originale (1988) : *The Corrosion of Character. The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*. New York & Londres: W. W. Norton & Co.].
- Silva, Vagner Gonçalves da, dir. 2007. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp.
- Souza, Beatriz Muniz de. 1969. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.
- Souza, Jessé. 2012. *Os batalhadores brasileiros*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Swatowski, Claudia. 2013. *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Troeltsch, Ernst. 1987. « Igreja e Seitas. » *Religião e Sociedade* 14 (3): 134-144.

- Velho, Otávio. 1997. « Globalização: antropologia da religião. » *Mana. Estudos de Antropologia Social* 3 (1): 122-154.
- Velho, Otávio. 2006. « Missionamento no mundo pós-colonial: uma visão a partir do Brasil e alhures. » *Tensões Mundiais: Revista do Observatório das Nacionalidades* 2 (1): 139-206.
- Vilaça, Aparecida & Robin M. Wright. 1996. « Cristãos Sem Fé. » *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2 (1): 109-137.
- Vilaça, Aparecida & Robin M. Wright, dir. 2009. *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Surrey (UK) & Burlington (USA): Ashgate Publishing.
- Weber, Max. 1987. *A Ética Protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira [éd. originale (1904-1905) : *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*].
- Willems, Emilio. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Wright, Robin M., dir. 1999. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, vol. 1. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Wright, Robin M., dir. 2004. *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, vol. 2. Campinas: Ed. da Unicamp.

NOTES

1. Les spécialistes francophones des mouvements évangélistes utilisent le substantif « évangélistes » pour désigner les pasteurs et les missionnaires de ces Églises et le substantif « évangéliques » pour désigner leurs fidèles. Cette terminologie a été conservée dans la traduction (Ndt).
2. Lors des deux derniers recensements (2000 et 2010), il y avait 147 catégories.
3. À partir des micro-données des recensements, nous avons établi notre propre nomenclature. Certaines données peuvent ainsi différer de celles officiellement présentées par l'IBGE. Le nombre d'évangéliques non déterminés estimé par notre recherche est par exemple de 8 281 764 personnes, tandis que le chiffre publié par l'IBGE est de 9 218 129. On doit cette différence au fait que nous classons le code « 499 – Autres évangéliques » (soit 936 365 individus) parmi les « Autres pentecôtistes », alors que l'IBGE les regroupe avec les évangéliques non déterminés ou aux multiples appartenances (Almeida & Barbosa 2015).
4. On peut par ailleurs citer l'Assemblée de Dieu 25 de Agosto, l'Assemblée de Dieu Família, l'Assemblée de Dieu Mananciais de Vida, l'Assemblée de Dieu Pentecostal Garagem de Fogo, l'Assemblée de Dieu Ministério Vivendo a Arca, l'Assemblée de Dieu Missionária, etc.
5. À quelques exceptions près, les analyses démographiques de cette superposition n'en sont qu'à leurs balbutiements. En règle générale, la littérature se penche sur la transition religieuse à partir des trajectoires individuelles.
6. Et à consoler les parents : « Les mères de marginaux sont presque toutes évangéliques », m'a affirmé un jeune d'une banlieue de São Paulo où coexistent pauvreté et trafic de stupéfiants.
7. Toujours selon le graphique 1, le ratio entre enfants pentecôtistes et mères protestantes est très proche de celui entre enfants protestants et mères pentecôtistes, soit 7,5. Il s'agit d'un fort

indice de circulation interne à l'univers évangélique, sans prédominance de l'un ou l'autre de ses segments.

8. Cette explication ne renverrait-elle pas à l'argument fonctionnaliste, dans la mesure où elle reprendrait à son compte le présupposé de l'équilibre de la société, qui répondrait fonctionnellement et de manière prophylactique à des situations anomiques ? L'explication fonctionnaliste, critiquée par la littérature anthropologique mentionnée ici, tendrait à dire que, si le travail ne produit plus autant de sociabilité qu'avant, les Églises évangéliques « comblent » ce déficit social en densifiant des liens à même d'établir un *quantum* d'équilibre social. Je ne prétends pas établir cette connexion de façon univoque et causale, mais simplement affirmer que les réseaux religieux d'obédience évangélique sont à l'origine d'une intégration sociale plus grande, principalement dans les Églises qui superposent au lien religieux des liens de parenté ou professionnels qui sont un important facteur d'attraction de nouveaux fidèles. Ne pas formuler l'explication en termes d'anomie sociale ne signifie pas pour autant décréter l'absence de relations fonctionnelles au sein de la société.

9. Allusion fréquente à Deutéronome 28: 13 : « L'Éternel fera de toi la tête et non la queue, tu seras toujours en haut et tu ne seras jamais en bas, lorsque tu obéiras aux commandements de l'Éternel, ton Dieu, que je te prescris aujourd'hui, lorsque tu les observeras et les mettras en pratique... » (*La Sainte Bible*, traduction de Louis Segond, révision de 1910).

10. Instances de participation populaire destinées, à travers des mandats électifs, à accompagner des actions spécifiques de l'État destinées à la population, tels que le Conseil de tutelle des enfants et adolescents, le Conseil de sécurité publique, le Conseil de santé, etc.

11. Il s'agit respectivement des Projets de loi PL 478/2007 et PL 6583/2013 de l'Assemblée fédérale.

12. Le pasteur de l'Assemblée de Dieu, Marcos Feliciano, a été le troisième député obtenant le plus de voix dans l'État le plus peuplé du pays, São Paulo. Voir <http://www.eleicoes2014.com.br/candidatos-deputado-federal-sao-paulo/> (consulté le 15 février 2016).

13. Projet de décret législatif PDC 234/2011.

14. Selon la définition de Françoise Héritier, l'intolérance « est toujours profondément l'expression d'une volonté d'assurer la cohésion de ce qui est considéré comme relevant du soi, de l'identique à soi, en détruisant tout ce qui s'oppose à cette prééminence absolue » (Héritier 1999, 329). J'ajoute à cette définition que le fondamentalisme salvateur évangélique rejette la différence dans le but de convertir l'autre.

15. Voir <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1638621-evangelicos-farao-marcha-contra-homofobia-na-parada-gay.shtml> et <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/os-evangelicos-que-preferem-a-parada-gay-a-marcha-para-jesus> (consulté le 23 janvier 2016).

16. De la même manière, le Temple de Salomon, récemment inauguré par l'Église universelle, fait maintenant partie du paysage urbain de la ville de São Paulo et veut concurrencer les principaux édifices catholiques, comme la cathédrale, la Sé, et d'autres monuments de la ville.

17. Première épître de Jean 5:19 (*La Sainte Bible*, traduction de Louis Segond, révision de 1910).

.

18. Exactement au 254, rue du Faubourg Saint-Martin dans le 10^e arrondissement près du canal du même nom.

RÉSUMÉS

Depuis quelques décennies, le Brésil connaît un processus de transformation religieuse dont les protagonistes sont les évangéliques et notamment les pentecôtistes. Cet article vise à circonscrire un ensemble de questions actuelles, centrales pour la compréhension de ce groupe religieux : sa dimension démographique, sa configuration au sein des familles, son éthique économique, son action politique, son intolérance religieuse et son expansion à partir du Brésil. Il s'agit de réfléchir ici sur ce phénomène dans ses variations et réinventions.

O Brasil há algumas décadas vem passando por um processo de transformação religiosa, sendo os evangélicos os principais protagonistas desta mudança, sobretudo os pentecostais. O objetivo do artigo é circunscrever um conjunto de questões atuais relevantes para a compreensão deste segmento religioso: a dimensão demográfica, a configuração religiosa no seio familiar, a ética econômica, a atuação política, a intolerância religiosa e a expansão do pentecostalismo a partir do Brasil. Em resumo, trata-se de pensar a expansão do pentecostalismo em suas variações e reinvenções.

For several decades, Brazil has been experiencing a process of religious transformation, of which Evangelists, and particularly Pentecostals, have been the main protagonists. The aim of this article is to outline a number of current questions that are relevant to understanding this religious group: the role of demographics, the configuration of religion within the family, economic ethics, political activity, religious intolerance and the expansion of Pentecostalism from within Brazil. In summary, we aim to consider the spread of Pentecostalism in its variations and reinventions.

INDEX

Palavras-chave : pentecostalismo, Brasil, crescimento demográfico, ética econômica, política, intolerância, interculturalidade

Keywords : Pentecostalism, demographic growth, economic ethics, politics, intolerance, interculturality, Brazil

Mots-clés : pentecôtisme, croissance démographique, éthique économique, politique, intolérance, inter-culturalité, Brésil

AUTEURS

RONALDO DE ALMEIDA

Ronaldo de Almeida est professeur d'anthropologie à l'Université de l'État de São Paulo à Campinas (Unicamp) et chercheur au Centre brésilien d'analyse et planification (Cebrap).