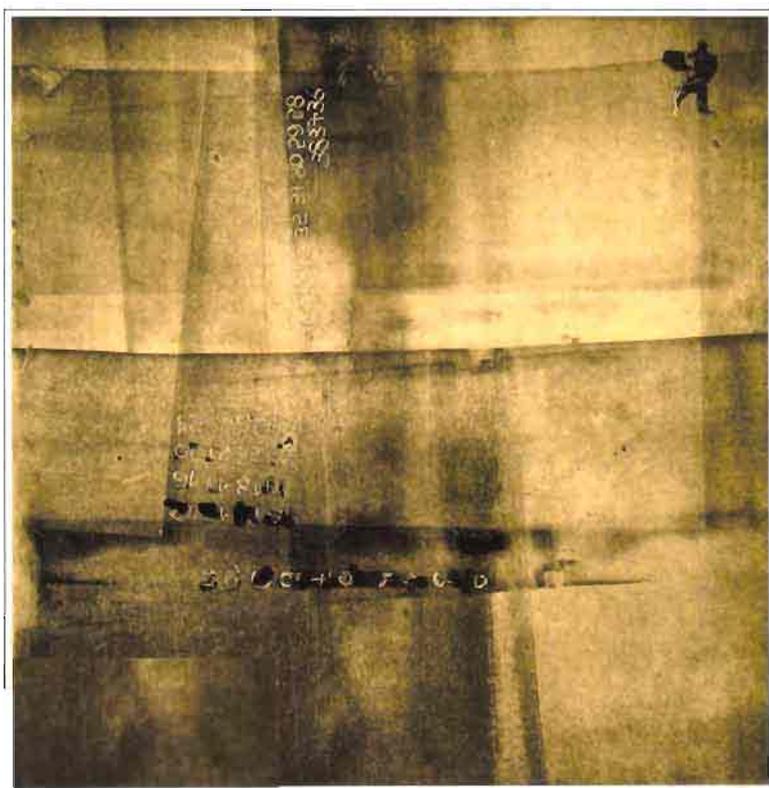

SOUS LA DIRECTION DE
André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro

Les nouveaux conquérants de la foi

L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)



Préface de Harvey Cox

LES NOUVEAUX CONQUÉRANTS DE LA FOI

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)

Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)

Jean COPANS (Université Paris-V)

Georges COURADE (IRD)

Alain DUBRESSON (Université Paris-X)

Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Publié avec le concours
du Centre national du Livre

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paiement sécurisé

Couverture : © Jorge de la Torre, « Aleph n° 1 », monotype sur papier
simili-japon, mesures plaque 292 x 285 mm, année 2000.

© Éditions KARTHALA, 2003

ISBN : 2-84586-446-9

SOUS LA DIRECTION DE
André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro

Les nouveaux conquérants de la foi

**L'Église universelle du royaume de Dieu
(Brésil)**

Préface de Harvey COX

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

Préface

Harvey COX
Professeur à l'Université d'Harvard

Comment peut-on appréhender l'ensemble du terrain religieux du début du XXI^e siècle ? Comment aborder les dynamiques culturelles, économiques et politiques globales qui en font un environnement propice à la croissance parfois désordonnée de certains mouvements religieux ? Ce volume nous propose ici une piste très riche à partir de l'étude approfondie d'une Église en particulier, l'Église universelle du royaume de Dieu (Igreja Universal do Reino do Deus), le mouvement religieux le plus transnational du monde d'aujourd'hui, et aussi celui dont la croissance est la plus rapide.

Tout d'abord, c'est un grand soulagement de voir des spécialistes de la religion enfin mettre de côté l'ennuyeux et stérile débat sur la thèse de la soi-disant « sécularisation » et passer à des termes plus féconds pour comprendre la religion dans le monde contemporain. Comme André Corten le note si justement dans ce volume, la catégorie la plus utile à cette compréhension n'est ni la « résurgence » ni la « resacralisation » mais plutôt la « transformation ». Les religions, du moins celles qui survivent, sont des organismes dont l'étonnante capacité d'adaptation est quasi « darwinienne ». Afin de survivre, elles doivent équiper leurs fidèles des capacités qui leur permettront de faire face à un monde en pleine mutation, sans toutefois les arracher aux mondes symboliques traditionnels qui sont leurs sources de sens et de valeurs. Les nouvelles chansons doivent être chantées sur les anciennes mélodies.

De plus, les contributions qui suivent font la démonstration d'une approche particulièrement utile. Trop souvent dans le passé, les études du mouvement pentecôtiste mondial étaient d'une envergure soit trop

vaste, soit trop limitée, peut-être en raison du manque d'organisation hiérarchique dans le pentecôtisme et de sa structure apparemment anarchique lorsque l'on dépasse le niveau local. Nous avons par exemple des études qui tentent de comprendre le pentecôtisme en Afrique ou en Amérique latine et en Asie. Ou nous avons d'excellentes études ethnographiques de congrégations individuelles, ainsi que des portraits psychologiques de croyants, analysant souvent la conversion ou le culte extatique. Mais se concentrer sur une seule dénomination telle que l'IURD (Igreja Universal do Reino do Deus), comme le fait si bien ce volume, complète admirablement ces approches passées. Il faut reconnaître que l'impressionnant modèle organisationnel global de l'IURD et l'absence relative de schismes sérieux font qu'elle se prête très bien à une telle étude, peut-être plus que les autres mouvements pentecôtistes ou charismatiques. Mais comme ces contributions le prétendent, il n'en reste pas moins que le succès phénoménal de l'IURD est étroitement lié non seulement à sa fusion ingénieuse d'éléments traditionnels à des éléments hypermodernes, mais aussi précisément à la grande efficacité de son style organisationnel. Cela suggère d'ailleurs que les différents styles de gestion des autres Églises sont en corrélation plus étroite qu'on ne le croyait avec leur succès ou leur échec relatif dans tel ou tel cadre culturel et politique. Même le message le plus électrifant (et « Cessez de souffrir » en est certainement un) a besoin d'un véhicule de transmission.

Cependant, ces contributions font aussi comprendre que tout n'est pas une question d'organisation. Le champ religieux dans lequel l'Église existe ainsi que ses enseignements théologiques fondamentaux sont aussi des facteurs critiques. Au Mexique par exemple, comme le montre l'article de Marie-Christine Doran, l'IURD n'a pas vraiment connu de succès, principalement parce que l'arène de la religion populaire est déjà servie si complètement et avec tant d'imagination par la culture du miracle du Guadalupismo. Bien sûr, l'IURD ne met pas autant d'emphase sur le dogme que certains autres mouvements, et elle n'a pas de nouvelles doctrines à offrir. Néanmoins, le précieux article de Doran nous rappelle que la théologie, les symboles premiers et la doctrine d'un mouvement religieux, même implicites ou diffus, sont en fait des dimensions très importantes. Ainsi la réticence de l'IURD et des autres mouvements pentecôtistes (ou des protestants en général) à faire une place à Notre-Dame de la Guadeloupe a constitué une barrière importante à leur pénétration dans la vie religieuse des masses mexicaines. On peut seulement se demander pourquoi – sur le plan théologique – l'IURD regimbe tant à accueillir en son sein le symbole central de la piété

populaire mexicaine alors qu'il a déjà démontré tant d'empressement à incorporer nombre d'éléments de la religion populaire, de la superstition et même (selon certains critiques) de la magie. Est-ce là une marque supplémentaire de l'anti-catholicisme largement reconnu de l'IURD ? Est-ce la preuve d'une sorte de « différenciation selon la part de marché » ?

La véritable ironie de l'histoire mexicaine est qu'apparemment les dirigeants catholiques romains semblent encore croire que la meilleure façon d'empêcher le pentecôtisme de se répandre comme une traînée de poudre est d'encourager le mouvement charismatique catholique et de promouvoir la « nouvelle évangélisation » du pape, alors que cette stratégie n'a jusqu'ici porté pratiquement aucun fruit. En même temps, la hiérarchie catholique s'efforce de combattre les nouvelles expressions du Guadalupismo et des apparitions de la Vierge, alors qu'il s'agit précisément du plus puissant antidote à la menace du pentecôtisme envers l'hégémonie catholique.

Si cette collection se concentre sur ce qui est sans aucun doute l'histoire d'une réussite éblouissante, ces essais sont aussi importants en ce qu'ils montrent que ce succès n'a pas été universel. Cela soulève en retour des questions fascinantes sur les succès et échecs futurs de l'IURD. Le plus grand point d'interrogation étant, bien sûr, la Chine : avec plus d'un milliard d'habitants, propulsée dans un futur de croissance économique étourdissante, entravée par un système politique stagnant, avec des dirigeants apparemment confus et divisés sur la question de la religion, quel y sera le sort de l'IURD, et du christianisme lui-même ? Comment l'IURD tentera-t-elle d'établir un rapport avec une culture populaire imprégnée de chamanisme mais encore traumatisée par cinquante ans de propagande anti-religieuse ? Il s'agit là d'un profil vraiment particulier, auquel l'IURD n'a pas encore été confrontée. À quoi pouvons-nous nous attendre ? Les rapports initiaux suggèrent que le christianisme sous différentes expressions est déjà attirant tant au niveau populaire villageois que chez certains intellectuels. Ceux d'entre nous qui étudient ce vaste et fascinant mouvement que nous appelons « pentecôtisme » avons naturellement été fascinés par son histoire stupéfiante et sa portée globale actuelle. Mais il se peut que cette histoire – et cette portée – soit encore dans son stade initial. C'est un récit qui ne fait que commencer, et ce volume nous permet de savoir à quoi il faut porter attention.

Avant-propos

André CORTEN, Jean-Pierre DOZON
et Ari Pedro ORO

Épinglée par les rapports parlementaires français et belge comme secte, l'Église universelle du royaume de Dieu est une énigme. D'abord pourquoi cette « multinationale de la foi » provient-elle du Brésil, et non des États-Unis ou de Corée ? Le Brésil, il est vrai, est devenu le premier pays pentecôtiste du monde. Mais à moins d'assimiler tout le mouvement pentecôtiste à une secte, pourquoi une des plus nouvelles Églises brésiliennes (née en 1977), ayant connu une croissance nationale et internationale (80 pays) exceptionnelle, est-elle stigmatisée comme secte ?

L'IURD (selon l'acronyme brésilien de *Igreja Universal do Reino de Deus*) est rebelle à toute catégorisation. Elle possède à la fois certains traits d'une secte et d'autres caractères qui en font une dénomination notée comme une des plus postmodernes du protestantisme contemporain. L'IURD a l'apparence d'une secte, elle l'est en particulier par son organisation centralisée et entièrement articulée en vue de collecter le maximum d'argent. De surcroît auprès de fidèles parmi les plus pauvres du monde. Sous d'autres aspects, elle n'a rien d'une secte, elle induit si peu d'attitudes et de comportements de dépendance qu'une fois convertis les nouveaux adeptes s'orientent souvent vers d'autres Églises évangéliques. On y note aussi moins de rigorisme moral et d'attitude de retrait du monde que dans les autres dénominations pentecôtistes. Au contraire, l'IURD se veut en phase avec le monde moderne, ne fût-ce que par sa maîtrise des moyens audio et télévisuels.

L'Église universelle est révélatrice d'un mouvement religieux en train de bouleverser le monde. Ce mouvement, parfois qualifié de nouvelle Réforme du XX^e siècle, touche essentiellement les pays du tiers-monde et

les populations immigrées du Nord. Plus spécialement l'IURD recrute auprès de couches paupérisées de basse classe moyenne et leur donne un moyen de résister à la chute dans l'enfer du paupérisme. Par rapport au néolibéralisme triomphant, elle fournit à la fois des dispositifs d'adaptation et même un discours de défi et de compétition qui semble s'y conformer, et elle organise à la fois un mode de confusion du privé et du public la rapprochant plutôt alors du populisme latino-américain.

Depuis dix ans, cette Église est particulièrement visible en transformant les vieux cinémas des centres-villes en temples. Modèle suivi dans la plupart des pays où elle s'est implantée. Depuis peu avec la construction des « cathédrales », au style architectural de centre d'achat, elle prétend être un pôle de référence de la cité. Dans certains pays, on ne peut échapper à son influence télévisuelle. Au Brésil, ailleurs en Amérique latine, en Afrique et plus encore dans les vieux pays comme la France ou le Portugal, elle dérange les voisins, elle inquiète les milieux intellectuels et plus largement les médias. Depuis bientôt dix ans, elle intrigue aussi les chercheurs. Elle a fait l'objet d'une réflexion et de débats dans les séminaires d'études et les congrès internationaux. En particulier du 20 au 24 août 2001 à Ixtapan de la Sal (Mexique) dans le cadre la XXVI^e Conférence de la SISR ayant pour thème « Interpréter le religieux aujourd'hui : la pluralité des processus et des paradigmes » s'est tenue une session thématique en quatre séances intitulée « L'«universalité» de l'Église universelle et démocratie ». Le présent livre a commencé à prendre forme à l'issue de cette session et s'est concrétisé lors d'un séminaire tenu à la Maison des sciences de l'homme de Paris en décembre 2001.

La coordination de cet ouvrage ainsi que la traduction de plusieurs contributions ont été réalisées grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada dans le cadre de la recherche (1999-2002) « Pentecôtismes, imaginaires politiques et transnationalisation Amérique latine/Afrique » et de l'équipe « Démocratie : imaginaires politiques et religieux en Amérique latine et en Afrique » (2002-2005) (Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine, GRIPAL, Montréal). Elle a bénéficié également d'un appui financier de l'unité de recherche « Constructions identitaires et mondialisation » (Institut de recherche sur le développement, IRD, France). En plus d'une partie des frais de traduction, cette unité de recherche a assuré le financement des voyages pour le séminaire de décembre 2001. Les textes, originellement écrits en portugais, en

espagnol et en anglais, ont été traduits par Elisabetta Maino, Claire Varin, Sarah Fila-Bakabadio, Annie Mercure et Noémie Chabot. L'ensemble des contributions a été révisé par Anne-Lise Polo.

L'Église universelle est une organisation extrêmement fermée et les informations sur celle-ci sont rares. Le présent livre réunit des contributions de chercheurs d'une dizaine de pays ayant parfois consacré plusieurs années à étudier l'une ou l'autre dimension de ce véritable empire ; par ailleurs, chaque pays a fait l'objet d'enquêtes de terrain. L'introduction situe l'IURD dans le contexte de la transformation contemporaine du religieux. La première partie est consacrée à l'examen pays par pays et en particulier des pays les plus importants où cette Église est établie, la seconde est thématique. Jamais jusqu'à présent, il n'a été donné d'avoir une vue aussi globale de ce phénomène à la fois religieux, social et politique.

Mots clés

Église universelle du royaume de Dieu, Brésil, pentecôtisme, néopentecôtisme, transnationalisation, télévision, télévangélisme, politique, imaginaires, théologie de la prospérité, exorcisme, guerre spirituelle, classes moyennes inférieures.

Introduction

André CORTEN, Jean-Pierre DOZON
et Ari Pedro ORO

« À l'heure de commenter le succès à l'étranger de l'Église de l'évêque Macedo, on hésite entre l'orgueil patriotique et un certain malaise identitaire. Sa présence en Europe et en Afrique, celle de ses pasteurs issus des favelas de Rio, à Londres, Paris, Lisbonne ou Buenos Aires, ne cessent d'étonner et de gêner dans l'évaluation du sens social et moral de ce parcours "brésilien" réalisé "à l'extérieur". »

Patricia Birman (2001 : 60)

L'Église universelle du royaume de Dieu (*Igreja Universal do Reino de Deus* - IURD) n'est peut-être pas, en nombre d'adhérents, la plus importante des nouvelles Églises apparues dans le tiers-monde au cours du XX^e siècle mais elle l'est incontestablement, d'une part, par son caractère multinational et, d'autre part, par sa grande maîtrise des appareils médiatiques, en particulier de la télévision. Au Brésil, comme le dit plus loin un des observateurs les plus attentifs du phénomène, Ricardo Mariano, l'Église universelle s'est transformée dans le plus surprenant et plus considérable phénomène religieux des deux dernières décennies. Célébrant en 2002 ses vingt-cinq ans, elle connaît un essor extraordinaire ces cinq dernières années, comptant plus de 2 millions d'adeptes et s'étendant dans 80 pays. Elle n'est pas seulement un phénomène considérable pour le Brésil, elle l'est pour comprendre les nouvelles formes de religieux dans le monde transnationalisé d'aujourd'hui.

Recomposition religieuse

Peut-on interpréter ce phénomène comme une résurgence du religieux ? Ce n'est pas certain. Le religieux était auparavant inscrit dans un ordre traditionnel. Il paraissait passif. Aujourd'hui, le religieux est actif. Ainsi, il y aurait plutôt transformation du religieux que résurgence. Le phénomène Église universelle traduit assez exemplairement cette transformation. Le désenchantement annoncé par toutes les théories de la sécularisation ne se fait pas, comme si la rationalisation ne parvenait pas à répondre à ce qu'elle enclenche. Un nouvel enchantement prend corps et mobilise tout spécialement la figure du diable pour répondre aux défis de notre monde : la misère, l'accroissement des inégalités, le sida, l'exploitation des enfants, les guerres qui sont devenues plus civiles qu'inter-étatiques, etc.

Surgit un religieux que Garrard-Burnett qualifie plus loin de postmoderne. L'Église universelle en serait l'illustration par excellence (Ruuth et Rodrigues, 1999). Elle a réussi à présenter une conception du religieux qui tient compte immédiatement des problèmes quotidiens d'une population malmenée par les mutations économiques et sociales. Ce religieux transformé répond à un individualisme et à un souci de soi qui touche les milieux les plus reculés de la planète. Individualisme mêlé d'une peur grandissante. Faute de balises, l'être humain d'aujourd'hui est forcé de trouver sa voie par lui-même. Hardiment. En même temps, il craint la jalousie des autres face à l'autonomie qu'il prétend prendre à leur égard. C'est pourquoi les forces persécutives du mal, à l'exemple de la sorcellerie, qui étaient une des composantes des vieux systèmes magico-religieux (Augé, 1975), occupent une place croissante dans son imaginaire (Corten et Mary, 2001). Les sentiments religieux sont notamment faits de peur des autres, de consolation mais aussi de promesses de délivrance. Si l'Église universelle s'est répandue avec succès sur la planète, c'est parce qu'elle a pu mettre en scène les causes persécutives de la souffrance comme le montre si bien Ronaldo de Almeida dans ce livre. On la ressent avec une acuité sans précédent parce que s'y mélangent des attitudes contradictoires de victimisation et de culpabilisation. La consolation que l'Église apporte dans le fait de réunir des femmes et des hommes qui expriment ensemble leur souffrance est magnifiquement résumée dans cette formule « Arrêtez de souffrir », énoncé qui remplace souvent son nom.

Les sentiments et émotions sont mis en spectacle par une machine narrative fonctionnant aussi bien dans les lieux de culte, dans les rencontres de *counseling* des fidèles avec les pasteurs, dans les conversations entre croyants que dans les discours politiques, les programmes d'assistance sociale, les journaux évangélistes ou à la télévision. À travers ses « thérapies de l'amour » et autres « chaînes » de prières, elle parvient à raconter la solitude éprouvée chez tant de désemparés par les mutations sociales. La machine narrative prend place dans une culture du vraisemblable et du médiatique avant même d'être standardisée, comme on va le voir pour l'Église universelle, par une puissante organisation pyramidale. Une foi d'un type nouveau surgit, marquée à la fois par les peurs ancestrales liées aux puissances occultes et par le souci de réalisation de soi propre à l'individualisme moderne. Une foi qui appartient à l'univers de la crainte et se revendique en même temps de l'autonomie et de la recherche de paix intérieure.

Pourquoi le pentecôtisme – et en particulier le pentecôtisme de la troisième vague ou le « néopentecôtisme » comme on dit souvent – parvient-il à capter, en même temps qu'il exprime par son expansion incroyable, ces sentiments et ces besoins religieux ? Comment l'Église universelle parvient-elle à mettre en scène ces attentes mais aussi une réponse à celles-ci ? Les médias jouent un rôle fondamental, médias articulés d'un côté à des communautés urbaines, de l'autre au transnational. Puissance des médias qui n'explique néanmoins pas la conversion comme le discute plus loin Alexandre Brasil Fonseca. C'est à travers les moyens des mass media que se fait la rencontre de l'offre et de la demande, une offre qui devient même parfois le facteur actif comme le signale à juste titre Ricardo Mariano (2001). C'est néanmoins dans le contact concret entre personnes sur les lieux de culte que de nouveaux besoins religieux prennent littéralement corps à la différence du télévangélisme américain. C'est dans l'enracinement physique au sein du tissu urbain, ainsi qu'à l'autre bout de la chaîne à travers les connexions transnationales, qu'un nouveau religieux se construit. Le religieux n'est pas éternellement le même comme le veut son discours, il se construit à chaque époque dans des formes différentes. Le pentecôtisme de la troisième vague, ainsi que le nomme Freston (1994), se présente comme voulant conquérir le monde. Il ne se satisfait plus, comme c'était le cas dans ses formes antérieures, d'un travail prosélyte discret dans les marges et d'un appel des croyants à une plus grande pureté. Aujourd'hui, il agit au grand jour, combinant le traditionnel et l'hypermoderne ; il implante ses pratiques dans une culture populaire branchée sur l'individualisme

urbain et sur le transnational. Il construit un individu pouvant continuer à vivre dans un univers d'esprits tout en regardant à travers la télévision les « grandeurs et misères de la modernité » (Taylor, 1992 ; Bayart, 1993).

Surtout, comme on peut le lire à travers les divers arguments développés dans ce livre pour prendre en compte les dimensions financière, médiatique, sociale et doctrinale, il habitue l'individu à se voir dans un monde de conflits. Au lieu de vouloir se faire accepter en minimisant ses différences avec le milieu ambiant, de tradition souvent majoritairement catholique, l'Église universelle adopte un style que ses critiques jugent agressif. Ainsi la presse brésilienne a-t-elle pu parler de guerre sainte. Si, comme le montre Pablo Semán, l'Église universelle a appris à modérer ses rapports agonistiques avec son milieu, elle évite de se présenter comme une instance de conciliation et d'œcuménisme. Tout en rejetant officiellement la violence.

L'Église universelle participe de façon particulièrement dynamique à la recomposition religieuse en collant à ce nouvel imaginaire de la mondialisation qui, pour avoir épuisé depuis longtemps ses ressources de conquête de nouveaux territoires, débouche sur une vision de guerre spirituelle à l'échelle de la planète où le mont Sinaï devient un point de repère compétitif avec celui de La Mecque. L'imaginaire de la mondialisation est poussé jusqu'à la limite d'un imaginaire de fin du monde. Le succès de l'Église universelle n'est pas celui d'une secte fermée sur elle-même mais de conquérants de la foi d'un nouveau style qui n'ont pas peur de se montrer comme participant de plain-pied à la société qu'ils prétendent « libérer ».

Une « nouvelle Réforme »

L'IURD affiche ce qui est l'ambition du pentecôtisme dans ses différentes formes, celle d'être un puissant mouvement de réforme traversant le monde entier. Avec l'ambition d'être universel, le mouvement touche en particulier l'Afrique (Gifford, 1995) et l'Amérique latine (Martin, 1990 ; Stoll, 1990 ; Garrard-Burnett et Stoll, 1993). Peut-être demain l'Asie comme le suggère plus loin Paul Freston. Dans ce mouvement, l'Église universelle, grosse organisation, est voisine avec une myriade de petites Églises. Celles-ci se comptent littéralement par dizaines de milliers parmi lesquelles plusieurs centaines d'Églises

transnationales de petite, moyenne et grande dimension. Le mouvement pénètre aujourd'hui l'Asie – Corée, Philippines, Malaisie, Indonésie, Timor oriental, Burma, Inde – servant parfois de moyens d'identification ethnique. Des indices suggèrent que le mouvement a fait irruption en Chine. Une convention évangélique à Los Angeles de mai 2001 parlait de 60 millions de pentecôtistes en Chine. Chiffre exagéré certes – il faudrait plutôt compter avec une estimation de vingt millions –, mais le mouvement est en marche : on parle d'une « fièvre chrétienne » (Freston 2001a : 101-105). En Amérique latine et en Afrique, on travaille avec des estimations prudentes de 100 millions, soit dans plusieurs pays plus de 10 % de la population et un taux de croissance annuelle de l'ordre de 5 %. Aussi la question se pose : le pentecôtisme est-il destiné à avoir une influence dans l'histoire du Sud comparable à celle de la Réforme du XVI^e siècle pour les pays occidentaux ? Il est trop tôt pour l'affirmer. En tout cas, selon le pionnier de l'étude du pentecôtisme Walter Hollenweger (1972), c'est la première fois dans l'histoire de l'humanité qu'un groupe religieux passe en moins d'un siècle d'une poignée d'adeptes à 500 millions de fidèles (Hollenweger, 2001). Ce nombre inclut les Églises africaines indépendantes de type pentecôtiste et les différents mouvements charismatiques dans les Églises historiques et déborde donc le pentecôtisme reconnu et revendiqué comme tel. Quoi qu'il en soit, le phénomène demeure sans précédent.

La « nouvelle Réforme » touche principalement le tiers-monde ainsi que tous ceux qu'une série de mécanismes d'exclusion tend à reléguer comme « citoyens de seconde zone » du premier monde, les Noirs aux États-Unis, les Tziganes en Europe, partout les immigrants... Bien qu'on ne dispose pas d'études basées sur des recherches systématiques, il semble qu'elle envahit aussi l'Europe de l'Est. La nouvelle Réforme en appelle à l'émotion et parvient à articuler un discours de la souffrance pour les catégories sociales laminées par les transformations économiques et sociopolitiques. Elle va au-devant de leurs membres et offre à chacun, en dehors de tout cadre hiérarchique, le sentiment d'exister comme personne humaine et d'avoir un contrôle sur sa vie. En même temps qu'elle maintient, comme l'analyse Ronaldo de Almeida, les populations dans l'univers familier de croyance dans des puissances invisibles, incluant la sorcellerie, elle mobilise dans un imaginaire géopolitique universel toutes les ressources disponibles pour exorciser les forces persécutes qui écrasent mentalement et socialement ces populations.

Dans la tradition du pentecôtisme qu'elle fait sortir de l'ombre par ses initiatives spectaculaires, l'Église universelle est sans grande innovation

doctrinale. Elle s'inscrit dans la lignée du méthodisme et du baptisme comme le fait l'ensemble du pentecôtisme, né au début du XX^e siècle presque simultanément dans les églises noires nord-américaines et au Brésil, au Chili et en Afrique du Sud. L'Église universelle peut paraître comme une Église d'un genre tout à fait nouveau mais elle fait partie du pentecôtisme dont elle suit une certaine tradition mais surtout dont elle préfigure l'évolution (Corten, 1999a). Elle est provocante mais elle est aussi conformiste sur bien des points. Dans sa première phase, le pentecôtisme se donnait comme un groupe de croyants retirés du monde se rassemblant dans la communion du parler en langue – cette élocution incompréhensible de louange à Dieu qu'on appelle aussi glossolie et qui revient périodiquement dans certains grands mouvements religieux. Dans la deuxième phase, inaugurée dans les années 1950, le pentecôtisme commençait à se servir de la radio et à se faire connaître du grand public par ses incroyables cas de guérison divine. C'est avec la généralisation de la télévision dans les contrées les plus reculées du tiers-monde et avec l'envahissement de la vie quotidienne par l'imaginaire des forces persécutives du mal qu'une troisième phase fait résolument passer ce mouvement religieux de groupe marginal au statut de dénomination reconnue et de plus en plus voyante. Désormais partout prolifèrent les petites Églises aux noms les plus fantaisistes en même temps que plusieurs des plus grandes occupent les champs médiatique et politique. Dans ses trois phases, le pentecôtisme colle aux flux et contreflux de la mondialisation. Né avant le reflux de 1914-1950, il s'affirme en 1950 pour connaître un nouveau développement à partir de 1980 et surtout de 1990.

L'Église universelle du royaume de Dieu, la plus importante Église multinationale du tiers-monde

L'Église universelle du royaume de Dieu célèbre ses vingt-cinq ans. On le répète à l'envi, elle a été fondée en 1977 par un ancien employé de la loterie de Rio de Janeiro qui avait suivi quelques cours de théologie. En 1995, on lui imputait dans la presse trois millions d'adeptes mais cette estimation semble être une multiplication grossière du nombre de temples par un coefficient de 1 000, à l'évidence exagéré. Dans le présent livre, des chiffres différents sont parfois avancés par les auteurs. En général

pour l'estimation du nombre de temples, faute de mieux, on s'appuie sur les publications papier¹ ou virtuelle² de l'IURD, mais les chiffres publiés sont rares et parfois contradictoires. L'observation sur le terrain permet de considérer que ces chiffres ne sont pas totalement fantaisistes. Mais on est en droit de s'interroger sur la fiabilité de ces données, y compris de celles de Freston (2001b) reprenant ces mêmes données et sur lesquelles les chercheurs fondent généralement leurs analyses, notamment ici même. Quel que soit le nombre de milliers de temples au Brésil (4 000³ ?), il est possible que l'Église universelle ne dépasse pas significativement les deux millions de fidèles⁴. S'y ajoute un peu plus d'un demi-million à l'extérieur.

Son rayonnement est incontestablement plus large et s'est encore manifesté en octobre 2002 lors de l'élection avec 3,3 millions de suffrages au Sénat de l'évêque de IURD Marcelo Crivella, grand chanteur évangélique et neveu d'Edir Macedo, fondateur de l'Église. Ari Pedro Oro en rend compte dans son texte sur la politique et l'Universelle. Ce rayonnement s'opère grâce à la manière dont l'Église utilise la « machine narrative de la consolation » à travers une organisation pyramidale permettant constamment de donner à cette machine de nouvelles variantes. Yvan Droz, Jean-Pierre Dozon, Angelina Pollak-Eltz, Pablo Semán, Virginia Garrard-Burnett le montrent bien. Celles-ci sont alors immédiatement répandues dans l'ensemble des congrégations et des médias dont elle dispose. À chaque fois, l'image de l'Universelle comme on l'appelle familièrement s'en trouve renforcée. Au lieu d'être maintenue dans sa cohérence par une structure de direction de type

-
1. Notamment l'hebdomadaire brésilien *Folha Universal* (tiré selon le journal à plus de 1,5 million d'exemplaires) et ses équivalents plus succincts dans les différents pays, dont *Universal News* en Afrique du Sud (200 000 exemplaires) et aux États-Unis (100 000) (avec contenu propre à chaque pays), ou *Pare de Sofrir* dans plusieurs pays ou publics de langue espagnole, ainsi que le trimestriel *Plenitude* et la revue bimestrielle *Mão Amiga* organe de l'Associação Beneficente Cristã, ABC (Association de bienfaisance chrétienne). Le fondateur de l'Église, Edir Macedo, a donné quelques rares interviews. Notons celle à *Veja* du 6 décembre 1995. Ceux qui ont enquêté sur l'IURD savent que les ouvriers et pasteurs ont reçu pour consigne, surtout depuis les scandales de 1995, de refuser une quelconque information à tout étranger à l'Église.
 2. <http://www.arcauniversal.com/igreja/>.
 3. La grande revue d'actualité sociale et politique brésilienne *Veja*, considérée sérieuse dans ses estimations, évalue dans son n° 35 du 3 juillet 2002 (p. 94-95) que l'Universelle comptait 2 millions d'adeptes en 2001, 7 000 temples et 14 000 pasteurs. Il est possible que, ici ou dans d'autres estimations pour les pays étrangers, on confonde les temples proprement dits avec les « noyaux de prière ».
 4. En 1998, Freston estimait qu'un million et quart avait voté pour des candidats liés à l'Église universelle. (Freston, 2001c : 298.) Pour 2002, il faut nettement réviser cette estimation à la hausse : plus de trois millions.

caudillo comme c'est le cas de sa principale rivale, l'*Assembleia de Deus*, une Église fondée en 1911 par des Suédois avant même les *Assemblies of God* aux États-Unis (1914), et encore aujourd'hui de loin la plus importante au Brésil avec ses 4,5 millions d'adeptes (IGBE, 2000), l'Église gagne de plus en plus d'influence par son organisation essentiellement conçue en termes de communication et extrêmement centralisée ainsi que l'exposent aussi bien Ricardo Mariano, Ari Pedro Oro, Alexandre Brasil Fonseca et Maria das Dores Campos Machado.

Son innovation majeure, étayée dans la première partie de ce livre, consiste en son extraordinaire expansion internationale. Celle-ci s'effectue grâce à un véritable empire financier, médiatique et parfois politique (au Brésil, elle comptait 18 députés au Congrès fédéral de 1998, en 2002, 22 en plus du sénateur Marcelo Crivella⁵) en même temps qu'à sa grande capacité d'adaptation aux diversités locales. Elle a rapidement dépassé en importance d'autres Églises multinationales originaires du Sud que ce soit l'Église *Luz del Mundo* (Mexique), la *Pentecost Church* (Ghana) (Meyer 1999) ou d'autres Églises brésiliennes comme l'*Assembléia de Deus*, *Deus é Amor* ou *Congregação Cristã*. Installée dans 80 pays, elle a évité dans une large mesure⁶ les scissions, pourtant incessantes dans le milieu pentecôtiste, grâce, d'une part, à une « machine narrative à succès » (Corten, Fridman et Deret, 1999b) dont, également au niveau international, elle contrôle les épisodes et, d'autre part, au maintien dans la plupart des pays de Brésiliens aux postes de commande.

Le pentecôtisme compte une vingtaine de méga-Églises à caractère mondial. Les plus connues d'entre elles proviennent des pays du Nord. Il s'agit en particulier des *Assemblies of God* qui seraient présentes, selon leurs propres informations, dans 186 pays et toucheraient 35 millions de personnes⁷. Les autres Églises comme la *Church of God*, la *Church of God of Profecy*, la *Foursquare Gospel Church*, la *Church of God in Christ*, la *Rhema Church* ou l'*International United Pentecostal Church*

-
5. Les sources journalistiques ont fait état de la croissance, entre 1998 et 2002, de la « bancada evangelica » qui passe de 48 à 60 députés au Congrès fédéral (composé de 513 députés). L'Assemblée de Dieu aurait obtenu 14 sièges contre 11 en 1998 (*Le Monde*, 23 octobre 2002). Selon des études antérieures, la *bancada evangelica* en 1998 comptait 49 députés (en février 2000, par voie de remplacement des suppléants 55 étaient en fonction) (Freston, 2001a : 50).
 6. Ce qui n'empêche pas l'apparition de « clones » de l'Église universelle mais qui sont loin de menacer son contrôle sur la machine narrative. Le plus important est le plus ancien, celui constitué par le beau-frère de l'évêque Macedo et qui a un pouvoir médiatique indiscutable : il s'agit de l'Église internationale de la grâce de Dieu. Cf. Marion Aubrée, 2001.
 7. Les Assemblées de Dieu aux États-Unis ne compteraient qu'un million et demi d'adeptes.

ont des prétentions moindres mais revendiquent parfois jusqu'à 10 millions d'adeptes. En dehors de ces Églises originaires des États-Unis et de quelques autres très puissantes nées en Grande-Bretagne (*Apostolic Church*) ou en Scandinavie (Église de la Pentecôte), il faut souligner la croissance récente d'Églises multinationales provenant de pays du Sud ; lesquelles se sont d'abord créées à Porto Rico, ensuite au Mexique, en Argentine, au Brésil, en Bolivie, au Nigeria, au Ghana, en Afrique du Sud, en Corée, etc.

La première forme de pentecôtisme transnationalisé s'épanouit dans le courant migratoire hispanique aux États-Unis. Certes, le pentecôtisme naît dans les communautés noires (l'exaltation religieuse et le climat de réconciliation raciale de l'*Azusa Street* animé par le pasteur noir William Seymour constituent avec le *Revival* de Topeka du pasteur blanc Fox Parham les deux origines généralement admises du pentecôtisme), mais il naît presque en même temps dans les milieux hispaniques. Deux grandes figures se détachent dans cette première transnationalisation hispanique. D'un côté, Juan L. Lugo (1890-1984), un Portoricain, après s'être installé avec d'autres immigrants portoricains à Hawaii, imagine et ensuite organise la propagation de congrégations pentecôtistes hispaniques à Porto Rico, en Californie, au Texas, dans le nord-est des États-Unis ainsi que dans plusieurs pays d'Amérique latine. Le mouvement lancé en 1916 donnera naissance à l'*Iglesia de Dios Pentecostal*. Au même moment, à la frontière du Mexique et des États-Unis, Francisco Olazabal (1886-1937), un prédicateur pentecôtiste d'origine mexicaine, gagne de l'influence dans le contexte révolutionnaire du Mexique. Bientôt, son influence s'étend aux États-Unis parmi la population hispanique. En raison de son rayonnement, on lui prête le surnom du « grand aztèque ». Olazabal et Lugo vont travailler ensemble et poser les bases d'une théologie populaire dans les milieux hispaniques américains.

À la même époque, dans la ville de Monterrey au nord du Mexique, un dénommé Eusebio reçoit en 1926 dans un songe, la mission de Dieu de construire l'Église *La luz del Mundo*. Il est prescrit au « nouveau messie », Aaron, de fonder l'Église à Guadalajara. Longue errance qui n'aboutit qu'en 1934 ; encore, ce n'est qu'en 1952 qu'une communauté sainte, « la Hermosa Provincia », s'établit. Cette communauté de vie religieuse et séculière va servir de modèle à six autres colonies à Guadalajara. Avec le successeur d'Aaron en 1964, Samuel, l'Église *Luz del Mundo* répand son modèle dans plusieurs grandes villes du Mexique et bientôt à l'étranger. Elle sort de son ghetto et s'ouvre à la société civile. De 75 000 membres en 1972, l'Église serait passée, en 1986, à 1 million

et demi d'adeptes (de la Torre, 2000 : 69-93). Chiffre sans doute exagéré, mais tout comme l'Église universelle, l'Église *Luz del Mundo* se répand partout dans le monde : en Amérique latine (dans 19 pays), en Amérique du Nord (Canada et États-Unis), en Europe (dans 7 pays) et même en Afrique (Nigeria, Bénin, Togo). Aussi à Nazareth, mais nulle part ailleurs, en Asie.

De nombreuses Églises de type pentecôtiste fondées par des Latino-Américains ont un caractère international ou transnational : en Bolivie, en République dominicaine, en Amérique centrale, en Argentine, etc. En Bolivie, deux chaînes de télévision diffusent des émissions évangéliques 24 heures sur 24 (avec une forte composante nord-américaine, portoricaine et mexicaine). En Argentine, l'expansion du pentecôtisme au-delà des frontières intervient dans les années 1980 avec les ministères de *Ondas de Amor y de Paz* (du pasteur Hector Gimenez) ou du *Mensaje de Salvación* de Carlos Annacondia ou encore *Visión del Futuro* d'Omar Cabrera (Oro et Semán, 2001 : 183). En Amérique centrale, les croisades transnationales de grands évangélistes médiatiques costaricains comme Raúl Vargas, Rony Chávez et Hugo Solis rivalisent avec le style des grandes vedettes télévangélistes nord-américaines comme Jimmy Swaggart (Bastian, 2001 : 215).

En Afrique, les Églises transnationales, couvrant plusieurs pays d'Afrique occidentale, d'Afrique orientale, centrale ou australe, sont légion. Notons en Afrique occidentale la *Deeper Life Bible Church*, la *Redeemed Christian Church of God*, la *Faith Bible Church* et l'*United Believer in Christ Church* en provenance du Nigeria (de Surgy, 2001 : 42), en Afrique orientale, la *Victory Church*, la *Delivrance Church*, la *Life Messenger* en provenance d'Ouganda (Corten, 2001c : 67) en Afrique australe, l'*Apostolic Faith Mission* (Englund, 2001 : 240).

Comme l'ont déjà souligné des auteurs comme Gerrie ter Haar, Paul Gifford, Rijk Van Dijk et Sandra Fancello, parmi les Églises transnationales d'Afrique, une attention particulière doit être accordée à la *Church of Pentecost* originaire du Ghana. La *Church of Pentecost* est sans doute une des plus anciennes Églises pentecôtistes de ce pays. Elle aurait un nombre d'adeptes de l'ordre de 250 000, répartis dans 3 600 congrégations (Van Dijk, 2001 : 220). Selon Sandra Fancello (2001), elle s'est d'abord implantée dans les pays anglophones, en particulier au Nigeria et en Afrique du Sud, pour ensuite s'étendre aux pays francophones proches du Ghana (Burkina Faso, Côte d'Ivoire et Togo) et plus tardivement en Afrique centrale et au Gabon ainsi qu'en Afrique de l'Est (Kenya, Tanzanie, Rwanda). Gerrie ter Haar (1997) explique comment

elle pénètre en Europe en passant d'abord par l'Angleterre. Elle se propage en Allemagne, en France, aux Pays-Bas et en Italie profitant pour son implantation d'une forte communauté ghanéenne. Elle prend corps également aux États-Unis et au Canada. On peut estimer qu'elle est présente dans une quarantaine de pays. Tout comme à l'Église universelle, les pasteurs-dirigeants ghanéens se réservent l'exclusivité de la direction de l'Église dans tous les pays⁸. Sandra Fancello souligne les ressemblances sur beaucoup d'autres points avec l'Église universelle : le rôle des ouvriers et ouvrières, que dans la *Pentecost Church* on nomme « placeurs », la structure du culte, le discours sur les autres religions, les termes de la délivrance, la mise en scène des offrandes, le rapport à l'argent, l'usage des technologies modernes, les techniques corporelles et oratoires des pasteurs, le mode de recrutement, les possibilités d'ascension, l'élitisme des dirigeants, etc.⁹.

On connaît encore mal l'enchevêtrement des réseaux des grands télévangélistes nord-américains, allemands, coréens, portoricains, centre-américains et africains, et des Églises transnationales (Colonos, 1999). Celui-ci passe notamment par les programmes de télévision. L'originalité de l'Église universelle est sans doute qu'elle dispose partout où elle s'implante de ses propres programmes. Le phénomène est relativement récent puisqu'elle n'achète qu'en 1989 la TV Record, alors la cinquième chaîne de télévision brésilienne qu'elle a réussi à hisser aujourd'hui au troisième rang. Expansion foudroyante avec ses stations émettrices de télévision et de radio dans chaque État, sa télévision par câble et son journal qui tire, si l'on en croit le dernier tirage annoncé, à un million et demi d'exemplaires. L'usage des médias se combine avec la pratique de grands rassemblements dans les stades. Le célèbre rassemblement de 1991 au Stade Maracana de Rio de Janeiro n'est pas un phénomène sans lendemain, au contraire. Des rassemblements se font dans de nombreux stades du pays. La généralisation de la construction de grandes cathédrales est un autre moyen de réunir des multitudes. La distribution de vivres par l'*Associação Beneficente Cristã* (Association de bienfaisance chrétienne) permet de diffuser des images de foules. Enfin, les meetings électoraux auxquels participent des candidats de l'Universelle donnent l'occasion à celle-ci de faire sa propre publicité à la télévision. L'usage des médias est articulé à la stratégie d'expansion

8. Ce qui n'a pas pu lui éviter des scissions à l'intérieur du Ghana, notamment avec la *Bethel Prayer Ministries International* (cf. Gifford, 2001 : 74.) ou dans d'autres pays comme la Côte d'Ivoire.

9. Informations transmises par Sandra Fancello, 17 décembre 2001.

internationale : ce sont des images de foules au Mozambique, au Portugal au Japon ou à Los Angeles qui sont diffusées dans la *Folha Universal*.

Le site web de l'Église universelle¹⁰ fait dater l'ouverture de sa première église à l'étranger à 1980 et la situe dans l'État de New York. Une autre date, celle de 1985 pour l'ouverture d'une église à la frontière du Paraguay, est retenue comme plus probable par Freston (2001b : 199). Quoi qu'il en soit, l'expansion du début est lente. Elle concerne l'Argentine, le Portugal et les États-Unis. On a prêté à l'évêque Macedo le projet de faire rayonner son Église « universelle » à partir du centre du monde moderne, mais bien qu'elle puisse sans doute revendiquer aujourd'hui une centaine de temples aux États-Unis, ceux-ci touchent principalement des immigrants. Une cathédrale a récemment été ouverte à Los Angeles (2 500 places).

Le rythme commence à s'accélérer à partir des années 1990. La « guerre sainte » dans laquelle l'Église universelle se trouve plongée en 1995 au Brésil est peut-être une des raisons de son déploiement accéléré à l'extérieur. Le nombre d'églises installées hors du Brésil est estimé en 1995 à 221, en 1998 à 500. En faisant le total des chiffres partiels, on peut estimer le nombre à environ 1 000 pour 2001 mais la croissance continue. On la trouve dans presque tous les pays d'Amérique latine, y compris le Chili d'où elle a été un moment exclue. On la trouve dans la moitié des pays d'Afrique. On la trouve au Canada et aux États-Unis ainsi qu'en Europe dans une dizaine de pays (Portugal, Angleterre, Espagne, France, Suisse, Belgique, Pays-Bas, Allemagne, Italie, Suède). Elle se développe dans des pays de l'Est (notamment en Roumanie et en Russie où elle dénonce des traditions anti-religieuses du régime soviétique) et dans quelques pays d'Asie (Japon, Philippines, Inde, Israël). Une goutte dans un océan ! Les débuts sont toujours lents.

Le succès de l'IURD est un trait remarquable de la modernité transnationalisée d'aujourd'hui. C'est non seulement le succès d'une machine narrative et d'une entreprise organisationnelle hors du commun, mais aussi celui d'une certaine conception de la foi et de sa capacité à convenir à des situations de vie les plus diverses. Bien que l'IURD soit malgré tout ultraminoritaire dans la plupart des pays (en Afrique du Sud, elle compte 200 temples mais son poids est minime par rapport à la dizaine de milliers de temples sionistes, apostoliques ou pentecôtistes), elle devient dans de nombreux pays le modèle d'une expérience de foi peu dogmatique qui répond aux nouveaux besoins de sacré. Ceux-ci se trouvent satisfaits par la mise en scène de forces effrayantes dans de

10. www.iprejauniversal.org.br.

grands spectacles d'exorcisme et par la perspective offerte qui relie les forces menaçantes de la vie quotidienne avec des enjeux mondiaux de combats spirituels.

Un nouveau rapport au temps et à l'espace

La rapide réussite de l'IURD paraît aussi due à deux autres grands ressorts liés au contexte de paupérisation et de marasme social, même si ce contexte est général à tout le pentecôtisme comme on le rapporte souvent. Le premier ressort, qu'on pourrait aussi bien qualifier d'habile stratagème, tient à la façon dont elle occupe, bien mieux que toute autre religion, y compris le pentecôtiste, l'espace et le temps (Cesar et Shaull, 1999 ; Cesar, 2001). En ce qui concerne l'espace, l'IURD a d'abord loué ou acheté dans tous les pays des salles de cinéma ou des bâtiments de taille équivalente, situés souvent à des endroits stratégiques à forte densité de circulation humaine et transformés par elle en lieux constamment ouverts, d'où sont organisées des croisades dans les quartiers et sont envoyées des équipes mobiles auprès des détenus et des malades. Autant de dispositifs qui ont permis à l'Église d'être partout à la fois et d'attirer ou de solliciter le maximum de citoyens, mais qui sont depuis peu relayés et amplifiés dans certains pays (le Brésil et plus récemment encore les États-Unis et l'Afrique du Sud) par l'édification de cathédrales qui sont le nouveau moyen matériel et symbolique d'occuper l'espace.

Une stratégie semblable réside dans sa manière d'occuper le temps. L'Église fonctionne en effet toute la semaine sans exception à raison de trois ou quatre séances de prières par jour (ajoutant régulièrement des séances spéciales en fin de soirée), chacune d'elles répétant donc quatre fois les thèmes qui leur sont tout spécialement dévolus (le lundi, prières pour résoudre les problèmes financiers, notamment le chômage¹¹, séance appelée depuis peu la « vigile des 318 pasteurs » ; le mardi, prières pour la guérison dont celle des maladies incurables ; mercredi, prières des fils et filles de l'Esprit Saint ; le jeudi, jour de la famille ; vendredi celui de l'exorcisme et de la libération ; samedi, jour de la prospérité ou parfois aussi « thérapie d'amour » ; dimanche, louange et adoration, sainte cène) et l'ensemble totalisant à satiété, mais avec beaucoup d'acuité, tous les problèmes et malheurs auxquels une masse grandissante de gens est

11. Séances transformées aujourd'hui en sessions de « déchargement » (*descarrego*).

confrontée. On pourrait donc dire que, par cette stratégie spatio-temporelle, l'Église universelle procède à une captation maximale de « clients » potentiels ; une captation qui n'est pas forcément d'un haut rendement au sens où elle ne parvient, semble-t-il, qu'à en fidéliser un faible pourcentage, mais qui est suffisamment efficace pour lui permettre d'occuper le terrain et de se saisir des « expérimentations », souvent coûteuses, que font d'elle, dans le large éventail des offres religieuses locales, de très nombreuses personnes en difficulté.

Cependant, à ce premier ressort, s'en ajoute un autre qui, sans doute encore plus trivial, mais pas moins efficace ici encore, démontre assez bien la faculté d'adaptation de l'Église universelle à un certain contexte néolibéral. Le Portugal décrit par Clara Mafra est ici un bon exemple. L'Afrique du Sud et la Côte d'Ivoire étudiées respectivement par André Corten et Jean-Pierre Dozon aussi. Dans ce dernier pays, le marasme économique et les turbulences sociopolitiques accroissent les frustrations. Le fantasme de devenir « miraculeusement » riches est exacerbé. Et, bien que fort peu le deviennent effectivement, les témoignages de ceux qui, après avoir atteint le « fond du puits », sont devenus « prospères » font croire que l'IURD fournit une sorte de mode d'emploi pour s'en sortir. De même qu'on peut toujours acheter un billet de loterie, on peut s'essayer aux « chaînes de la prospérité ». Et le miracle n'est pas rare ! En fait, les techniques de persuasion par lesquelles l'Église universelle s'efforce de drainer la dîme et bien d'autres offrandes procèdent largement de la même manière. Bien loin de l'éloge de la pauvreté cher à une certaine tradition catholique, sa rhétorique consiste à proclamer que celle-ci n'est pas dans le dessein de Dieu, qu'à l'inverse, et à son image, il n'aspire qu'à distribuer à ceux qui ont la foi et l'expriment intensément, richesse, santé et bonheur. Mais les pasteurs de l'Église précisent que pour que les choses soient ainsi, pour que les pauvres, les gens modestes deviennent riches, que les chômeurs trouvent un travail, que les « malades incurables » guérissent, etc., il leur faut donner beaucoup, voire s'endetter, comme s'ils n'avaient rien à perdre et avaient, bien au contraire, tout à gagner. Autrement dit, il s'agit de miser gros pour que, instantanément ou dans un très proche délai, tout change radicalement (ce dont les témoignages sont censés faire foi), et pour que les pauvres, principalement, qui ne sauraient être plus pauvres même en s'endettant, donnent en ayant, de ce fait, le sentiment d'être déjà sur le chemin de la prospérité.

Un imaginaire de défi, de bataille et de victoire

Bien qu'elle parvienne à s'adapter aux conditions locales, l'Église universelle est une entreprise extrêmement centralisée. Son organisation est réglée par un imaginaire qui fonctionne, selon son mode propre, à chacun de ses niveaux. Il s'agit d'un imaginaire d'émulation, de défi, de victoire (Birman, 2001) et, pour reprendre le terme de Simmel, de conflit. Cela désoriente les sociologues de la religion plus habitués à la suite de Durkheim et de Weber à chercher dans la religion le renforcement communautaire des liens sociaux. La bataille et le conflit sont pourtant un élément important de la « sociation » pour reprendre le néologisme de Simmel (1995). Cet élément fait tenir ensemble une organisation qui ne souffre, contrairement aux autres Églises pentecôtistes, que de peu de scissions et de divisions.

Du public le plus large au cercle des intimes du bispo Macedo, l'imaginaire de conflit fonctionne dans chacun des cercles concentriques, par ailleurs cloisonnés l'un par rapport à l'autre. Par le bas, la hiérarchie commence avec les téléspectateurs ou auditeurs de radio plus ou moins occasionnels ainsi qu'avec les bénéficiaires des œuvres sociales de l'IURD ; elle se poursuit avec ceux qui, pour accompagner un parent, par curiosité ou par envie subite, entrent dans une église et y reviennent éventuellement (d'après les appels faits durant les cultes, plusieurs se signalent comme venant pour la première fois). On arrive, dans un troisième cercle, aux participants des « chaînes » de prospérité, de la famille, de la guérison, de la libération, etc., correspondant uniformément dans tous les pays aux mêmes jours de la semaine. Où placer ceux qui suivent de façon disciplinée les instructions électorales des pasteurs ? Comment expliquer un taux de réussite de 95 % dans cette mobilisation de l'électorat¹² ? Ces électeurs disciplinés ne sont pas nécessairement des baptisés, encore que comme le note Angelina Pollak-Eltz, à l'Universelle on répète parfois le baptême pour donner un surcroît de forces spirituelles. Le cinquième cercle concerne les membres des groupes de jeunes, d'évangélisation ou de « resgate » soumis dans leur tâche à une forte émulation. L'analyse de Barbara Serrano apporte sur ce cercle un éclairage neuf. Vient ensuite le cercle des ouvriers et des ouvrières destinés idéalement à devenir pasteurs ou épouses de pasteur, l'Église universelle se caractérisant par un nombre infime ou nul de pasteurs femmes. Ce cercle peut s'élargir à des personnes d'âge mûr recevant

12. Selon une enquête faite à Rio et citée par Oro.

– Weber (1906, 1964) le notait déjà dans son analyse des sectes – par l'exercice de cette fonction, une reconnaissance sociale qu'ils n'avaient pas nécessairement dans leur quartier ou leur profession. Au-dessus des ouvriers, on trouve les pasteurs auxiliaires et les pasteurs titulaires réunis en un Conseil des pasteurs. Enfin, il y a les évêques aujourd'hui nombreux (plus d'une centaine – une part proportionnellement plus grande à l'étranger) ; ils sont assemblés dans le Conseil des évêques du Brésil ou dans le Conseil mondial des évêques. Le cercle des intimes du bispo Macedo est évidemment le plus secret comme le sont un certain nombre d'opérations faites dans l'Empire financier qu'est devenue l'IURD.

Yvan Droz relate le traitement fait aux mendiants et aux clochards à qui on refuse l'accès aux cultes. Mais il y a toutes sortes de réunions auxquelles le fidèle ordinaire n'est pas admis : groupe de jeunes, session d'ouvriers. Déjà, durant les cultes ouverts pourtant à toutes les « personnes présentables » (notons d'ailleurs que, contrairement à d'autres cultes évangéliques, aucune norme vestimentaire n'est imposée), règne une lourde atmosphère de surveillance – justifiée dans les principes de l'IURD par la toujours possible manifestation d'un démon ou par un pressant besoin de bénédiction. Le contrôle est pourtant assuré par une normalisation systématique des corps toute foucaldienne. En effet, la liturgie de l'Universelle est d'abord un ciblage des corps, bras tendus au ciel, mains sur le cœur, sur la tête, derrière la tête chassant les démons – sai, sai – ou encore tourbillonnant ou se balançant, piétinement, yeux fermés, etc. Le ciblage se fait sous la surveillance des ouvriers, laquelle est entretenue par une compétition démonstrative et constante entre eux. Ceux-ci courent littéralement dans les travées du temple pour répondre aux injonctions de l'officiant.

La compétition dans le zèle évangéliste peut être de type religieux mais elle a nécessairement un caractère de lutte plus séculière. Cela commence dans les groupes de jeunes, comme le montre Barbara Serrano, pour se poursuivre à tous les échelons supérieurs. Dans cette perspective de toujours mieux faire, on pousse aussi ouvrières et ouvriers à se marier entre eux. La *Folha Universal*, étudiée par Alexandre Brasil Fonseca, a une rubrique petites annonces matrimoniales à cet effet. C'est qu'il est quasi impossible de devenir pasteur si on n'a pas épousé une ouvrière. A l'Universelle, il n'y a presque pas de pasteur femme mais la femme du pasteur aide systématiquement son mari dans le travail de *counseling*. Elle participe avec lui aux réunions de « thérapie d'amour ». Dans certains cas – et surtout à l'étranger – l'attribution de logements au

pasteur et aux ouvriers dans un édifice commun renforce le caractère de surveillance que l'émulation entretient pourtant déjà si bien.

Règne un climat d'émulation, de défi et de victoire dans lequel l'image du perdant est constamment dépréciée. Le simple visiteur déjà trouve dans les prédications du pasteur un ton qui l'enjoint à lutter contre la propension, encouragée dans d'autres Églises, à la résignation. Le téléspectateur se trouve confronté à des récits de transformation radicale qu'on lui propose comme exemple à suivre. De l'émission de radio à celle de télévision, dans la lutte dont la chaîne brésilienne *Rede Record* fait preuve pour se tailler une part croissante de marché par son professionnalisme et son esprit d'entreprise, dans les compétitions électorales, partout est valorisée l'image du gagnant. Le réseau d'œuvres sociales organisées suivant différents schémas, et allant auprès des plus miséreux, est aussi conçu assez ouvertement comme un moyen de mobiliser de nouvelles recrues dans le but de les faire sortir de l'état d'assistance et de les associer aux grandes stratégies politiques de l'Église. La théologie de la prospérité avant même d'être une idéologie d'ascension sociale principalement fantasmatique, comme on l'a vu plus haut, et s'adressant notamment à des basses classes moyennes paupérisées, est un discours de refus de la victimisation. L'Église universelle s'adresse aux pauvres et, contrairement au discours de la théologie de la libération, leur dit de ne pas se prévaloir de leur état de pauvreté mais au contraire de le refuser et d'en sortir. « La pauvreté est l'œuvre de Satan. » L'Église universelle entraîne ainsi ses adeptes dans de grandes batailles pour une transformation radicale de leur vie. Parfois, avec succès. Le fait que l'IURD soit capable de mener au combat électoral la presque totalité de son bassin de fidèles (du moins serait-ce le cas lorsqu'il s'agit de voter pour des pasteurs de l'Église) est une manifestation de ce rapport de tension intérieure dans lequel elle se présente et où elle entraîne ses adeptes. Ceux-ci se savent différents car ils vont à contre-courant de la doxa et des comportements traditionnellement valorisés. Ils se fixent dans une attitude d'émulation agonistique.

Cette logique d'émulation ne se circonscrit nullement à une logique d'entreprise prétendant produire toujours plus et ouvrir de plus en plus d'églises, elle plonge ses racines dans l'angoisse qui étouffe de toute part les grandes masses paupérisées – angoisse financière, familiale, de santé, sentimentale –, angoisse vécue dans le grand imaginaire des forces invisibles. Quand l'IURD met en scène des démons et les amène à dire leur nom par la bouche des exorcisés, comme le montre si bien Renaldo de Almeida, elle expulse cette angoisse. Elle le fait en reprenant le

langage des croyances les plus souterraines car c'est là que l'angoisse va se terrer. Elle ne se limite pas à reprendre la cosmogonie des religions « afro ». À travers des tâtonnements, comme le rappelle Pablo Semán, elle va chercher dans chaque société un certain langage de l'inconscient. Elle le traite de manière particulière. Elle le fait en mettant en scène le conflit. Les réunions du vendredi consacrées à la libération (c'est-à-dire à l'expulsion des démons) présentent une théâtralisation souvent traitée avec sensationnalisme de cette image de conflit, mais celle-ci se trouve présente à tous les niveaux de la liturgie et de la dynamique de l'IURD. Du reste, l'introduction de la notion de « déchargement » (*descarrego*) pour la séance de mardi met l'accent dans l'imaginaire de la guérison divine sur la lutte entre « le Père des lumières » (Saint-Esprit, Dieu) et les mauvais esprits *encrustés* sur les personnes souffrant de malaises et de maladies (*encostos*) ; elle étend ainsi l'esprit de la libération de malaises à un nouveau jour de la semaine. Notons d'ailleurs ce terme de libération qui semble vouloir damer le pion à la théologie de la libération. L'émulation joue ainsi y compris vis-à-vis de l'Église catholique. Comment comprendre cette grande phase de construction de cathédrales – à l'architecture postmoderne de centre d'achat – où l'Église universelle veut apparaître comme le monument autour duquel s'organise la vie sociale des populations paupérisées, sinon en termes de compétition ? De même comment comprendre la représentation miniaturisée de Jérusalem qui figure dans la « cathédrale mondiale » de Rio (Kramer, 2001) sinon en termes de compétition avec l'islam ?

Imbrication du sacré et du profane : de l'argent au politique

Internationalement, la formule *made in Brazil* que représente l'Église universelle est hautement appréciée parce qu'étrangère, mais non nord-américaine, et aussi parce qu'elle se présente sous les couleurs du métissage. Les pasteurs brésiliens sont appréciés en Afrique car ils s'adaptent facilement aux conditions de vie locales. Ils adoptent parfois aussi le style dansant des cultes apostoliques ou charismatiques. En même temps, le succès économique de l'IURD suscite méfiance et jalousie de la part des autres Églises en raison de la xénophobie primaire des milieux d'implantation et du fait de la méthode de collecte des fonds jugée cynique parce que celle-ci prend pour cible les populations pauvres.

Mais le métissage de l'Universelle est d'abord une imbrication du sacré et du profane qui se concrétise dans son rapport de défi à l'argent. On est stupéfait de voir comment tout au long des jours, des semaines, des mois, des années et même des décennies, cette pression constante pour l'argent qui est l'expression la plus concentrée de cette émulation agonistique, décrite plus haut, ne se tempère pas et ne lasse malgré tout pas les adeptes qui remplissent assez bien ces nouvelles bâtisses immenses que sont les cathédrales. Même dans ses programmes de télévision, cette focalisation pour l'argent ne se dément pas. Tout en suscitant parfois de virulentes critiques de la part des autres Églises charismatiques ou pentecôtistes, l'IURD amène tôt ou tard ces dernières à reprendre des éléments de son modèle.

Taxée de secte, elle n'est cependant pas une organisation parvenant à enfermer ses adeptes dans des modes rigides de comportement. Autant elle accueille les multiples éclopés des processus de transformation économique et sociale, autant ceux-ci, une fois sensibilisés, s'orientent souvent vers d'autres Églises pentecôtistes aux normes théologiques plus rigoureuses. L'Universelle s'en défend et essaie d'introduire des références plus méthodiques à la Bible dans ses prédications. Taxée de supermarché de la foi, notamment – on l'a vu – parce qu'elle organise presque sans interruption des cultes ouverts à tous, mais aussi parce qu'elle semble faire de la foi un instrument commercial pour la multiplication de ses temples, elle illustre de façon exemplaire le fonctionnement de la théologie politique dans un monde transnationalisé.

C'est au niveau politique que l'imbrication du sacré et du profane présente avec l'Universelle un caractère nouveau. En effet, que se passe-t-il lorsque les catégories théologiques qui se sécularisent pour devenir politiques, pour reprendre la formule de Carl Schmitt (1988), sont déjà elles-mêmes une imbrication de sacré et de profane ? La guerre spirituelle conçue dans une perspective de géopolitique universelle met en scène le combat de forces invisibles mais recyclé dans un imaginaire de transparence mondialisé par l'usage massif des médias. Si elle prépare beaucoup plus que bien des énoncés ouvertement politiques à ce jeu de double discours qu'empruntent, selon leur style propre, aussi bien les élites pour bénéficier de la manne internationale que les catégories sociales paupérisées pour contourner les chocs des ajustements structurels, on a parfois l'impression de perdre la trace même du politique. L'Église universelle est capable de développer une argumentation qui paraphrase à certains égards celle de la Banque mondiale, tout en donnant à ses adeptes une confiance dans leur univers familier. Dans

son discours, elle met en rapport consolation et rejet de l'humiliation avec une vision globale du monde. Par sa manière de traduire la souffrance quotidienne en langage moderne, comme par exemple la mise en scène de guérisons dans des spectacles télévisuels, elle anticipe, sous un mode imaginaire, la formation de catégories politiques. De la même façon qu'il y a dans toutes les succursales de l'Église de par le monde une confusion entre argent et foi, il y a bien au Brésil une sorte de confusion entre engagements religieux et engagements politiques.

Même si au Brésil l'IURD participe de plus en plus à la vie politique comme les élections de 2002 l'ont encore montré, même si, au Portugal, elle s'y est essayée avec le *Parti des gens* mais a échoué (Freston, 2001b), il serait exagéré de lui attribuer des visées théocratiques. Son importance ne se mesure pas en termes d'alternative politique mais bien en termes d'anticipation du politique avec toutefois le caractère trouble d'un métissage des origines. En cette matière, son influence pourrait être considérable. Bien que l'Église universelle semble plutôt à la traîne d'un discours transnationalisé bien implanté, elle anticipe de nouvelles catégories politiques par l'image du conflit qui n'est pas directement compatible avec les formules liées à ladite troisième vague de démocratisation (Huntington, 1991). Sans doute, l'Église universelle parle de transparence et de moralisation, deux notions du discours transnationalisé sur la démocratie. Mais comme elle le fait avec le discours scientifique dans ses récits de miracle (Corten, 1999), elle se sert de ces mots et de leur usage courant pour finalement les vider de leur contenu. Il devient, de ce point de vue, difficile d'apprécier exactement les conséquences de sa machine narrative à succès sur la manière dont le religieux anticipe le politique. Plus que la plupart des Églises qui défrayent la chronique, l'Église universelle présente un nouveau rapport du religieux au politique, et bien qu'elle ait suscité de nombreux travaux en particulier au Brésil, on est loin de mesurer son importance comme nouvelle forme religieuse du monde contemporain. C'est pourquoi elle représente un modèle tout à la fois spécifique et inédit de « nouveaux conquérants de la foi ». Au-delà de son mode d'expansion, le succès de l'Église universelle – et l'importance de celui-ci pour comprendre le nouveau religieux d'aujourd'hui – provient du fait que dans la foi qu'elle professe transparait une nouvelle conception du monde dans laquelle l'argent et la politique présentent un étrange mélange de vulgarité et de sacré.

Une évolution imprévisible

L'IURD est née il y a vingt-cinq ans. Comme l'expose Ricardo Mariano dans le texte qui suit, huit années après sa fondation au Brésil, elle comptait 356 temples, douze ans après, 571. En 1995, la presse lui attribuait 3 000 temples. Mais, suite à des scandales télévisuels et financiers, elle traverse alors une phase difficile et beaucoup spéculent sur son reflux ou même sur sa disparition. Aujourd'hui, la revue *Veja* (3 de julho de 2002) lui attribue 7 000 temples et 14 000 pasteurs. Elle est, selon le Recensement de 2000, la troisième Église évangélique en nombre de fidèles (2 millions) après l'Assemblée de Dieu (4,5 millions) et la Congregação Cristã (2,2 millions) et avant les baptistes (1,8 million) (total des évangéliques, 26,1 millions). Une telle Église tient sa force de sa croissance continue. Elle semble avoir contourné les obstacles des années 1995 par son développement multinational impressionnant, mais aussi par l'extension de son champ d'influence au niveau financier, médiatique, social mais surtout de sa capacité d'investissement de l'imaginaire. Avec la multiplication des cathédrales mais aussi au Brésil par son implication dans la vie politique, l'IURD a connu ces cinq dernières années un rayonnement tel que si elle n'est pas au centre de la cité comme le veut l'image de la cathédrale, elle est devenue une composante incontournable de celle-ci. Mais pour combien de temps ? Qu'en est-il vraiment de son développement dans les autres pays ? Les deux parties de ce livre doivent apporter au lecteur des éléments lui permettant de se faire son propre jugement sur cette évolution.

La première partie est consacrée à l'expansion internationale de l'IURD. Pour apprécier cette expansion, il ne suffit pas de quantifier le nombre de pays – il a doublé ces dernières années passant de 40 à 80 – ou le nombre de temples – il a quadruplé passant de 221¹³ en 1995 à plus de 1 000 en 2001. Il s'agit de mesurer l'importance réelle que l'IURD peut avoir dans certains pays, ses facteurs d'expansion ou ses facteurs de reflux. D'abord relevons que parmi les 80 pays où l'IURD a des temples, seule une dizaine dépassent une implantation symbolique ; il s'agit, en Amérique latine, en plus du Brésil, de l'Argentine et du Venezuela, en Europe du Portugal et du Royaume-Uni, en Afrique, de la Côte d'Ivoire, du Mozambique et de l'Afrique du Sud, et finalement des États-Unis.

13. Portugal 52, Argentine 22, USA 17, Afrique du Sud 17, Mexico 11, Paraguay 9, Colombie 7, Mozambique 7, Philippines 7, Canada 7, soit pour l'Amérique latine 75, l'Europe 63, l'Afrique 52, Amérique du Nord 24, Asie 7. Freston (1991b). En 2001, on peut globalement estimer les chiffres par continent à 300 pour l'Amérique latine, 200 pour l'Europe, 350 à 400 pour l'Afrique, 100 pour les États-Unis.

Tous ces pays sont couverts dans la première partie. Ils le sont par des spécialistes de divers pays qui, tout en ayant enquêté sur place, font aussi preuve d'une connaissance plus générale de l'IURD au Brésil. Pourtant, il ne convenait pas seulement d'étudier les cas – finalement peu nombreux – où l'Église universelle connaît une expansion significative au plan quantitatif (dans chacun des cas plus d'une cinquantaine de temples). Il s'agissait aussi de mesurer en quoi cette présence peut offrir à ces sociétés une autre conception de la foi et des rapports novateurs entre religieux, politique et économique. Dans l'ouvrage, les analyses de ces rapports se recoupent en partie comme celles du Portugal (Mafra), de la Côte d'Ivoire (Dozon) et de l'Afrique du Sud (Corten), ou celles de l'Argentine (Semán) et du Venezuela (Pollak-Eltz), ou encore celles entre les États-Unis (Garrard-Burnett) et le Royaume-Uni (Ray et Anderson) – les deux derniers cas traitant en réalité des Églises d'immigrés, l'une de Latino-Américains, l'autre d'Africains.

Ce n'était pas suffisant d'étudier l'importance sociale, politique et économique ainsi que le succès relatif de l'Église – succès relatif même en nombre d'adeptes puisqu'en dehors du Brésil l'IURD ne compte sans doute qu'entre un demi-million et un million d'adeptes (et donc pour l'Église dans toutes ses succursales pas plus de trois millions). Dans certains pays, l'IURD est confrontée à des difficultés d'implantation. Pourquoi ? Le texte de Marie-Christine Doran sur le Mexique montre l'obstacle que constitue pour l'Universelle la racine populaire du culte guadeloupéen (culte à la *Virgen de Guadalupe*). Celui de Marion Aubrée relève en France un recul que n'est pas parvenu à compenser le changement de public, initialement portugais et ensuite africain. Réaction négative de la société française que Virginia Garrard-Burnett avait relevée aussi pour les États-Unis mais que, dans ce pays, l'IURD avait surmontée. Le texte d'Yvan Droz souligne le caractère peu charismatique du culte de Nairobi par rapport à l'effervescence religieuse pentecôtiste ambiante. Enfin, Paul Freston rend compte des débuts difficiles en Asie. Difficultés prévisibles. Tous les textes par pays sont courts et commencent de façon volontairement abrupte par l'histoire de l'implantation de l'Universelle dans le pays. Malgré la brièveté des textes, ceux-ci dépassent la forme de la fiche signalétique. L'intérêt se trouve justement dans les variables mobilisées apportant chaque fois une touche nouvelle à l'analyse d'un phénomène homogène mais en même temps extrêmement varié.

Alors que la première partie du livre est basée sur un découpage géographique, la seconde partie l'est sur une division thématique. Elle a été confiée à autant de spécialistes brésiliens dont plusieurs ont consacré

leur thèse de doctorat à l'Église universelle. L'IURD est un empire financier même si elle n'est pas parvenue comme le souligne Ricardo Mariano à attirer de véritables couches d'entrepreneurs (voir aussi Mary, 2002 : 474). Elle parvient, comme le montre aussi notre collègue, à faire fleurir un discours sacré sur l'argent qui détourne en partie l'attention du fonctionnement entrepreneurial et financier encore mal connu. Au vu de l'édification simultanée de plusieurs cathédrales sans compter la gestion immobilière de tout un patrimoine – Aubrée rappelle, après Ray et Anderson, les tentatives réussies ou non d'achat de théâtres de grande renommée et coûteux –, on soupçonne la circulation d'énormes ressources relevant d'une gestion des affaires menée avec audace mais aussi avec méthode. L'empire financier se double d'un empire médiatique. Brasil Fonseca en montre l'étendue et les limites. Bien qu'il s'agisse de produits qui peuvent techniquement s'exporter, l'Église universelle se heurte, dans de nombreux pays où elle est implantée, à des législations restrictives en matière d'émissions religieuses, spécialement au Royaume-Uni, au Portugal ou en Afrique du Sud. Au Brésil, elle a réussi (au Mozambique aussi) mais elle a aussi réussi – et ce modèle est exportable – à ne pas simplement copier le modèle télévangéliste américain. À l'Universelle, la participation aux cultes constitue toujours le passage obligé. Par ailleurs, si l'IURD est puissante au niveau télévisuel, elle attache toujours la plus grande attention à la prédication et aux témoignages par radio. Empire financier, médiatique, empire social aussi. Pour comprendre le rapport de l'Église universelle avec le néolibéralisme, il faut faire aussi le voyage de recherche dans les services et la conception *welfare* de l'Église universelle et Maria das Dores Machado le fait, informations à l'appui, dans cet ouvrage.

L'IURD n'est pas seulement un empire, elle est aussi un appareil de resignification des imaginaires. De ce point de vue, elle a une capacité qui dépasse largement son implantation quantitative (toujours minoritaire, voire ultra-minoritaire) et, là comme au Brésil où elle devient un acteur politique significatif comme le montre Ari Pedro Oro, elle dispose d'une machine discursive qui excède l'influence politicienne pour peser plus sûrement sur les imaginaires politiques. Le texte de Ronaldo de Almeida ouvre à une lecture de théologie politique. Il nous permet de scruter quels sont les ressorts de ce curieux mélange, souligné plus haut, de vulgaire et de sacré. Ce mélange n'est-il pas tributaire de l'imaginaire de conflit caractéristique de l'Église universelle ? Évolution imprévisible ? L'évolution de l'Église universelle doit être aussi pensée au niveau du jeu sur les imaginaires. La transformation même de l'architecture de ses temples n'en fournit-elle pas le symptôme le plus suggestif ?

PREMIÈRE PARTIE

DE RIO À LA CONQUÊTE DU MONDE

I

Amérique latine

Introduction

Comme l'Église (mexicaine) *Luz del Mundo* et la *Church of Pentecost* (ghanéenne) et d'autres Églises multinationales, on était en droit d'attendre que, brésilienne, l'Église universelle du royaume de Dieu se développe principalement, et en tout cas d'abord dans le sous-continent auquel elle appartient, l'Amérique latine. L'Église universelle ouvre son premier temple au Paraguay en 1985 mais c'est l'implantation l'année suivante aux États-Unis qui est le véritable événement. Au Paraguay, l'essor de l'IURD restera modeste même si la première insertion est fructueuse (9 temples en 1995, Freston 2001b : 200). Aux États-Unis au contraire, le premier contact est difficile mais par la suite l'Universelle se développera régulièrement. Elle dispose aujourd'hui d'une centaine de temples. L'IURD commence à vraiment entamer une expansion internationale au début des années 1990. Avec le recul, on doit observer que cette expansion s'effectue à peu près au même moment en Afrique du Sud, dans les pays lusophones d'Afrique et au Portugal que dans les voisins du Brésil, l'Uruguay et l'Argentine. Et bien que le nombre de temples soit difficile à comptabiliser, il semble qu'aujourd'hui il y ait plus de temples en Afrique qu'en Amérique latine (Brésil excepté).

C'est en 1990 que l'Église universelle amorce son implantation en Argentine (la même année, elle pénètre aussi en Uruguay où elle compte, en 2001, 14 temples). Même si le développement en Argentine est apparemment régulier, 20 temples en 1994, 46 temples en 1997, 70 temples en 2001, l'Église universelle doit y changer de stratégie d'« évangélisation » et faire glisser la satanisation des entités afro-brésiennes vers celle des maux psychologiques. Reconversion difficile mais réussie comme l'avaient montré Ari Pedro Oro et Pablo Semán (2001). Ainsi que l'indique ici Pablo Semán, elle parvient aussi à prendre, avec beaucoup de précautions, une place sur la scène de crise du populisme. Au Venezuela, elle entre beaucoup plus tard – soit en 1995 – mais elle y connaît un rapide essor : selon Angelina Pollak Eltz, en sept années, elle parvient à ouvrir 15 temples à Caracas et 45 à l'intérieur du pays. Le

Venezuela est à la fois un pays où la cosmologie populaire est peuplée d'entités divines de type africain et où, si l'on en croit Pollak-Eltz, la population participe aux cultes de l'Universelle tout en continuant à se dire catholique. Ailleurs le catholicisme – et en particulier le culte à la Vierge très populaire en Amérique latine – constitue une barrière à l'expansion de l'IURD. L'Église universelle s'en plaint dans ses publications pour le Costa Rica mais c'est patent dans le cas du Mexique où elle piétine. Comme le rappelle Marie-Christine Doran plus bas, 11 temples étaient ouverts, deux ans après sa première implantation. Or huit ans plus tard, en 2001, seulement 6 autres églises se sont ajoutées pour un total national de 17, dont 10 situées dans le District Fédéral. Fin 2002, la revue *Plenitude* (trimestriel de l'IURD) fait état de 24 temples mais l'information n'est pas confirmée. Curieusement, la Colombie, également un pays traditionnellement catholique, aurait, si l'on en croit le site web de l'Église universelle, 52 temples. Mais en Amérique centrale où l'IURD est pourtant présente dans chacun des pays, l'essor est également très lent. Au Chili, où la société reste très catholique et où en même temps le pentecôtisme est bien implanté – on considère généralement que 20 % de la population est pentecôtiste –, l'Église universelle arrivée en 1991 doit attendre dix ans pour être reconnue officiellement par le ministère des Cultes. Elle y aurait aujourd'hui 15 temples et 20 000 adeptes (site web). Dans les pays andins comme la Bolivie, l'Équateur, le Pérou, l'Église universelle porte le nom, comme au Venezuela et en Colombie, d'*Oración fuerte al Espíritu Santo* ou encore de *Comunidad Cristiana del Espíritu Santu* mais elle y reste très marginale. Enfin dans les Caraïbes, la Jamaïque compterait (toujours selon le site web de l'IURD) 9 temples, 160 ouvriers et 18 pasteurs. Porto Rico abrite quelques temples. À Santo Domingo, cela fait longtemps que l'IURD a inauguré son premier temple. Visible au centre-ville, et située dans la même rue passante que l'autre multinationale brésilienne *Deus e amor*, elle n'a donné lieu à aucune expansion notable. On le voit, les pays retenus – le Brésil évidemment, mais aussi l'Argentine et le Venezuela – sont les pays où l'implantation de l'Église universelle est la plus importante. Le Mexique au contraire est présenté comme contre-exemple. Quelles sont les raisons du faible développement et surtout de la stagnation de l'IURD dans cet immense pays ?

Les données présentées ici sous-estiment en réalité l'influence de l'Église universelle et la dynamique de son développement. En effet, l'IURD est répandue aux États-Unis. Là elle touche principalement une population hispanophone. Or cette influence ne s'exerce pas seulement

parmi les immigrés. Elle est un relais pour pénétrer dans les pays d'origine de ceux-ci et, le cas échéant, dans des pays latino-américains encore peu ouverts à l'IURD. Mais, comme pour d'autres Églises multinationales, cela la conduit parfois aussi à l'envoi de « missionnaires » en Afrique ou même en Asie. Plus largement encore, il s'agit là d'un processus de transnationalisation typique de l'ensemble du phénomène de pentecôtisme (Corten et Marshall-Fratani, 2001).

Brésil

Ricardo MARIANO

L'Église universelle du royaume de Dieu, lors de sa fondation, en 1977, s'installa dans les locaux jadis occupés par une petite entreprise funéraire du quartier de l'Abolition, située dans la zone nord de Rio de Janeiro. Ensuite, elle se transforma rapidement en le plus saillant et le plus surprenant des phénomènes religieux connus par la société brésilienne durant les deux dernières décennies.

Or, ce « phénomène » ne s'est pas déroulé dans un vide social. Le contexte socioéconomique, culturel, politique et religieux dans lequel l'IURD a surgi et s'est développée lui a été plutôt favorable. Il est important d'en rappeler quelques éléments : l'aggravation de la crise socioéconomique brésilienne ; l'augmentation du chômage ; la montée de la violence et de la criminalité ; la « dé-traditionalisation » et la modernisation socioculturelle ; l'existence d'une pleine liberté religieuse et d'un marché religieux pluraliste ; la faible régulation étatique des religions ; la sécularisation, la perte d'influence et la baisse de pratiquants de l'Église catholique ; une expansion pentecôtiste étendue et ininterrompue¹ dans tout le territoire brésilien depuis les années 1950 ; la large diffusion des moyens de communication et leur relative facilité d'accès ; une grande acceptation par les couches populaires de l'offre de croyances et de pratiques religieuses (particulièrement celles de tradition chrétienne) de type magique, thérapeutique et thaumaturgique.

Son fondateur, l'évêque Edir Bezerra Macedo, né en 1945 dans la province de Rio de Janeiro au sein d'une famille d'immigrés, la dirige

1. Grâce à la rapide croissance des pentecôtistes, les évangéliques brésiliens sont désormais 27 millions.

d'une main de fer. Sa trajectoire de croyant évangélique a commencé à dix-huit ans, lorsqu'il abandonna le catholicisme et l'*umbanda* pour se convertir, sous l'influence de l'une de ses sœurs, au pentecôtisme de l'Église de la Nouvelle Vie. En 1975, contrarié par l'élitisme de cette institution dirigée par un missionnaire canadien, Macedo créa, avec d'autres pasteurs, la Croisade du chemin éternel. Deux ans après, il la quitta pour fonder l'Église universelle du royaume de Dieu², dont le chef fut, dans un premier temps, son beau-frère, R. R. Soares.

La direction de Soares fut ensuite supplantée par le dynamisme, le pragmatisme et par le style centralisateur et autoritaire de Macedo qui, à cette époque, pour accroître et consolider son pouvoir institutionnel, mobilisait fidèles et pasteurs à travers une émission radiophonique évangélique, dont il était le présentateur, à *Radio métropolitaine*. Avec l'ascension de son beau-frère Macedo, en 1980, Soares se détacha³ de l'IURD pour créer l'Église internationale de la Grâce de Dieu (IIGD), une réplique de la précédente, mais dont la réussite a été moindre⁴. Au cours de la même année, Macedo mit en place un gouvernement ecclésiastique dont il se nomma évêque primaire et secrétaire général à vie, les fonctions les plus élevées dans l'organigramme.

En 1990, pendant l'explosion des critiques et des accusations lancées par la presse, ainsi que des enquêtes policières et des réquisitoires judiciaires contre son Église et ses dirigeants, Macedo renonça formellement au poste de secrétaire général, afin d'éviter de possibles sanctions pénales préjudiciables à l'exercice de ses fonctions⁵. Dans la crainte d'être emprisonné au Brésil, il prolongea ses séjours aux États-Unis, où son Église s'était implantée en 1986⁶. Il se fit alors remplacer par le pasteur Renato Suhett, mais la position de ce dernier fut ensuite

-
2. À ce propos, voir Freston (1993) ; Mariano (1995 ; 1999) ; Campos (1996) et Kramer (2000).
 3. C'est le cas également d'un autre fondateur, Roberto Augusto Lopes, premier député fédéral (PTB/RJ) élu avec le soutien de l'IURD, est un autre fondateur qui la quitta. En 1987, il adhéra à l'Église de la Nouvelle Vie.
 4. L'IIGD possède 900 temples au Brésil. Son expansion institutionnelle est le résultat, en partie, d'un vaste prosélytisme à travers les médias, principalement la télévision. En qualité d'évangéliste, Soares anime actuellement 100 heures hebdomadaires de programmes diffusés par trois chaînes de télévision, entre autres ceux de la tranche horaire « noble » de *Gazeta* et de *CNT*.
 5. Mariano, 1999 : 72 ; Kramer, 1999 : 54-55.
 6. Macedo réussit à obtenir la *Green Card* (permis de résidence) avec l'aide du pasteur nord-américain Forrest Higginbotham, de l'*East Side Church of Christ*. En 2001, l'IURD disposait de 101 temples aux États-Unis. L'Église est désormais implantée dans plus de 80 pays ; notons que c'est en Afrique du Sud, en Angola, au Mozambique, au Portugal et en Argentine où elle a le mieux réussi sa percée et réussi à s'affirmer.

stratégiquement affaiblie et déclassée⁷ par le transfert de ses fonctions administratives à d'autres évêques et par la subdivision du pouvoir ecclésial du pays dans quatre régions. À partir de la moitié des années 1990, avec l'ampleur numérique et la dimension géographique acquise par l'IURD au Brésil et à l'étranger, la direction consacra des dizaines de nouveaux évêques qui, ensuite, assumèrent des responsabilités aux niveaux national, fédéral et régional. À la même époque, afin de contourner les tendances schismatiques internes, Macedo réorganisa la structure hiérarchique de pouvoir, gardant les principes de verticalité et de centralisation du gouvernement épiscopal. Dans l'ordre hiérarchique descendant, il créa trois instances de pouvoir : le Conseil mondial des évêques, le Conseil des évêques du Brésil et le Conseil des pasteurs. Le tout-puissant évêque Edir Macedo, placé au sommet de cette structure a, depuis, continué à régner en chef absolu.

Les temples locaux sont gérés par le bas clergé, composé par plus de 15 000 pasteurs qui se subdivisent en titulaires (consacrés) et auxiliaires (nommés). Ces derniers ne peuvent pas officier les sacrements du baptême, du mariage et de la communion. Généralement, les pasteurs, tant les titulaires que les auxiliaires, ne sont pas formés dans les séminaires ou les facultés de théologie. L'apprentissage des fonctions pastorales – prêcher, prier, exorciser, collecter les dons et la dîme, chanter, conseiller les fidèles – se fait sur le tas, à travers la pratique quotidienne. La formation théologique de ces pasteurs est aléatoire : certains, si l'occasion se présente, suivent un stage biblique succinct, d'autres n'en ont pas du tout. La mobilité verticale des pasteurs est en étroite corrélation avec leur capacité individuelle pour réaliser les recettes les plus élevées, capacité due, selon les dirigeants de l'IURD, à la « bénédiction » du Saint-Esprit, critère qui justifie la promotion hiérarchique. Les pasteurs, à leur tour, sont secondés par des « ouvriers volontaires » pour remplir cette fonction ; ils doivent impérativement posséder le don de « parler en langue ». Ce sont là des hommes à tout-faire : de l'entretien du temple à l'accueil des fidèles potentiels, de la collecte des dons à la distribution d'objets dotés de pouvoir sacré, de l'évangélisation à la récitation des oraisons, de l'imposition des mains aux exorcismes. Le travail de ces milliers d'ouvriers dévoués est fondamental pour le bon fonctionnement d'une Église qui célèbre des prières et

7. Plus tard, en 1993, afin de minimiser ses fonctions et de le rabaisser dans la hiérarchie institutionnelle, Macedo envoya Renato Suhett comme prédicateur en Californie, aux États-Unis. Face à l'ostracisme prononcé à son encontre, deux ans après Suhett abandonna l'IURD pour fonder l'Église du Seigneur Jésus-Christ.

des cérémonies tous les jours de la semaine, tant le matin que l'après-midi et le soir.

Absolument antidémocratique⁸, le gouvernement ecclésiastique vertical de l'IURD est une pièce fondamentale de sa réussite religieuse, politique et économique. La concentration du pouvoir ecclésiastique renforce l'unité et la cohésion institutionnelle, dynamise le processus décisionnel en facilitant largement la transmission des ordres supérieurs et la réalisation des tâches administratives, organisationnelles et évangéliques. De plus, cette structure permet de centraliser intégralement la gestion des ressources monétaires récoltées, centralisation financière qui est cruciale pour diriger stratégiquement des investissements économiques consistants. À ce propos, citons les exemples de l'acquisition et le développement d'antennes radiophoniques ou de chaînes télévisuelles, l'achat ou la construction de grands immeubles, l'augmentation du nombre de congrégations, l'ouverture de nouveaux fronts d'évangélisation, la création et la gestion de centres de production audiovisuelle, de maisons d'édition ou discographiques, et de bien d'autres entreprises qui gravitent autour de ses activités religieuses.

La direction de l'IURD a fait preuve d'une grande compétence religieuse et organisationnelle dans la gestion de ce gouvernement ecclésiastique centralisé. Bons stratèges, Macedo et ses hommes de confiance ont su maîtriser les vicissitudes du marché religieux, à un point tel que, pour vaincre la concurrence et recruter un grand nombre d'adeptes, parmi d'autres artifices, ils ont su adapter leur théologie⁹ et leurs pratiques magico-religieuses – par syncrétisme avec la religiosité populaire – aux besoins et aux croyances des masses urbaines pauvres. L'efficacité d'une telle habileté religieuse et commerciale découle également de l'application de la formule évangélique qui consiste à allier ce qu'il y a de plus moderne dans l'aire de la propagande et de la communication – employant les techniques de marketing, la radio, la télévision, la musique, les journaux, les revues, la littérature, le réseau Internet – aux croyances et aux pratiques religieuses « pré-modernes », ou en tension avec les savoirs et les valeurs de la modernité, tels que les rituels d'exorcisme, les guérisons divines, les promesses de miracles et de prospérité matérielle. En définitive, à la recherche d'efficacité dans les actions de prosélytisme, l'IURD a choisi de dilater et de systématiser

8. Les pasteurs et les congrégations n'ont aucune autonomie. D'une part, les pasteurs ne gèrent pas les ressources qu'ils récoltent et, d'autre part, les fidèles ne choisissent pas les pasteurs locaux et ne connaissent pas, non plus, l'utilisation des dîmes versées.

9. À propos de la théologie de l'IURD, voir Ruth Anders (1995).

l'offre de magie¹⁰, s'investissant massivement dans l'évangélisme électronique¹¹.

Expansion et composition sociale

Le développement institutionnel de l'IURD a été très rapide. Trois ans après sa création, elle disposait déjà de 21 temples dans cinq États brésiliens. En 1985, elle en avait 195 dans 14 États, dont le District fédéral. Deux ans plus tard, avec 356 temples dans 18 États, elle pouvait mobiliser une multitude suffisante pour remplir, simultanément, les énormes stades de *Maracanã* et de *Maracanãzinho*, à Rio de Janeiro. L'année suivante, elle était passée à 437 temples dans 21 États. En avril 1989, elle comptait 571 lieux de culte¹². Entre 1980 et 1989, le nombre de temples a été multiplié par vingt-six. Au début de la décennie passée, elle était désormais implantée dans tous les États brésiliens, marquant ainsi une présence stratégique dans les capitales et les villes moyennes ou grandes. Cette présence se concentre principalement à Rio de Janeiro et à São Paulo – les États les plus importants de la région Sud-Est, la plus riche, la plus urbanisée et la plus industrialisée du pays – et à Bahia¹³, berceau du *candomblé*. Le site Internet officiel de l'Église affirme qu'elle dispose, actuellement, de 4 000 temples au Brésil. Par ailleurs, le recensement démographique de l'année 2000 indique que l'IURD avait alors deux millions d'adeptes et que, dans le monde pentecôtiste, elle se plaçait juste derrière l'Assemblée de Dieu et la Congrégation chrétienne du Brésil. Toutefois, le phénomène de l'IURD est remarquable non seulement à cause de la célérité de son expansion, mais également en raison de sa contribution à la diversification et à l'intensification des

10. Sur la dilatation et la systématisation de l'offre de magie, voir Mariano (1996 ; 2001 : 251-261).

11. Au sujet de l'importance des moyens de communication électronique dans son expansion institutionnelle, voir Campos (1996) ; Oro (1996 : 66-70) ; Fonseca (1997) ; Mariano (1999 : 66-69).

12. Les données sur le nombre de temples et leur localisation ont été élaborées à partir des listes d'adresses publiées par la revue *Plenitude*, organe officielle de l'IURD. Depuis 1989, la revue ne publie plus les adresses des temples locaux.

13. Son efficacité évangélique à Rio de Janeiro, à São Paulo et à Bahia bénéficie du fait que ces États ont une proportion de catholiques inférieure aux autres, un nombre majeur d'« umbandistes » (adeptes du spiritisme inspiré par Allan Kardec, N.D.T.) et d'adeptes des cultes afro-brésiliens. De plus, ces États sont parmi les plus ouverts à l'apostasie et à la reconversion religieuse (Prandi et Pierucci, 1996).

changements qui ont caractérisé le champ religieux brésilien durant les dernières décennies.

Cependant, l'analyse d'une réussite ne peut pas faire l'économie de ses limites. L'écueil principal rencontré par l'IURD est la difficulté de s'étendre uniformément entre les différentes classes sociales. Centré sur l'offre de services magico-religieux qui vise à résoudre les problèmes matériels et spirituels des fidèles et des adeptes, son prosélytisme, aussi bien médiatique qu'interpersonnel, se révèle bien plus efficace, quoique pas exclusivement, parmi les couches populaires de la société brésilienne.

Jusqu'à présent, ses tentatives pour se propager parmi les autres couches sociales ont largement échoué. Par exemple, la célébration des cultes de prospérité pour attirer une clientèle de petits et moyens entrepreneurs n'a pas fondamentalement modifié sa composition sociale. Au lieu d'attirer des entrepreneurs, ces cultes recrutent davantage des fidèles désireux d'améliorer leur sort, alléchés, généralement, par l'espoir de réussir à monter leur propre affaire¹⁴, soit pour échapper aux angoisses du chômage, soit pour se délivrer des effets pervers de la précarisation croissante du marché du travail. L'enquête *Novo Nascimento* (Fernandes, 1997), réalisée, vers la moitié des années 1990, par l'Institut supérieur d'études de la religion (ISER) dans la région métropolitaine de l'État de Rio de Janeiro, atteste l'échec de l'IURD dans la captation de fidèles parmi les classes aisée et moyenne. Selon cette étude, 63 % des adeptes de l'Église universelle perçoivent moins de deux fois le salaire minimum mensuel¹⁵, tandis que seulement 9 % gagnent plus de cinq fois l'équivalent du salaire minimum ; la moitié a moins de quatre ans de scolarité. La classification des Églises évangéliques selon l'appartenance socioéconomique de leurs adhérents situe l'IURD dans l'extrémité où se concentrent les couches les plus pauvres et les moins scolarisées de l'ensemble de la population. Outre le bas niveau de revenu et de scolarisation des fidèles de l'IURD, l'ISER constatait que 60 % de ses adhérents sont des Noirs (24 %) et des métis (36 %). La comparaison de ces données avec celles du recensement démographique de 1991 révèle que, par rapport à la composition moyenne des autres grandes Églises pentecôtistes du pays, l'IURD a une proportion moindre de Blancs (40,5 %), un taux supérieur de métis (47,6 %) et le double de Noirs

14. Une enquête réalisée par Datafolha indique qu'au moins 77 % des travailleurs salariés brésiliens songent à s'installer à leur compte (*Folha de S. Paulo*, 24/03/2002).

15. Au Brésil, compte tenu du pouvoir d'achat, un revenu de 5 fois le salaire minimum équivaut à celui de la frange la plus pauvre de la classe moyenne. En octobre 2002, le salaire mensuel minimum était de 200 réals, soit 52 euros (1 euro = 3,80 réals), ou encore 50 dollars (1 euro = 0,971 dollar) (N.D.T.).

(11,2 %). Cela ne tient pas seulement au fait que la majorité des fidèles de l'IURD se concentre principalement dans les États de Rio de Janeiro et de Bahia, qui ont tous deux une proportion élevée de Noirs et, l'État de Bahia, un taux très élevé de métis. En effet, l'IURD recrute des Noirs et des métis dans une proportion supérieure à leur moyenne statistique nationale parce qu'ils appartiennent aux couches les plus pauvres et les moins scolarisées de la société brésilienne, découpage dû à l'héritage social du fardeau esclavagiste et à la discrimination raciale qui continue à sévir dans le pays. Cet élément constitue ainsi un autre indicateur du fait que l'IURD se développe davantage parmi les couches défavorisées, en proportion accrue par rapport aux autres Églises pentecôtistes.

Une Église controversée

L'histoire de l'IURD, au Brésil, est marquée par des controverses, voire des scandales. Étant donné qu'elle est une entreprise qui englobe et mélange, sans subterfuge ni dissimulation, des champs très hétérogènes tels que le religieux, le médiatique, le politique ou l'économique, l'Église se trouve directement confrontée aux divers concurrents et adversaires présents dans tous ces domaines. Elle s'est ainsi engagée dans diverses polémiques, certaines ayant eu une grande répercussion nationale et, dans certains cas, internationale. *Grosso modo*, les principales critiques journalistiques et accusations policières ou judiciaires dirigées contre l'IURD et ses dirigeants avaient pour objet l'exploitation économique des fidèles, l'évasion fiscale¹⁶, l'enrichissement illicite et la malversation.

L'achat de la chaîne *Record* pour 45 millions de dollars, en 1990¹⁷, fut la mèche pour que l'IURD et ses chefs soient présentés comme des symboles du charlatanisme par la presse nationale, représentation partagée par une multitude de Brésiliens. Tout au long de la première

16. Le 27 décembre 1995, par exemple, la Recette fédérale des impôts exigea à Macedo et à d'autres dirigeants, accusés d'évasion fiscale concernant l'achat de la chaîne *Record* en 1990, le paiement d'une amende de cinq millions de réals. La Recette fédérale leur avait déjà infligé une amende de 98 millions et 360 000 réals, en juillet 1997. À cette époque, le réal, nouvelle monnaie brésilienne lancée en juillet 1994, était approximativement à parité avec le dollar américain (N.D.T.).

17. Pour une description et une analyse détaillées de cet épisode, voir Mariano (1999) et Giumbelli (2000).

moitié des années 1990, cette image s'est affermie au fur et à mesure de chaque nouveau scandale.

En avril 1991, par exemple, Carlos Magno de Miranda, ex-leader de l'IURD dans la région Nord-Est, accusa Macedo d'évasion fiscale, d'exportation illégale d'or et de dollars et d'implication dans le trafic de drogue. Dès lors, outre la presse qui l'avait déjà en ligne de mire depuis bien des années, la justice aussi engagea des poursuites judiciaires contre les dirigeants de l'Église. En octobre, Macedo dut paraître devant les tribunaux qui cependant ne purent pas prouver sa culpabilité. Dénoncé pour avoir illégalement utilisé l'IURD comme institution financière, il fut à nouveau jugé, le 21 mai 1992, sur la base de l'article 15 de la loi surnommée *Colarinho branco*¹⁸. Trois jours après, accusé de charlatanisme, d'exercice illicite de la médecine et d'escroquerie, il fut emprisonné dans une cellule spéciale du 91^e commissariat de police de la zone ouest de São Paulo, où il séjourna douze jours, avant d'être libéré en raison de l'*habeas corpus*. Cependant, ses ennuis avec la justice ne cessèrent pas là. En décembre 1995, Carlo Magno renouvela non seulement les accusations avancées en 1991, mais encore, il rendit public le contenu d'une vidéocassette, filmée cinq ans auparavant, qui montrait l'évêque Macedo en diverses occasions : à genoux, comptant avec hilarité l'argent des offrandes dans un temple de New York ; se divertissant dans un yacht de luxe à Angra dos Reis ; dansant lors d'une soirée à Copacabana et, de surcroît, expliquant à ses pasteurs, pendant la mi-temps d'une rencontre de football, comment être plus incisifs, agressifs et efficaces dans la collecte de la dîme et les dons des fidèles¹⁹. L'exhibition de ce documentaire provoqua un tollé général et mobilisa davantage les tribunaux, la police, la Recette fédérale, la Sécurité sociale, les procureurs de la République et Interpol, pour des enquêtes judiciaires sur l'IURD²⁰. En riposte, ses dirigeants ecclésiastiques non seulement incitèrent les fidèles à mépriser les révélations de la presse, mais, de plus, ils entamèrent, d'une part, la poursuite en justice de la chaîne *Globo*, principal diffuseur de la vidéocassette, en alléguant la persécution religieuse et, d'autre part, ils réalisèrent des actions publiques pour demander réparation du tort subi.

18. Litt. « Col-blanc », la définition renvoie au rôle des hauts cadres du secteur public ou privé dans les délits de corruption, de stellionat, de détournement de fonds, de malversation, de prévarication ou de concussion (N.D.T.).

19. Carlos Magno fut accusé de chantage par les dirigeants de l'IURD : il aurait exigé 300 000 dollars pour ne pas rendre publique la vidéocassette.

20. Cette accusation avait mobilisé la justice fédérale, les procureurs de la République et les services juridiques de la Recette fédérale et de la Banque centrale qui, le 16 janvier 1996, firent saisir les documents de la Banque de crédit métropolitain, achetée par l'IURD en 1991, et de *LM Consultoria e Participações*, sa société de gestion financière.

L'IURD dut non seulement gérer les polémiques sur ses méthodes hétérodoxes de collecte de fonds, sur ses investissements millionnaires audacieux et sur l'enrichissement de ses chefs, mais elle s'englua également dans les conflits religieux. L'attitude hostile envers les cultes afro-brésiliens et, en moindre degré, envers l'Église catholique, valut à Macedo et à ses pasteurs des investigations policières, ainsi que des procès pour outrage aux religions et pour agression physique à l'encontre des adeptes de l'*umbanda* et du *candomblé*. L'incident principal, dont l'Église fut protagoniste, est connu sous le nom de *chute na santa* (coups à la sainte). Le 12 octobre 1995, jour férié de Notre-Dame de l'Apparition, la chaîne *Record* exhiba un enregistrement d'un culte pendant lequel l'évêque Sérgio Von Helde²¹ rouait de coups de pied et de poing l'image de la sainte catholique – patronne du Brésil – se moquant de son inefficacité, la traînant sur le plateau et la qualifiant de « poupée laide, détestable et misérable ». La scène des « coups », montrée à plusieurs reprises par toutes les autres chaînes de télévision brésiliennes et présentée par la presse comme un indice de la « guerre sainte » à l'œuvre, provoqua une forte émotion dans le pays, suscitant immédiatement des déclarations publiques de rejet des actes d'intolérance religieuse. La réprobation fut unanime : du président de la République aux évangélistes, de la presse laïque à la hiérarchie catholique. L'événement suscita aussi des réactions enflammées contre l'iconoclasme de l'évêque de l'IURD : agressions verbales et physiques de ses membres, jets de pierres, occupations et incendies de ses temples et même des menaces de bombe. L'Église garda d'abord une attitude défensive, mais, ensuite, eut une réaction plus pugnace. Ses dirigeants adoptèrent le rôle de victimes innocentes des machinations du Diable pour dénoncer la persécution religieuse menée par leurs adversaires et détracteurs religieux, médiatiques et journalistiques à leur égard, discours de persécution usité dans de nombreuses circonstances antagonistes.

À cette occasion, l'IURD dut également faire face au ressentiment des membres et des représentants de l'Association évangélique brésilienne (AEVB), tout particulièrement son président, le pasteur Caio Fábio²².

-
21. La direction de l'IURD l'éloigna alors de cette fonction. Par ailleurs, à la suite d'une plainte déposée au 27^e Commissariat de police de São Paulo, le 30 avril 1997, Von Helde fut condamné à deux ans et deux mois de prison, sur la base de l'article 208 du code pénal, pour avoir vilipendé un objet de culte religieux. Étant à sa première condamnation, il put se pourvoir en appel et ainsi obtenir la suspension de la peine.
 22. Considéré, à cette période, comme un modèle du comportement éthique dans le monde évangélique, le pasteur Caio Fábio fut, plus tard, lui-même frappé d'ostracisme. En effet, il se compromit dans un cas d'adultère, en 1998 et, plus tard, dans un scandale politique où il figurait comme l'intermédiaire d'une vente de documents falsifiés, censés prouver

Déjà pendant les années 1990, ce dernier avait, à plusieurs reprises, invité les fidèles à dissocier le « vrai Évangile » de la « direction sans scrupule, hostile, chiite, de l'évêque Macedo » et de ses « superstitions païennes », ainsi que de la méthode de collecte de fonds « manipulatrice et abusive » de l'IURD, dont les pratiques « rabaissaient et rendaient honteux le peuple évangélique ». La direction de l'IURD s'empressa de réagir en proposant des espaces télévisuels aux ecclésiastiques disposés à la défendre publiquement. L'offre de cette opportunité médiatique et la création du Conseil national des pasteurs du Brésil (CNPB) lui avaient ainsi permis d'obtenir le soutien des pasteurs pentecôtistes et, subséquemment, de contester et réfuter les critiques avancées par les évangélistes de l'AEVB.

Si les conflits avec l'Église catholique furent déclenchés par les insultes proférées par un évêque de l'IURD lors d'un spectacle télédiffusé, en revanche, la rivalité avec la puissante télévision *Globo* ne fut pas due à l'instigation des disciples de Macedo. En effet, *Globo* s'était proposé de dénigrer le propriétaire de la chaîne concurrente, afin de provoquer l'annulation de la licence concédée à *Record* par le ministère des Communications. Non satisfaite de remettre en question l'efficacité des guérisons, des exorcismes, des promesses de l'IURD, d'en dénoncer les pratiques de collecte de fonds, dont les scènes étaient filmées par des caméras cachées, et de diffuser à maintes reprises la vidéocassette de Carlos Magno, *Globo* produisit et exhiba une mini-série dont le protagoniste est une méchante caricature de l'évêque Macedo²³. Écrite par Dias Gomes, la mini-série *Decadência* (décadence) fut émise en septembre 1995 : le protagoniste, le pasteur Mariel, chef de l'Église de la Divine flamme, s'enrichit en exploitant financièrement les fidèles à qui il promet : « Venez remplir les coffres de Jésus. Vous recevrez le double de ce que vous donnez. »

De son côté, *Record* saisit l'occasion pour désavouer *Globo*, son adversaire, et pour accuser son propriétaire, Roberto Marinho, de corruption et d'immoralité. Le conflit entre les deux chaînes de télévision cessa seulement en janvier 1996, grâce à l'intervention personnelle du

l'existence d'une société domiciliée à l'étranger appartenant au président du Brésil et à trois autres importants hommes politiques du PSDB. En perte de prestige, acculé par la justice et privé de soutien, Caio Fábio ne réussit pas à empêcher la faillite des entreprises appartenant à Vision nationale d'évangélisation (Vinde), Église dont il était le dirigeant, et à Usine de l'Espoir, institution d'assistance aux pauvres de Rio de Janeiro. En 2001, il a fondé une nouvelle Église, Café avec Grâce, à Copacabana (Rio de Janeiro).

23. Parmi les phrases prononcées par le protagoniste, au moins 14 sont des citations de propos tenus par Macedo lors d'une interview publiée par la revue *Veja*, cinq ans plus tôt.

ministre des Communications, Sérgio Motta, et à la demande du président de la République.

Si l'histoire de l'IURD, dans la première moitié des années 1990, avait été marquée par d'intenses polémiques, à partir de la fin de la décennie, du moins au Brésil, Macedo et ses évêques ont réussi à s'écarter des premières pages de la presse et des chroniques judiciaires. Bien mieux, l'Église, dans ce court laps de temps, a mis en place un vrai processus de consolidation institutionnelle, représenté symboliquement par la construction d'immenses cathédrales, dépassant en dimension et en luxe divers centres commerciaux, qui estompent son image architecturale antérieure de « supermarché de la foi » et de ses laides façades éclairées au néon. De même, ses représentants dans les partis, plus particulièrement ses principaux intermédiaires politiques, après avoir tempéré leur discours politique et, plus récemment, avoir établi un dialogue avec les partis et les candidats du centre-gauche, sont désormais moins rejetés par la presse brésilienne.

Malgré le fait que son image publique soit entachée, dans les dernières années, l'IURD a réussi à gagner une plus grande légitimité sociale. Il serait néanmoins téméraire d'affirmer que l'époque des scandales et des conflits qui l'avaient caractérisée soit définitivement résolue. On peut dire, en revanche, que son extraordinaire succès religieux, médiatique, économique et politique, lui a permis de surmonter toute sorte d'adversité et, au fond, de rédimmer les péchés de ses dirigeants.

Traduction d'Elisabetta Maino

Brésil, le « groupe jeune »

Entre individualisme et soumission à l'autorité

Barbara SERRANO

Un visiteur se rendant au culte du soir de l'Église universelle remarquera aisément que l'assistance ne forme pas un groupe homogène. Aux premiers rangs, des fidèles conversent entre eux et avec les « ouvriers¹ » qu'ils semblent bien connaître, d'autres vont et viennent avec aisance ; visiblement, ils connaissent bien l'Église et participent à sa vie interne. Ces fidèles forment le « noyau dur » de l'Église, divisé en deux groupes : le groupe d'évangélisation, constitué majoritairement de femmes adultes, et le « groupe jeune² » rassemblant principalement des adolescents³. Derrière ces premiers rangs, l'assemblée est nettement plus silencieuse, les rangées se remplissent lentement, de façon éparse, les personnes qui s'y côtoient ne se connaissent pas et si elles parlent à quelqu'un, c'est à un « ouvrier » qui vient les aborder. Ces personnes représentent la majorité des adeptes de l'Universelle – on les appellera les « adeptes typiques » – et forment cette masse de fidèles non convertis⁴ en quête ponctuelle de « biens de salut » (Weber, 1996) intramondains, fréquentant l'Église de manière peu assidue et souvent non exclusive.

Si l'Église universelle a innové dans le champ pentecôtiste brésilien, c'est en rendant accessibles des biens comme la santé, l'argent ou l'équilibre familial – en un mot, la « prospérité » –, aux adeptes typiques

1. En portugais : *obreiros*.

2. En portugais : *grupo jovem*.

3. À Ipanema et Botafogo, les jeunes ont entre 11 et 26 ans (la moyenne d'âge est de 16 ans).

4. Ils ne sont en général baptisés ni dans les eaux ni par le feu.

et c'est cette particularité qui reste au centre des intérêts des chercheurs. Cependant, les deux groupes de fidèles, le groupe d'évangélisation et le groupe jeune, jouent un rôle important à l'IURD ; ils participent à la vie de l'Église et se réunissent chaque jour. Surtout, leur soumission à Dieu et à l'institution et leur vie en commun à l'écart du monde font d'eux l'élite spirituelle de la dénomination, de véritables modèles toujours disposés à conseiller les adeptes typiques. Des deux groupes, c'est celui des jeunes qui pousse ces traits à l'extrême et qui mérite de ce fait un examen particulier.

Compte tenu de ce que l'on sait du caractère libéral de la socialisation à l'IURD, l'existence de ce groupe révèle une situation paradoxale. Comment une Église prônant une recherche individualisée du bien-être, permettant la circulation de ses fidèles dans d'autres dénominations évangéliques, s'inscrivant ouvertement *dans* la société, peut-elle donner naissance à un groupe fortement intégré dont les membres observent rigoureusement les interdits ? Comment comprendre la coexistence de deux modes de religiosité qui paraissent contradictoires, l'un individualiste et l'autre communautaire ?

Résoudre ces questions revient à repenser la contradiction sur laquelle elles sont fondées et on s'emploiera dans ce texte à montrer que le groupe jeune, loin de constituer un milieu hostile à l'individu, met en évidence deux ressorts de l'IURD – l'individualisme religieux et l'autorité institutionnelle – qui, loin de s'exclure, se renforcent mutuellement.

Un groupe « classique » ?

L'analyse présentée ici est le résultat d'une enquête réalisée auprès des groupes jeunes des églises d'Ipanema et de Botafogo qui, bien que situées dans des quartiers fortunés de Rio de Janeiro, recrutent leurs fidèles au sein des milieux populaires. Leurs fidèles résident dans l'une des favelas avoisinantes ou travaillent près de l'une des deux églises. Les adolescents des groupes jeunes, étant pour la plupart venus pour la première fois en accompagnant un parent (qui s'est d'ailleurs souvent éloigné de l'Église par la suite), présentent des caractéristiques sociales identiques.

Le groupe jeune d'Ipanema regroupe une vingtaine de participants, environ 15 filles pour 5 garçons ; celui de Botafogo est plus important, il compte une cinquantaine de membres venant principalement de la favela

São Clemente et d'autres quartiers peu aisés de la zone sud de Rio. On y remarque une plus grande présence d'adolescents de la « classe moyenne basse » et un sex-ratio plus équilibré. Dans les deux groupes, les plus jeunes sont souvent scolarisés dans un établissement secondaire public⁵ ; une minorité fréquente un collège ou un lycée privé. Ils n'ont que rarement l'intention de faire des études supérieures, considérant déjà leur scolarisation actuelle comme une perte de temps et leurs projets professionnels semblent être déjà fixés : les jeunes filles, par exemple, se destinent à être employées de maison quand, pour les plus âgées, elles ne le sont pas déjà.

Une des principales raisons données par les jeunes pour expliquer leur adhésion à l'Église est la recherche d'un avenir différent de celui qui leur était destiné. La pauvreté, l'usage de drogues, les problèmes familiaux sont autant de questions abordées par l'IURD qui – en les associant à une action diabolique – dénote une forte dénonciation de la société. Le discours de l'Église adressé à la jeunesse se révèle beaucoup plus critique à l'égard de la société dominante qu'il ne l'est pour les adeptes typiques. Ainsi, le manuel distribué à tous les jeunes de l'Église en mars 2000 déplore « une société chaque fois plus compétitive » et « l'irrésistible attraction des médias [qui] poussent la jeunesse à un consumérisme exagéré⁶ » en les éloignant de Dieu.

Le discours de l'Église universelle sur la jeunesse est éloquent. Dans ce monde sans foi dominé par le diable, les responsables ne cessent d'insister sur le caractère « influençable » (par le diable), « vulnérable » ou « désorienté » des jeunes. Face à ces dangers, l'Église des jeunes se présente comme une véritable « famille » de Dieu et développe une rhétorique et une manière d'être fraternelles. Ainsi, par leurs pratiques quotidiennes, les jeunes de chaque église forment une communauté bien plus fermée au monde que l'assemblée dans son ensemble, et des pratiques de prières collectives et des chants d'« hymnes de groupe » contribuent à renforcer cette cohésion.

Dans cette « famille », les jeunes sont appelés à être des « virtuoses » (Weber, 1996) présentant au monde et à l'Église dans son ensemble un mode de vie exemplaire ; c'est dans cet esprit d'« utopie rétrogressive » (Séguy, 1980), en décalage avec le discours « typique » de l'IURD, que le manuel *Nova Geração* met en exergue la citation biblique :

-
5. Les établissements publics du primaire et du secondaire au Brésil sont connus pour offrir un enseignement de « mauvaise qualité », ne laissant que très peu de chances à ses élèves d'accéder à l'enseignement supérieur.
 6. *Nova Geração*, Rio de Janeiro, Editora Grafica Universal, 2000.

« Afin de vous rendre irréprochables et purs, *enfants de Dieu sans tache au sein d'une génération dévoyée et pervertie*, d'un monde où vous brillez comme des foyers de lumière » (Épître aux Philippiens, 2.15).

Selon l'IURD, la virtuosité passe ainsi par un véritable travail sur soi et la recherche d'un avenir meilleur doit se traduire par la *quête d'un nouvel état de vie*. Contrairement aux adeptes typiques auxquels l'Église propose souvent une solution immédiate à des problèmes concrets, le salut promis aux jeunes s'inscrit dans un projet de développement personnel à long terme : l'Église met l'accent à leur égard sur les éléments les plus spirituels de son « offre » dans le but de les former à une *vie religieuse* centrée autour de pratiques telles que le jeûne, la prière, la lecture de la Bible, la recherche des baptêmes et l'assistance aux cultes à caractère spirituel⁷. « Il est nécessaire de mettre ta vie sous le *contrôle* de Dieu », peut-on lire sur le site Internet « *juventude on-line*⁸ » du 23 octobre 2002, bien loin de la célèbre phrase de propagande ciblant les adeptes typiques : « Il y a une solution qui t'attend. »

Dans ce travail sur soi, les jeunes doivent suivre les prescriptions de la hiérarchie de l'Église. L'autorité de l'institution se légitime principalement par le charisme (Weber, 1996) : les paroles des pasteurs et des « ouvriers » sont guidées par l'Esprit Saint, les jeunes doivent s'en imprégner sans les remettre en question et cette domination institutionnelle se traduit par l'imposition d'une discipline rigoureuse, un contrôle de chaque geste et de chaque parole. Les emplois du temps et les horaires sont strictement respectés, les retardataires réprimandés. Il est impossible de quitter les réunions sans une excuse valable et les absents reçoivent rapidement une visite à leur domicile ou un coup de téléphone pour les rappeler à l'ordre. Dans ce règlement, chaque comportement tombe invariablement sous le coup d'un jugement, ou plutôt – dans le langage de l'Église – dans la sphère du diable ou dans celle de Jésus, donnant au contrôle sur les jeunes un caractère totalitaire⁹ (traverser une rue lorsque le signal piétonnier n'est pas vert devient une faute grave) où les réprimandes sont fréquentes et les exclusions possibles.

Il semble alors que le groupe jeune possède toutes les caractéristiques d'une communalisation religieuse classique (Weber, 1996) doublée d'une grande docilité envers l'autorité institutionnelle. Cependant, un examen plus précis de ce qui se passe à l'intérieur du groupe oblige à nuancer

7. Il s'agit des cultes des mercredi et dimanche qui ne répondent pas – contrairement aux autres jours – à des besoins concrets et immédiats.

8. « Jeunesse en-ligne », www.arcauniversal.com/juventudeonline.

9. Au sens de E. Goffman (1968).

cette image et permet de percevoir que le groupe offre au jeune un mode de subjectivation particulier.

Modes de subjectivation

Qu'est-ce qu'un virtuose de la foi ? La réponse donnée par l'Église contient plusieurs éléments : il s'agit d'être performant dans un cadre compétitif, de chercher à devenir une « personne privée », un terme fréquemment employé par les jeunes qui exprime un certain idéal de vie comportant toute une série de normes comportementales, et enfin de chercher la communion avec Dieu à travers le baptême dans l'Esprit.

Ces trois éléments correspondent aux trois acceptions de l'individualisme données par Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité* : « l'attitude individualiste », par quoi il entend la singularité de l'individu ; « la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux » ; et enfin « l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire les formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut » (Foucault, 1984 : 59). Selon Foucault, ces attitudes peuvent être liées entre elles mais leurs liens ne sont ni constants ni nécessaires. Dans le groupe jeune de l'IURD, ces trois acceptions sont présentes et semblent s'imbriquer.

À l'Église universelle, le premier critère de virtuosité reste la performance dans un cadre compétitif. L'esprit de compétition vient d'en haut, le bien-être de chaque pasteur et le statut de chaque église dépendent des résultats financiers et du taux de croissance de la communauté des fidèles¹⁰. Certaines églises réussissent mieux que d'autres à atteindre les objectifs imposés : la cathédrale de Botafogo était une « entreprise prospère » et l'église d'Ipanema « en déficit », ce qui a contribué à faire pression sur le « noyau dur » de ses fidèles. À Ipanema, la pression est telle que les rencontres réunissant les deux groupes et les « ouvriers » auprès des pasteurs – beaucoup plus fréquentes qu'à Botafogo –

10. Si l'IURD offre aux pasteurs – dont la grande majorité est d'origine populaire – une possibilité d'ascension sociale et un accès à des biens en nature telles une maison de fonction ou une assurance santé pour sa famille, elle les encadre en même temps dans un système d'évaluation permanente. Les pasteurs changent d'église plusieurs fois par an et un résultat décevant est sanctionné par une mutation défavorable.

ressemblent à s'y méprendre à des réunions de motivation. La première réunion du nouveau pasteur d'Ipanema, en février 2000, en est un exemple frappant. C'est à peine si eut lieu une rapide prière collective avant que celui-ci n'expose son objectif de doubler l'assemblée de l'église en un mois. Son discours visait à inciter les membres des groupes à accroître constamment leurs objectifs d'évangélisation afin de s'assurer une ascension future au sein de la hiérarchie de l'Église, seule véritable finalité de la vie au sein de l'IURD. Le pasteur a ensuite mis en place un dispositif de concurrence – un grand « concours » opposant ouvriers, groupes d'évangélisation et jeunes (le vainqueur étant le groupe qui aura le plus augmenté ses effectifs au terme du mois) – pour leur enseigner la compétition.

Cette initiative pastorale relevait apparemment d'une stratégie locale mais, une semaine plus tard, une directive nationale divisait tous les groupes jeunes du pays en douze « tribus » (en référence aux douze tribus d'Israël) afin de les mettre en concurrence les unes avec les autres, toujours dans le but d'accroître leurs effectifs. Ce dispositif a créé au sein de chaque groupe jeune un système hiérarchique formel, chaque « tribu » disposant à son sommet d'une « tête de tribu » et de son auxiliaire. Dans ce système hiérarchique, les jeunes sont traités de manière différenciée, les « têtes de tribus » bénéficiant de plus de reconnaissance et faisant l'objet de plus de dureté que leurs auxiliaires. On constate la même distinction entre les « auxiliaires » et les simples membres qui, par ailleurs, ne forment pas non plus un groupe homogène (les anciens sont traités avec plus d'exigence que les nouveaux, etc.). Ce système semble reposer sur une compétition interne où chaque jeune est censé occuper une place, un « rang », qui porte en lui-même une valeur de récompense ou de punition.

Le travail au sein du groupe produit une individualisation des jeunes dans la mesure où chacun peut se définir par la place qu'il occupe et par l'écart qui le sépare des autres dans ce système hiérarchique où la valeur de l'individu se mesure à sa reconnaissance. Le rang obtenu est toujours susceptible d'être modifié, chaque jeune est toujours réputé avoir une chance de l'emporter sur les autres.

De la même manière que l'activité évangélistrice, la recherche du baptême dans l'Esprit prend des allures compétitives. Pris dans un système d'évaluation et de classement, les jeunes adoptent le même esprit de compétition pour le vécu religieux personnel. L'intensité du rapport à l'Esprit Saint devient un élément essentiel du système total de compétition. Les « ouvriers » responsables des jeunes suivent régulièrement

l'état d'avancement spirituel de chacun en les interrogeant à la fin des cultes sur leur « ressenti ». Ont-ils senti la « force » du culte, la « présence de l'Esprit » ? Avec quelle intensité ? Ne rien ressentir est un problème, les jeunes s'en rendent compte rapidement d'où une grande homogénéité des expressions des « vécus ». Tous les jeunes des groupes d'Ipanema et de Botafogo, à quelques exceptions près, ont connu le baptême dans l'Esprit dans les mêmes délais (entre trois et six mois après leur adhésion au groupe). Cela ne met pas seulement en évidence le caractère « normé » des expressions des expériences religieuses mais aussi le poids des attentes qui pèsent sur les jeunes. Comparés aux adeptes « typiques », les jeunes sont poussés à se « transformer » rapidement au moyen d'efforts redoublés tels que les prières, les jeûnes...

Enfin, si les jeunes fournissent ces efforts pratiques et spirituels, c'est qu'ils sont encouragés par la promesse d'un avenir meilleur. Cette promesse, l'Église l'exprime à travers l'image idéale d'une « personne privée ». Une « personne privée » est mariée et mène une vie stable, elle est indépendante financièrement, respectée et émancipée du style de vie populaire des favelas : promiscuité, pauvreté, machisme. La représentation de la « personne privée » véhicule alors l'image d'Épinal de l'ascension sociale et son corollaire, l'accès à une maison individuelle garantissant l'intimité à ses habitants. Pour l'Église, le premier pas pour échapper à sa condition sociale, c'est de préserver son intégrité physique et morale. Pour devenir des « personnes privées », les jeunes doivent impérativement adapter leur comportement à l'idéal poursuivi¹¹.

Comme rien dans le rituel ne permet d'attester que l'on possède les dons de l'Esprit Saint (pas de glossolie, pas de prophétie, pas de réception de dons mais plutôt un sentiment flou d'être « touché » par l'Esprit, le « ressenti »), cette sensation est nécessairement incertaine car on ne peut être assuré de cette « communion » que par des signes fugitifs. Mener une vie de « personne privée » prend alors une importance capitale et les jeunes rationalisent et responsabilisent leurs comportements vis-à-vis de leur foi. De la même manière que les puritains décrits par Weber (1964) dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, leur comportement dans la vie quotidienne se confond avec le salut lui-même et les jeunes accentuent le travail sur eux-mêmes pour reconnaître les signes de la communion avec l'Esprit.

11. Être une « personne privée », c'est, par exemple, pour les jeunes, refuser des rapports sexuels quasi forcés ou éviter les « mauvaises » relations de voisinage (les trafiquants de drogue par exemple).

La réussite individuelle des jeunes se mesure simultanément selon les trois critères définis par l'Église. Elle passe par une attitude entreprenante au service du prosélytisme, par une reconnaissance de la valeur de l'adolescent en fonction de ses résultats, réussite qui va de pair avec une vie de « personne privée ». Individualisation par l'institution qui examine et hiérarchise, valorisation de la vie privée, intensité des rapports à soi par la multiplication des jeûnes et des prières. Les trois modes de subjectivation définis par Foucault se retrouvent par conséquent de façon paradigmatique dans le groupe jeune de l'Église universelle.

* * *

Le pentecôtisme est classiquement abordé du point de vue de ses affinités avec l'individualisme moderne. Concernant ses tendances actuelles, beaucoup de chercheurs soulignent notamment le phénomène de circulation des adeptes d'une dénomination à une autre¹² et la revendication de croire sans contrainte particulière, même si d'autres approches mettent l'accent sur une « régression » à un état prémoderne et insistent sur la soumission à une hiérarchie autoritaire et sur la forte ritualisation du culte¹³. En fait, ce débat sous-tend l'idée d'une contradiction entre liberté individuelle et obéissance à l'institution, et rend difficile la juste appréciation du modèle de socialisation religieuse propre à l'Église universelle. Doit-on y voir un processus de modernisation ou bien un phénomène de soumission ?

L'examen plus particulier du groupe jeune permet de montrer que l'IURD parvient assez bien à synthétiser les deux termes de l'alternative : subjectivation et autorité coexistent sur un mode non contradictoire. En proposant une idéologie tout à la fois d'épanouissement individuel et de compétition, l'IURD instaure un appareil normatif qui est en même temps un véritable dispositif d'individualisation et l'on comprend ainsi que les normes disciplinaires sont moins perçues par les jeunes comme un contrôle de la part de leurs responsables que comme un moyen d'atteindre un rang plus élevé. La discipline est par conséquent essentiellement le résultat de la concurrence entre les jeunes qui développent un système de contrôle mutuel où chacun surveille chacun et où l'isolement et la dénonciation de celui qui dévie des normes sont de rigueur.

12. C'est le cas à l'IURD où, même si le catholicisme et les religions traditionnelles sont diabolisés, on est loin des groupes pentecôtistes classiques où l'on ne peut assister aux cultes sans être converti.

13. Jean-Pierre Bastian parle de catholicisme de substitution in *Le Protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 232.

C'est là un mode de subjectivation particulier qui peut s'entendre simultanément comme une soumission à l'institution et comme une façon d'exister en tant qu'individu animé d'un sentiment d'épanouissement.

Argentine

Pablo Federico SEMÁN

L'Église universelle du royaume de Dieu est en voie d'intégrer l'ensemble des expressions religieuses relativement permanentes du champ religieux de la société argentine. Ce n'est cependant qu'au fil du temps que l'IURD est parvenue à sa position actuelle, en suivant un parcours que nous exposerons brièvement ici.

Durant ses premières années en Argentine, l'IURD a connu une faible croissance et a même parfois accusé certains reculs. Ainsi, lorsque ses premiers temples apparaissent à la fin des années 1980, ils sont peu viables par manque de fidèles. Toutefois, depuis 1995, le nombre de temples augmente constamment : un article que nous avons rédigé il y a plus de trois ans (Oro et Semán, 2001) faisait état de 40 temples en Argentine, alors qu'aujourd'hui l'IURD en compte plus de 70.

L'IURD et la chute de la petite classe moyenne

Non seulement l'Église universelle se répand rapidement en Argentine, mais elle semble également s'enraciner solidement : aux stratégies d'évangélisation, qui privilégient des zones déterminées par la direction de l'IURD, se conjugue l'émergence de noyaux de fidèles argentins actifs. Ces derniers, qui recherchent un repli institutionnel, habitent une même zone et préparent la naissance des temples qui, aux yeux des observateurs extérieurs, semblent surgir subitement.

Cela n'est pas étranger au fait que l'Église universelle, dans son avancée, s'est déplacée lentement sur l'échelle sociale en accompagnant les tendances sociales provoquées par la crise socioéconomique. En effet, cette Église a traditionnellement ciblé les classes moyennes et populaires en interpellant leur imaginaire pour leur faire miroiter une possible ascension sociale. Toutefois, avec l'aggravation des conséquences de la crise au cours des dernières années, ces sujets sociaux se sont déplacés et ont subi une mutation : les couches moyennes inférieures que l'IURD tentait de séduire se sont appauvries, se rapprochant ainsi des milieux plus pauvres que l'Église ne visait pas initialement (même si elle y recrutait déjà une partie importante de ses fidèles). Accompagnant le déclin de ces groupes et profitant d'une plate-forme établie dans la première moitié de la décennie, l'IURD étend son influence dans la périphérie de la périphérie. Si elle installait auparavant ses temples dans des endroits très achalandés – les centres des grandes villes –, elle commence aujourd'hui à les établir dans des préfectures plus pauvres et isolées et dans les capitales provinciales où elle attire un milieu social plus pauvre.

Ainsi, l'Église universelle embrasse aujourd'hui un éventail social pluriel incluant les couches inférieures et moyennes inférieures ainsi que diverses dynamiques de paupérisation. Sa base ouvrière, croissante et établie surtout en périphérie, se divise en deux types de membres : ceux de la première vague, plus pauvres et socialement isolés, et ceux recrutés en périodes de stabilisation et d'expansion, plus scolarisés et possédant de meilleurs emplois. Ces derniers le font d'ailleurs bien valoir dans la lutte pour la participation à l'intérieur de l'Église. Dans tous les cas, et comme cela arrive dans d'autres situations nationales, le personnel qui préside le culte et contrôle les politiques de l'Église est d'origine brésilienne et appartient au corps transnational de l'IURD. Font exception certaines organisations collatérales et les relations avec l'État argentin qui demandent la participation de professionnels argentins travaillant alors sous la direction locale de l'Église. Cela permet d'avoir quelques contacts qui, dans d'éventuels développements politiques, pourraient être avantageux pour l'Église.

Un développement important au cours des dernières années

Il est difficile de déterminer le nombre exact de membres de l'Église universelle, mais on peut l'estimer, ainsi que son poids dans le monde évangélique, en considérant la capacité mobilisatrice de cette Église. Au cours des dernières années, la fête annuelle de l'IURD, qui coïncide avec le Noël catholique, a rassemblé entre 40 000 et 50 000 personnes (dont, il est vrai, plusieurs étaient membres d'autres Églises évangéliques et avaient été amenées, malgré des recommandations contraires, par des parents appartenant à l'IURD). Ce nombre doit également être apprécié en tenant compte du fait que les grands rassemblements religieux de l'ensemble des Églises évangéliques n'ont jamais rassemblé, en Argentine, plus de 200 000 personnes et que l'exemple qui nous intéresse ne concerne que l'IURD.

La politique de l'IURD en matière de médias est d'augmenter le nombre de membres de l'Église. Elle suit un modèle classique : une présence sur les ondes radiophoniques et télévisuelles durant l'horaire de nuit – sur des canaux qui permettent d'optimiser le rapport entre les coûts de l'espace télévisuel et le nombre de téléspectateurs – ainsi qu'une programmation axée sur des prédications, des témoignages, des annonces sur les activités des églises et la promotion des principaux pasteurs de l'Église en Argentine. Le style de cette programmation est également connu : l'accent est mis sur la prospérité matérielle, les signes conventionnels de l'émotion et la responsabilité en tant que symboles de la conversion et de la perspective morale dans laquelle cette conversion s'inscrit.

Le développement important de l'Église universelle lui a toutefois valu une forte hostilité de la part de plusieurs secteurs de la société argentine. Il faut noter, en premier lieu, que les organisations spécifiques à l'IURD (comme l'ABC¹) ont donné naissance à des filiales en Argentine. En effet, au cours des quatre dernières années – la crise économique aidant –, des groupements de jeunes se sont constitués (qui imitent ceux que l'on retrouve fréquemment dans les Églises évangéliques argentines) et l'implication de l'IURD dans la sphère sociale a augmenté. Cette implication est systématiquement invoquée par le journal de l'Église afin de soutenir la respectabilité sociale, souvent contestée, de celle-ci ; car chaque nouveau temple qui ouvre doit

1. Association de bienfaisance chrétienne. Voir plus loin le chapitre de Maria das Dores Machado : « L'IURD : une "organisation-providence" ».

affronter un certain niveau d'hostilité, qui est encore plus élevé en province. Les réactions hostiles traduisent un compromis latent entre, d'une part, les différents milieux conservateurs, irrités par l'arrivée de l'IURD, et, d'autre part, les élites religieuses locales. Ces milieux promeuvent très souvent des actions contre l'Église universelle, que ce soit sur le plan judiciaire – à cause de contraventions aux normes de vie urbaine – ou sur le plan social – en signalant chez elle les symptômes d'un processus de dégradation culturelle qui vont de la présumée escroquerie envers les croyants jusqu'aux traits typiques de sectes dangereuses attribués en Argentine à plusieurs minorités religieuses². Ainsi, la lutte que mène l'IURD pour sa légitimité, en réponse à l'hostilité occasionnée par son expansion dans les provinces et villes de l'intérieur, rend compte du relief particulier de ses actions de protection juridique.

Les facteurs contribuant au récent succès de l'IURD

Le succès évangéliste de l'Église universelle en Argentine se comprend non seulement par l'expérience qu'elle a acquise dans d'autres pays, mais aussi par son bilan des échecs initiaux, sa connaissance accrue du terrain argentin et ses pratiques adaptatives lui permettant de recomposer la formule qui assure son développement au Brésil. Trois pratiques adaptatives de l'IURD en Argentine méritent d'être soulignées :

a) l'IURD est parvenue à interioriser la carte religieuse de l'Argentine, qui est, bien entendu, différente de celle du Brésil. Il est en effet impossible de développer avec autant de force la démonologie anti-afro-brésilienne dans ce nouveau territoire, de telle sorte que l'IURD doit donner au moins un aperçu de ces démons au public argentin (Moreira, 1998 ; Semán, 1998). Il existe néanmoins, dans ce public, des pratiques de cure répandues qui sont inspirées de principes cosmologiques et qui tranchent avec les visions biomédicales et dualistes de la culture moderne. Ces conceptions occupent un espace réduit dans

-
2. On doit se rappeler que le pentecôtisme et les religions évangéliques en général connaissent un développement relativement plus important dans la capitale fédérale, dans le grand Buenos Aires et dans les provinces où la structure sociale est plus ouverte et moderne. Dans les provinces plus traditionnelles, la pression catholique tout comme la force des éléments préconciliaires restreignent les possibilités et les espaces à partir desquels le pentecôtisme peut croître ; ce dernier, au-delà de toute continuité avec la religiosité catholique, implique toujours un certain niveau de dissidence religieuse.

les classes érudites, mais riche et étendu dans les classes populaires, de telle sorte qu'elles procurent un espace à l'IURD pour sa pratique agonistique du sacré. Ainsi, s'il lui est difficilement possible de lutter contre les *exus* (démons adorés dans certains rites afro-brésiliens), l'IURD y retrouve tout de même, en Argentine, un ennemi de taille dans les *curanderos* (guérisseurs), le *mal de ojo* (mauvais œil), l'*envidia* (l'envie) et les *gualichos* (diables déchaînés par les ennemis intimes du voisinage et de la famille) ;

- b) l'Église universelle a intégré des données sur la réalité culturelle nationale qui reconnaissent le poids des idéologies psychologisantes en Argentine³. Cela lui permet de développer avec succès les éléments clés du discours de la prospérité, tels que le « droit au plaisir », la pratique de l'introspection et l'identification du mal dans les attitudes personnelles – et non seulement dans les entités surnaturelles. Il ne faut pas penser que ces éléments ne sont pas présents au Brésil, mais ils le sont davantage en Argentine et permettent un retour à l'équilibre de la formule originale (brésilienne) de l'IURD ;
- c) la pratique adaptative la plus significative de l'Église universelle en Argentine est son effort pour éviter le plus possible tout conflit avec le pentecôtisme et, surtout, avec le catholicisme. Le champ évangélique a unanimement réagi de façon hostile à l'arrivée de l'IURD en Argentine : les baptistes, les luthériens et même les pentecôtistes et les néopentecôtistes l'ont critiquée et sont allés jusqu'à la qualifier de « satanique » – comme l'a fait le *Censo Evangélico* (« le Recensement évangélique », Saracco, 1992) – ou « d'isopentecôtiste » – qui ressemble au pentecôtisme sans en faire partie, comme on l'a fait également lors d'une rencontre nationale de pasteurs qui s'est déroulée dans la première moitié des années 1990. L'IURD se veut officiellement indépendante ; elle ne prend pas part toutefois aux polémiques entourant son statut et fait la promotion, auprès de ses membres, de termes d'identification (« évangéliques », « croyants ») qui les unissent aux autres pentecôtistes d'Argentine.

En ce qui concerne sa relation avec l'univers catholique, l'Église universelle a renoncé à toute performance publique anticatholique. Elle tend plutôt à profiter d'isomorphismes qui viennent soutenir les principaux éléments de la religiosité de l'IURD : la tenue d'événements populaires pour la fête de Noël, la distribution de croix faisant partie de ce rituel et l'utilisation du mot « sanctuaire » pour désigner les locaux de

3. Pour une description plus détaillée des possibilités de développement d'une culture psychologisante dans les classes populaires, voir Semán, 2000.

culte. Ces gestes isomorphes semblent reconnaître le fait que le catholicisme est la religiosité la plus légitime en Argentine contemporaine et qu'une contestation publique de cette légitimité n'est pas encore possible, même s'il existe une pluralité effective du champ religieux dans ce pays.

Deux racines culturelles différentes

Le processus d'établissement de l'IURD en Argentine et ses conséquences sociopolitiques doivent être interprétés comme le résultat d'un amalgame de deux racines culturelles différentes : la culture holistique des classes populaires argentines et la mise en commun, présumée par la dimension spirituelle des cultures globalisées contemporaines.

D'une part, l'IURD invoque, active et remet en circulation des éléments propres à la religiosité populaire qui ne renoncent pas, comme l'a observé Duarte (1986), à une perspective cosmologique, et ce malgré leur présence dans la société moderne (même si leur présence est parfois dissimulée ou qu'elle devient invisible pour l'œil laïc hégémonique).

D'autre part, l'IURD accompagne la globalisation, cette hyperbole de la modernité qui peut être entendue comme une rationalisation technique, juridique et psychologique, mais également comme processus de subjectivisation (Touraine, 1994). En ce sens, la globalisation est aussi un processus de redéfinition du lieu et de la teneur du spirituel pouvant être compris comme un processus général de reconstitution des sensibilités et des paradigmes qui tentent de les saisir. C'est cet aspect de l'IURD qui milite en faveur de la consommation, du plaisir, de la responsabilité individuelle et qui établit, dans le monde populaire, des principes qui ont amené Lehmann (1992) à voir, dans le progrès de cette Eglise, une manifestation culturelle propre à l'époque du néolibéralisme. Il l'est, mais dans un sens moins frappé d'anathème que ce que l'on pourrait croire à première vue : au sein d'une matrice holistique en transformation intervient un vecteur qui la réoriente et l'exprime en termes d'un compromis singulier avec la modernité et ses formes globales.

Les passerelles entre néolibéralisme et populisme

De cette sensibilité dualiste surgit une ambivalence de comportements face à la politique. Afin de les préciser, nous devons considérer de quelle manière l'Église universelle aborde les principes gouvernant actuellement les milieux populaires.

Alors qu'il décrit la relation entre les milieux populaires et le politique vers la fin de la période populiste, Novaro (1997) observe que les principes libéraux se sont renforcés dans les milieux populaires (où l'IURD recrute la majorité de ses membres), mais de manière réversible. L'Église universelle maintient une position polyvalente en regard de cette ambiguïté : sa position peut emprunter des chemins menant tant à l'affirmation de ces principes qu'à leur remise en question.

D'une part, en tant qu'Église de la prospérité et du dépassement individuel de la pauvreté, l'IURD paraît accompagner le processus d'établissement du libéralisme en milieu populaire. Ainsi, même si la relation avec les biens établie par l'IURD est issue en partie des attentes générées par le populisme (Oro et Semán, 1999), il faut reconnaître que l'ensemble de ce mouvement utilise ces résidus comme moyen d'affirmation culturelle de l'époque du néolibéralisme.

D'autre part, la position ambiguë de l'Église universelle par rapport aux orientations régissant les milieux populaires permet aussi une autre possibilité : l'affirmation d'un sujet collectif qui, ancré dans un fondement religieux, proteste dans le politique, en empruntant un langage moral et spirituel, et en manifestant des attentes populistes. La veine qui renforce une narration préexistante, aussi fragilisée soit-elle, résiste encore à sa dissolution, comme nous l'avons démontré dans le cas d'Églises pentecôtistes du grand Buenos Aires. Ce que font les pentecôtistes en Argentine, ce que pourrait faire l'IURD dans ce pays, elle le fait déjà au Brésil en appuyant la candidature du Parti des travailleurs à Porto Alegre (Oro, 2001) ou en accordant son appui au candidat présidentiel de ce parti. Bien qu'il y ait sûrement un calcul d'intérêt et de l'opportunisme dans toute adhésion partisane, il ne faut pas éliminer un élément qui parle de la convergence de sensibilités entre, d'une part, les tendances sociales et les partis qui résistent aux conséquences des politiques libérales et, d'autre part, les Églises enracinées dans le monde populaire qui respectent les définitions d'intérêts préexistants. Dans ce contexte, le discours anticorruption arboré par une gauche qui n'ose pas contester le consensus économique de la décennie est un point de

convergence idéal pour la « libido » politique de l'IURD et de toute Église qui peut facilement le décliner en termes mystiques.

Les obstacles à l'implication de l'IURD dans la politique

La possibilité d'une implication de l'Église universelle dans la politique dépend du dépassement d'une condition qui lui est particulière en Argentine. Son statut d'Église étrangère et la distance qu'elle a avec le monde évangélique, qui lui est hostile, limitent tout rayonnement politique : ces deux conditions combinées doublent la force de possibles sanctions que l'État, l'Église catholique ainsi que les Églises pentecôtistes et évangéliques préexistantes en Argentine pourraient invoquer s'ils se sentaient menacés.

La principale problématique politique qu'affronte l'IURD en Argentine est toutefois antérieure à son insertion dans la compétition politique locale : elle doit gagner une place dans ce que l'Argentine s'imagine comme « corps national ». Un corps affaibli certes, mais pas sans capacités d'expulsion face auxquelles l'IURD doit répondre chaque fois qu'elle fait une percée dans de nouveaux territoires et qu'elle affronterait davantage si elle n'avait pas intériorisé la limite que lui imposent les autres acteurs : le champ religieux est ouvert, mais l'entrée de l'IURD dans la lutte politique déclencherait une pluie de représailles qui affecteraient son développement dans ce champ. Car le pluralisme en Argentine est une réalité qui oscille entre l'existence *de facto* d'importantes minorités religieuses et un État qui réglemente l'activité religieuse par le biais de son secrétariat des relations avec les cultes non catholiques. Ce dernier fonctionne à l'intérieur du ministère des Relations extérieures et doit sa localisation si symptomatique à la définition qu'ont les élites de la diversité religieuse et, pourquoi pas, à un certain niveau d'acceptation sociale de cette définition. Dans ce contexte, l'espace conquis par les minorités religieuses dépend de la manière avec laquelle se combinent leur caractère hétérodoxe, leurs possibilités d'expansion et leur stratégie particulière d'implantation. En ce qui concerne le cas de l'IURD en Argentine, se politiser reviendrait à pratiquer de l'anticatholicisme.

La récente mais vaste activité sociale de l'Église universelle et les actions tendant à garantir la tolérance semblent néanmoins préparer le chemin sur lequel pourrait passer et prendre forme un futur engagement

politique. Il faut noter, à propos d'un éventuel engagement de cet ordre, que les *habitus* de l'IURD et les particularités du contexte font en sorte que l'activité pro-pluraliste ne se réalise pas nécessairement à partir d'une perspective libérale et qu'elle pourra souvent impliquer des articulations corporatives, des mobilisations particularistes qui scelleront également son futur style politique.

Traduction d'Annie Mercure

Venezuela

Angelina POLLAK-ELTZ

Les concepts et pratiques de l'IURD au Venezuela suivent les rituels, créés et supervisés par le fondateur de l'IURD, Edir Macedo, et concernent principalement la lutte contre les démons (responsables de tous les maux, de l'infortune et autres maladies physiques ou spirituelles). On y célèbre également l'importance des miracles et de la théologie de la prospérité.

Les premiers pasteurs brésiliens de l'IURD sont arrivés au Venezuela en 1995 et ont immédiatement fait reconnaître leur Église en tant qu'organisation religieuse à but non lucratif, ce qui leur a alors permis d'obtenir des visas de touristes. Le premier temple fut rapidement ouvert dans un ancien immeuble de stationnement qui appartenait au gouvernement situé au cœur du centre historique de Caracas.

Sous la surveillance des Brésiliens

Au Venezuela, comme dans beaucoup de pays latino-américains, *Oración Fuerte al Espíritu Santo* et *Pare de Sufrir* sont les expressions utilisées pour désigner l'IURD. Depuis ses débuts, le temple principal du vieux Caracas offre quatre services par jour, sept jours par semaine. Le bâtiment, qui se compose d'un double sous-sol et de deux étages et englobe quasiment un pâté de maisons, sera rapidement agrandi et reconstruit pour accueillir le siège vénézuélien de l'IURD. La grande salle de réunion de mille deux cents confortables places est équipée de

l'air conditionné et d'amplificateurs. Sur la scène, un pupitre agrémenté de matériel audiovisuel, trois larges fauteuils et une grande table sur laquelle sont disposés trois calices et un chandelier à sept branches font face au public. Derrière l'autel, un bassin baptismal a récemment été construit. Sur le mur, on peut voir une vaste croix accompagnée du slogan *Jésucristo es el Señor* (« Jésus est le Seigneur »). Au bas de la scène, est inscrit un autre slogan qui annonce *el sacrificio es un acto de fe* (« le sacrifice est acte de foi »). En outre, les vitraux représentent une croix et l'étoile de David.

Tous les temples du Venezuela sont agencés de cette manière bien qu'ils soient la plupart du temps de taille réduite et plus modestement décorés que dans le temple principal. L'évêque brésilien réside au siège de l'IURD qui accueille également des studios de télévision et de radio ainsi que des salles de réunion destinées aux collaborateurs. Au sous-sol se trouve un vaste parking permettant aux fidèles de stationner gratuitement leurs voitures. Cet immeuble a été acheté par l'IURD contrairement aux autres sites qui sont généralement loués.

En seulement sept ans, l'IURD a ouvert 15 temples à Caracas et 45 autres dans les principales villes du Venezuela. Par ailleurs, 17 sites appelés les *nucleos de oración* (« les noyaux de prière »), dont l'objectif est la conversion à plus ou moins longue échéance de fidèles des Églises dites traditionnelles, sont présents dans d'autres villes. Les temples sont situés dans les quartiers populaires et non pas systématiquement dans les quartiers défavorisés. Ils occupent d'anciennes salles de cinéma ou d'anciens hangars, dépôts ou centres commerciaux. La plupart possèdent un emploi du temps calqué sur celui du temple principal, même si certains d'entre eux ne proposent que deux services par jour, et seuls quelques-uns invitent les fidèles durant le week-end.

Des pasteurs brésiliens sont en charge de la plupart des congrégations mais des diacres vénézuéliens et des pasteurs assistants sont présents depuis peu. Les pasteurs brésiliens ne restent au Venezuela que pour une année ou deux, puis partent vers un autre pays ou du moins vers une autre ville. Contrairement aux pasteurs des Églises pentecôtistes traditionnelles, ils évitent scrupuleusement tout contact avec les fidèles. Cette attitude semble relever d'une règle stricte de l'IURD. Le nombre de pasteurs brésiliens au Venezuela demeure inconnu, nombre que j'estimerai pour ma part à au moins 30 pasteurs résidant à Caracas et peut-être quelque 30 à 40 autres à l'intérieur du pays. La plupart d'entre eux sont de jeunes hommes parlant à peine le *portuñol*, un mélange de portugais et d'espagnol. Ils sont toujours vêtus de pantalons de couleur sombre, de

chemises blanches ou bleues et de cravates noires. Ils agissent tous d'une manière stéréotypée qui atteste de l'enseignement qu'ils suivent à São Paulo avant d'être envoyés dans d'autres pays. L'évêque opère un contrôle strict sur ses collaborateurs et voyage à travers le pays afin de visiter les différentes congrégations. Il peut rester au Venezuela pour une période plus longue que les pasteurs, mais cela ne dépasse jamais deux à trois ans. Il est généralement plus âgé que les pasteurs et doit rendre des comptes directement au siège de São Paulo. Certains pasteurs sont mariés avec des femmes travaillant aussi pour l'Église. D'autres laissent leurs familles au Brésil. Tous semblent appartenir à la même classe sociale que les adhérents de l'IURD : la classe moyenne.

Au Venezuela, un nombre croissant d'hommes et de femmes offrent leurs services à l'IURD en tant qu'ouvriers et ouvrières s'acquittant ainsi des miracles qui se seraient produits dans leur vie. Ils ne sont pas rémunérés mais reçoivent des uniformes et parfois de la nourriture. Les femmes sont vêtues de blouses blanches et de jupes bleues, elles se maquillent, portent des bas et sont toujours bien apprêtées. Les jeunes hommes, eux, vêtus comme les pasteurs : ils portent eux aussi des cravates. Leurs cheveux sont relativement courts et aucun d'entre eux ne porte de barbe. Certains portent des badges avec leurs noms épinglés à leurs uniformes.

Récemment, quelques collaborateurs vénézuéliens ont bénéficié d'une formation plus poussée et jouent le rôle de pasteurs assistants, mais demeurent toujours sous la surveillance d'un Brésilien. Ces jeunes hommes ne semblent pas toucher de salaire, seuls un logement et de la nourriture leur sont fournis. S'ils sont mariés, leurs épouses sont également censées travailler pour l'Église. Leurs enfants bénéficient eux aussi de nourriture et d'un toit, et vont à l'école. Deux jeunes hommes m'ont dit un jour qu'ils avaient passé une semaine à São Paulo pour suivre une formation complémentaire. Les activistes brésiliens et vénézuéliens parlent avec réticence à des étrangers de leurs activités et sont très méfiants lorsqu'il s'agit d'expliquer quelles sont leurs responsabilités au sein de l'IURD. Les photos sont interdites dans les temples. Pendant les services, les pasteurs et collaborateurs gardent un œil sur les fidèles et tentent de les empêcher de quitter le temple avant la fin de l'office.

Les pasteurs savent comment réveiller le public grâce à des déclarations, des questions stéréotypées, des chansons rythmées, des applaudissements, des danses et de brefs moments de méditation. Les suggestions et opinions exprimées par les pasteurs sont reprises par les fidèles, les yeux clos et la main droite posée sur le cœur. Les « prières fortes » sont

censées inciter les démons, qui possèdent les êtres souffrants, à s'identifier afin que les être souffrants en soient libérés. Puis les possédés sont conduits jusqu'au devant de la scène. Ils crient et vomissent souvent avant que les pasteurs ne les calment grâce à des prières et des manipulations physiques énergiques. La foule participe aux exorcismes en criant « brûle, brûle, Jésus ». Les miracles et les « libérations » sont perçus comme les manifestations extraordinaires de l'Esprit Saint et attirent toutes les personnes qui croient dans le pouvoir des démons.

Réseaux médiatiques, sociaux et politiques

L'IURD a récemment fait l'acquisition d'une station de radio de Caracas, *Radio Ideal*, qui fonctionne 24 heures sur 24, mais tous les programmes ne sont pas des programmes religieux. Ils retransmettent les « libérations » qui ont lieu dans le temple principal, les témoignages de miracles ainsi que des annonces.

Venevisión propose des programmes télévisés chaque nuit entre minuit et une heure du matin. Des témoignages sont proposés par les fidèles guéris ou libérés de l'emprise des esprits malins. Le voyage de l'évêque en Terre sainte y a notamment fait l'objet d'un documentaire.

Le journal hebdomadaire *Pare de Sufrir* est distribué gratuitement dans les rues aux alentours des temples durant les services. Diffusé à environ 150 000 exemplaires, il contient quantité de témoignages et d'annonces.

Les adhérents sont attirés par les programmes radio et télévisés. Les animateurs invitent les catholiques, les protestants, les athées et affirment que toute personne est la bienvenue à l'IURD qui l'aidera à résoudre ses problèmes grâce à de puissantes prières et le concours de l'Esprit Saint. « Vous serez protégés contre la sorcellerie, vous ne commettrez plus de péchés, vos affections seront guéries, vos problèmes seront résolus, venez au temple *Oración Fuerte al Espíritu Santo*. »

Les événements hebdomadaires des églises de l'IURD sont semblables dans tous les pays latino-américains. Chaque jour, suivant le calendrier reçu depuis le Brésil, les services sont consacrés à un objectif différent. Le lundi, la *cadena de la prosperidad* (la chaîne de la prospérité) se tient dans toutes les églises et les prières concernent l'argent, l'emploi, la réussite de chacun dans ses activités propres. Les

fidèles sont invités à faire de généreuses donations à l'église afin, en retour, de prospérer. Le mardi, la *cadena de la salud* (la chaîne de la santé) attire les malades ; le mercredi, la *cadena de los hijos de Dios* (la chaîne des enfants de Dieu) aide ceux en mal d'une assistance spirituelle ; le jeudi, la *cadena de la familia* (la chaîne de la famille) est censée aider ceux qui rencontrent des difficultés avec leurs maris ou leurs enfants. La *cadena de la liberación* (la chaîne de la libération), qui a lieu tous les vendredis, attire une multitude d'individus convaincus d'être possédés par des esprits malins responsables des maladies, de l'infortune, des péchés, du mauvais sort et de la pauvreté. Le samedi, la *terapia del amor* (la thérapie de l'amour) attire ceux qui ont des problèmes avec leur conjoint. Le dimanche, pendant le *gran encuentro* (la grande rencontre), des services spéciaux ont lieu comme par exemple la distribution d'eau sainte ou la bénédiction des fidèles. Une fois par mois, les nouveaux membres sont baptisés après le service du dimanche et l'eucharistie y est donnée sous la forme d'une distribution de pain et de jus de fruits.

L'IURD a fondé l'*Asociación Benéfica Cristiana* (ABC) qui distribue de temps en temps de la nourriture, des médicaments et des vêtements d'occasion aux plus pauvres. La distribution de nourriture dans les taudis est largement médiatisée mais n'a pas lieu plus de deux à trois fois par an. L'IURD propose également une assistance spirituelle téléphonique. Il est aussi possible de consulter un pasteur après les services réguliers mais ces consultations ne sont pas, elles, gratuites.

Les pasteurs brésiliens se gardent de s'impliquer dans la politique vénézuélienne. Leurs sermons concernent principalement la libération des esprits malins et l'importance de la dîme. Il est expliqué dans la théologie de la prospérité dont elle se prévaut que, si vous faites de généreuses donations à l'église, votre vie sera bénie et vos affaires prospéreront. Mais le nombre limité de sujets traités dans les sermons a pour conséquence de nombreuses répétitions. Cela est aussi vrai pour les sujets abordés dans le journal *Pare de Sufrir* ainsi que dans les programmes radio et télévisés.

Les pasteurs sont engagés dans une guerre contre les religions afro-américaines et le culte vénézuélien de Maria Lionza. Certains pasteurs sont peu familiarisés avec les êtres spirituels bien connus au Venezuela. Lorsqu'ils exorcisent les esprits malins, ils mentionnent parfois par erreur les divinités de l'*umbanda* brésilien, inconnues au Venezuela. Cette « guerre » témoigne de l'âpre compétition qui existe entre l'IURD et les rituels afro-américains qui servent pourtant les mêmes objectifs : débarrasser la population de ses péchés et la libérer des esprits malins.

Les couches les moins favorisées de la classe moyenne

La Bible est en général très peu utilisée tout comme les Saintes Écritures qui sont assez peu citées. Seul un nombre limité de passages le sont lorsqu'il s'agit de la dîme, des miracles, des guérisons et des exorcismes. Beaucoup d'adhérents ne possèdent même pas de bible bien que des exemplaires soient en vente dans les temples. Parfois, un pasteur demande aux fidèles de poser une bible sur leur tête afin de les exorciser des esprits malins.

Les visiteurs des églises de l'IURD sont souvent issus des couches les moins favorisées de la classe moyenne au faible niveau d'instruction : les gérants de petits commerces, les petits fonctionnaires, les secrétaires, les ouvriers qualifiés, les domestiques, les jeunes chômeurs. Environ 70 % sont des femmes entre vingt-cinq et cinquante ans. Seule une minorité est issue soit du récent exode rural, soit de migrations à partir de la Colombie. La mauvaise situation économique rend leur vie chaque jour un peu plus difficile. Puisqu'il n'y a apparemment aucune solution à leurs problèmes, ils espèrent trouver une aide grâce au surnaturel. Les fidèles pensent en termes simples. La religion devient un bien de consommation, offert par les pasteurs en échange de donations. Le « baptême de l'Esprit Saint », le sacrement essentiel des Églises pentecôtistes traditionnelles, a perdu de son importance. L'adhésion est informelle, les fidèles ne sont pas obligés d'assister régulièrement aux services et ils n'ont pas non plus à observer un code de conduite strict comme dans les Églises pentecôtistes traditionnelles. Il est donc très difficile de connaître le nombre réel des membres de l'IURD. Le dimanche, après le retour de l'évêque de son voyage à Jérusalem, j'ai pu dénombrer plus de 2 000 personnes présentes dans le temple principal. Le service du vendredi, destiné à lutter contre les esprits malins, attire entre 500 et 800 personnes le matin et parfois jusqu'à 1 000 personnes le soir. Cependant, dans d'autres temples de Caracas, pas plus de 100 fidèles assistent aux exorcismes et aux rites de guérison. Beaucoup parmi l'assistance ne se considèrent pas comme des membres réguliers et ne viennent aux réunions que dans un but précis ou par simple curiosité. La majorité des visiteurs réguliers se définissent comme des catholiques. À la radio et à la télévision, les pasteurs invitent ceux qui rencontrent des problèmes à venir à l'Église selon leurs besoins, peu importe leur affiliation religieuse. Certains peuvent également visiter les centres de guérison, les *santeros* ou l'église brésilienne néopentecôtiste *Dios es Amor* concurrente de l'IURD. Cette Église, fondée au Brésil par

David Miranda plusieurs années avant que l'IURD ne devienne populaire, est apparue au Venezuela en 1988 et a rapidement attiré beaucoup de personnes espérant se débarrasser des esprits malins et être miraculeusement guéries de maladies graves. L'IURD a réussi à éloigner ses concurrents tandis que ceux-ci fondaient leurs propres Églises dans les environs immédiats du temple *Dios es Amor*. Parce qu'elle requiert un minimum de responsabilité individuelle comme l'adhésion à un code de conduite rigide, l'Église néopentecôtiste la plus ancienne a perdu un grand nombre de fidèles au profit de l'IURD qui propose un baptême sans engagement et rend les esprits malins responsables des péchés de chacun. Le manque d'une communauté religieuse permanente ou de congrégations est l'une des caractéristiques les plus marquantes de l'IURD – au Venezuela comme ailleurs.

Le prix des miracles

Les personnes qui se rendent à l'IURD espèrent souvent résoudre grâce à une « prière forte » un ou plusieurs problèmes personnels. Lorsque le problème est résolu, ils peuvent ne plus revenir à l'IURD jusqu'à ce qu'un nouveau problème surgisse. Seuls quelques fidèles disciples décident de devenir des collaborateurs et peuvent alors passer un certain nombre d'heures chaque semaine, au temple, à aider gratuitement le pasteur. Le baptême n'implique pas une stricte appartenance à l'Église, cela peut simplement signifier être protégé contre le mal. Le baptême pourra alors être répété à chaque fois que l'on a besoin de pouvoirs spéciaux. Aucun registre des baptisés n'est tenu. Cependant, ces personnes paient le plus souvent une dîme régulière afin de se libérer des afflictions démoniaques.

L'IURD a sciemment incorporé un certain nombre d'éléments issus de la religiosité populaire latino-américaine. Par exemple, on insiste sur le fait de promettre une foi exemplaire lorsque l'on demande un miracle. Lorsque le problème est résolu, lorsque le « miracle » a eu lieu, les croyants paient ce qu'ils avaient promis à l'Église. Récemment, l'évêque s'est rendu en Terre sainte avec des centaines de requêtes écrites par les fidèles afin de les déposer dans le Saint Sépulcre. À son retour, il a distribué de petites pièces de tissu rouge béni qu'il a rapporté de Jérusalem. Les malades sont censés poser ces « amulettes » sur les parties

douloureuses de leur corps afin d'être guéris. De l'eau du Jourdain est à la disposition de tous pour se laver les mains. De l'huile sainte venant d'Israël est utilisée pour les bénédictions. Une rose rouge est parfois distribuée aux fidèles et doit être conservée dans la maison durant une semaine afin d'y absorber les influences démoniaques. Elle est ensuite rendue au temple pour y être brûlée. Une petite lampe ressemblant aux rouleaux de la Torah est offerte en guise d'« amulette ». De temps en temps, des rubans blancs sont distribués aux fidèles, ceux-ci devant les porter à même la peau pendant une semaine. Ils absorbent les forces démoniaques et sont ramenés au temple où ils sont brûlés. Des pierres bénites peuvent aussi servir d'« amulettes ». Pendant les retransmissions radiophoniques des « prières puissantes », on conseille aux adhérents de placer un verre d'eau sur le poste radio. L'eau absorbe le pouvoir spirituel et est bu par le croyant. Les visiteurs des services du vendredi et du mardi apportent régulièrement au temple des photos de parents souffrants afin que ces derniers soient guéris. Toutes ces pratiques sont inventées et encouragées par Edir Macedo, le fondateur et le leader spirituel de l'IURD qui opère un strict contrôle sur son empire. La croyance dans les miracles est très courante au Venezuela, comme dans d'autres pays latino-américains, et est même répandue parmi les membres des classes les plus instruites.

Les spécialistes du néopentecôtisme se sont penchés sur les finances de l'IURD. Il semble bien qu'une importante quantité d'argent y soit brassée, même si les clients sont issus des couches pauvres de la société vénézuélienne. Récemment, quelques millions de bolivars ont été dérobés dans l'un des temples de l'IURD de Caracas. Les médias ont alors posé des questions à propos de l'origine de cet argent et désiraient savoir pourquoi il ne se trouvait pas à la banque. Aucune réponse ne fut donnée. Les pasteurs affirment de temps à autre que les services de l'IURD sont gratuits et que seule la dîme est obligatoire. Cependant, un certain nombre de rituels ont un prix, si l'on souhaite qu'ils soient réellement efficaces, comme le lavement des mains dans l'eau du Jourdain, l'utilisation de roses pour purifier sa maison, la distribution d'eau ou d'huile saintes, etc. Même si les « amulettes » sont distribuées gratuitement, les pasteurs attendent des cadeaux en échange. Néanmoins, si l'on prend en compte le coût de la gestion de 60 temples (pasteurs, locaux, voyages, télévision, station de radio), on ne peut s'empêcher de se demander d'où vient réellement l'argent. Au Venezuela, l'IURD reste strictement en dehors de la politique et évite soigneusement d'attirer l'attention des autorités. Elle agit exclusivement comme une institution religieuse. La

nouvelle Constitution offre une plus grande liberté de culte et les pasteurs ne sont pas censés faire part de leurs opinions publiquement. L'IURD vénézuélienne ne coopère pas avec les autres institutions religieuses et n'est pas membre de la Fédération des Églises pentecôtistes.

Quelles sont les raisons de son succès ? La mauvaise situation économique du Venezuela a certainement favorisé la recherche de miracles, mais cela ne peut être la seule cause de l'expansion rapide de l'*Oración Fuerte al Espíritu Santo*. Le recours au sacré pour résoudre des besoins concrets en est peut-être une autre raison, la population pouvant croire éliminer la pauvreté et la maladie grâce à une guerre contre les démons. L'argent sert de véhicule à ce combat contre Satan. Les rituels, chargés d'émotion, auxquels les adhérents prennent part, peuvent avoir des vertus thérapeutiques pour les fidèles. La dimension magique des services religieux correspond aux attentes de masses qui connaissent également le spiritisme, les cultes afro-américains et qui pratiquent des rites populaires catholiques de glorification des saints et des vierges. Dans les rituels proposés par les Églises traditionnelles, ils ne trouvent que des réponses apparentes à leurs problèmes, car ces Églises sont incapables de leur apporter de véritables solutions.

Traduction de Sarah Fila-Bakabadio

Mexique

Marie-Christine DORAN*

Parlant du Brésil, Regina Novaes (1999 : 126) évoque une expansion telle du pentecôtisme et en son sein de l'importance prise par l'IURD, qu'il est possible de dire : « Nous serons en voie de passer d'une culture des couches populaires tenue implicitement pour "catholique-brésilienne" à une culture de tradition protestante bien éloignée de la précédente. » Cette tendance semble bien loin de la réalité mexicaine. En effet, Freston (2001b : 200) montre que l'IURD, qui porte au Mexique le nom d'*Iglesia Universal del Reino de Dios Oración Fuerte al Espíritu Santo*, avait, en 1995, 11 succursales, après son implantation en 1993. En 2001, huit ans plus tard, seules 6 autres églises se sont ajoutées pour un total national de 17¹, dont 10 sont situées dans l'État-capitale du *Distrito Federal* (D.F.) : 6 au centre-ville, la succursale principale se trouvant dans la très aisée Colonia Roma, et 3 en périphérie, mais pas dans des bidonvilles. Il n'existe vraisemblablement aucune étude mexicaine sur la présence de l'IURD, divers spécialistes nous ayant affirmé² que ce groupe est peu

* Nous remercions le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour son appui.

1. Au moment de mettre sous presse, nous apprenons que la revue brésilienne de l'IURD, *Plenitude*, annonce un total de 24 temples pour 2002. Cette information reste cependant à confirmer car nos recherches de terrain en 2001 nous avaient conduit à constater que diverses publications de l'IURD à l'étranger (hors Mexique) annonçaient l'existence de temples avec adresse, qui finalement n'existaient pas (qu'il s'agisse de temples fermés depuis plusieurs années ou simplement de locaux prospectés pour location). Dans ce contexte, seule l'information directement issue de l'IURD mexicaine, soit l'existence de 17 temples dont tous ceux du D.F. ont été vérifiés, semble devoir être considérée comme actualisée et fiable.
2. Notamment le comité éditorial de la *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, de même que le Dr Elio Masferrer, de l'*Escuela Nacional de Antropología*,

important, y compris au sein du champ d'étude des nouveaux mouvements religieux au Mexique. Une étude plus approfondie reste à mener quant à l'appartenance sociale exacte des fidèles mexicains de l'IURD, mais la recherche exploratoire menée en août 2001 a permis d'établir que les adeptes sont en majorité blancs ou *mestizos* – il y a peu ou pas d'autochtones visibles selon les divers temples – et semblent appartenir à des classes moyennes ou paupérisées, mais en aucun cas miséreuses. D'après les adeptes et les ouvriers, les pasteurs sont tous brésiliens, tandis que les ouvriers sont en général mexicains.

Stagnation de l'IURD

Plusieurs facteurs influent sur la stagnation actuelle de l'IURD au Mexique par rapport à d'autres pays latino-américains où cette Église s'était établie à peu près à la même date (Freston, 2001 : 200). À un premier niveau, il importe de rapporter cette situation de l'IURD à la faiblesse du pentecôtisme et du protestantisme au Mexique, pays qui comptait, en 2000, 5,20 % de protestants³. Les chiffres de 2000 représentent une croissance minime par rapport au 4,89 % de protestants recensés en 1990 et repris par Freston (2001 : 206), qui souligne avec raison que l'État du Chiapas, à lui seul, présente un pourcentage beaucoup plus élevé – soit 13,92 % selon les données du *XII Censo general de población 2000* – bien qu'il n'y eût, en 2001, aucune succursale de l'IURD dans cet État.

Le facteur des relations avec les institutions gouvernementales apparaît aussi comme complexe au Mexique. Garma Navarro (2001 : 190) soutient qu'il est crucial pour tout groupe religieux minoritaire d'être en mesure de réaliser des alliances avec d'autres dénominations afin de négocier avec l'État dans un rapport corporatiste. Or, des alliances de cet ordre semblent exclues pour l'IURD qui, après la fin abrupte en 1996 de ses rapports avec la pentecôtiste *Iglesia de la Fe en Cristo Jesus*,

spécialiste des nouveaux mouvements religieux au Mexique, entrevue réalisée le lundi 13 août 2001, ville de Mexico.

3. La catégorie « protestante » est suivie d'une note précisant que l'on inclut dans cette rubrique : « les protestants historiques, les pentecôtistes, la *Iglesia del Dios Vivo*, la *Iglesia Columna y Apoyo de la Verdad*, la *Luz del Mundo* et autres églises évangéliques, de même que "toutes les personnes n'ayant pas spécifié leur religion" », traduction de l'espagnol, données du *XII Censo General de Población y Vivienda*, 2000.

n'a pas su tisser d'autres réseaux. De manière générale, l'IURD est vue comme « non évangélique » selon tous les pasteurs *evangélicos* interviewés, à cause de son utilisation d'objets matériels de médiation dans la guérison et de la quête réalisée auprès des fidèles. La position centrale de la *Virgen de Guadalupe* pour le mouvement charismatique mexicain empêche aussi toute possibilité de liens avec l'IURD, bien qu'au Brésil des rapprochements aient eu lieu à certains moments sur la base d'une commune opposition aux courants catholiques « de gauche » (Novaes, 1999 : 12).

C'est au ministère de l'Intérieur (*Secretaría de Gobernación, SRE*), que revient le pouvoir exclusif d'interpréter les clauses de la Constitution mexicaine touchant aux affaires religieuses. Entre 1994 et 2000, 50 pasteurs brésiliens de l'IURD auraient été expulsés, bien que la SRE attribue ces expulsions à des démêlés avec le ministère de l'Immigration et affirme qu'aucun problème n'existe actuellement⁴. Cette dernière affirmation semble néanmoins se confirmer par le fait que l'IURD ait obtenu sans délai son statut « d'association religieuse ». Or, loin de limiter les activités des Églises désirant l'obtenir, ce statut n'est accordé qu'aux entités ayant démontré qu'elles étaient actives durant cinq ans et capables de subvenir à leurs besoins, les Églises – avec ou sans le statut d'association religieuse – disposant du droit de posséder des propriétés « indispensables » à leur activité religieuse (Freston, 2001b : 203). Il ne semble donc pas qu'il s'agisse là d'un facteur primordial dans l'explication de la stagnation relative de l'IURD au Mexique.

Par contre, il existe des limitations importantes propres au contexte mexicain par rapport à la législation traitant des questions religieuses dans d'autres pays. Ainsi, aucune organisation religieuse, avec ou sans statut, n'a le droit de mener des activités lucratives, ni de posséder des biens fédéraux, ce qui se traduit pour l'IURD par l'interdiction de contrôler des chaînes de radio, de télévision, ou des médias électroniques. Toutefois, il n'existe aucune restriction légale quant à la place qu'une Église peut occuper dans la grille horaire des différents médias de communication qu'elle utilise. Dans ce contexte, il est notable que l'IURD ne produise qu'une émission de radio *Pare de sufrir*, matin et soir, du lundi au samedi sur les ondes de *Mexicana 1530 AM*, « la buena », me dit une ouvrière interviewée. Au niveau écrit, un seul journal, *Pare de sufrir*, est distribué dans les églises, en plus de brochures.

4. Entrevue auprès de la *Secretaría de Gobernación, Dirección de Asuntos Religiosos*, 18 août 2001.

Prédominance de l'imaginaire du miracle guadalupéen

Toutefois, c'est au sein de la religiosité populaire mexicaine qu'apparaît un facteur incontournable pour mettre en perspective la stagnation relative de l'IURD : la prédominance d'un imaginaire catholique du miracle, lié à l'importance des cultes et discours entourant la *Virgen de Guadalupe*, vénérée par les Indiens depuis qu'elle est apparue à diverses reprises à l'Aztèque Juan Diego en 1531, puis par la majorité des Mexicains après le XVII^e siècle. Divers éléments structurent cet imaginaire du miracle et concourent à en faire un phénomène donnant naissance à des représentations hégémoniques dans le monde populaire.

À un premier niveau, divers auteurs dont Garma Navarro (2001 : 192) soulignent l'importance de l'attachement proprement religieux à la *Virgen de Guadalupe* en soulignant le fait que ses manifestations, purement religieuses (Zires, 1994), ne se sont jamais confondues avec un discours nationaliste, né au XVIII^e siècle avec l'affirmation de la supériorité du Mexique sur la métropole espagnole à cause de son « élection » par la Vierge. Ensuite, il importe de comprendre que les innombrables formes de réactivation de ces cultes et pratiques rituelles se font au sein d'une autonomie tout à fait caractéristique au Mexique (Blancarte, 1992 ; Elizondo, 1997) de la religiosité populaire, au sein de laquelle la composante indigène tient une place importante, par rapport à la structure ecclésiale catholique. Cela permet à certaines formes de cultes guadalupéens autonomes de mettre en œuvre des pratiques telles que les offrandes de nourriture et certaines danses rituelles qui ne sont pas acceptables dans l'Église catholique ou dans le pentecôtisme traditionnel. Ainsi, alors qu'au Brésil et en Argentine le succès de l'IURD tient en partie à sa récupération d'un nombre de ces pratiques inacceptables (Oro et Semán, 2001 : 190), au Mexique, c'est le catholicisme populaire guadalupéen qui permet cette intégration de pratiques contestées.

De plus, l'importance de cette « vaste activité culturelle guadalupéenne » (Freston, 2001b : 204) se trouve prolongée et resignifiée dans un discours émanant des habitants de bidonvilles⁵ se manifestant par la récurrence prédominante et spontanée de narrations de miracles. Ces

5. Ce discours a été identifié à partir de divers séjours de recherche en 1998 et 2001 dans le cadre desquels 32 récits de vie et une trentaine d'entrevues ouvertes ont été effectués dans une douzaine de quartiers marginaux et bidonvilles de la périphérie de la ville de Mexico ainsi que des zones semi-rurales et rurales de l'État d'Oaxaca. Diverses variables sociologiques ont été prises en ligne de compte pour la réalisation des récits, dont l'appartenance ethnique.

narrations rapportent des apparitions actuelles de la Vierge, « imprimées » sur divers supports (roches, coulées de lave) situés dans des lieux fréquentés par « des pauvres » (territoire de bidonvilles, lieux du commerce informel, stations de métro) que les récits réinterprètent comme preuve de leur élection par la *Virgen*. Les cultes populaires actuels liés à ces apparitions particulières de la *Virgen*, dont la prise en charge est complètement autonome de la structure ecclésiale catholique, font l'objet de dénonciations et même de répression⁶.

Ces éléments de l'imaginaire du miracle guadalupéen affectent le développement de l'IURD par un blocage de son dispositif caractéristique de réappropriation d'éléments symboliques préexistants sans grands changements « traumatiques » (Oro et Semán, 2001 : 191). La prédominance du symbole de l'image visible de la *Virgen* se distingue par son inacceptabilité dans l'ensemble de l'imaginaire protestant, que l'IURD partage en partie. À ce sujet, Bowen (1996 : 129) avance que le rejet de la *Virgen de Guadalupe* par le monde évangélique mexicain constitue un obstacle majeur à son expansion au Mexique ; bien que l'IURD présente une rupture avec l'ensemble du protestantisme en utilisant abondamment la médiation d'objets, elle ne va pas jusqu'à accepter l'usage des images saintes, telles que celle de la *Virgen de Guadalupe*, « image démoniaque couverte d'or » comme la qualifient les ouvriers et les fidèles de succursales de la ville de Mexico.

Ainsi, au Mexique, l'expansion de l'IURD se heurte à la particulière prédominance de l'imaginaire du miracle guadalupéen dans le champ religieux, tirant sa force d'une mise en œuvre d'éléments inacceptables au sein des diverses Églises, tant les Églises protestantes que l'Église catholique. Qu'en sera-t-il dans le contexte nouveau du gouvernement Fox, où la hiérarchie catholique tente de rétablir son contrôle sur les masses, notamment en condamnant certaines formes du culte populaire guadalupéen ?

6. Par exemple, en décembre 2000, la hiérarchie catholique fit appel à l'armée, avec le consentement du gouvernement Fox, pour occuper militairement certains bidonvilles, empêcher le blocage de rues, les processions et les danses rituelles qui durent parfois plusieurs jours et nuits. Voir le quotidien *La Jornada*, Mexico D.F., du 5 au 20 décembre 2000.

II

Afrique

Introduction

Dans l'imaginaire brésilien, l'Afrique reste un des hauts lieux du travail des forces invisibles. André Mary (2002), dans un article sur l'Église universelle en Afrique, y voit un des facteurs d'explication de l'intérêt mis par l'Église universelle à privilégier ce terrain de mission. Ce n'est pourtant pas ce qui affleure dans un premier temps. Au début, l'expansion en Afrique apparaît comme une simple propagation de l'Église brésilienne dans la zone lusophone. C'est en effet d'abord en Angola (1991) et au Mozambique (1992) ainsi qu'en Guinée-Bissau et au Cap-Vert (Freston, 1999 : 386) que l'IURD arrive en Afrique (Freston, 2001a : 125). Aujourd'hui, selon Teresa Cruz e Silva, plus d'une centaine de temples y sont établis. En Afrique du Sud, elle ouvre son premier temple en 1992 semblant simplement suivre les migrants lusophones. Mais, dès l'année suivante, elle ouvre son premier temple anglophone et son expansion est vite impressionnante puisque, en 1994, elle en compte déjà 17 et en 1998 115 (Freston, 2001b : 200-202). En janvier 2001, l'*Universal News*, tiré selon le journal à 100 000 exemplaires, y recense 181 temples (le tiers dans la région de Johannesburg). On le constate alors, la stratégie s'avère être beaucoup plus globale. L'IURD s'installe d'ailleurs partout en Afrique. Elle le fait en 1994 au Kenya et en Ouganda et en 1995 en Côte d'Ivoire et au Gabon. En Côte d'Ivoire, elle compte aujourd'hui, selon Jean-Pierre Dozon, près d'une quarantaine de temples (dirigés encore majoritairement par des pasteurs brésiliens, mais de plus en plus par des pasteurs ivoiriens), tous situés dans les principales villes du sud du pays, dont un bon tiers est réparti dans les différents quartiers et dans les conurbations urbaines de la ville d'Abidjan. C'est qu'effectivement la stratégie de l'Universelle est essentiellement urbaine (Mary, 2002 : 464). Comme au Brésil d'ailleurs, mais dans ce grand pays latino-américain 75 % de la population est concentrée dans les villes contre seulement 40 % en Afrique subsaharienne. Si l'on en croit les sources de l'Église, elle est établie au Zimbabwe – selon les informations 12 ou 18 temples y sont ouverts –, en Namibie, au Lesotho, au Swaziland, au

Botswana, en Zambie, au Malawi, en Tanzanie, en Éthiopie, à Madagascar mais aussi au Cameroun, au Togo et au Ghana. Sur l'implantation au Nigeria, on connaît peu de choses et c'est certainement une faiblesse de la dynamique d'expansion de l'Universelle si elle n'est pas plus implantée dans ce pays de grande confrontation religieuse. Dans la présente partie du livre sur l'Afrique comme d'ailleurs aussi dans la partie précédente consacrée à l'Amérique latine, les pays retenus sont ceux où l'IURD est la mieux établie dans le continent, à l'exception du Kenya qui constitue, à l'instar du Nigeria (malheureusement pas couvert ici), un contre-exemple de faible développement.

L'Église universelle comme les autres Églises de la troisième vague pentecôtiste (ou néopentecôtisme) se caractérise par son investissement dans les médias et par l'importance donnée, d'une part, à l'exorcisme et à la théologie de la prospérité. En Afrique, l'Église universelle ne parvient pas, à l'exception du Mozambique et de l'Angola, à avoir un impact à la télévision. Au Mozambique, selon Brasil Fonseca, l'IURD est propriétaire de la station d'émission Miramar, qui couvre 80 % du pays, fruit d'une concession du gouvernement socialiste afin de contrecarrer l'influence de l'Église catholique. Interprétation tempérée par Teresa Cruz e Silva. Ailleurs, elle peut louer des plages horaires télévisuelles, comme c'est le cas au Kenya selon Yvan Droz, mais elle doit la plupart du temps se limiter à une diffusion radiophonique dynamique et diversifiée. Si, dit André Mary (2002 : 466), « l'ouverture d'une antenne de la Rede Record est pensable dans un pays comme l'Ouganda, il n'en va pas de même à Libreville et Abidjan où les régimes politiques (de Bongo à Gbagbo) conservent le contrôle des médias et excluent à ce jour toute privatisation des chaînes télévisées ». C'est plus sans doute par sa dramaturgie de la délivrance et de l'exorcisme qu'elle peut prétendre aller chercher un public qui, apparemment comme au Brésil, appartient plutôt à la petite classe moyenne urbaine. Mais l'Église universelle ne parvient pas toujours à rivaliser efficacement, comme le souligne Yvan Droz pour le Kenya, avec d'autres cultes pentecôtistes au style plus flamboyant.

Côte d'Ivoire

Jean-Pierre DOZON

Contemporaine de ses autres implantations en Afrique subsaharienne, l'installation de l'IURD en Côte d'Ivoire remonte à 1995 où elle compte aujourd'hui près d'une quarantaine de temples (dirigés encore majoritairement par des pasteurs brésiliens, mais de plus en plus par des pasteurs ivoiriens), tous situés dans les principales villes du sud du pays, dont un bon tiers est réparti dans les différents quartiers et dans les conurbations de la ville d'Abidjan.

À première vue donc, il s'agit là d'un processus d'expansion rapide et spectaculaire qui n'a, pour l'heure, d'autre équivalent sur le continent que celui décrit par André Corten en Afrique australe, spécialement en Afrique du Sud¹.

Les raisons d'une apparente réussite

Or, quoiqu'il n'autorise pas en lui-même à conclure trop vite au succès de l'IURD en Côte d'Ivoire, l'important dispositif paroissial qu'elle y affiche permet, précisément par comparaison avec l'Afrique du Sud, d'identifier quelques conditions susceptibles d'avoir motivé ou favorisé ses choix et sa politique d'implantation. D'abord, ces deux pays, dans leur contexte régional respectif (Afrique de l'Ouest, Afrique

1. Étant entendu que l'Afrique du Sud compte 45 millions d'habitants et la Côte d'Ivoire 16 millions.

australe), disposent d'importants pôles et réseaux urbains, c'est-à-dire aussi bien des lieux à forte densité de population que des voies de communication et des infrastructures sur la base desquels l'IURD a pu développer assez aisément ses stratégies d'occupation spatiale en y tissant ou y égrenant ses propres sites et réseaux paroissiaux (anciens cinémas ou entrepôts « convertis » en temples) et en y déployant ses diverses entreprises de prosélytisme (croisades dans les quartiers, groupes de prières auprès des malades hospitalisés et des détenus, actions humanitaires à travers son Association de bienfaisance chrétienne, etc.). Mais ensuite, et peut-être surtout, la Côte d'Ivoire et l'Afrique du Sud ont pour point commun d'offrir, au milieu des années 1990, l'image de pays d'un assez exceptionnel cosmopolitisme, où coexistent des populations d'origines et de « couleurs » diverses, avec quantité d'immigrants africains provenant de presque toutes les régions du continent – mais sans doute plus nombreux, proportionnellement, en Côte d'Ivoire qu'en Afrique du Sud (Bouillon, 1999). Ce qui, pour une Église originaire d'un pays qui se donne volontiers lui-même l'image d'un monde cosmopolite et métissé, pouvait constituer un motif de s'y implanter résolument, l'Afrique du Sud et la Côte d'Ivoire ayant non seulement quelques similitudes avec le Brésil, mais aussi l'avantage de lui permettre d'accéder à des populations de tous horizons, susceptibles de porter ses messages au-delà des frontières ou le long des parcours migratoires.

Autrement dit, le fait que la Côte d'Ivoire, à l'instar de l'Afrique du Sud, représente bien plus qu'elle-même, comme un pôle régional attirant de nombreux étrangers et fort de ses sociétés urbaines, paraît constituer une première explication de la manière dont en quelques années l'IURD y a rondement mené son processus d'implantation.

Toutefois, on ne saurait évidemment s'en satisfaire, si ce n'est comme entrée en matière d'un contexte national en réalité bien plus complexe et problématique (ce qui vaut tout aussi bien également pour l'Afrique du Sud et le Brésil) que cette image d'une Côte d'Ivoire attractive et hospitalière, cosmopolite et métisse, et dont les principales composantes y éclairent précisément un peu mieux, tout en la nuançant, l'apparente réussite de l'IURD.

Dans cette perspective, il faut préalablement souligner que l'arrivée de l'Église universelle en Afrique (ainsi que dans d'autres régions du monde) fut consécutive de la fin de la guerre froide et d'une politique néolibérale imposée par les grandes puissances économiques et financières visant à y réduire les fonctions et les dépenses des États et à y susciter une politique démocratique de bonne gouvernance, et qu'en Côte

d'Ivoire, plus spécifiquement, elle a aussi et surtout coïncidé avec la fin du long règne d'Houphouët-Boigny sur les destinées du pays. Sans que la rupture soit évidemment de même nature, il y avait cependant un léger air de famille entre un contexte sud-africain de post-apartheid et un contexte ivoirien de post-houphouétisme, en l'occurrence une situation globale quelque peu ressemblante au travers de laquelle une période historique était révolue et laissait ouvert un large panel de possibles et d'incertitudes. Car, s'il n'était pas véritablement comparable au régime de l'apartheid, le régime d'Houphouët-Boigny avait malgré tout si durablement imprégné les esprits qu'en s'achevant, d'abord avec l'instauration du multipartisme (1990), ensuite avec la disparition du vieux président ivoirien (1993), le pays n'était pas nécessairement quitte avec lui. Et cela d'autant moins que ce régime autocratique, presque théocratique (Dozon, 1995), restait largement associé à une croissance économique qui avait perduré durant deux décennies (1960-fin des années 1970), et avait fait de la Côte d'Ivoire un pays d'exception en Afrique francophone (le fameux « miracle ivoirien »), un pôle précisément attractif et cosmopolite, riche aussi bien de son agriculture d'exportation que de ses multiples ethnies et de ses nombreuses populations d'origine étrangère. Or, si l'on put parler, dès les dernières années du règne d'Houphouët-Boigny, d'une « fin du miracle ivoirien », laquelle prit la forme d'une profonde crise socioéconomique provoquée tout à la fois par une réduction drastique des fonctions étatiques et des dépenses publiques et par une chute des prix des produits d'exportation, principalement le cacao, sur lesquels s'était édifiée la prospérité du pays, la période qui suivit ne fit qu'aggraver le diagnostic au point de remettre en cause tout ce qui paraissait avoir fait de la Côte d'Ivoire une terre hospitalière et cosmopolite.

Un contexte de paupérisation et de fortes tensions ethnico-religieuses

En effet, sur fond d'appauvrissement des campagnes, de paupérisation des couches moyennes (couches nombreuses qui avaient représenté l'un des traits distinctifs de la modernité ivoirienne), de chômage et de corruption grandissants, de délitement du système scolaire et de sa fonction intégratrice, de tensions de plus en plus grandes au sein des milieux familiaux (dans les rapports intraconjugaux et entre générations),

la Côte d'Ivoire fut bientôt le théâtre d'un coup d'État militaire (1999) et, surtout, d'un dangereux mouvement de différenciation identitaire, entre Ivoiriens et étrangers, entre « vrais Ivoiriens » et Ivoiriens de seconde zone, qui faillit la faire sombrer dans la guerre civile. Toutes choses qui se déroulèrent dans le cadre d'une démocratisation de l'ancien régime houphouëtiste (multipartisme, extension des libertés publiques); mais qui, loin de permettre au pays de trouver les voies d'une régulation des désaccords légitimes entre partis politiques, aboutirent au contraire à creuser de graves divisions au sein de la population ivoirienne ou, plutôt, à la reconfigurer autour d'un « peuple » susceptible de se délester de ses oripeaux cosmopolites en fondant sa souveraineté sur ses composantes proprement autochtones. L'idéologie de l'ivoirité, lancée par le successeur d'Houphouët-Boigny, fut au départ de cette volonté de refondation. Mais quoiqu'elle semblât se dissiper avec le putsch militaire, l'ethno-nationalisme dont elle était l'expression s'affirma de plus belle par la suite en aggravant la distinction entre de vrais Ivoiriens, qui seraient plutôt originaires du sud du pays et d'obédience chrétienne (c'est-à-dire là où s'était édifiée la prospérité du pays autour de l'agriculture d'exportation et d'un important réseau urbain), et des Ivoiriens qui le seraient moins ou pas du tout, parce qu'étant originaires des régions septentrionales bien moins riches, ils ont massivement migré vers le sud, ou parce qu'ils sont d'origine étrangère et que, de surcroît, la plupart d'entre eux sont de confession musulmane (voir *Politique africaine*, n° 78).

C'est, par conséquent, dans ce contexte éminemment troublé que l'IURD développa ses paroisses à Abidjan et dans les principales villes du sud du pays où, quelle que fût l'ampleur du marasme économique et des affrontements politiques, se maintint vaille que vaille un certain style de vie, urbain et cosmopolite, qui pouvait encore évoquer la grande époque de la prospérité ivoirienne. Mais c'est précisément dans la tension entre la nostalgie largement partagée de cette époque, où travail et richesses étaient accessibles ou assez largement redistribués, et l'épreuve d'une dégradation rapide et massive des conditions d'existence, qu'il est possible d'expliquer un peu mieux l'apparent succès de l'IURD en Côte d'Ivoire. Par son mot d'ordre affiché sur tous ses temples, « Arrêtez de souffrir », par son imaginaire d'une prospérité qui, en s'adressant à tous, tend plus modestement à signifier pour tel ou tel accès à un emploi, rencontre de l'âme sœur ou recouvrement d'une santé physique ou morale, elle put être d'autant plus attractive que quantité d'Ivoiriens, après avoir connu une certaine aisance ou une certaine stabilité, étaient en

train de faire l'expérience de l'appauvrissement et du mal-être. En outre, l'IURD arriva en quelque sorte à point nommé pour capter, dans cette période de rupture avec une modernité ivoirienne qui s'était assez bien arrangée des anciens cadres familiaux et traditionnels, les multiples processus d'individualisation résultant aussi bien du délitement de ces cadres que de l'aspiration plus ou moins affirmée à s'en détacher (Marie, 1997).

Entre nécessité et liberté, la dégradation générale des conditions de vie ne cessait en réalité de favoriser le premier terme, de générer des subjectivités balançant entre quêtes d'autonomie et impossibilités concrètes de les satisfaire, donnant ainsi à l'IURD une masse de « clients » potentiels où chacun, par une intense foi en l'Esprit Saint, pouvait espérer, ici et maintenant, résoudre ses difficultés existentielles. C'était en tout cas une nouvelle offre religieuse que d'autres Églises chrétiennes étaient bien en peine d'assurer, comme l'Église catholique qui avait été étroitement associée au régime d'Houphouët-Boigny et à la prospérité ivoirienne et qui, pour cette raison, subissait elle-même les affres du temps présent, même si son courant charismatique tentait de contenir les déperditions de fidèles. Ou comme les Églises prophétiques ivoiriennes qui, depuis l'époque coloniale, avaient développé un christianisme local, mais qui, à l'instar d'autres institutions associées à l'ancien régime, paraissaient difficilement franchir le cap du post-houphouëtisme en étant elles-mêmes minées par des querelles intestines.

Mais, en plus de cette conjonction de désaffiliations multiples, le contexte politique fut également propice à l'expansion de l'IURD, bien qu'elle pût craindre un moment qu'une guerre civile n'en compromît le cours. Parlant en effet au moins autant de Dieu que du Diable, d'un monde empli de démons instillant pauvreté, maladies et infortunes de tous ordres, l'IURD s'est trouvée en assez forte résonance avec l'état de division de la population ivoirienne, où l'opposition entre le Sud et le Nord, entre « Ivoiriens » et « étrangers », prit la forme d'un antagonisme ethnico-religieux versant dans la diabolisation de l'adversaire. Car, tout en se gardant bien de s'immiscer dans ces inquiétantes affaires ivoiriennes (ayant une claire conscience de n'être encore qu'une Église étrangère), sa dénonciation de l'islam comme parangon de pratiques païennes et son rejet d'une l'Église catholique, inapte à ses yeux à faire vivre un vraie ferveur chrétienne et à faire œuvre prosélyte (notamment chez les musulmans), étaient manifestement loin de contribuer à leur dissipation.

Un succès malgré tout relatif

Au tournant du nouveau millénaire, la Côte d'Ivoire a ainsi offert un terrain favorable à l'expansion de l'IRD, évitant de peu la guerre civile et recouvrant un calme relatif dans le cadre d'un régime dit de « refondation nationale » où les gens du Sud estiment être les plus légitimes à incarner le pays. Pour autant, on ne saurait conclure trop vite à la pleine réussite de l'IURD. Car, outre l'éventualité d'une reprise des antagonismes ethno-religieux, la persistance du marasme socioéconomique constitue pour l'IURD autant un atout qu'un handicap. Plus précisément, dans ses temples, elle semble moins parvenir à fidéliser qu'à attirer de nombreux « clients » qui expérimentent, pendant un temps, son offre pastorale et qui, après l'avoir abandonnée, dénoncent souvent son caractère vénal et sectaire. Ce qui veut dire qu'en raison de son organisation bureaucratique et hiérarchisée, d'un contrôle assez sélectif de ses fidèles, de son personnel d'encadrement (les ouvriers) et surtout de ses pasteurs ivoiriens, elle paraît peiner à répondre aux multiples demandes individuelles qui, au-delà de l'espoir en la résolution de tel ou tel problème, visent une promotion ou une métamorphose existentielle effective. En cela d'autres mouvements du Réveil, de plus en plus nombreux à vouloir satisfaire de telles demandes et, souvent, bien moins centralisés et policés qu'elle (comme le mouvement *Foursquare Gospel*), canalisent mieux ce genre d'aspiration en permettant que se dissémine l'accès aux charismes (pouvoirs de vision et de guérison) et aux fonctions pastorales. Autrement dit, l'apparente réussite de l'IURD en Côte d'Ivoire ne participe jamais que d'une vague pentecôtiste d'envergure qui la déborde largement et lui oppose, au travers d'une multiplication de pasteurs et de petites Églises, une sorte d'appropriation démocratique de l'Esprit Saint et du Diable par où se nomment et s'éprouvent de plus en plus les souffrances individuelles comme les tensions collectives.

Kenya

Yvan DROZ*

L'Église universelle du royaume de Dieu ne disposait au Kenya – jusqu'en 2001 – que d'un seul lieu de culte : le *Globe cinema* situé au cœur de Nairobi¹. L'Église universelle se trouve dans un univers singulier, caractérisé par l'ostentation de petits groupes hindouistes et une présence musulmane minoritaire à Nairobi. Mais c'est surtout par rapport à la pluralité et à l'exhubérance des formes de pentecôtisme occupant le champ religieux kényan que l'IURD paraît isolée. Cette situation de forte « concurrence religieuse » pourrait rendre compte de son faible et lent développement. L'Église universelle a sans doute peu à craindre des *Crusaders* internationaux qui émeuvent les foules le temps de leur passage ou du pentecôtisme évangélique des quelques centaines d'anciens immigrés afrikaners repliés sur eux-mêmes. En revanche, les formes locales du pentecôtisme semblent hypothéquer ses chances d'expansion. Ainsi, les prédicateurs, occupant les parcs et regroupant quelques dizaines de fidèles, forment un groupe mouvant dont il ne faut pas négliger l'impact, car ils se comptent par milliers sur l'ensemble du pays. Ils représentent l'expression d'une religion « par le bas », ancrée dans des réinterprétations locales de la Bible. Mais la menace principale qui pèse sur le développement de l'IURD au Kenya est constituée par les mouvements locaux issus du pentecôtisme. Il s'agit de « ministères » incarnés par de fortes personnalités rassemblant des centaines ou des

* Nous remercions vivement l'Institut français de recherches en Afrique (IFRA) qui nous a accueillis à Nairobi et qui a partiellement financé les recherches qui ont conduit à ce texte.

1. Pour la description de ce lieu et d'un service religieux de l'IURD, nous renvoyons le lecteur à Droz (2001b).

milliers de fidèles lors de différents cultes. L'émotion qui s'exprime lors de ces célébrations ne souffre pas de comparaison avec celle des cultes de l'Église universelle de Nairobi. En effet, la conduite des services religieux de l'IURD se caractérise par le professionnalisme des pasteurs (jeu de scène, environnement musical, structure du service) au détriment de la spontanéité.

Une Église brésilienne conduite par un missionnaire portugais au nom russe au Kenya

Vladimir, un pasteur portugais, naquit en 1973 dans une famille de la classe moyenne de la région de Porto. Il a connu l'Église universelle grâce à une tante qui s'était convertie quelque temps plus tôt, malgré l'opposition de sa famille profondément catholique. En 1988, Vladimir se convertit à l'IURD afin de guérir son asthme et ses bronchites chroniques. La biomédecine étant incapable de le guérir, et il se déplaçait avec une bouteille d'oxygène, ce qui l'handicapait grandement, souligne-t-il. Sa famille tentera de le détourner de ce qu'elle considérait être une grave erreur. En vain.

Notre jeune homme poursuivra sa vocation et se rendra au Brésil pour étudier la missiologie « universelle ». Ce n'est qu'en 1999 qu'il prendra son premier poste au Kenya où l'IURD avait fondé un lieu de culte sur une avenue passante de Nairobi. En effet, un pasteur brésilien – arrivé à Nairobi en 1994 – avait fondé une branche kényane de l'Église. Vladimir la développera rapidement en rachetant un cinéma aux abords du centre-ville (Droz, 2001a). Toutefois, Vladimir connaît mal Nairobi, encore moins le Kenya. Il est incapable de nommer les villes proches ou les quartiers de la capitale dans lesquels l'Église universelle pourrait s'implanter ; il n'a aucune connaissance historique ou politique de la région.

Vladimir est entouré de six pasteurs-assistants qui le secondent en participant au culte et en s'occupant des fidèles. Ces assistants sont kenyans ou mozambicains et se rendent parfois en Afrique du Sud, tête de pont de l'Église universelle en Afrique australe. L'évangélisation du Kenya passe donc par le Mozambique et la Tanzanie, et certains assistants y retournent pour soutenir les branches locales de l'IURD. Ainsi, le déplacement des pasteurs garantit l'unité régionale de l'Église et permet

de renforcer les branches nationales en difficulté ou de promouvoir de nouveaux lieux de culte. De nouvelles églises – modestes il est vrai – ont été fondées récemment à Mombassa, en Ouganda et même à Zanzibar. L'église de Nairobi collecte des fonds pour ouvrir un lieu de culte sur cette île connue pour être un fief historique de l'islam. C'est l'une des rares expressions de la prétention de l'IURD à concurrencer le prosélytisme musulman. Le très faible nombre de musulmans à Nairobi explique sans doute que l'islam n'est presque pas mentionné dans les cultes nairobiens de l'Universelle.

Un service religieux original aux yeux des Kényans

Par rapport aux autres Églises pentecôtistes kényanes, plusieurs éléments frappent l'observateur qui assiste à un service religieux proposé par l'IURD à Nairobi. Tout d'abord, les manifestations collectives structurées paraissent absentes : il n'y a pas de chœur ou de danses et, seul, le jeu de scène des pasteurs et des ouvriers de Dieu rappelle l'aspect collectif du service. Les fidèles suivent scrupuleusement les injonctions des pasteurs, sous le regard des ouvriers de Dieu. Ainsi, les fidèles dansent seuls, les contacts qu'ils échangent répondent aux injonctions des pasteurs : ceux-ci demandent aux participants de questionner leur voisin afin de savoir s'il a été sauvé ou s'il reconnaît en Jésus-Christ le sauveur. Cette interaction prescrite s'achève par une poignée de main et une bénédiction. Bref, le culte est conçu pour des individus anonymes.

Un autre élément renforce cette vision d'atomisation. Lors du service religieux, les enfants sont réunis dans un petit local attenant à l'église où des activités sont organisées à leur intention pour qu'ils ne dérangent pas le culte. On retire les bébés à leur mère lorsqu'ils perturbent le service par des pleurs. Il s'agit là d'une pratique surprenante pour qui connaît le contexte kényan où les rumeurs d'enlèvements d'enfants pour des sacrifices sataniques sont légion (Droz, 1997). On comprend donc l'inquiétude que reflètent les yeux des mères temporairement déposées de leur enfant par une ouvrière de Dieu : elles sont placées face au dilemme de quitter le service, en manifestant ainsi leur manque de confiance à l'égard des ouvrières, ou d'accepter d'abandonner leur progéniture entre des mains inconnues... Bref, les parents sont perçus

comme des ouailles dont l'implication personnelle dans le service religieux ne doit pas être détournée par les sollicitations des enfants.

De même, les mendiants et les clochards sont exclus du culte : ils ne doivent pas importuner les fidèles par leur aspect ou par leurs demandes implorantes. Pourtant, les pauvres, qu'ils soient mendiants ou enfants de rues, sont nourris par l'Église universelle. À midi, elle offre – dans les limites de ses moyens – des repas aux miséreux tout en prêchant l'Évangile. Les pauvres ne sont donc pas abandonnés à eux-mêmes, mais ils doivent rester à leur place : hors des murs de l'église. En fait, le public que vise l'Église universelle est composé d'individus « présentables », indépendant des réseaux familiaux et capables de subvenir à leurs besoins... et à ceux de l'Église.

Si, lors des services du dimanche, on peut trouver parfois près de 400 personnes réunies dans l'église, les cultes de midi, les jours de semaine réunissent rarement plus d'une trentaine de personnes. En outre, si l'on tient compte du butinage religieux si fréquent au Kenya, comme ailleurs en Afrique, on peut se demander quel est l'impact réel de ce processus d'individualisation prêté au pentecôtisme.

Les cultes de l'Universelle se signalent comme dans d'autres pays par deux particularités qui les distinguent nettement des autres Églises évangéliques : médiations d'objets rituels (petit gobelet, jus de raisin remplaçant le vin du culte, rose, sachet ou boîte de film contenant de l'huile d'olive, etc.) et omniprésence de l'argent ; à plusieurs reprises lors des services religieux, l'on demande des dons, des sacrifices ou la dîme. Ces incessantes demandes peuvent prendre l'aspect d'une pompe aspirant les ressources des fidèles (Bastian, 2001) ou d'un échange avec Dieu qui, dans une logique maussienne, s'explique par le célèbre : « Il faut donner pour recevoir » (Laurent, 2001). Cette ostentation du don induit, par elle-même, un effet d'entraînement agonistique qui contribue à remplir les caisses de l'Église.

Le malaise qui étreint l'observateur se renforce lorsque les pasteurs bénissent l'argent qu'ils ont reçu. Agenouillés en cercle, front contre terre, ils forment un curieux spectacle. En effet, ce genre de position laisse plutôt penser à un conciliabule sorcelaire ou aux pratiques d'une société secrète. Le malaise s'accroît lors d'un autre type de bénédiction : des offrandes sont consacrées en les piétinant. Les pasteurs marchent sur les dons des fidèles. Or, dans le même service, on piétine Satan avec vigueur, tentant ainsi de l'anéantir... Le tout se déroule dans un bruit assourdissant. L'assistance peut difficilement suivre les propos du pasteur couverts par ailleurs par la traduction simultanée en swahili.

Dernière caractéristique du service religieux, les phénomènes de possession et les sanglots sont bien plus rares à l'IURD que dans les autres ministères pentecôtistes. L'exorcisme pratiqué par les pasteurs – en criant dans l'oreille des fidèles pour chasser l'esprit satanique – a lieu au cours, ou en fin, de service. Si la transe pouvait apparaître quelquefois, en 1999, elle ne semblait pas souhaitée par les pasteurs et ouvriers. Pourtant, deux ans plus tard, elle est intégrée dans les services religieux.

L'IURD découvre un nouveau diable en terre africaine : l'hindouisme

L'inauguration du premier temple hindou en Afrique a suscité bien des émois. Cela d'autant plus que le cortège coloré, parti d'Uhuru park – lieu traditionnel des croisades pentecôtistes –, devait passer devant l'église de l'IURD pour rejoindre l'impressionnant bâtiment du nouveau temple s'étendant sur près d'un hectare. Le départ du cortège a retardé le début d'une croisade d'un ministère pentecôtiste local, suscitant l'étonnement des fidèles qui voyaient en lieu et place d'une traditionnelle croisade, les chars colorés portant les effigies des dieux hindous. Le cortège avait rassemblé un grand nombre d'hindous kényans, en costume traditionnel indien : il s'étendait sur plusieurs centaines de mètres. Ce rassemblement était soigneusement surveillé par un service d'ordre doté de rutilantes motos. La jeunesse dorée de la communauté indienne kényane² – vêtue de blouson noir aux longues franges – tournaient sans discontinuer autour du cortège pour en assurer la sécurité.

Lors du passage du défilé devant l'église de l'IURD, la surprise a été totale pour les pasteurs et ouvriers. Vladimir est accouru à la porte de l'édifice pour découvrir les chars qui transportaient des idoles et défilaient devant « son » église. Il s'est alors dressé, les bras en croix pour défier les légions sataniques et leur jeter l'anathème. Ses imprécations ont accompagné le cortège jusqu'à ce qu'il quitte les abords de l'église. On imagine l'étonnement des participants hindous, lorsqu'ils ont découvert ce petit

2. La communauté indienne kényane est l'une des plus importantes d'Afrique. Elle a accueilli les Indiens expulsés d'Ouganda par Idi Amin Dada et s'est fortement renforcée après l'accession au pouvoir du président Moi. Des liens étroits existent entre la famille du président et les riches familles de commerçants et banquiers indiens. Cette alliance objective associe pouvoir politique et richesse financière pour le bien des deux parties, à défaut de celui du Kenya.

homme, juché au sommet de l'escalier qui conduit à l'ancien cinéma, les abjurant d'abandonner leur foi au profit de celle qu'il défendait !

Ce cortège incarnait, aux yeux de Vladimir, la figure du païen des Écritures. En effet, les Indiens du Kenya sont connus pour leur puissance économique et leurs liens étroits avec le pouvoir politique. Ils représentent donc à merveille le païen riche et puissant. Pendant les semaines qui suivirent, Vladimir n'eut de cesse de rappeler, lors des sermons, que ces malheureux transportaient des idoles de plâtre couvertes de verroterie sur des chars multicolores. Il affirmait que les fidèles revivaient donc bien les Premiers temps où les rares « frères en Christ » devaient combattre et convaincre les idolâtres pour préparer le Royaume de Dieu sur terre (Droz, 2002). Pour couvrir de ridicule les païens, Vladimir répétait inlassablement : « Ils ont des jambes mais ne marchent pas, ils ont des yeux mais ne voient pas, ils ont des bouches mais ne parlent pas. »

Il est bon de rappeler le jeu trouble du président Moi qui dresse les mouvements pentecôtistes contre les Églises établies pour comprendre toutes les implications politiques de la réaction des pasteurs de l'IURD. Toutefois, l'IURD ne semble pas être associée à la politique kényane. Son origine étrangère la contraint à maintenir un profil bas et elle se garde bien d'intervenir sur la scène politique. Ainsi, dans les services religieux, aucune allusion n'est faite aux multiples affaires de corruption qui secouent le pays et les politiciens, qu'ils soient proches de l'opposition ou du gouvernement. Ce qui contraste fortement avec l'engagement politique des autres confessions chrétiennes ou musulmanes (Maupeu, 1998 ; Benson, 1995 ; et Throup, 1995). On pourrait comprendre l'apolitisme de l'IURD comme la phase initiale de son implantation. Néanmoins, l'Église universelle a obtenu des temps d'antenne sur une chaîne de télévision évangélique. Si l'on connaît le contrôle sourcilieux opéré par le gouvernement kényan sur les médias, on peut soupçonner une bienveillance officieuse envers l'IURD. Peut-être l'Église universelle ne serait-elle dès lors pas si éloignée de la politique.

Mozambique

Teresa CRUZ E SILVA*

Les évangéliques : contexte et origine de l'IURD

L'évolution du courant évangélique au Mozambique est peu documentée, les études sur le terrain souffrant de lacunes importantes. Les données statistiques disponibles sont inexistantes ou limitées à la classification des religions et à leur répartition géographique. Malgré ces contraintes, il est clair que les évangéliques sont majoritaires dans le sud du Mozambique, et surtout concentrés à Maputo, capitale du pays (UNDP, 1999 ; INE, 1999).

Le mouvement évangélique pénètre au Mozambique à la fin du XIX^e siècle, par l'entremise des Églises missionnaires (Helgesson, 1994 ; Cruz e Silva, 2001a). Environ à la même période, on retrouve des signes de l'émergence et de la propagation de ce mouvement qui se répand par l'intermédiaire des travailleurs migrants et des commerçants noirs convertis au christianisme dans les pays voisins, en particulier l'Afrique du Sud (Helgesson, 1994 : 60 ; Harries, 2001).

Marginalisé et, dans plusieurs cas, non reconnu par l'État colonial au cours de la période suivant l'indépendance, le mouvement évangélique subit, comme cela se produit en général pour les Églises au Mozambique

* Cette recherche sur l'Église universelle du royaume de Dieu au Mozambique a été réalisée dans le contexte du projet « Evangelical Christianity and Third-World Democracy » et dans le cadre de la recherche sur l'Afrique, sous la direction de Terence Ranger et avec l'appui financier de *Pew Charitable Trusts*, à qui j'adresse mes remerciements. Je remercie également Paul Freston pour l'information fournie sur l'IURD en Afrique, de même qu'Isabel Casimiro et Conceição Osório pour leurs commentaires.

(Morier-Genoud, 1998), un nouveau processus d'exclusion ; celui-ci est orchestré par l'administration d'un État laïcisé et par le parti au pouvoir, sur la base de nouveaux paramètres normatifs qui en viennent à définir un autre modèle de société.

La déstabilisation causée par l'escalade de la guerre dans la décennie 1980, la crise économique et la dépendance envers l'aide étrangère lors de la même période, font du Mozambique un pays vulnérable à différentes influences extérieures. Dans ce contexte, les stratégies adoptées par le gouvernement pour affronter la crise en cours conduisent à la création d'« alliances » et à l'identification de « partenaires » avec lesquels coopérer, ce qui amorce une relation plus positive avec les Églises et une démarche en vue d'un dialogue constructif et d'un changement politique. On ouvre ainsi la voie à une participation élargie des institutions religieuses dans la vie du pays.

C'est dans ce contexte que s'opère une « revitalisation religieuse » (Roesch, 1994 : 45), marquée par la croissance significative de l'évangélisme dans un espace politique et social plus vaste où il devient possible d'accroître et d'exercer son influence, surtout dans les zones du centre et du sud du pays. L'expansion des Églises évangéliques observée au cours de cette période concerne non seulement les Églises historiques, mais encore les Églises baptistes, celles de l'Assemblée de Dieu et certains types d'Églises éthiopiennes et sionistes* (Cruz e Silva, 2001b). L'Église universelle du royaume de Dieu (IURD) arrive avec la nouvelle vague des Églises qui s'établissent et se propagent au Mozambique dans la dernière décennie du XX^e siècle. Au cours de cette décennie, d'autres Églises originaires du Brésil, telles *Deus é Amor* (Dieu est Amour) et *Brasil para Cristo* (Le Brésil pour le Christ), y font leur apparition quoique avec moins d'éclat.

Malgré le peu d'informations permettant de faire un parallèle entre le Mozambique et l'Afrique lusophone, il est évident que le processus de domination coloniale qui a imposé le catholicisme et, après l'indépendance, des régimes politiques « socialistes », y a influencé de façon analogue la croissance du mouvement évangélique ; dans quelques cas, celui de la Guinée-Bissau par exemple, l'islam, lui, a constitué une barrière à cette expansion (Costa Dias, 1999 : 313).

Dans son processus de croissance internationale, l'IURD étend son influence au continent africain en 1990, à la suite de son implantation en Afrique lusophone dans des pays comme l'Angola, le Mozambique, les

* Voir dans le texte de Corten, *infra*, la distinction entre Églises éthiopiennes et sionistes. N.D.R.

îles du Cap-Vert et la Guinée-Bissau (Freston, 1999 : 386). Parmi ceux-ci, signalons le Mozambique et l'Angola où l'IURD a progressé plus rapidement, à la faveur de la situation politico-sociale sur ces territoires et de leur proximité géographique avec l'Afrique du Sud où le succès de cette Église est remarquable (Freston, 1999 ; 2001).

En Angola, l'IURD établit son siège social à Luanda en 1991, pour être légalement reconnue en 1992 (Déc. exec. 31.B/92 du ministère de la Justice, D.R. n° 28 1 série de 17/07/92¹). Bien que l'IURD ait ouvert un plus grand nombre de temples à Luanda où – signe de son intégration urbaine – se concentrent davantage ses fidèles, l'Église est aussi active à Cabinda, Malange, Kwanza-Nord, Kwanza Sud, Huambo, Benguela, Huila, Lunda-Nord, Bié et Namibe². Les données de 1999 relèvent un nombre officiel de 170 500 fidèles et de 44 lieux de culte³, nombre qui doit avoir augmenté surtout dans les zones urbaines (Luanda et Malange). Avec la fin de la guerre, de nouveaux horizons s'ouvrent, permettant l'élargissement du territoire de l'IURD à d'autres zones géographiques. Celle-ci y pratique les mêmes cultes et rituels que dans d'autres pays et continents, comme on le constate à la lecture du présent ouvrage.

L'Église universelle du royaume de Dieu au Mozambique

Fondée au Brésil en 1977, l'IURD gagne le Mozambique au début de la décennie 1990, au moment où son expansion transnationale connaît un rythme accéléré (Freston, 1999 : 386). Elle y est enregistrée au ministère de la Justice en 1993. Sachant tirer parti des conditions socioéconomiques et politiques qui, dès le milieu de la décennie 1980, favorisent l'ouverture du Mozambique sur le monde, l'IURD passe par un processus d'intégration graduelle avant de connaître une période d'expansion.

L'Église ouvre un premier lieu de culte dans la capitale de Maputo et rejoint, dans sa phase initiale, des personnes issues des couches sociales les plus défavorisées et celles des classes moyennes inférieures. Tout au

-
1. La plus grande partie de l'information sur l'IURD en Angola a été recueillie dans *Angola e as Religiões : uma visão social*, de Fátima Viegas (Luanda, 1999) et complétée grâce aux renseignements aimablement fournis par le même auteur.
 2. D'après le témoignage de Fátima Viegas (2002), l'IURD s'est surtout implantée dans les provinces qui ont moins souffert des conséquences de la guerre.
 3. Fátima Viegas (1999 : 227). À propos de l'Angola, voir également : *Folha Universal*, 18/01/1998 ; 26/06/1998, et 13/12/1998.

long de son processus d'expansion à travers le pays, l'IURD accroît sensiblement son influence sur ces groupes sociaux, attirant davantage les populations urbaines ou urbanisées. Aujourd'hui, l'IURD offre le même portrait général bien qu'elle s'étende à la majorité des régions périphériques de la ville de Maputo et ses satellites, et à quelques zones du sud du pays, progressant peu à peu vers le centre et plus lentement au nord où, par tradition, les évangélistes ont le moins d'emprise⁴. Mentionnons cependant une observation faite plus récemment : un petit nombre de personnes appartenant à la classe privilégiée et à celle des hauts fonctionnaires de l'État a rejoint les rangs de l'IURD⁵. La synergie entre les médias électroniques et la presse écrite au service de la propagande religieuse permet à l'IURD d'établir des liens plus serrés avec les citoyens dotés d'une scolarité de base ou des gens plus instruits, et, en même temps, de s'assurer de l'adhésion d'une population plus jeune.

L'Église ajuste ses messages aux attentes matérielles et spirituelles des couches les plus défavorisées de la société, se présentant ainsi comme une « alternative » à l'océan des problèmes dans lequel elles sont plongées quotidiennement⁶. Ses différents cultes et services religieux (des gens d'affaires et de la prospérité ; la chaîne des 70, pour résoudre des problèmes de santé ; la famille ; la délivrance) semblent répondre aux problèmes d'une société où les valeurs morales, le sens de la famille et le tissu social ont été malmenés et au fil des ans détruits, laissant place à un vide que l'impact de la néolibéralisation a aidé à creuser. Les « croisades » et les « miracles » promis moyennant un engagement personnel dans la foi, la musique gospel, la thérapie de l'amour, l'assurance pour les défavorisés et les marginaux de devenir riches, d'avoir un emploi, de réussir dans la vie, de contracter un mariage heureux, d'être guéris de vices comme l'alcoolisme, la toxicomanie, ou simplement la certitude de trouver un sens à leur vie et un encadrement

4. Les données de l'an 2000, publiées dans la *Folha Universal* en décembre de la même année, révèlent l'existence, au sud du pays, de 31 lieux de culte dans la capitale et ses environs, de trois autres dans la province de Gaza et de deux dans celle d'Inhambane ; de 13 lieux de culte dans la capitale et quelques zones urbaines de Sofala, au centre du pays, et d'un lieu de culte dans chacune des six autres provinces au centre et au nord. Ces données indiquent, d'une part, leur concentration dans les zones plus urbanisées et sur l'axe centre-sud du pays, et, d'autre part, la tentative de l'IURD d'étendre ses ramifications à tout le pays. Voir aussi, à propos de l'expansion de l'Église au Mozambique, la *Folha Universal*, de 1979 à 1999.

5. Au cours de notre recherche, nous avons pu constater que les adhérents à l'IURD, issus des nouvelles classes sociales, ne l'assument pas toujours ouvertement, étant donné le nombre peu élevé parmi ces personnes de ceux qui présentent publiquement leurs témoignages.

6. Voir, par exemple, la *Folha Universal* du 26/09/1999 et du 10/10/1999.

spirituel, représentent des éléments qui exercent un pouvoir d'attraction et justifient l'adhésion à l'IURD.

Malgré son rejet des croyances rituelles à caractère magique, de la sorcellerie et des séances de guérison réalisées par plusieurs Églises pentecôtistes ou par les médecins traditionnels, l'IURD en vient, au Mozambique, à vivre une symbiose entre le « traditionnel » et le moderne, ce que Campos appelle la « proximité entre l'incertitude du monde urbain et la magie » (Campos, 1999 : 360). Par exemple, l'expulsion des démons, cause de la plus grande partie des maux et maladies affectant les adeptes, les types de guérison et de bénédiction pour les protéger du démon et des « esprits malins », rapprochent davantage de certaines croyances populaires ces cultes dynamisés par la plus-value des technologies modernes, y compris des médias électroniques. Comme l'a décrit Campos, « les rites, les pratiques et la vision du monde entretenus par l'IURD nous suggèrent que les relations entre la magie et la religion relèvent davantage de la complémentarité que de l'exclusion » (Campos, 1997 : 42).

Créée dans le but de développer l'esprit d'entraide entre ses membres pour le bénéfice des plus démunis, l'*Associação Benevolente Cristã* (ABC⁷) coordonne les activités de bienfaisance de l'IURD. Ayant entrepris son œuvre dans les hôpitaux auprès des malades les plus défavorisés, ses actions ont maintenant une portée plus vaste. L'ABC (Association de bienfaisance chrétienne*) travaille aujourd'hui avec les enfants de la rue et les sans-abri, leur offrant des aliments, des vêtements et un toit dans le cadre d'un de ses programmes sociaux, qui s'adresse au monde parallèle de la nuit habité par ceux qu'on nomme des « délinquants », les immigrants illégaux, prostituées, drogués, chômeurs et autres. L'Association loue temporairement des édifices afin de réaliser des activités d'alphabétisation et de donner accès à d'autres formes d'apprentissage.

Les activités sociales de l'ABC visent les prisonniers grâce à un programme de distribution gratuite de vivres et de produits d'hygiène personnelle et de nettoyage. Bien qu'ils aient déjà démarré, les programmes d'intégration sociale des veuves en vue d'en faire des travailleuses autonomes et l'aide aux enfants de la rue, connaissent quelques difficultés bureaucratiques qui freinent leur développement ;

7. Une part significative de l'information recueillie sur l'ABC nous a aimablement été fournie par l'ingénieur José Guerra, directeur de l'ABC et de la *Radio TV Miramar*. Qu'il en soit remercié.

* Voir plus loin le texte de Maria das Dores Campos Machado, « L'IURD : une "organisation-providence" », N.D.R.

celles-ci concernent, par exemple, l'accès à des terrains pour la culture et la création de *farms*, les permis pour la construction ou l'acquisition d'édifices.

Durant la période des crues et des inondations qui ont gravement affecté le pays en 2000 et, avec moins d'intensité, en 2001, atteignant surtout les régions du Sud et du Centre, l'ABC a mobilisé ses fidèles de la République de l'Afrique du Sud, dans une « croisade contre la faim ». Ainsi, grâce à un méga-programme intitulé « SOS-Mozambique », elle a fourni au pays des centaines de tonnes de denrées alimentaires (farine de maïs, eau, épinars en conserve et fèves noires), linge, vêtements chauds, matériaux de construction et couvertures. Répondant aux appels lancés par la banque de sang de l'Hôpital central de Maputo, en crise permanente de stocks, l'ABC mobilise ses fidèles et réunit un nombre record de donateurs dans toutes les situations d'urgence ou simplement pour garantir des réserves minimales de sang. Ces exemples parmi d'autres illustrent les efforts de l'IURD en vue de combler les besoins essentiels de la société et des individus dans une tentative d'« aider » les gens à retrouver leur dignité humaine.

Par l'intermédiaire des médias de masse (radio, télévision et presse écrite), l'IURD publicise ses activités sociales qui lui offrent une visibilité très grande et favorisent son enracinement.

La politique de l'IURD à ce sujet suit un modèle semblable à celui d'autres pays où elle s'est établie, quant à la propagande véhiculée par la presse écrite et la diffusion de programmes radiophoniques et télévisés, par rapport à la programmation, le temps d'antenne et les cotes d'écoute.

La radio-télévision locale, propriété de la *Record-Radio TV Miramar*, a une audience assez vaste⁸. Outre ses émissions nationales, la chaîne télévisée retransmet les programmes brésiliens de la *Record*. Sa plus grande influence se fait sentir parmi les couches les plus jeunes de la population, à cause de sa programmation qui répond aux intérêts de ces groupes d'âge, comme la musique gospel, la musique pop, les arts et spectacles. Les émissions spécialement destinées aux femmes au foyer sont plus attrayantes que celles que diffusent les chaînes de *TV Mozambique* ou de la *Télévision portugaise pour l'Afrique*; les téléromans brésiliens de même que les chaînes culturelles et de variétés touchent aussi des personnes de tout âge, atteignant des niveaux élevés de cote d'écoute. Les programmes à caractère religieux, diffusés seulement à certaines heures durant la journée et la soirée, contiennent des messages en vue de répondre aux problèmes des citoyens. Empreints d'émotion, les

8. Voir, dans cet ouvrage, le texte de A. Brasil Fonseca.

récits et témoignages de gens aux prises avec des problèmes, difficultés ou maladies et qui en ont été « délivrés » par l'IURD, tentent de dépeindre la vie des gens du Mozambique et du Brésil, leur vie amoureuse, leurs problèmes d'ordre financier, physique et psychique, pour rapprocher davantage l'institution religieuse des individus, et les difficultés et rêves de chacun. La possibilité d'un dialogue ou de la prise de conscience d'une situation commune fait en sorte que des émissions comme « Parle que je t'écoute » ou la « Thérapie de l'amour » bénéficient de larges audiences.

Au niveau de l'usage des technologies modernes et des formes de rapprochement avec les individus et le discours social, l'IURD, en position de force, rivalise aisément avec toutes les Églises évangéliques depuis longtemps implantées dans le pays. Tout au long de cette recherche, j'ai constaté l'isolement et la fermeture de l'IURD aux autres Églises et à toute participation à une démarche œcuménique, observation également faite par Fátima Viegas dans le cas de l'Angola (Viegas, 1999) ; en même temps, on observe qu'elle est victime d'un processus d'exclusion, public et voilé, de la part des autres membres de la « famille évangélique » et de l'Église catholique, pour des questions de doctrine, de méthodes de travail et aussi de concurrence.

L'IURD et la politique au Mozambique

Comme dans le cas du Venezuela relaté dans cet ouvrage, l'IURD ne s'implique pas directement dans des sujets politiques et limite sa participation à la vie sociale du Mozambique aux bonnes œuvres et à la promotion du bien-être des plus démunis. Nos sources n'ont pas confirmé les idées circulant dans l'opinion publique sur un possible support de l'IURD au Frelimo – Front de libération du Mozambique (le parti au pouvoir), au moment de l'adoption d'un système politique pluraliste, ni sur son appui à ce parti lors des premières élections multipartites réalisées au pays (1994), qui lui auraient éventuellement facilité l'obtention d'un permis d'exploitation de la *Rádio TV Miramar*⁹.

9. Dans une entrevue accordée par l'évêque Rodrigues à Alexandre Brasil Fonseca, et publiée dans cet ouvrage au chapitre signé par le même auteur, celui-là nie tout lien ou appui de l'IURD au parti au pouvoir.

Notre objet d'étude a porté sur l'information véhiculée par les médias au cours du processus entourant les élections présidentielles de 1999 (de la campagne électorale jusqu'à la divulgation des résultats de l'élection), et les discours retransmis par la chaîne *TV Miramar* appartenant à l'IURD. De la même façon, nous avons effectué une étude de contenu des messages télédiffusés par cette même chaîne pendant la visite de l'évêque Macedo de l'IURD au Mozambique en 2000, tout comme celle de l'évêque Crivela en 2001, en raison de leur rôle au sein de l'IURD et dans son expansion en Afrique ; nous avons tenu compte du fait que les « mégacultes » organisés lors de ces visites ont attiré massivement, dans le plus grand stade du pays, les populations de Maputo.

Notre analyse nous a permis d'en arriver aux conclusions suivantes : durant le processus électoral, les discours prononcés par les pasteurs contenaient souvent des messages d'appui et de bénédiction à l'endroit des membres du gouvernement et de leur chef, le président Chissano, sans toutefois qu'ils expriment un quelconque engagement politique ; les propos de la direction de l'IURD pendant les cultes télédiffusés contenaient également de nombreux messages d'appui au président Chissano et au gouvernement du Frelimo, avec des prières et des demandes de bénédiction en leur faveur mais là encore sans engagement politique concret. Jamisse Taimo, président de la Commission nationale des élections en 1999, nous a confirmé la manifestation d'attitudes semblables au cours des élections présidentielles antérieures de 1994¹⁰. Ces renseignements sont de toute évidence insuffisants pour en venir à une conclusion sur l'engagement de l'IURD dans l'arène politique et d'autant plus pour soutenir une quelconque thèse sur son éventuel lien avec le Frelimo.

Au Mozambique, comme dans d'autres territoires où elle s'est établie, l'IURD a fini par constituer l'une des cibles préférées des médias ; avec moins d'ardeur qu'ailleurs cependant, on y retrouve à plusieurs reprises des allusions faites à l'accumulation d'argent recueilli de façon plus ou moins nette, à des liens avec le trafic de drogue, à des affaires illégales, à l'exploitation commerciale des fidèles, au blanchiment d'argent et à la fraude fiscale, et à d'autres activités peu reluisantes pour leur image. Néanmoins, son aptitude à surmonter ces difficultés et l'augmentation significative de ses adeptes (que nous n'avons pas réussi à dénombrer) sont remarquables, tout comme l'agrandissement progressif de son territoire géographique et du nombre de ses lieux de culte dans le pays.

10. Jamisse Taimo, interviewé par Teresa Cruz e Silva, 2000.

Conclusion

Comme ailleurs sur la planète, la stratégie de l'IURD, à l'œuvre dans le cadre d'un pluralisme religieux au Mozambique, repose sur la tentative de résoudre les problèmes d'individus insatisfaits, en ajustant les messages et les actions de l'Église aux besoins immédiats des populations (Campos, 1997). Implantée au Mozambique dans une période de transitions successives sur les plans économique et politique, et au terme d'une guerre civile, l'IURD a trouvé un terrain fertile où exercer son influence auprès des couches sociales négligées par un État inapte à répondre à leur bien-être ; elle a, pour ce faire, ses œuvres de bienfaisance, et s'active, dans le domaine psychosocial, au rétablissement de valeurs morales comme le sens de la famille, du mariage et des habitudes de vie saines¹¹.

Traduction de Claire Varin

11. Voir, par exemple, la *Folha Universal* du 02/05/1999.

Afrique du Sud

André CORTEN*

Dès le début des années 1990, l'IURD prend pied en Afrique australe. En Afrique du Sud, elle s'introduit dans une société tournant la page de l'apartheid. Le pentecôtisme et les mouvements de type pentecôtiste – les deux réunissant plus de 40 % de la population (Anderson, 2000) – ayant joué un rôle ambivalent dans l'abolition de l'apartheid et la formation de la nouvelle république (Corten, 2002), l'objet de ce texte est de voir dans quel sens l'IURD est parvenue à occuper une place vacante dans la société sud-africaine qui justifie son relatif succès d'implantation.

L'IURD et l'Afrique australe

L'IURD arrive en Angola en 1991 et au Mozambique en 1992 (Freston, 2001a : 125). Elle compte aujourd'hui plus d'une centaine de temples dans les deux pays réunis. En Afrique du Sud, elle ouvre son premier temple anglophone en 1993, du moins selon les témoignages recueillis à Johannesburg. Elle compte aujourd'hui 200 lieux de culte. Dans chaque pays, elle a sa propre histoire et un poids comparable en proportion du nombre d'habitants. En Angola, elle doit se tailler une place entre les traditions concurrentes du méthodisme, du congrégationalisme et du baptisme desquels sont issus les frères ennemis de MPLA, de l'Unita et du FNLA, et parvient à finalement s'implanter dans

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

les zones les moins touchées par la guerre. Il en est tout autrement au Mozambique où l'Église universelle réussit à profiter des oppositions religieuses, pour, avec la victoire électorale du Frelimo, se tailler une place importante, en particulier dans les médias. Selon Teresa Cruz e Silva (*supra*), il ne faudrait cependant pas surestimer les connexions politiques.

C'est en partie à travers le milieu d'émigrés angolais et mozambicains que l'Église universelle s'introduit en Afrique du Sud. Mais dès le départ, elle essaie d'être reconnue autrement que comme une Église d'immigrés. De 17 temples en 1995 (principalement dans la région de Johannesburg), l'IURD s'étend à toutes les provinces et atteindrait le nombre de 115 temples en 1998 et de 181 en 2001¹. En 1995, l'Afrique du Sud, à elle seule, comptait le tiers des temples d'Afrique et rivalisait avec le Portugal pour être la plus puissante filiale de l'Église universelle à l'étranger. Bien que le journal *Universal News* prétende tirer à 100 000 exemplaires, l'IURD sud-africaine reste encore trop centrée sur la province du Gauteng (c'est-à-dire de Johannesburg) qui compte à elle seule, sur huit provinces, le tiers des temples d'Afrique du Sud². Malgré le nombre de ses temples, elle continue à être considérée comme une Église étrangère et est systématiquement écartée des canaux télévisuels. Mais avec une antenne parabolique et un décodificateur, il est possible, en Afrique du Sud comme d'ailleurs dans toute l'Afrique, de capter la programmation brésilienne de la *Rede Record* (voir Brasil Fonseca, *infra*). Au plan radio-phonique, l'IURD occupe des plages horaires sur *Radio Ukhosi* et *Radio Cidade* et possède sa propre radio *Kingdom Radio*, un moment menacée³.

Le tournant de la fin de l'apartheid

Au moment où l'IURD arrive en Afrique du Sud, la page de l'apartheid est sur le point d'être tournée. Mandela a été libéré (1990) et on est à la veille des premières élections libres (1994). Sans doute, l'apartheid économique se maintient-il et est de nature à provoquer de profondes perturbations sociales. Il n'en reste pas moins que le chan-

1. *Universal News*, VII, N 36, January 2001 : 12.

2. Gauteng, 57, Northern Province 8, Orange Free State 14, Mpumalanga, 18, Rustenburg 14, Kwazulu Natal 25, Esatern Cape 27, Cape Town 18. *Universal News*, *op. cit.*

3. *Ibid.* Les autorités, n'ayant pas pu prouver que *Kingdom radio* était possédée à plus de 20 % par des étrangers, son permis de diffusion n'a pas été suspendu. <http://iba.org.za/sound.htm>.

gement de « langue politique⁴ » est radical. Les différentes Églises pentecôtistes ou de type pentecôtiste ayant joué un rôle ambigu dans la lutte contre l'apartheid, l'IURD, avec sa vitrine du métissage que son origine brésilienne porte avec elle, est-elle destinée à occuper une place laissée vacante ? Serait-ce là la raison de l'intérêt marqué de l'IURD pour l'Afrique du Sud et le succès relatif de son implantation ?

L'apartheid régnait dans les Églises pentecôtistes. Certaines pouvaient même être liées à l'extrême droite afrikaner. Les figures de Nicolas Benghu qui a réussi à se faire respecter comme dirigeant noir de l'Assemblée de Dieu ou celle de Frank Chicane⁵ qui a osé affronter la hiérarchie de son Église – l'AFM (l'*Apostolic Faith Mission*), la plus ancienne Église pentecôtiste sud-africaine – restent des exceptions (Anderson, 2000 : 89-106). Globalement, les Églises pentecôtistes avaient plutôt tendance à suivre la ligne de la très afrikaner NGK (Église réformée hollandaise) ayant prétendu trouver dans la Bible un fondement à l'apartheid, que d'adopter les positions plus progressistes des Églises méthodiste, anglicane et catholique (Faure, 2000).

La ségrégation pratiquée au sein des Églises avait suscité dès le début du siècle des mouvements religieux autonomes. Dans sa classique étude sur les prophètes bantous en Afrique du Sud, Bengt Sundkler (1948) distinguait les Églises de type éthiopien (dirigées par des pasteurs noirs mais reprenant la théologie et la liturgie des Églises protestantes historiques) et les Églises de type sioniste (innovant notamment en matière de guérison et assez proches du pentecôtisme mais complètement inspirées et dirigées par des évêques noirs). Ces dernières ont pris un essor remarquable et regroupent aujourd'hui avec les Églises apostoliques (du même genre que les sionistes mais réputées plus attachées à l'étude de la Bible [West, 1975]) le tiers de la population noire sud-africaine. En partie pour préserver leur autonomie, ces Églises sionistes et apostoliques ont maintenu jusqu'à la fin une attitude apolitique pouvant être interprétée comme favorable au *statu quo* (c'est-à-dire à l'apartheid).

Un espace était à remplir et une Église d'origine brésilienne était bien placée pour le faire. Bien que l'IURD ne se caractérise pas au Brésil même comme un modèle d'intégration raciale – les pasteurs noirs y sont proportionnellement moins nombreux que dans d'autres Églises – dans la

4. *Langue politique*, ce qui détermine globalement ce qui est acceptable et inacceptable dans une société. Voir Corten (2002).

5. Frank Chicane est la figure la plus notoire du pentecôtisme à protester contre l'apartheid. Cela lui vaut d'être suspendu de 1981 à 1990 de son Église et même arrêté et torturé par un diacre de celle-ci. Il a publié un ouvrage : *No Life of my Own*, Braamfontein, Skotaville, 1988. Il est aujourd'hui conseiller spécial du président Thabo Mbeki.

doxa sud-africaine, le Brésil est un pays de métissage réussi et l'IURD en est un représentant. Freston (2001b : 203) souligne que ce qui impressionne les Noirs sud-africains est la facilité avec laquelle les pasteurs blancs brésiliens s'adaptent culturellement. Mais dans le changement de langue politique du tournant des années 1990 (Corten, 2002), la question du métissage n'est pas vraiment à l'ordre du jour. Ce qui l'est, c'est la réconciliation. Le discours de la réconciliation prend de l'efficacité en raison de la conjugaison de deux sensibilités religieuses – celle de la « vérité » symbolisée par Mgr Desmond Tutu, premier archevêque anglican noir et prix Nobel, et celle de la guérison du pardon représentée par le courant sioniste, apostolique et pentecôtiste. Le discours de la réconciliation fonctionne en établissant l'équivalence entre vérité et pardon, et permet d'écrire un nouveau récit de l'histoire sud-africaine qui fait de l'apartheid une réalité du passé.

Si la conjonction de ces deux courants est décisive pour faire de la discrimination raciale un type de rapport révolu au niveau civique et politique (et que l'Universelle n'y joue aucun rôle), cette conjonction ne parvient pas à pousser la lutte contre l'apartheid économique et social. Au contraire, ces courants peuvent avoir tendance à s'opposer par le « progressisme » des uns et le « conservatisme » des autres. Un rôle est à jouer. Comment l'Universelle le profile-t-elle ? En fait, l'Église universelle n'est pas la seule nouvelle Église. L'éclosion d'Églises de type *théologie de la prospérité* commence bien avant l'arrivée de l'IURD. Tout débute en effet avec l'installation en 1979 de la *Rhema Bible Church*, une Église d'origine nord-américaine fondée dans les années 1960 par le très célèbre Kenneth Hagin⁶. En 1984, elle interdit l'usage du nom de Rhema par des Églises-filiales. Dès lors, des Églises charismatiques noires s'affirment sur la scène religieuse sud-africaine. La *Grace Bible Church*, la *Zoe Bible Church* et la *Faithways Community Church* débutent toutes trois dans les années 1984-1985. Mais on pourrait citer encore bien d'autres Églises situées dans la mouvance de la *théologie de la prospérité* et popularisant les livres de grands *prosperity preachers*, comme Kenneth Hagin, Kenneth Copeland et Benny Hinn.

La différence entre ces Églises et l'IURD est pourtant notable. Ces Églises sont de type charismatique. L'IURD ne l'est pas. Les Églises charismatiques réunissent plutôt des gens de classe moyenne et sont marquées par une gestion de l'émotion assurée par la beauté de la musique et des cultes. L'IURD s'en distingue par sa composition sociale,

6. Kenneth Hagin est un des initiateurs aux États-Unis du courant de la guérison divine et de la théologie de la prospérité. Voir aussi Mariano, *infra*.

plus populaire, et par la moindre référence nord-américaine. Le modèle implicite de mobilité sociale y est lui aussi différent. À ce titre, l'Église universelle est de nature à offrir aux populations frustrées par une amélioration des conditions de vie qui se fait attendre, un canal fantasmatique d'attente. L'esprit de défi et de risque qu'elle enseigne renforce la confiance en soi-même. Il garantit qu'il est possible de sortir de la condition d'assistance que l'Église universelle assure par ailleurs à travers ses œuvres pour attirer de nouvelles recrues. L'IURD est connue pour son *Stop Suffering Help Center (Associação Beneficente Cristã)* qui vient au secours, dans des circonstances par ailleurs contestées, aux catégories les plus misérables de la population. Les adeptes de l'IURD sont appelés à se signaler par le fait qu'ils parviennent à se dispenser de cette aide. Premier signe de succès social, encouragé dans les prédications.

La renaissance africaine

Le nouveau pouvoir sud-africain se targue d'une nouvelle idéologie, celle de la renaissance africaine. De la même manière que l'Occident a connu son essor au XVI^e siècle avec la Renaissance, l'Afrique trouvera dans ce nouveau siècle sa renaissance. « Le XXI^e siècle sera celui de l'Afrique », déclare prophétiquement le président Tahbo Mbeki. La renaissance est politique. L'Afrique du Sud se présente comme un modèle réussi de la libération du pire de l'héritage colonial, l'apartheid. En même temps, elle se présente comme un modèle de transition démocratique. La Renaissance est économique. Au lieu de considérer l'africanisation comme la tentative de concevoir un monde différent, autonome et anticapitaliste, et dans lequel l'État aurait un rôle important à jouer (c'était la conception de l'« exception africaine » qui animait l'esprit du programme de l'ANC [Copans et Meunier, 1999 : 667-691]), la Renaissance africaine est désormais conçue par Mbeki comme un projet de modernisation affirmant la place de l'Afrique du Sud dans l'économie mondiale. Ce pays joue un rôle de premier plan dans le Nepad (*The New Partnership for Africa's Development*), le plan de partenariat entre l'Afrique et les pays industrialisés, copatronné par l'Algérie, le Nigeria et le Sénégal.

L'IURD trouve dans cette idéologie de la Renaissance africaine et du rôle que l'Afrique du Sud s'y attribue, une conception analogue à sa

conception de l'universalité. Pour l'IURD, le modèle rival est en quelque sorte l'Église catholique. Pour la concurrencer, il ne s'agit nullement de se replier sur un monde à part, il faut au contraire se battre sur le terrain mondial. Cette homologie de la conception de l'IURD avec la Renaissance africaine se double, dans la phase actuelle, d'une position assez symétrique vis-à-vis du néolibéralisme. Le modèle de croissance de l'IURD relève d'une stratégie de multinationale, s'implantant ici ou fermant là en fonction d'études de marché. L'IURD emboîte aussi le pas avec le *discours de la pauvreté*. Son œuvre de bienfaisance *Help Center* (ABC) cible des catégories qu'il s'agit à terme de faire sortir de la dépendance assistancielle. L'adepte de l'Universelle est celui qui est parvenu à s'arracher au cycle infernal de la misère. Pour l'Universelle, infernal n'est pas une métaphore. C'est Satan qui maintient dans la misère ; il faut chasser les démons de la misère et de la maladie pour pouvoir jouir de la prospérité.

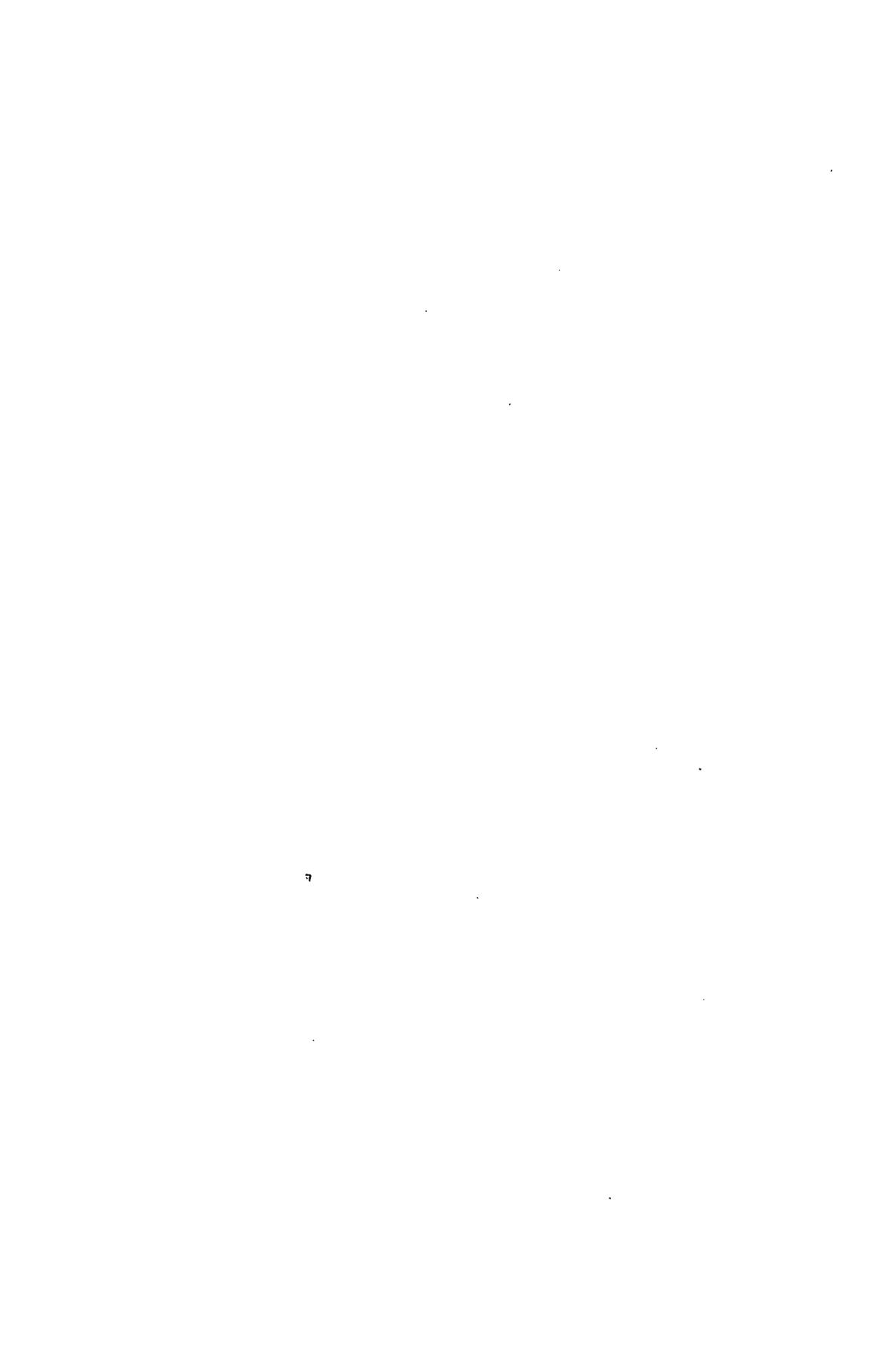
L'IURD se targue discrètement dans le reste de l'Afrique d'être dans la mouvance sud-africaine. Elle s'appuie pour le faire sur une certaine vraisemblance géopolitique : la complémentarité entre Afrique australe et Amérique australe. Comme l'IURD joue naturellement en Amérique latine à l'instar du Brésil un rôle hégémonique, elle peut jouer à partir de l'Afrique australe un rôle en Afrique. On attribue d'ailleurs à l'Église universelle de l'Afrique du Sud le rôle de couvrir les pertes financières des autres Églises IURD en Afrique et d'envoyer des pasteurs qui sillonnent l'Afrique.

Conclusion

Le succès de l'IURD en Afrique du Sud est souvent interprété comme un effet de contagion de son essor en Afrique lusophone. En fait, l'IURD est aussi développée en nombre de temples en Afrique du Sud qu'au Mozambique ou qu'en Angola. Par contre, elle est loin d'avoir une visibilité sur la scène politique comme l'IURD mozambicaine, ni non plus son rayonnement médiatique. En Afrique du Sud, elle n'a tout simplement pas accès à la télévision dont l'État essaie, avec succès, de contrôler la dispersion. Par contre, l'IURD semble avoir découvert un rôle spécifique à jouer dans le contexte post-apartheid en offrant certains imaginaires de mobilité sociale et en s'associant au rôle de Renaissance africaine présidé par l'élite de l'ANC.

III

Atlantique Nord



Introduction

Au début, l'Église universelle semble avoir, en dehors de sa propagation dans les pays voisins du Brésil, deux objectifs internationaux prioritaires : s'installer aux États-Unis et au Portugal. Pour les États-Unis, les interprétations concernant les visées de l'IURD oscillent entre un point de vue conjoncturel et un point de vue stratégique. Point de vue conjoncturel :

« En 1990, l'explosion des critiques et des accusations lancées par la presse, ainsi que des enquêtes policières et des réquisitoires judiciaires contre son Église et ses dirigeants, amène Edir Macedo, nous dit Mariano, à renoncer à son poste au Brésil de secrétaire général de l'IURD afin d'éviter de possibles sanctions pénales préjudiciables à l'exercice de ses fonctions » (Mariano, 1999 : 72 ; Kramer, 1999 : 54-55).

Craignant d'être emprisonné au Brésil, il prolonge ses séjours aux États-Unis, où le premier temple de l'IURD s'est ouvert en 1986. Après une série de scandales financiers, en 1995 a lieu l'événement connu sous le nom de *chute na santa* (littéralement « coups à la sainte ») : au cours d'une émission télévisée à *Rede Record*, un évêque de l'IURD, voulant stigmatiser l'idolâtrie catholique, bouscule une statue de Nossa Senhora Aparecida, patronne du Brésil. L'indignation du monde catholique touche à son comble. L'IURD est placée désormais par les médias dans un climat de « guerre sainte » et se drape dans la toge du juste persécuté. La situation se renverse progressivement grâce à l'habileté du jeu politique de l'IURD au plan parlementaire et en particulier au sein de la *bancada* évangélique (groupe parlementaire inter-partis). L'IURD acquiert dans la société brésilienne un certain statut qui s'affirme au niveau de l'occupation de l'espace par la construction de cathédrales où Macedo, de retour au pays, vient prêcher régulièrement.

L'autre aspect est stratégique. Dans la perspective de l'« universalité » de l'IURD, les États-Unis sont perçus comme le pôle impérial naturel

d'expansion. L'Église universelle tente à Boston, à Newark ou même à East Village (New York) de se « fidéliser » un public nord-américain. La tentative n'est pas concluante. Le succès de l'Universelle aux États-Unis résulte surtout de son pouvoir d'attraction auprès des immigrants, principalement hispanophones. Même dans ce milieu, les débuts sont pourtant difficiles puisqu'en 1994 l'Universelle ne compte que 24 temples en Amérique du Nord dont 7 au Canada. C'est en s'orientant vers la Californie et le Texas, comme le montre Virginia Garrard-Burnett, qu'elle va réussir une véritable fixation au point d'atteindre aujourd'hui la centaine de temples.

Le Portugal est évidemment le premier pays d'Europe où essaie de s'installer l'IURD. Cela date de 1989. En 1997, elle revendique 66 églises, 21 dans le grand Lisbonne, 12 au sud, 13 au centre et seulement 4 dans le nord très catholique et 2 à Madère (Freston, 2001b : 203). En 1999, selon Clara Mafra, l'IURD revendique 100 lieux de culte mais ces chiffres sont-ils fiables, se demande-t-elle. Et aujourd'hui ? Au Portugal, l'IURD a rencontré beaucoup d'oppositions, notamment dans les médias mais elle est quand même parvenue à avoir accès à la télévision et à la radio. En 1996 néanmoins, signale Alexandre Brasil Fonseca, une notification du ministère de la Justice de 1996 interdit à l'IURD de continuer à acheter des tranches horaires pour diffuser ses programmes. Les radios ne figurant pas officiellement au nom de l'Église ont échappé à cette interdiction et continuent, malgré les difficultés, à être très actives.

Ailleurs en Europe, la Grande-Bretagne est bien plus que l'Espagne où l'Église universelle a eu des problèmes comparables de reconnaissance légale à ceux du Chili, le pays de fixation européenne de l'Universelle. Elle est en quelque sorte le pays pilote de travail sur l'immigration. Y est-elle devenue une Église noire, se demande Freston (2001b). Arrivée en 1995 à grand bruit à Londres par ses prétentions d'acheter la Brixton Academy – un peu sur le même modèle qu'à Paris où elle essuie une résistance généralisée à son achat du cinéma la Scala – elle se développe par la suite plus discrètement atteignant, en 1998, 4 églises et 3 noyaux de prière. Aujourd'hui, le nombre a triplé selon Ray Miller et Allan Anderson. Ailleurs, les résistances ont été plus grandes encore, si on se réfère aux rapports parlementaires d'enquête stigmatisant l'Universelle comme secte, aussi bien en France qu'en Belgique. Aussi souffre-t-elle dans ces deux pays de préjugés très négatifs dans l'opinion publique. Cela ne devrait cependant pas nuire à son influence sur le milieu d'immigration. Marion Aubrée relève l'euphorie un moment ressentie dans les milieux de l'Universelle en France lorsqu'on est passé

d'une immigration portugaise à une immigration africaine. L'essor allait devenir possible ! Celui-ci a touché rapidement ses limites et Marion Aubrée parle même aujourd'hui de recul. Ailleurs en Europe, le travail en milieux immigrés est la tendance générale : en Suisse (surtout Portugais et Brésiliens), en Hollande (Portugais, Cap-Verdiens et Surinamais). Et en Allemagne ou en Italie, des Africains ? Ainsi, bien qu'étant établie dans une dizaine de pays européens, l'Église universelle, pas plus que le pentecôtisme en général, ne parvient à créer une véritable dynamique d'« évangélisation » dans la population européenne.

Points forts de l'expansion de l'Universelle, les États-Unis et le Portugal sont évidemment étudiés ici. Ensuite, sont présentées par contraste l'expérience prometteuse d'implantation en Grande-Bretagne comme « Église noire » et les déceptions essuyées dans la fixation de l'IURD en France dans un contexte, il est vrai, de lutte antisecte.

United States

Virginia GARRARD-BURNETT

The Universal Church of the Kingdom of God is one of the most rapidly growing denominations in the early twenty-first century. Like most of the other 200 fast-growing mega-churches denominations in the United States, the IURD is Pentecostal in its beliefs and practice, and innovative in its liturgy, utilizing contemporary praise music, highly participatory worship, and it incorporates modern marketing techniques in evangelization. Like the other emerging mega-churches, is part of the new Protestant movement that emerged not from the Reformation, but from the neocharismatic movement of the 1960s. But unlike any of its counterparts, the IURD is Brazilian in both its origins and orientation. As such, the church's expansion in the United States and Western Europe might be taken to evince a type of reverse missionary movement, a post-colonial reversal of the spiritual manifest destiny of the nineteenth century.

A Postmodern Version of Christianity

As such, the IURD espouses what might be called a postmodern version of Christianity, in which a highly malleable theology can be tailored to local spiritual concerns and social aspirations, where church planners enjoy some flexibility in modifying and reinterpreting church dogma to coincide as closely as possible to local conditions and expectations. To utilize the language of the religious marketplace, the

IURD is an effective vender of « credence goods¹ » precisely because of its ability to gauge the spiritual and physical needs of its target clientele with acuity, and to generate a theology that fits a given market niche – so long as the theology still fits within the loose parameters of the IURD's dogma, as articulated by its founder, Edir Macedo – and, as importantly, each congregation remains loyal to the church's organizational hierarchy, especially in matters of church finances. Thus, where the church in Brazil might concern itself with the exorcism of the *exús* (African spirits), or the church in South Africa with vanquishing witchcraft and AIDS², the primary focus of the IURD in the United States is on prosperity, health, and, equally importantly, on « the pursuit of happiness ».

Immigrants

The IURD has a short but contentious history in the United States. The denomination established its first church in the United States in the Bronx, New York, and quickly moved on to open churches in California, now home to the largest US branch of the church, in Los Angeles; then on to Texas, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut, Illinois, Florida, Washington, and Arizona, all states with sizable hispanic populations³. As its Spanish language name indicates, the church evangelizes almost exclusively among immigrants to the United States, many of whom live in the country illegally, beneath the radar of social services, in poor, immigrant barrios of large urban centers. Significantly, the church uses its English name, the Universal Church of the Kingdom of God, in only two

-
1. « Credence goods » are defined as a good « for which “quality” is not easily determined before or after purchase. Reputation of the supplier is the primary assurance of quality ». Ekelund *et al.*, as cited in Anthony Gill (1999), p. 39.
 2. See « Yisha Sathane, Yisha Tokoloshe », *The Johannesburg Mail and Guardian*, April 2, 1999.
 3. These locations are noted on the IURD's Website at <http://www.universalchurch.org/direcciones.htm>. The site was clearly not kept up to date, however, as evidenced by the fact that it listed only one church in Texas, at a location in Houston that is no longer used by the church. Although they refused to discuss membership numbers, church officials told the author in April, 2002, that there were four congregations of the IURD in Houston, and IURD congregations in three other Texas cities : Dallas, San Antonio, and El Paso. They declined to disclose how many congregations had been established in each of these three cities. (Interview with IURD pastor at church headquarters, Houston, Texas, April 2002). By contrast, the site listed 26 churches in the state of California, a number that is presumably much larger at the time of writing.

locations in the United States, in two congregations in New York, and in Atlanta, Georgia, but even in these cases, the congregations are made up of immigrants, primarily Afro-Caribbean people from the islands⁴. The IURD does not appeal, nor does it attempt to appeal to what might, with some inaccuracy, be called a conventionally « American » constituency of white, black, or hispanic, or Asian citizens who are already integrated into a long-established social networks of school, church, family and community.

National attention paid to the IURD

Because the IURD is a « foreign » in its origin, clergy (pastors in the US, as in other countries, are almost exclusively Brazilians, although their helpers [*obreros*] are typically local), and clientele, the church has attracted relatively little attention in the United States as compared to other countries, such as England, where it has been systematically denounced as « a bizarre cult » that preys on the ill, superstitious, and vulnerable⁵. This may be due in part to Americans' historic laissez-faire attitude toward extreme religious expression, or to the long tradition of what sociologist Nancy Ammerman has called « upstart sects » in this country⁶. Nevertheless, what little attention has been paid to the IURD outside its sphere of influence has been overwhelmingly negative, and focussed on the church's message of prosperity and its excessive emphasis on the coercion of members to give money to the church in amounts far beyond the biblical tithe. A sample of newspaper headlines about the Universal Church conveys the flavor of this concern : « Saving Souls for Dollars : Brazil's Fastest Growing Pentecostal Church Reaps Billions Selling Salvation to an Empire of Sinners » (*Time*, March 11, 1996) ; « Holy Roller Church Cashes in on the Faithful » (*New York Post*,

-
4. Add Seymour Jr., « Church Raises Eyebrows on Peachtree Street : Brazilian Sect has Faced Past Investigations », *Atlanta Journal-Constitution*, June 19, 2001.
 5. See, for example, « "Bizarre" Sect Seeks Street Collections », *Birmingham Post*, July 17, 2001 ; Mary Braid, « The Church the "Drives Evil from the Possessed" », *The Independent*, January, 2001 ; Jonathan Petre, Chris Hastings, and Adam Lusher, « Purging of "Demons" Nets Millions », *The Telegraph*, January 14, 2001, « Church provokes Unholy Row », *BBC News*, February 28, 2000.
 6. Nancy T. Ammerman, « Religious Choice and Religious Vitality : The Market and Beyond », in Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion* (London, Routledge, 1997), p. 121.

July 23, 2000); « Prosperity Theology' Pulls on the Purse Strings » (*Washington Post*, February, 13, 2001); « Demons on Broadway: Miracles. Exorcism. Catholic-bashing. Going for Broke in the Universal Church » (*Los Angeles Weekly*, July 5, 2001).

The IURD drew national attention in January, 2000, when a Houston, Texas, couple, Jesús and Victoria Lorenzo – immigrants from Venezuela and El Salvador respectively – attempted to sue the church for defrauding their family out of their lifesavings (\$50,000) over the course of their two year membership in the church and of driving them out of town when they filed a complaint with the Texas attorney general's office⁷. At the heart of the case was the local pastor's exchange of « holy objects » – olive oil purported to be from Jerusalem, but replenished in a local grocery store, a rusty key promised to unlock the Kingdom of Heaven – in exchange for constant donations to the church, in ever-larger amounts. In defense of these practices, the church's pastor, Carlos Moncada, produced a video taken in 1998 of Jesús Lorenzo, in suit and tie, testifying that the IURD gave him the faith to believe in God. In return for that faith, Jesús Lorenzo donated a large part of his paycheck, which, in turn, resulted in his receiving work contracts for his dry cleaning business, which in turn enabled him to afford to buy a house. « How », asked pastor Moncada, can they say we obligated them when they were willing to give testimonials on videotape⁸ » ?

The Houston lawsuit underscores what is both the most controversial, and conversely, (for believers), one of the most compelling doctrinal elements of the IURD, and this is its heavy emphasis on what is often called « prosperity gospel » or « health and wealth theology ». This theology, which is perfected by, but is by no means original to, the IURD, is based on a simple formula : God rewards His faithful with material blessing and robust good health. As theologian Harvey Cox has described it, « The idea is that through the crucifixion of Christ, Christians have inherited all the promises that God made to Abraham, and these include both spiritual and material well-being. The only problem is that Christians have too little faith to appropriate what is rightly theirs. What they need to do is state that claim loud and clear⁹. » (As US televangelist

-
7. Jo Anne Zuniga, « Couple Paid Steep Price for Challenging Church : They say Accusations Forced Them Out of City », *Houston Chronicle*, August 20, 2000.
 8. Jo Anne Zuniga, « Tithe or Fraud ? Ex-Members Say Church is Conning the Poor », *Houston Chronicle*, January 2, 2000.
 9. Harvey Cox, *Fire From Heaven : The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (Reading, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1995), p. 271-272.

Jim Bakker used to exhort his viewers, « When you ask the Lord for a camper, be sure and tell Him what color you want ».) Thus, for the believer, much (financially) is expected, but much can be expected in return. This formula for earthly salvation, which IURD' founder, Macedo, has referred to this as « the miracle of the tithe » (*el milagro del diezmo*), or « putting God to the test », is as much sympathetic magic – essence for essence, money for money – as it is an article of faith¹⁰. According to the church, the giving of money in larger and larger amounts is both a test of faith and an act of obedience, or as Macedo phrases it, « God *orders* us to test Him so that blessing can descend upon us¹¹ » (emphasis mine).

Prosperity Gospel

The prosperity gospel, in fact, has a long history in the United States, dating back to the last decades of the nineteenth century, when preachers who advocated what then called the Gospel of Wealth urged believers to expect God to reward their faith with « acres of diamonds ». The simple algebra of *faith+donation=the good life* has long been a minority current in American evangelical Protestantism and has been a common denominator in North American televangelism for at least half a century¹². The image of the greedy con-man « stealing in the name of the Lord » has become an icon of American literature, song, and popular culture, so much so that it may account in part for why the IURD does not proselytize among the poor, rural, white, English-speaking Protestants who make up the televangelists' primary, and sizable, audience¹³.

10. See IURD, *Vida en Abundancia* (Colección Reino de Dios), capítulo VI. This is a devotional manual published by the church. No city or date of publication.

11. *Vida y Abundancia*, p. 62.

12. See Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* (New York, Oxford, 1997).

13. For examples, see Sinclair Lewis' scathing novel, *Elmer Gantry* (1924) about an unscrupulous evangelist or the 1950s movie based on that book. In recent years, the « ministries » of Jim Bakker, Robert Tilton, and Jimmy Swaggart were all felled in part by revelations of misused of donated funds to support the extravagant lifestyles of these « pastors ». The line from the song quoted above is from « Papa was a Rolling Stone », circa 1972. See Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier* (New York, Holt, 1988).

Nevertheless, the meteoric growth of the IURD suggests that the Brazilianized interpretation of health-and-wealth theology has tapped into a deep vein of physical and metaphysical need for Latino immigrants. What the IURD brings to this body of theology, expressed mainly through the teachings of Macedo, and passed down through the careful training of the Brazilian missionary-pastors is the specific emphasis on the life of abundance, good health, and happiness, cast against the illness, poverty, family problems, crime and alcoholism of one's life before *membership in the church*¹⁴. The emphasis here is placed because within the IURD, the church itself become the means of salvation, the conduit to Jesus Christ; salvation is found inside the walls of the church, and all spiritual transactions take place in the building. (In a visit to a Texas' church, the pastor told the congregation, « Sure, you can pray at home, but this is the place you come to pray. What if you tried to buy beef steak at a pharmacy? Would you try to buy medicine in a shoestore? They'd think you were crazy. So if you want to pray, you should come to a house of prayer [*casa de oración*]).

Strong emphasis is placed on attendance: most IURD churches hold services each day, with four services per day. Each day of the week carries a special intercession: Monday, Prosperity, Tuesday, Health (*sanación*), Wednesday, Bible study, Thursday, Family, Friday, Power pray to the Holy Spirit (*oración fuerte al Espíritu Santo*), and Saturdays, a special service for working people¹⁵. Congregants are encouraged to attend church every Sunday, and regularly on at least one weekday as well, but additional benefits accrue to those who attend the most services; in addition, the church advocates making a « chain of prayer », that is, praying for the same thing 12 or 13 Thursdays or Fridays in a row, with the believer having to start all over again if the chain is broken¹⁶. Members are urged to give a donation at every service they attend, although in the services I visited in Houston, the pastor was careful to state that God's blessing was not dependent on the amount of the money, but the spirit of the giver. Instead, the emphasis of the service was on constant and repeated participation of the congregation in the service, underscored by the pastor's stern admonition and a headcount of who would attend the same service the following week¹⁷. In economic

14. See IURD, *Vida con Abundancia*.

15. <http://www.universalchurch.org/intro.htm>.

16. « Uneasy feeling by a concerned member », February 10, 2001, <http://www.rickcross.com/references/universal/18html>.

17. It is probably not coincidental that this deemphasis on financial donation was in a church in Houston, the site of the Lorenzo lawsuit.

parlance, the IURD demands heavy investments not only of economic capital, but also of human capital from its members. This aspect is critical to the growth of the church, and not only in terms of sheer numbers. As Laurence Iannaccone has pointed out, most religious human capital is « context specific » (relevant only to the particular congregations, denominations, or religious tradition in which it arose), enhancing the real or perceived value of the particular religious group that occasioned its accumulation¹⁸. Thus, in building up consistency and attendance, the IURD carefully interweaves social and physical spaces, habit and repetition, coercion and voluntarism, into what members feel is a seamless spiritual garment.

The allure of such a garment is obvious, especially considering that the majority of Spanish-speaking immigrants made their way to the United States for economic reasons. Nevertheless, immigrants are, in Victor Turner's works, « liminal *personae* » (« threshold people ») who slip through the networks that normally position people within a given cultural space¹⁹. In this regard, the IURD's are perfectly, and paradoxically, congruent with many immigrants' long-deferred and often modest economic dreams. A series of testimonies from church members living in the United States offer clear evidence of this equation : « From poverty in New York to owner of a bread factory (*fábrica de pan*) », one testimony announces proudly ; « New home and American residency » : proclaims another. The testimony of a third : « I am the owner of a new car, through the power of God²⁰ ».

Yet prosperity – for members or the church leadership – is not the only issue that defines the IURD, for if it were, the Universal Church of the Kingdom of God would not continue to grow at its present rate. To paraphrase the old saying, fools and their money may soon be parted, but the majority of the church's members are anything but fools ; to the contrary, they are generally hard-working, frugal people who have made the arduous and challenging choice to begin a new life in a new country. Most would not willingly give away their hard-earned money unless they felt they were receiving something worthwhile in return. In theoretical terms, the choice to join or not join a church such as the IURD is based upon rational choice ; in Rodney Stark's axiom, this exchange can be understood as one in which « humans seek what they perceive to be

-
18. Laurence R. Iannaccone, « Framework for the Scientific Study of Religion », in Young, p. 32-33.
 19. See Victor Turner, « Liminality and Communitas », in *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure* (Chicago, Aldine Publishing, 1969), p. 94-113, 125-130.
 20. <http://www.universalchurch.org/testimonios.htm>.

rewards and avoid what they perceive to be costs²¹ ». In terms of religious institutions these rewards may be short-term (earthly), or long-term (heavenly), but in order to receive them, in Stark's words, «it is necessary to enter into a long-term exchange relationship with the divine and with divinely inspired institutions, in order to follow the instructions [on how the reward can be achieved over the long term] ... churches rest upon these underlying exchange relationships²² ».

Expulsion of Demons

Beyond the investment of human and economic capital it requires of its members, the church has additional credence goods to offer in exchange, and this has to do with the display of *charismata* in the local services. IURD services are renowned for their fiery, full-throated style preaching, where the pastor shouts out his message at the top of his lungs and peppers the congregations with questions for which he demands swift and emphatic answers. The trademark style of IURD preaching – part bullying, part paternalistic, and part cheerleader – is carefully taught to Brazilian pastors and is therefore remarkably consistent in style, if not necessarily content, from one church to the another. Consistent too is the interaction between the pastor and the *obreros* (« workers », or assistants, easily identified by their white shirts and navy pants or skirts) who move through the congregation, laying hands on each person present to bless or to cast out demons with a loud and sibilant – *sai!* – (Out!) It is in this context where local issues are likely to emerge, and where the denomination's plastic theology can mold itself to parochial tastes. Not surprisingly, it is in this aspect of practice that the IURD in the United States takes on what is perhaps its most « American » character.

Whereas one of the major preoccupations of the IURD in Brazil is the expulsion of demons and fallen angels, as the many gods of the African diaspora are identified by the church, in South Africa spirit moves to vanquish witchcraft and to banish the ancestors who are angered by their children's conversion and neglect. But in the United States, the spirits to be exorcised are the very tangible evils that afflict the liminal, urban poor. Often, the expulsion of evil spirits is accompanied by tangible, talismanic

21. Rodney Stark, « Bringing Theory Back In », in Young, p. 6.

22. Stark, p. 7.

rituals – small pieces of cloth on which physical or mental pains are wiped, then burned; holy oil is blessed to anoint heads and hearts, footbaths of colored water are laid out through which troubled souls may walk out evil and pain. But the climax of the service is the casting out of demons. *Sai! Evil spirit of sexual abuse, of depression, of alcoholism! Out! Demons of unemployment, of spouses who are addicted to drugs! Sai, spirit of migraines! Out! Dark angels of envy, curses, and witchcraft! Out! Spirit that made my child join a street gang. Out! Devils of diabetes and AIDS! Sai! Evil spirit of cancer. Out! Demons of hopelessness and violence and gunfire!* In the IURD, the naming of these evils is not metaphoric, but absolutely real and concrete. Although the church in the United States shies away from the word «exorcism», it nonetheless embraces the practice, for the purging of demons and evil spirits from believers lie at the heart of the church's message and its appeal. In the lexicon of the denomination, the church, by the power of Jesus Christ, re-orders a moral universe that is not merely capricious, but innately evil. In casting out spirits, the church seizes power away from evil and returns it to the loving power of God through his people²³. Again, the testimonies of the faithful – liminal people no longer, but full participating citizens of the Kingdom – bears witness to the reclamation of God's power through the church: «*My own street gang planned to kill me.*» «*My grave was [already] prepared, but now I am healthy.*» «*My husband was involved in vices, using drugs and drinking alcohol, and he used to beat me.*» «*I [used to] drink a lot, I used drugs – marijuana, cocaine, pills – and I prostituted myself ... today I am different, all the suffering has ended. This is why I affirm that the Iglesia Universal is the church of God, living and powerful. I have the proof in my life*²⁴.» If religious belief, as J. Milton Yinger has suggested, is grounded in suffering, then the church has been very successful in identifying both its market and its message²⁵.

23. See Obispo Edir Macedo, *La Liberación de la Teología* (Barcelona, Colección Reino de Dios, 1996).

24. <http://www.universalchurch.org/testimonios.htm>.

25. See J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York, Macmillan Press, 1970), p. 228.

Stop Suffering

This brings us, finally, to the logo found at all IURD churches : a heart bisected by a white dove, above which are written the words, « Stop Suffering » (*Pare de sufrir*). While some of the theology and even the name of the IURD may differ from one location and one country to another, the slogan of the church never, ever varies and is instantly identifiable to anyone who has had any familiarity with the group. It is difficult to know with any certainty whether Edir Macedo established the IURD with his eye on God or Mammon. But in either case, the IURD is growing because people believe that it is able to make good on this single promise. Through its exorcisms, talismans, and prosperity gospel, the IURD offers its members a new moral framework for contextualizing human suffering, and a clear-cut blueprint for relief. In so doing, the church addresses head-on the fundamental conundrum of any religion, the question that Weber poses as « theodicy » or the « problem of how the extraordinary power of... God may be reconciled with the imperfection of the world that he has created and rules over²⁶ ». For its believers, the church has, by accident or design, seemed to have found the answer to this fundamental riddle.

26. Weber as cited in « Social Class, Religion and Power : A Classic Field of Inquiry », in Kevin J. Christiano, William H. Swatos, Jr., Peter Kivisto, *Sociology of Religion, Contemporary Developments* (New York, Altamira Press, 2002), p. 129.

Portugal

Clara MAFRA

En novembre 1989, deux pasteurs brésiliens arrivent à Lisbonne. Ils ont pour mission d'implanter l'Église universelle du royaume de Dieu (IURD) dans un pays d'Europe. Au-delà de son expansion au Brésil dans la décennie 1980, l'Église a déjà ouvert des missions à l'étranger, dans deux pays : les États-Unis et l'Argentine. Avec le Portugal, les premières étapes d'une stratégie de croissance internationale sont franchies à la fin des années 1980, étapes décisives pour la décennie suivante quand l'Église renforce sa stratégie de croissance à l'étranger.

Un séduisant pôle d'expansion

Quelques-unes des caractéristiques du Portugal en font un pôle d'expansion particulièrement séduisant. Les deux premiers pasteurs de l'Église universelle qui s'y établissent, Gilmar et Paulo Roberto, d'origine suburbaine, n'ont pas de barrière linguistique à affronter. Une période d'adaptation, intermezzo entre l'arrivée, l'installation et la communication avec de possibles convertis portugais, ne leur est pas nécessaire. En décembre 1989, l'Église a déjà pignon sur rue au numéro 28 de l'Estrada da Luz. Le pasteur assistant Gilmar passe ses journées à s'occuper du temple, à discuter avec les curieux qui se présentent et à consigner leurs problèmes. Quant au président, le pasteur Paulo Roberto, il se consacre à des questions extérieures au temple et dirige le culte de 19 heures, le plus important des trois cultes administrés quotidiennement ;

il conseille les fidèles sur les façons de résoudre les problèmes relevés par Gilmar durant la journée. Les curieux se transforment aisément en assidus ; au cours de ces soirées où ils entendent évoqués en chaire leurs problèmes chroniques de pauvreté, ils se laissent attirer et finalement entraînent des gens de leur entourage dans cette église brésilienne qui parle d'un Dieu attentif au commun des mortels et à leur quotidien.

Par ailleurs, le Brésil et le Portugal ont tous deux une population en majorité catholique (77,9 %, selon le Recensement général de la population du Portugal, 1991), d'où l'absence d'une barrière culturo-religieuse. En ces premiers mois des années 1990, les pasteurs Gilmar et Paulo Roberto, seuls à œuvrer à l'expansion de leur église en pays étranger, n'ont pas besoin, comme c'est le cas dans d'autres pays, d'apprendre à identifier les constances et les points sensibles d'une religiosité faite de contrastes.

Le style combatif du prosélytisme de l'IURD peut s'actualiser très rapidement en sol portugais à travers la critique des us et coutumes d'une culture catholique traditionnelle et transnationale. Comme dans les premières années du prosélytisme au Brésil, la démonisation de l'idolâtrie et son association avec le culte des saints ainsi que l'usage de chaînes et de médailles, sont à leur comble dans les débuts de l'IURD au Portugal ; les nouveaux convertis participent ainsi à des démonstrations publiques de renoncement, remettant à l'Église chaînes et médaillons.

Enfin, à partir des années 1970, les deux pays consolident, quoique selon des fluctuations distinctes, leur accession à une économie néolibérale et le processus de modernisation des structures économiques, technologiques et institutionnelles. L'Église universelle, en général, et les pasteurs Gilmar et Paulo Roberto, en particulier, s'affirment au plan social en exploitant les débuts et les failles de ce processus au Portugal. Comment ?

Des agents religieux qui savent exploiter les pressions d'une économie en pleine mondialisation

Deux journalistes portugais contribuent grandement au pont entre les deux cultures en aidant à l'achat et à la création d'une chaîne de radio de l'IURD au Portugal (à l'époque, radios *Placard*, *Lis*, *Miramar*, *Audiosintra*, *Manchete*, *SuperFM*). Ils décrivent dans un ouvrage très

documenté, les méthodes des pasteurs de l'Église universelle (Rosa et Martins, 1996). Rosa et Martins racontent comment les pasteurs brésiliens localisaient les propriétaires de petites stations radiophoniques régionales en faillite, comment ils entraient en contact avec eux et les convertissaient parfois, acquérant ainsi un appui portugais pour se constituer en propriétaires du bien. Ils nous apprennent comment ces pasteurs retenaient pendant des mois le salaire de nombreux professionnels des stations de radio pour ensuite amener ceux-ci à signer des documents par lesquels ils renonçaient à des droits acquis grâce à plus de six ans de travail. En tant que journalistes subordonnés aux pasteurs, ils décrivent les tensions dans les relations de travail, relatives surtout aux interventions des chefs de l'IURD dans la composition du contenu des nouvelles. Ils témoignent ainsi d'une confusion entre professionnalisme et autorité patronale, entre laïcité et confessionalisme.

Qu'il soit passionnel ou non, le compte rendu de ces deux journalistes sur les agissements des premiers pasteurs de l'IURD au Portugal s'avère une source ethnographique intéressante. Elle permet de comprendre la manière dont ces agents religieux ont su exploiter les pressions d'une économie qui se mondialise, surtout en ce qui concerne les petites entreprises locales de communication, en imposant des façons de travailler presque artisanales aux professionnels des communications et dans le réseau des salles de cinéma et de théâtre de la capitale et en région. Au Brésil également, la croissance propice de l'IURD a profité de la faillite des petites entreprises, causée par la pression d'un marché plus agressif.

Avec de tels prolongements culturels, l'IURD ne tarde pas à être présente dans la vie publique au Portugal, en particulier grâce au réseau médiatique conquis (chaînes de radio, retransmission d'une émission durant un an sur le SIC¹ ou publication du journal *Tribuna Universal*, l'équivalent de la *Folha Universal* brésilienne), ainsi que par les temples qu'elle réussit à multiplier du nord au sud du pays (en 1999, l'IURD annonce posséder 100 espaces de culte loués ou achetés).

Cette structure organisationnelle serait demeurée anodine, à l'état de simple instrument d'une force étrangère, si elle n'avait été rapidement occupée par les Portugais. Dès 1994, les évêques et pasteurs de l'Église universelle annoncent que leur troupeau se compose de 200 000 fidèles. Quels gens crédules en font partie ?

En l'absence de recherches quantitatives fiables, il est légitime de douter autant du nombre que des qualifications de cette assistance. La

1. Sistema Integrado de Comunicação, Système intégré de communication (N.D.E.).

presse portugaise, fortement marquée par une culture anticléricale et laïcisée, a tendance à mettre l'accent sur la fragilité et la vulnérabilité des sympathisants de l'Église universelle. Sur les bancs de l'IURD, affirme-t-elle, se rassemblent davantage de femmes que d'hommes, de retraités que de jeunes économiquement actifs et une bonne partie d'immigrants africains des pays de langue officielle portugaise. Nous pouvons accepter ces indications concernant la composition de l'assistance, surtout à cause des similarités avec celle du Brésil. D'après une recherche réalisée en 1994 dans la Région métropolitaine de Rio de Janeiro (Fernandes, 1998), le public de l'Église universelle est majoritairement féminin (85 % de femmes contre 15 % d'hommes) et à faible niveau d'instruction. Ce seraient les plus pauvres parmi les pauvres qui fréquenteraient les Églises évangéliques, même si l'IURD attire également des gens de la classe moyenne, des cadres et des professionnels. Par conséquent, si ces renseignements sur la composition des fidèles au Portugal sont justes, s'agirait-il d'une banlieue – les pasteurs brésiliens nés en périphérie des grandes capitales du Brésil – qui organise une autre banlieue – les Portugais et les immigrants africains qui ne sont pas inclus dans le projet national de modernisation ?

Un autre discours sur la nation

Outre la dynamique ritualiste proprement dite, l'Église universelle a mis en œuvre une rhétorique envoûtante sur la nation. Elle se présente comme une Église née dans un contexte national particulièrement troublé par rapport à une présence du démon : la visibilité des cultes d'origine africaine, la croissance permanente de la violence dans les grandes métropoles, les abus de pouvoir, les vagues de corruption ; autant d'aspects courants de la couverture médiatique internationale à propos du Brésil. Ce premier affrontement avec le démon, à son apogée au Brésil quand le projet de l'Église naît dans l'esprit de son chef Edir Macedo, augure de la ligne adoptée dans d'autres contextes nationaux. Pour cette raison, les évêques et pasteurs brésiliens se sentent-ils autorisés à affronter le démon au Portugal, pays qui, selon eux, vit à la remorque de la communauté européenne alors qu'il aurait dû se situer dans le peloton de tête ; pays où les gouvernants traitent avec timidité les maux internes du pays ; pays qui

compte sur des politiciens peu préoccupés de la situation des vieillards, des prisonniers, des enfants, des chômeurs, des personnes non instruites.

Nous devons, me semble-t-il, envisager la croissance internationale de l'Église universelle avec en toile de fond la mise en place d'un autre discours sur la nation et la conception de la citoyenneté. Le meilleur point de vue pour comprendre l'intégration de l'IURD dans ce contexte national se trouve au point d'intersection suivant : cette Église diffuse, à l'intention d'un segment de la population, un message religieux différent et efficace, mais qui ne se restreint pas à briguer un espace sur la scène publique selon ce qu'on appelle normalement le religieux. Elle le fait en se démarquant de deux autres Églises pentecôtistes qui ont aussi fondé des missions au Portugal : l'Assemblée de Dieu (*Assembléia de Deus*) et Dieu est Amour (*Deus é Amor*). Ajoutons à cela qu'elle finit par devenir un véhicule de l'expression populaire d'une notion de nation, alternative à une conception basée sur la valorisation de la tradition, ou à une valorisation de la modernité selon le modèle laïc. En ce sens, sa force consiste à aider à bâtir une opinion publique qui adhère aux signes de la modernité, mais qui s'articule autour d'une stratégie morale dualiste, c'est-à-dire une modernité imprégnée par l'esprit du pentecôtisme. Examinons avec plus d'attention ces deux points.

En premier lieu, comment se réalise cette autre intégration de l'opinion publique au-delà de l'aspect strictement religieux ?

Nous avons souligné plus haut le lien entre la progression de l'Église universelle au Brésil et au Portugal, parce que, dans les deux cas, elle contrastait avec la religion catholique majoritaire, mais nous n'exposons alors qu'une partie de la question. Le catholicisme diffère d'un pays à l'autre. Au Brésil, afin de situer le catholicisme, nous devons nécessairement faire référence à la théologie de la libération, au syncrétisme avec l'*umbanda* et le *candomblé*, aux prêtres médiatiques et liés au mouvement charismatique. Au Portugal, nous devons prendre en considération le culte de Fatima, la présence de l'Opus Dei, une mémoire des persécutions inquisitoriales subies par les juifs et les sorcières, le concordat institutionnalisé entre l'Église et l'État. C'est ainsi que le même menu d'activités rituelles de l'IURD – les campagnes de bénédictions et de résolutions, les cultes, les événements et les spectacles dans les stades, les témoignages, les miracles, les vigiles, les campagnes de solidarité – prend une allure différente en s'implantant dans l'un et l'autre pays.

La délimitation du territoire du catholicisme populaire est plus marquée au Portugal qu'au Brésil (Cordeiro, 1997). Les fêtes anniversaires des saints et les autres rites catholiques sont répandus dans tout

le Portugal. S'ensuit une série d'événements traditionnels qui mettent en valeur, tout au long de l'année, un grand nombre de villes et villages du pays (Cordeiro et Costa, 1999). À l'ère de la mondialisation, la mise en scène du catholicisme populaire identifié à certains lieux revêt une importance spéciale pour l'industrie touristique portugaise. Elle représente un élément de plus en plus significatif au plan économique et au niveau de l'identité locale.

Cependant, tous ne sortent pas gagnants de cette dynamique sociale. L'IURD s'est établie, surtout dans la campagne portugaise, en devenant le véhicule d'expression des gens insatisfaits de cette dynamique de formation de l'identité. L'Église universelle a, d'une certaine manière, mis au point au Portugal une stratégie d'implantation qui peut se concevoir comme un plan de substitution d'une concurrence par une autre, les fêtes anniversaires des saints contre celles des églises. L'IURD renforce l'esprit de compétition entre les églises de villes et villages voisins par des signes de prospérité et de modernité, c'est-à-dire en inaugurant des temples chaque fois plus gros et luxueux, en célébrant les fêtes anniversaires des églises locales avec des représentants prestigieux de l'institution, en divulguant des actes de solidarité locaux, en conviant à des spectacles avec des musiciens brésiliens dans des stades de la région. Mais, en contrepartie des fêtes populaires traditionnelles, l'IURD propose un ensemble d'actions publiques qui suscitent l'émulation entre les localités socialement classées selon une notion de *prospérité avec engagement moral* : la charité envers les pauvres, la louange à Dieu, l'ouverture de stations de radio et de télévision propageant le message du salut, l'inauguration de missions à l'étranger. De cette façon, l'Église offre l'accès à un côté moderne dans une perspective morale et, plus précisément, l'adhésion à une modernité pentecôtisée.

Pour compléter le second point de l'hypothèse formulée un peu plus haut, on peut s'interroger sur la façon dont se crée et se reproduit une modernité imprégnée par l'esprit du pentecôtisme. Même si la visibilité et la diffusion de l'IURD dans l'opinion publique portugaise sont déterminées par sa prospérité matérielle, surtout dans le domaine médiatique (sa tentative de percée en politique partisane a échoué en même temps que l'échec électoral de 1995 qui a vu la formation et la disparition du *Partido da Gente*), les fondements de la modernité de cette phase du pentecôtisme résident, à mon avis, dans la dynamique locale, dans la capacité des personnes à se construire à partir de leur adhésion à la cosmologie religieuse pentecôtiste.

Les fondements de la modernité pentecôtisée

Comme dans d'autres pays, l'Église universelle se présente en tant qu'Église chrétienne efficace dans le combat spirituel. Comme ailleurs, elle diabolise les religions concurrentes, tel le catholicisme populaire, certains tabous des témoins de Jéhovah, les avancées de l'ère nouvelle et certaines tendances religieuses orientalisantes. Dans la dynamique de l'exorcisme consécutif à ce repérage des actions démoniaques, l'IURD propose au fidèle de percevoir la personne comme un « vase à remplir ». C'est pourquoi les pentecôtistes considèrent l'exorcisme comme une pratique charitable : en effet, seulement ainsi l'origine du mal, le démon qui s'est emparé d'une personne, sera détruit si on amène celle-ci à se prendre en charge. Vide, la surface de la personne peut être « remplie » de forces démoniaques qui la perturbent sans cesse, l'importunent et essaient de la convaincre de persister dans l'erreur, ou, s'il s'agit d'un converti, l'individu peut alors s'ouvrir à la quête de l'Esprit Saint et à la recherche d'un sentier individuel de sanctification (Birman, 1998 ; Guimarães, 1997 ; Moreira, 1998). Par conséquent, cette conception de la personne valorise l'individualité et la responsabilité, mais ne se limite pas aux paramètres dominants de son interprétation.

Cette autre perception de l'individu a une influence sur la formation de la personne selon le catholicisme populaire local. L'attachement envers les saints et les âmes, par exemple, exprime une religiosité valorisant à l'excès un ensemble restreint d'hommes et de femmes qui, grâce à une vie entière de dévotion, acquièrent une réputation de médiateurs entre le commun des mortels et le divin. Dans les cultes de l'IURD, en revanche, il n'est pas rare que le discours des pasteurs et des évêques relève certaines lacunes d'un saint, que celui-ci soit un médecin sanctifié sans l'assentiment de l'institution catholique – comme Souza Martins –, une sainte telle Mère Teresa de Calcuta qui s'est manifestée dans un autre contexte, ou encore une sainte qui fait du Portugal un haut lieu de pèlerinage, comme à Fatima (Mafra, 2002). Si dans le régime catholique traditionnel, les médiateurs en vue du bien sont peu nombreux, en raison des innombrables tentations et occasions de chute au cours d'une vie, dans le régime de l'IURD, tout un chacun peut être habité par un saint (Esprit Saint) ou par des démons. En ce sens, la même personne qui, à un moment donné, se trouve entièrement remplie de l'Esprit Saint, peut, à un autre moment, tomber dans un piège démoniaque. De ce point de vue, faire le bien ou le mal ne résulte pas d'une adhésion à une éthique de la

responsabilité, mais à une discipline du *preechimento* (« plénitude ») et du *revestimento* (« accomplissement »). Cette discipline s'appuie sur une éthique de l'engagement envers le bien sur terre (Mafra, 2002b).

Il est donc possible d'affirmer que l'Église universelle établit les paramètres d'une modernité imprégnée par l'esprit du pentecôtisme. Cette religion attire l'attention sur le fait que les personnes peuvent (et doivent) rechercher la consommation, la prospérité, la santé, la réunification de la famille, le divertissement. Mais la modernité qui attire et séduit tellement a aussi son côté sombre si souvent brandi, comme repoussoir, dans les discours les plus traditionalistes. Chaque nouveau converti doit ainsi apprendre à faire face aux ambivalences semées sur son chemin, en exploitant, de façon ponctuelle, les possibilités qui s'offrent à lui, en apprenant à distinguer, à chaque pas, les pièges du démon.

En ce sens, l'adepte de l'Église universelle ne prétend pas devenir l'égal d'un saint grâce à un parcours de vie parfait, propre et pur. Dans le milieu de l'IURD règne le même scepticisme que dans le milieu séculier, postfreudien, en ce qui a trait à la vulnérabilité humaine face aux tentations. Le pari consiste à prendre des risques et à relever les défis qui apparaissent en se soumettant à une discipline soutenue et à un apprentissage où l'erreur est un élément récurrent et fondamental. En ouvrant le moi de l'individu à l'imprévu et à une attitude active d'auto-recréation culturelle, le pentecôtisme se positionne, dans le contexte portugais, comme une force contre-traditionaliste.

En guise de conclusion

Nous aimerions, pour conclure, rappeler quelques-unes des correspondances entre le Brésil et le Portugal. Ces deux pays ont connu, pendant de longues périodes, des régimes totalitaires. Tous deux ont, dans la décennie 1970, instauré une ère démocratique et redéfini, dans les années 1980, les règles de vie des institutions. Les deux pays ont donc, en l'IURD, un agent de plus dans l'établissement des règles de la démocratie, du pluralisme religieux et du respect de la diversité. Dans les deux cas, celle-ci a contribué à une formation alternative de l'identité nationale, tantôt forgée selon des paramètres culturels traditionnels, tantôt fondée sur la valorisation de la modernité néolibérale laïque. Au Brésil,

cette perception alternative de la formation de la nation tend à se propager par-delà les communicateurs religieux et le réseau médiatique qu'ils entretiennent ; elle acquiert ainsi une sorte de légitimisation et de régulation socioécologique ; au Portugal, par contre, cette autre forme d'expression de la réalité nationale semble avoir été initialement criminalisée, puis étouffée. La nouvelle loi sur la liberté religieuse, promulguée en 1999, ne reconnaît ainsi comme interlocutrices de l'État que les religions présentes sur le territoire national depuis plus de trente ans. Dans quelle mesure, nous demandons-nous enfin, ce refus de considérer une confession peu conventionnelle et, dans la perspective de plusieurs, offensante, ne perpétue-t-il pas un silence et une indifférence typique d'une mise en scène bourgeoise de la vie ?

Traduction de Claire Varin

Britain

Ray MILLER and Allan ANDERSON

There is still much research to be conducted into how one of the fastest growing Christian movements in the world is inserted or translated into other contexts, and specifically into that of the United Kingdom. The UK was one of the earliest centres of Pentecostal activity, and Sunderland, England was the place where the first Pentecostal missionary society was organized. The Pentecostal Missionary Union began training and sending out missionaries as early as 1909 to China and India (Anderson 2001 : 88-89), and since that time British Pentecostal missionaries have been instrumental in spreading the Pentecostal flame all over the world. But Pentecostalism has not flourished in the UK as much as it has in other continents. At the beginning of the twenty-first century, the largest churches in Britain are often those Pentecostal churches brought here by West African immigrants, especially Nigerians. African Pentecostal preachers see themselves as missionaries to «pagan» Europe, an ironic reversal of roles. The Universal Church of the Kingdom of God in Britain sees itself in a similar role. It is a case of a successful Brazilian church in the process of transition, adaptation and transformation, seeking to find its own identity in a multicultural and in some respects, hostile society. It has not followed the pattern of other transnational churches established in the wake of large-scale migration, for there are comparatively few Brazilian immigrants in Britain. It has not yet succeeded, however, in making any significant impact on the indigenous English society – but then, neither have white US American churches.

Jules-Rosette argues that Third World countries are creating ideologies in New Religious Movements that bring a synthesis of

indigenous and Western religious beliefs (Jules-Rosette 1994). Although writing about African movements, Jules-Rosette's assertion is applicable to the IURD as a working hypothesis. Bishop Macedo has taken strands of the underlying Afro-Brazilian cosmivision and elements of indigenous Brazilian religious practice¹, together with the Neo-Pentecostal «Faith Movement» or «Health and Wealth Gospel» influences from North America and a Western capitalistic entrepreneurial business practice. These strands have been woven together to form a new tapestry with a distinctive design of a Brazilian Neo-Pentecostal church that offers a new and dynamic transnational model of «doing church» in the third millennium. In just twenty years the IURD has become a global player in transnational Pentecostalism. As Freston has pointed out, the church has invested much of its time and resources to engage in a process of mission, or rapid transnationalisation of the IURD denomination. He says, «The UCKG has an audacious concept of mission. All of its economic empire (and political force) is functional for the religious mission» (Freston 1995).

The initial insertion of this new model of mission in the UK is helped by the existence of ethnic communities of West African and African Caribbean origin that share a similar theological cosmivision to that of the Brazilian missionaries of the IURD. It was West African slaves that helped shape both African Caribbean and Brazilian Folk Catholicism with their belief in and fear of supernatural powers. This is part of the spiritual furniture or thought world that has influenced the Umbanda cult, other Spiritist movements and many Pentecostal groups in Brazil. The IURD developed out of this reality and is in fact consciously or unconsciously seeking to develop a distinctive «Christian» reinterpretation of this cosmivision. It is distinctive in the sense that there are radical discontinuities with Brazilian Folk Catholicism, Umbanda and West African religious practices, while it remains yet accessible by means of recognisable symbolic cultural continuities that tap in to the same subtext of popular religiosity.

1. By indigenous religious practice includes elements of syncretistic Folk Catholicism with Umbanda (holy salt), Roman Catholic practice that the UCKG has «recovered» (use of Holy salt, Episcopal hierarchy, anointing with water and oil), one would also include here Brazilian Pentecostal influences that have largely been «indigenised» over the past century. They have radically broken with other practices such as animal sacrifices whilst making much of the theme of spiritual sacrifice in giving, etc.

Beginnings of the IURD in Britain

The first IURD HelpCentre started in February 1995 with three services a week held at the St. Matthew's Church of England in Brixton, a predominantly African Caribbean suburb of south London. Two Bishops, Renato Costa Cardoso (Bishop Macedo's son-in-law) and Wellington Marcelo Cardoso with their respective spouses Cristiane and Katia led the church. They formed a registered charity by means of a Declaration of Trust on the 25th of January 1995². In June 1995, they moved to rented premises at 376 Brixton Road and by December they had already outgrown the premises with 350 regularly attending Sunday services and smaller « congregations » at the four daily services.

The church clearly had a strategy of opening with style at a large local venue. They initially attempted to buy the Brixton Academy, a famous concert hall. The Brixton Borough Council intervened to stop this, once the deal had been leaked to the local press. The church then bought, with the help of the IURD in Portugal, the Rainbow Theatre in the Finsbury Park area of North London³. The half a million pound down-payment for the Rainbow Theatre is not represented in the first audited accounts – though acknowledged – as is a total income for the period of just over £900,000, of which almost £800,000 was from donations from sister churches mainly from Brazil. The initial pioneering team had access, therefore, to some £1,000,000 to establish the work in the UK⁴. This has clear implications for the missiological practice of the IURD. Finsbury Park is a very mixed working-class area of London with Asian, Greek, Irish, black and white communities. Even so, the participation in the Rainbow theatre is about 95 % black and this is reflected in all the satellite churches. As Freston has observed, in the English religious world, the IURD has become almost identified as an African Caribbean church (Freston 2001b).

As the work has continued there are in 2002 nine fully established churches in the Greater London area, and one in Birmingham the second

2. See « Trustees Report to the Charity Commission 1995-6 », 1.

3. This was acquired for a total of £2.35 million and was in poor condition and in need of significant repairs. The Portuguese branch of the IURD owns 75 % of the freehold, whilst the other 25 % and all the cost of repairs and renewals was the responsibility of the new UK branch. By the end of 1995 the church had paid £531,780 leaving them just £55,720 to pay by December 1996.

4. For financial details, see « Audited Reports to the Charity Commission ». In the following years the Rainbow Theatre has been extensively refurbished.

city of the UK. There are a further seven smaller congregations in Greater London and three being established elsewhere in the country. These are at Luton (some thirty miles to the north of London), Nottingham in the East Midlands and Wolverhampton in the West Midlands. By 2000 church attendance was above 3,000 and annual giving a little over £3,000,000. From being a receiver of funding from outside, the London based IURD had now begun to make donations to sister churches of £1.3 million. In this way the church returned or « donated » £900,000 to its sister church in Brazil⁵.

The IURD has a tripartite structure with an ecclesiastical hierarchy, the Charity and its developing business interests. In early 2000 Brazilian bishops Renato Costa Cardoso and Wellington Marcelo Cardoso, were joined by Bishop Oliver Marcelo from Portugal. The pastors working under them were either Brazilian or Portuguese, with the exception of a single Dutch pastor. There are UK representatives at the lay level of pastoral aides or assistants. There is little emphasis on membership and many that attend have links with or have been members of black-led Pentecostal churches.

The church clearly studied both the UK legal and religious situations in London. The first action was in fact to draw up a deed of Trust in order to gain charitable status. They have three trustees and an executive committee of seventeen members that act on behalf of the movement in the UK. In addition to the pastoral staff, the church employs some fifteen administrative staff, including a Press Officer and Adult Training Centre Co-ordinator. Recently, the church has started to diversify with a « Universal Classics » bookshop in Brixton selling clothes, music and books and the acquisition of Radio Liberty in London. Although Bishop Renato Costa Cardoso figured as the Chief Executive, the Radio Station has been left entirely as a commercial station and the church pays for nine hours of programming in early morning and late night slots. This is perhaps a long-term acquisition looking to a future relaxing of the strict UK legislation on religious broadcasting. The refurbished Rainbow Theatre HelpCentre also functions on weekdays as an adult training centre particularly in computing skills. The charitable status enables the IURD to receive government grants for the adults that undergo training.

In 2001 a major change in leadership of the IURD in Britain occurred when Brazilian Bishops Renato Costa Cardoso and Wellington Marcelo

5. See « Trustees Report for the Charity Commission : Years ending February 1999 and February 2000 ». The General Fund balance at the 29th of February 2000 was of the order of £4.5 million.

Cardoso were moved abroad, leaving Portuguese Bishop Oliver Marcelo as the senior Bishop in the UK.

From the Rainbow Theatre to a Rainbow Coalition

Although the IURD has clearly targeted the black communities and has had a measurable success here, there is also some signs of awareness of the need to avoid being « ghettoised » as an African Caribbean church and attempt to project itself as multi-ethnic. A 2001 copy of the *City News*, the IURD's periodical, has a majority of its main stories and testimonies from black members. But this is balanced by an interview of a local white head-teacher ; and all the advertising photographs are of white people. The final page, advertising the HelpCentre services, has pictures of sixteen members : five black, nine white, one South Asian and one of Chinese extraction⁶. The leadership of the church is mainly white Brazilian and Portuguese⁷. The success of the IURD HelpCentres in London among the West African and African Caribbean communities would appear to be very close to locking them into these communities.

Is there a possibility that this church, in mixed areas like Finsbury, could manage to create a sort of « Rainbow Coalition » of the poor and as such become a sort of bridge between the white and ethnic churches in Britain's inner cities ? The answer to this seems to be that it is highly unlikely. An interesting comparison is the initial approach of the IURD in the USA. The church started with services in English and promptly stagnated. Freston quotes the article of a Brazilian IURD missionary faced with the dilemma in 1991 of applying the IURD model to the secular environment of New York :

Up to now the [IURD] is the reflection of a peculiar society... permeated by the belief and fear of the spirits and, consequently, exorcism is the most frequent practice... We will have to see how [it] adapts to cultures in which people do not have the same fear of spirits... Making converts in New York is not as easy as in Brazil. The people ...

6. *City News* Year VI No. 16, May-June 2001.

7. The IURD in England and most of Europe has a high number of missionaries from Portugal and her former colonies and this might well already represent the greatest number of Portuguese Protestant missionaries to date.

think they do not need the help of anybody, much less someone from Brazil (Freston 2001b : 202).

The issues raised by the IURD pastor concerning secular New Yorkers would also be valid for the UK and they await a suitable response in London. In the USA, the situation was resolved by changing the target audience to the Hispanic community. This avoided the issue of cultural adaptation. Changing services, television and radio programmes to the Spanish medium targeted a more responsive audience that shared a similar religious cosmivision. A decade later the IURD have some twenty Hispanic churches in the USA and have not been able to pioneer a church outside an ethnic minority.

Any approach to contextualisation would require a serious reading of the more materialistic and secular nature of the British cultural reality. This would entail major changes and for the denomination to use different strategies and probably take on different criteria for "success". The IURD in the UK adopt not just the logo of the Brazilian mother church but also a clone-like style of programming with specific emphases on specific days of the week⁸.

There are very few models of churches that have experienced success in reaching the inner city poor white working-class communities. Britain is one of the countries where the Pentecostal approach has failed to secure a large following among the urban poor. Perhaps the only similar model to the IURD would be the fairly rapid growth of the Frontline Church in inner city Liverpool. This is a Charismatic church with a lot of support from Youth with a Mission teams. The other area in the British church that is experiencing growth is the Charismatic church model reaching out into the middle-class white communities. The obvious example is Holy Trinity Brompton, where the Alpha course commenced, and which has large celebrations. Most of these churches, though involved in large celebration services, are geared to small house-group or cell group approaches to both evangelism and nurturing. The high intensity of the IURD services, the pressure on financial giving, and the intensive commitment to developing social life around church meetings is not likely to prove attractive in « middle England ».

The IURD may well have a greater measure of success in mixed poor neighbourhoods if it was prepared to invest in large teams of missionaries, reduce the emotional intensity of services, and modify its

8. These services are geared at felt needs on a specific day, like family and finding an ideal partner, exorcism, Healing and issues of documentation, visas and examinations.

teaching on deliverance and liberation⁹. It is highly unlikely that such a hierarchical institution would allow divergence in practice on the scale this would require. The future of the UCKG in the UK appears to be that of a growing black church, probably in time to be categorised as a black Pentecostal church, and be limited to the inner-city urban contexts of Britain's larger cities.

9. Deliverance in terms of Macumba and Obeah religious deities would clearly have no meaning. This might have to be modified looking at symbols that might have meaning and re-working of how the «demonic» might manifest itself within the UK social reality.

France

Marion AUBRÉE

L'histoire française de l'Église universelle du royaume de Dieu, telle que je l'ai suivie depuis ses débuts à Paris, enregistre des fluctuations dues à la fois aux conditions sociopolitiques propres au pays et aux origines différenciées de ses fidèles, en presque totalité natifs d'un pays étranger. Sa première implantation reconnue publiquement dans la région parisienne date du 17 décembre 1992, quand elle a été enregistrée à la sous-préfecture de Meaux en tant qu'Association culturelle sous le régime de la loi de 1901 sur les associations. Elle s'est alors installée dans la capitale, en fond de cour, dans un sous-sol sombre et peu accueillant, près de la gare de l'Est. Trois ans après, on la retrouvait tout en haut de la rue du faubourg Saint-Martin au rez-de-chaussée d'un immeuble flambant neuf. Elle se trouvait ainsi installée aux confins des trois arrondissements parisiens (10^e, 18^e, 19^e) qui regroupent le plus grand nombre de migrants d'origine africaine.

Origine portugaise des premiers fidèles

L'observation participante dans ce nouveau lieu révélait, comme je l'ai déjà analysé ailleurs (Aubrée, 2000a ; 2000b), que la structure des rituels quotidiens et les « campagnes », qui durent trois à quatre semaines, étaient calquées sur ce qui se faisait au Brésil ; autrement dit, à chaque jour correspondait un type de demande spécifique (économique, spirituelle, thérapeutique, affective, etc.) qui attirait vers les lieux de culte

de la dénomination une population diversifiée par l'âge et par le comportement. Pourtant, on pouvait observer une adaptation à la société englobante, en particulier sur le plan de la gestuelle, plus réservée ou réprimée en France qu'au Brésil, et sur celui du discours thérapeutique qui faisait, à côté de l'insistance sur les graves maladies organiques que sont le cancer et le sida, une plus grande place à la dimension psychologique du malheur et laissait alors de côté l'explication agonistique et exogène de celui-ci, si importante dans la culture brésilienne d'où est originaire l'IURD.

Dans cette première phase d'implantation 90 à 95 % des fidèles étaient d'origine portugaise et entre les quelques « Français de souche » présents, on notait des personnes originaires des Antilles ainsi que quelques Parisiennes d'un certain âge. À partir de 1996, la composition de l'audience a changé car ont commencé à entrer des ressortissants de pays africains lusophones ainsi que quelques Camerounais, Ivoiriens et Mauriciens. En même temps que ces nouvelles adhésions, on pouvait noter un net reflux de la participation portugaise. Plus qu'à un motif d'ordre racial, ce reflux peut être attribué au fait que beaucoup des premiers fidèles de l'Universelle étaient des transfuges des différentes Assemblées de Dieu installées en banlieue parisienne. En effet, on a enregistré dans celles-ci des retours de « brebis égarées » et le très peu d'entretiens que j'ai pu avoir avec les personnes en question – qui ne désirent pas en parler – me permet d'inférer qu'elles se sont lassées de la très forte pression économique qui pèse sur les fidèles à travers la dîme mais, surtout, à travers les continuelles incitations aux « offrandes volontaires », aux « offrandes d'amour » et autres « sacrifices » dont, aux yeux de beaucoup, le bénéficiaire immédiat est l'Universelle, malgré le discours sur le « contrat de foi avec Dieu » et la réciprocité qui doit s'ensuivre sous forme de bienfaits et d'améliorations dans la vie du fidèle. J'ai eu, parallèlement, l'occasion d'écouter ce même type de réserves de la part de fidèles d'origine antillaise.

De l'Église portugaise à l'Église africaine noire

Aujourd'hui, on peut dire de l'IURD implantée en France qu'elle est devenue une Église noire africaine, tant les gens d'origine européenne y sont minoritaires. Entre 1996 et 1999, cet apport de nouveaux adeptes en

provenance des pays d'Afrique venait compenser des pertes évidentes dans les rangs des fidèles plus anciens. De fait, comme on peut le lire dans d'autres sections de ce livre (voir aussi Freston, 2001a, b ; Droz, 2001b), à partir de cette époque l'IURD se développe en Afrique. Suite à ce changement de public, on a constaté des glissements dans la formulation du discours des pasteurs qui ont commencé à utiliser les termes de « maraboutage » et de « sorcellerie », parfaitement étrangers à l'univers symbolique de leur audience précédente. Par ailleurs, alors qu'auparavant tous les pasteurs étaient blancs (d'origine brésilienne ou portugaise), petit à petit on a vu entrer dans la hiérarchie, quelques pasteurs mais surtout la quasi-totalité des « obreiros/as » noir(e)s. Ces derniers – ouvriers/ères de la cause de Jésus – forment, si l'on peut dire, « l'armée de réserve » de la dénomination puisque nombre d'entre les hommes qui en font partie espèrent avoir la chance de devenir pasteurs et, donc, salariés de l'Universelle. Quant aux femmes, elles doivent se contenter du bienfait symbolique que représente pour leur dignité et leur amour-propre le fait de revêtir un uniforme¹ pour participer aux cultes et d'occuper, dans ceux-ci, une position d'autorité spirituelle que leur donne le fait de « faire sortir les démons du corps de ceux qu'ils possèdent ». Ces paroles ne sont pas celles d'une personne en particulier mais font partie du discours stéréotypé tant de la hiérarchie que des adeptes qui envisagent tout mal (physique ou mental) comme l'œuvre des « anges déchus » de la Bible, réduits aujourd'hui à l'état de simples « démons ». Par ailleurs, l'ambiance psychologisante, dont il a été question plus haut et qui faisait du dimanche le jour de la « thérapie de l'amour », a disparu au profit d'expressions corporelles qui débouchaient sur des possessions très violentes au cours desquelles se développait un véritable corps à corps entre la personne possédée et les *obreiros* qui voulaient la « délivrer » et ramener en elle le calme.

Cette dynamique « afro » semble avoir créé, à l'époque, une certaine euphorie au niveau des dirigeants car c'est le moment où l'IURD a lancé des antennes vers les villes du Sud dans lesquelles les populations migrantes sont également très nombreuses, spécifiquement Lyon et Marseille. En ce qui concerne Lyon, cela n'a rien donné de concret tandis qu'à Marseille un petit groupe s'est formé dans lequel les gens de Paris

1. Jupe bleu marine ou noire et chemise blanche, assortie d'une petite cravate nouée de même couleur que la jupe qui peut être parfois, mais très rarement, remplacée par un pantalon. Les hommes portent le même uniforme avec pantalon foncé et leur cravate est nouée à la mode masculine. Ceci n'est pas indifférent car l'IURD, comme tous les groupes pentecôtistes qui l'ont précédée, affirme avec insistance la division des rôles et des attributs de chacun des deux sexes.

mettaient quelque espoir. Parallèlement, l'Église universelle investissait plus largement en région parisienne. D'abord, avec une insertion dans un « Espace européen » à la Plaine Saint-Denis, banlieue nord de Paris, en concurrence directe avec les nombreuses Églises néo-évangéliques et prophétiques africaines qui bourgeonnent dans la concentration migratoire de cette zone. Ensuite, à travers l'achat en octobre 1999 du cinéma La Scala, sis au cœur de la capitale, sur le boulevard de Strasbourg et dans une région où l'origine des migrants est différente puisque, près du passage Brady, on trouve surtout des personnes en provenance des rives de l'océan Indien (Pakistanaï, Mauriciens, Srilankais, etc.). Toutefois, cette dernière acquisition semble être vouée à l'échec car, bien que l'IURD soit propriétaire du lieu depuis trois ans, elle a dû faire face à toutes sortes de problèmes engendrés par cet investissement. En premier lieu, même si elle a emporté l'affaire, une offre concurrente avait été faite au propriétaire par un groupe de cinéastes qui voulaient réhabiliter cette salle historique et qui, devant l'échec de leur projet, se sont rendu compte que l'IURD apparaît sur la liste des groupes religieux qui tombent dans le champ de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS). Forts de cette particularité du concurrent, ils ont mobilisé à la fois les gens du quartier et les autorités municipales pour empêcher, à travers des manifestations réunissant plusieurs centaines de personnes, que soient réalisés les travaux qui auraient transformé l'ancien cinéma en lieu de culte d'une « secte ». Malgré tous les avocats qu'elle a mis sur l'affaire, l'IURD n'a pas encore obtenu gain de cause et il semble qu'actuellement elle laisse les choses en sommeil.

Constatation d'un recul

Cette attitude correspond au fait que la conjoncture n'est pas des meilleures pour elle. Malgré une réelle dynamique pour intéresser les jeunes (étude biblique qui leur est spécialement destinée et création d'une équipe de football, entre autres), il apparaît à l'évidence que le nombre de ses adeptes est en recul et qu'un mardi à 18 heures (culte de guérison divine) ce ne sont pas les 200 places que compte le temple central qui sont occupées mais seulement une trentaine de sièges, à une heure et un jour où l'on ne comptait pas moins d'une centaine de fidèles il y a encore un peu plus d'un an. En outre, l'antenne de Marseille s'est perdue corps

et biens, et il n'en reste rien aux dires de l'un des pasteurs africains. Dans cette conjoncture, l'IURD, en 2001, a établi un « centre d'accueil » près de la gare de Saint-Denis, se distinguant ainsi des autres groupes néo-évangéliques implantés dans le secteur. Celui-ci ressemble à un petit temple avec six rangées de six sièges, un pupitre et une table/autel sur laquelle se trouvent la Bible et le candélabre à sept branches, habituels, ainsi que quatre calices dorés ou argentés. La fonction du lieu tire plus vers l'accueil des personnes en détresse, c'est-à-dire le « prompt secours spirituel » dont il a été souvent question à propos du Brésil, que vers le culte lui-même dans la mesure où de jeunes pasteurs sont là aux heures dites mais les cultes annoncés ne sont pas toujours célébrés.

Il est aussi important de souligner que les célébrations du vendredi sont dédiées à la « délivrance spirituelle » grâce à laquelle on tente d'en « finir avec les envoûtements, possessions démoniaques, malédictions, cauchemars et malchance de toutes sortes » (i.e. *Le Semeur*, organe de presse de l'IURD parisienne) ; ces cultes restent les plus recherchés à cause de la catharsis qu'ils produisent chez certains fidèles et du réel état d'euphorie et de détente qui s'ensuit pour ces personnes. Toutefois, j'ai observé dans les derniers mois un net recul des expressions corporelles ou verbales violentes qui accompagnaient la possession. Les rares personnes qui acceptent de parler après coup de ce qu'elles ressentent le font en des termes très élogieux et soulignent, tout comme auparavant, les bienfaits que cette Église particulière a apporté dans leur vie individuelle. Leur discours, à l'instar de celui des pasteurs, met en avant la responsabilité personnelle de la foi de chacun dans l'obtention des grâces et des miracles espérés.

En guise de conclusion

On ne peut considérer la dynamique actuelle que comme un infléchissement qui sera infirmé ou confirmé par la suite des événements. Il faut toutefois remarquer que la réduction du volume des fidèles a, entre autres choses, changé le rapport de ceux qui restent avec l'espace sacré. En effet, au temps où le temple était plein, les fidèles priaient à leur place et se rendaient en file devant l'autel à l'appel de l'officiant pour des rites collectifs (onction d'huile bénite, dépôt des diverses « offrandes », couloir des 12 pasteurs, etc.) puis revenaient à leur place. Le petit nombre

a engendré une nouvelle séquence rituelle dans laquelle les fidèles présents sont appelés à venir devant l'autel dès le début du culte ; ils y restent, debout, durant toute la durée de la célébration (plus d'une heure) qui est surtout une exhortation à la prière individuelle, à la « demande » personnelle. On peut ainsi souligner deux changements dont l'un est lié à la mise en place de la séquence rituelle par le clergé et l'autre à la relation des fidèles à la sphère du divin.

On constate aujourd'hui à Paris, d'une part, la disparition de l'alternance entre prière collective, prêche du pasteur, incitation à l'offrande, illustration des « campagnes » et déplacement physique des participants qui rythmaient la logique « théâtrale » analysée par L. Silveira Campos (1997). Cette séquence ne répond plus, semble-t-il, aux attentes des fidèles actuels ; par ailleurs, elle correspond, à Paris, au retrait des responsables plus anciens qui n'apparaissent désormais que lors de célébrations exceptionnelles comme celles du Jour de Pentecôte et qui sont en charge des temples de plusieurs pays (Luxembourg, Suisse, entre autres). En second lieu, on observe que la glossolalie et la louange, considérées par A. Corten (1995, chap. 5) comme les expressions d'un même « énoncé premier », d'ordre illocutoire et gratuit, disparaissent à peu près totalement au profit de la « demande » – énoncé informatif sur le désir contenu dans la prière du fidèle – dont l'expression n'est cependant pas exempte d'émotion. Cette demande est encouragée par l'IURD elle-même à travers son discours réitératif sur le « pacte avec Dieu » que j'ai analysé précédemment (Aubrée, 2000a). La dynamique dont il est ici question n'est pas exclusive de la France et les observations que j'ai faites ces dernières années dans le Nordeste du Brésil dessinent une semblable transformation.

IV

Asie

L'Église universelle du royaume de Dieu en Asie

Le défi de l'universalité

Paul FRESTON

L'implantation dans quatre pays d'Asie d'un groupe religieux, fondé il y a vingt-cinq ans à peine, aurait de quoi surprendre et un article au sujet d'un tel groupe traiterait de son « succès », s'il ne s'agissait pas de l'Église universelle du royaume de Dieu. Cependant, pour écrire sur la présence de l'IURD en Asie, il est difficile de ne pas se pencher sur les causes de son « échec » relatif. En dehors du Brésil, l'IURD connaît son plus haut taux de succès en Afrique. L'Amérique latine et l'Europe viennent en second lieu, suivies à une certaine distance par l'Amérique du Nord. L'Église universelle ne s'est pas encore établie en Océanie, mais le défi majeur auquel l'IURD fait face dans sa recherche d'universalité géographique s'avère l'immense et populeuse Asie.

Un documentaire réalisé en 1997 par la *TV Record*, à l'occasion du 20^e anniversaire de l'IURD, illustre graphiquement ce défi. Après avoir raconté les origines et l'expansion de l'Église au Brésil, l'émission présente, en alternance avec un tableau représentant un globe terrestre, des scènes de ses activités dans divers pays. Le globe se fixe d'abord sur les Amériques ; puis, il vire vers l'est pour nous signifier l'expansion de l'Église aux continents africain et européen. Il semble ensuite se mouvoir en direction de l'Asie, mais, au lieu de cela, il s'immobilise avant de revenir vers l'Afrique et l'Amérique.

Comme nous le verrons, l'IURD a, en réalité, certains rapports avec l'Asie depuis 1980, mais c'est en 1995 qu'elle y ouvre des temples,

concrétisant ainsi ses liens avec ce continent. Une croissance plus ou moins rapide, semblable à celle que l'Église a connue en Afrique et, dans une moindre mesure, en Amérique latine et en Europe, ne se produit pas à la suite de l'établissement des premiers pasteurs et de leur temple au Japon et aux Philippines en 1995, et en Inde en 1996. L'Asie est le dernier continent à accueillir l'IURD : différentes versions situent son arrivée en Amérique du Nord en 1980 ou 1986 ; elle atteint l'Amérique latine hispanophone en 1985, l'Europe, en 1989 et l'Afrique, en 1991. Alors qu'environ 350 temples fonctionnent aujourd'hui en Afrique, l'Asie n'en compte pas plus de 25¹. Sur le continent africain, l'IURD obtient sa meilleure performance en Afrique du Sud, avec 135 temples ; en Europe, au Portugal, avec 110 temples ; en Amérique latine, en Argentine, avec 70 temples ; en Amérique du Nord, aux États-Unis, avec 50 temples. Par ailleurs, au Japon, là où l'IURD connaît son plus grand succès en Asie, on ne dénombre pas plus de 14 temples². Depuis ses débuts prometteurs dans trois pays d'Asie, au milieu des années 1990, l'Église ouvre un temple dans un seul autre pays, Israël, mises à part ses activités au Bangladesh et au Pakistan³. Même au Japon, malgré tous les *dekasseguis** brésiliens, sa croissance est modeste si l'on se fie aux standards de l'Église universelle.

Un éventuel manque d'intérêt de l'IURD face à son expansion en Asie ne pourrait expliquer cette situation. Depuis le milieu des années 1990, l'Église considère le continent asiatique comme l'une de ses priorités, à preuve notamment la création d'une région épiscopale propre. Le corps épiscopal est démesurément concentré à l'étranger, signe de la priorité attribuée par l'IURD à l'expansion géographique en accord avec la prétention globalisante inscrite dans sa dénomination même⁴. Le fait est que, jusqu'à maintenant, la transnationalisation de l'IURD dépend, de façon marquée et pour environ 90 % de ses temples, de trois ensembles culturels : a) les Latino-Américains, y compris les hispanophones des États-Unis ; b) les pays de langue portugaise ; c) le bloc africain, y compris la diaspora en Europe. Les mondes latin, lusophone et africain, avec lesquels la maison mère brésilienne de l'IURD entretient des liens culturels ou linguistiques, lui fournissent la vaste majorité de ses effectifs mondiaux. L'Occident non ibérique, l'Asie et le Moyen-Orient

1. Données disponibles en 2000. (N.D.R.)

2. Données quantitatives extraites de sources diverses incluant les sites : www.uckg.org, www.universalchurch.org, www.uninewsfaithweb.com.

3. *Folha Universal* : 21/02/1999 et 18/08/2002.

* Travailleurs migrants.

4. Freston, 1999 : 386 ; Freston, 2000 : 199.

représentent encore un grand défi. Aujourd'hui, l'IURD est déjà implantée dans une bonne partie de l'Europe occidentale, mais elle dépend beaucoup des immigrants lusophones ou africains. Dans l'ancien bloc soviétique, l'Église est tributaire des natifs ; elle est déjà établie en Roumanie, en Pologne et en Russie où, paraît-il, elle ne fonctionne que dans la partie européenne du pays. Tout indique, cependant, que, dans la seconde moitié des années 1990, l'Église a commencé à considérer l'Asie comme le test définitif pour mériter le nom d'« Universelle », dans un contexte massivement non chrétien et sans beaucoup d'affinités culturelles avec le Brésil.

Il n'est pas facile d'étudier l'expansion de l'IURD en Asie. Ce sont les organes d'information de l'Église qui font toujours état de ses activités dans d'autres pays. Les données sur l'IURD elle-même sont en général plausibles, même si les articles donnent parfois des renseignements discutables sur le pays dont on traite et parlent de l'« Évangile » comme étant synonyme de l'œuvre de l'IURD (d'où le propos voulant que l'Océanie, aujourd'hui l'une des régions les plus christianisées de la planète, n'ait « pas encore été atteinte par l'Évangile⁵ »). La concordance générale des nouvelles et des marques de vraisemblance permet d'ajouter foi à l'information transmise ; ainsi, en 1995, la revue *Veja* recense 7 temples aux Philippines, mais, en 1999, la propre *Folha Universal* signale plus modestement l'existence d'un seul temple dans ce pays jusqu'en 1997⁶. Néanmoins, les sources de l'Église se contredisent parfois : le documentaire de la *TV Record* (1997), mentionné plus haut, fait allusion à un centre en Israël, mais, en 2001, les sources imprimées de l'IURD laissent entendre que l'Église universelle vient d'y ouvrir son premier temple.

Mise en contexte de l'expansion de l'IURD : les évangéliques brésiliens et l'Asie

Après avoir connu une croissance éloquente dans les dernières décennies, le pentecôtisme du tiers-monde se transnationalise, atteignant d'autres pays sur les mêmes continents de même que les pays riches. Aligné sur les théories de la mondialisation qui commentent la

5. *Plenitude*, 87, 2002 : 42.

6. *Veja* : 19/04/1995, *Folha Universal* : 9/05/1999.

complexité des flux culturels globaux, le pentecôtisme mondialisé se caractérise par « la diffusion de développements parallèles à partir de sources multiples⁷ ». L'IURD reflète la croissance générale des missions évangéliques originaires du tiers-monde, dans laquelle le Brésil joue un rôle fondamental⁸. Dans l'ensemble, l'Église universelle représente une part significative de ce que nous pouvons appeler l'exportation de la religion évangélique brésilienne. Mais, en Asie en particulier, elle joue un rôle relativement modeste. Ses efforts sont encore timides en regard du nombre d'initiatives entreprises par les évangélistes brésiliens sur le continent.

Même si près de 80 % des missionnaires évangéliques brésiliens se destinent à des pays de langue portugaise ou espagnole, environ 12 % se rendent en Asie⁹. Par conséquent, il doit y avoir là quelque 250 missionnaires brésiliens. Nous pouvons présumer la présence de 30 à 35 pasteurs brésiliens de l'IURD en Asie, soit entre 12 et 14 % de l'ensemble du corps missionnaire évangélique. L'Église universelle est présente d'une façon ou de l'autre dans tout au plus six pays du continent ; par comparaison, la Convention baptiste brésilienne œuvre auprès d'au moins dix nations asiatiques.

Le grand « boom » des missions brésiliennes se produit vers le seuil des années 1990, parallèlement à l'expansion de l'IURD à l'étranger. Moins de 400 missionnaires brésiliens étaient en poste à l'étranger en 1989, tandis qu'il y en aurait aujourd'hui 2 000, dont 90 % d'entre eux ont été envoyés par des missions fondées à l'initiative brésilienne. Il existe une Association des missions transculturelles brésiliennes (AMTB) qui rassemble les agences interdénominationnelles et réunit les missionnaires de diverses dénominations. Cependant, l'Église universelle ne fait pas partie de l'AMTB, tout comme d'autres dénominations à fort penchant missionnaire telles que Dieu est Amour (*Deus é Amor*) et la Congrégation chrétienne (*Congregação Cristã*) qui, sans compter le Brésil, possède quelque 700 temples dans plus de 30 pays. L'IURD demeure étrangère au partage de son expérience et aux échanges sur les stratégies missionnaires, qui caractérisent une bonne partie du monde évangélique.

7. Hexham et Poewe, 1994 : 61.

8. Freston, à paraître [Paris].

9. Extrapolation des données incomplètes présentées par Limpic, 2000.

Les difficultés de l'IURD en Asie

À l'évidence, l'Asie n'est pas aussi réceptive face aux activités de l'IURD que les autres continents. Toutefois, une brève histoire de sept ans ne suffit pas pour conclure à l'inaptitude de l'Église universelle à « vaincre » en Asie. Finalement, quelques-unes des difficultés qu'elle y a éprouvées étaient prévisibles, car communes aux missions chrétiennes en général, et d'autres, plutôt conjecturelles. Dans la seconde catégorie, nous pouvons inclure les facteurs économiques. La dévalorisation du réal depuis 1999, après quatre ans de quasi-parité avec le dollar, semble être à l'origine des difficultés actuelles des missions brésiliennes en général. Malgré une image de grande richesse, l'IURD n'est pas tout à fait à l'abri des restrictions financières, surtout lorsque l'expansion transnationale est replacée dans le contexte d'autres priorités de l'Église. Ses années d'expansion géographique rapide ont peut-être provoqué une diversification de ses engagements financiers, devenue invivable à cause de la dévalorisation de la monnaie brésilienne, l'Église dépendant encore en bonne partie de fonds recueillis au Brésil. En outre, la monnaie de deux autres pays où elle connaît un succès plus important, l'Afrique du Sud et l'Argentine, a subi également des dévalorisations.

Cependant, les plus grandes barrières auxquelles l'IURD fait face en Asie sont culturelles, religieuses et politiques. Au nombre des barrières culturelles, on compte des langues totalement différentes du portugais, à l'alphabet souvent distinct, mais il s'agit de bien plus que cela. Une Église hiérarchique et centralisée comme l'IURD, qui s'enorgueillit d'être essentiellement égale à elle-même partout dans le monde, doit, pour susciter un écho, recourir à ce que les sociologues appellent la « globalocalisation », l'adaptation du global aux conditions locales grâce aux techniques de *micromarketing*. Mais de tels remaniements sont généralement d'autant plus lents et pénibles que l'organisation est centralisée. L'Asie met au défi l'IURD dans sa capacité à se « globalocaliser » et à trouver un accueil favorable auprès de sociétés aussi distantes que possible de la maison mère brésilienne.

Les barrières religieuses en Asie représentent un défi encore plus grand en raison de fortes traditions non chrétiennes. Il est vrai que le christianisme est né en Asie et s'y est beaucoup développé au cours des premiers siècles. La Syrie et la Mésopotamie étaient d'importants foyers de foi chrétienne. Bien que le surgissement de l'islam n'ait pas aussitôt modifié le tableau – au XIII^e siècle, il y avait encore plus de chrétiens en

Asie qu'en Europe¹⁰ —, l'effet est, à long terme, dramatique. Entre 1350 et 1500 se produit un déclin sérieux de la population chrétienne asiatique, ce qui, à partir de ce moment et jusqu'au tournant de 1900, donne au christianisme un air distinctif de « religion européenne¹¹ ».

Au XX^e siècle, le christianisme se départit de son image européenne, mais la contribution asiatique à ce processus est plutôt mince.

En termes de pourcentage, le christianisme continue d'être plus faible en Asie que sur tout autre continent : seulement 8,5 %, comparativement à 45 % en Afrique et à de larges majorités dans les Amériques, en Europe et en Océanie¹². C'est également le continent où la croissance récente de l'évangélisme est la moins forte. Dans un seul pays, les Philippines, la situation s'apparente à celle de l'Amérique latine : une majorité catholique et une minorité croissante d'évangélistes. Ce modèle se répétera peut-être au Timor oriental qui a récemment obtenu son indépendance et où le catholicisme est majoritaire. La Corée du Sud représente un autre cas particulier : elle est le seul pays d'Asie où le protestantisme, entré dans le *mainstream* de la vie nationale, atteint un pourcentage significatif de plus de 20 %. À Singapour, le christianisme a aussi progressé. Mais, dans la plus grande partie de l'Asie, le protestantisme rejoint surtout les groupes marginalisés aux plans politique, économique et parfois même géographique, comme les intouchables et les tribus de l'Inde, les minorités chinoises et indigènes de la Malaisie et de l'Indonésie, et les tribus de la Birmanie. Les populations d'obédience hindouiste, bouddhistes, islamistes et les adeptes des religions japonaises sont imperméables au christianisme ; seuls le Sud et le Sud-Est asiatique ont connu une croissance significative du christianisme : des groupes tribaux opprimés se sont montrés intéressés à entrer dans la modernité par l'intermédiaire d'une religion mondiale qui ne soit pas celle de leurs oppresseurs. Une dynamique non ethnique fonctionne toutefois dans quelques pays communistes, en Chine et au Vietnam, par exemple, où même les évaluations conservatrices notent une croissance accélérée du christianisme quoique en pourcentage, le taux demeure peu élevé.

Bien que l'IURD se considère comme porteuse d'un christianisme supérieur à celui des Églises évangélistes concurrentes, elle se voit contrainte par les limitations qui ont toujours affecté les manifestations chrétiennes plus anciennes en Asie.

10. Jenkins, 2001 : 23.

11. Jenkins, 2001 : 24-27.

12. *Britannica Book of the Year*, 2002 : 302.

Les difficultés religieuses s'ajoutent aux barrières politiques érigées dans différents pays asiatiques, que ce soit contre le christianisme en soi, les missionnaires étrangers, les nouveaux groupes religieux ou la conversion d'adeptes de la religion majoritaire. Ces barrières finissent par éliminer ou restreindre la place accordée aux méthodes traditionnelles de l'IURD.

Même si des études occidentales dépeignent la réalité mondiale en fonction de la prédominance chaque fois plus importante du *choix religieux*, il importe de tenir compte des limites mondiales envers la liberté religieuse. La possibilité de choisir sa religion est encore restreinte pour beaucoup de personnes. La diversité religieuse dans un pays ne se traduit pas forcément par un choix réel au plan individuel. Une bonne partie du monde se caractérise par une *pluralité sans choix* ; en certains lieux, celle-ci n'existe même pas.

L'Asie est immense et diversifiée de ce point de vue-là comme à bien d'autres égards. Dans l'ensemble, il s'agit du continent comptant, en matière de liberté religieuse, la plus grande proportion de pays « non libres », bien qu'il compte aussi des pays « libres » et « partiellement libres¹³ ». La liberté religieuse comporte plusieurs dimensions (non seulement le droit d'adorer et de se constituer en une communauté, mais aussi celui de propager sa religion et de convertir les gens) ; les restrictions la concernant sont également diverses. De nombreuses restrictions légales existent partout dans le monde : elles vont des listes gouvernementales sur les « sectes dangereuses » à l'interdiction péremptoire de certains groupes ; la mise sur pied discriminatoire de lois et de politiques d'actions positives a cours aussi, tout comme se produisent des pressions sociales et culturelles, et même des actes de violence terroristes. Seule environ la moitié de la population mondiale jouit effectivement du droit individuel de choisir sa religion, ce qui signifie que trois milliards de personnes sont hors de portée de l'IURD, au moins par le biais de ses méthodes habituelles.

Parfois, les Églises chrétiennes sont tolérées et même connaissent une croissance, mais les missionnaires étrangers sont proscrits, dans les pays communistes, par exemple, et dans ceux où l'on associe la communauté chrétienne à des minorités ethniques engagées dans des mouvements séparatistes.

En conséquence, l'IURD fait face à des barrières politiques beaucoup plus importantes en Asie que sur n'importe quel autre continent. Quelques-unes d'entre elles peuvent être contournées, mais cela exigerait

13. Marshall, 2000 : 26.

de l'IURD une patience, une discrétion et une souplesse méthodologique dont elle n'a pas eu besoin ailleurs dans le monde. L'Église universelle emploie apparemment des méthodes très inappropriées à la position précaire des chrétiens des pays musulmans ou communistes, et même de ceux de l'Inde. La nécessité d'utiliser des stratégies différentes découle non pas tant de facteurs culturels, mais des restrictions politiques ou même de la menace de violence de la part de groupes religieux extrémistes. En Asie, les méthodes usuelles de l'IURD sont peut-être pleinement applicables seulement dans un certain nombre de pays dont le Japon, les Philippines, la Corée du Sud, le Timor oriental, Singapour, Taiwan, Hong-Kong et la Malaisie (parmi les non-musulmans).

Aussi flexible qu'elle puisse devenir, l'IURD abandonnera difficilement le modèle de transfert ecclésiastique par lequel elle transplante, plus ou moins telle quelle, dans le pays de la mission une dénomination originaire d'un autre pays, dans ce cas-ci du Brésil. Lors du *boom* des missions brésiliennes amorcé dans les années 1980, l'IURD abandonne en bonne partie ce modèle au profit du modèle alternatif d'implantation d'Églises autochtones dont les natifs convertis désignent eux-mêmes la dénomination. Dans son expansion à travers le monde, l'IURD a fait preuve de souplesse quant à son appellation en fonctionnant sous un autre nom que celui, déjà entaché, de l'IURD, et en réalisant des ajustements méthodologiques « mondialocalisants ». Et ce, à l'intérieur du modèle de transfert d'une dénomination dont l'abandon nécessiterait que le « Royaume de Dieu » se superpose de façon désintéressée à l'« Église universelle », un résultat improbable au stade actuel de l'IURD.

Jusqu'à maintenant, l'expansion internationale réussie de l'Église universelle repose sur les facteurs suivants : affinités culturelles lusophones, latines ou africaines ; liberté et pluralisme religieux ; populations d'obédience chrétienne (latino-américaines, hispaniques, antillaises, africaines, portugaises, russes, etc.) ; enfin, dans quelques cas, présence d'immigrants pauvres et victimes de discrimination. On ne peut savoir avec certitude si l'Église rejoindra les populations non chrétiennes, porteuses d'une culture moins proche de la sienne, et plus encore dans des pays où on limite grandement la liberté religieuse.

L'expansion transnationale réelle de l'IURD ne remonte qu'à un peu plus d'une décennie. Il n'y a donc pas de quoi s'étonner qu'elle se soit concentrée initialement dans des régions du monde avec lesquelles elle a des affinités culturelles et même linguistiques. La majorité des Églises chrétiennes, avec des décennies ou des siècles d'avance sur l'IURD, se répartissent encore très inégalement sur la planète.

L'IURD dans le monde musulman

La présence de l'IURD au Bangladesh et au Pakistan laisse croire à sa capacité à appliquer d'autres modèles en fonction des conditions prévalant en Asie. Selon une échelle de la Freedom House mesurant le degré de liberté religieuse et qui va de 1 (très libre) à 7 (très répressif), la république islamique du Bangladesh, considérée comme « non libre », reçoit une note de 6. Bien qu'il n'y ait pas de restrictions légales directes à la liberté de culte, les minorités non musulmanes sont parfois traitées avec hostilité et leurs biens peuvent être à tout moment confisqués¹⁴. Selon les standards musulmans, c'est un pays relativement ouvert à l'arrivée d'organisations chrétiennes ; une mission brésilienne a inscrit sur la liste de ses besoins pour l'année 2002 des « missionnaires qui soient des joueurs ou des entraîneurs de football ».

Selon un article de la *Folha Universal* daté de 1999, l'IURD possède un « noyau » au Bangladesh¹⁵. On parle en termes généraux de « noyaux » de l'Église existant dans des pays opposés au christianisme, sans toutefois, peut-être pour des raisons de sécurité, faire la lumière sur leur fonctionnement. Il n'est pas précisé si le noyau du Bangladesh existe toujours. Quoi qu'il en soit, si elle souhaite s'introduire dans le monde musulman, l'Église devra être plus discrète qu'à l'accoutumée à propos de ses activités.

En 2002, la *Folha Universal* fait état de la présence de l'IURD dans un autre pays musulman, le Pakistan. Son mode d'entrée dans le pays indique un possible processus de mondialisation spécifique à l'IURD qui cesse d'être une « Église brésilienne » pour revêtir l'aspect d'une « Église transnationale d'origine brésilienne ». La *Folha Universal*¹⁶ déclare qu'un Pakistanais converti par l'IURD de Moscou est retourné dans son pays et a commencé à tenir des assemblées dans des résidences. L'une de ces réunions a rassemblé 160 personnes en plus de l'évêque brésilien de l'IURD russe. Selon le journal, un livre de l'évêque Marcelo Crivella, probablement publié en anglais, « est beaucoup lu par les jeunes ». L'article fait référence à des réunions dans des maisons de la capitale, Islamabad, ainsi qu'à Karachi, la plus grande ville du pays. On affirme que l'Église a déjà rejoint quatre autres villes. Il est possible que le public qui assiste à ces réunions soit formé surtout de convertis au christianisme.

14. Marshall, 2000 : 68-71.

15. *Folha Universal*, 21/02/1999.

16. 18/08/2002.

L'article de la *Folha Universal* mentionne la présence de personnes de différentes dénominations. La communauté chrétienne du Pakistan est surtout issue de la minorité hindoue, en particulier des castes inférieures. Les Pakistanais non musulmans sont en réalité des citoyens de seconde classe qui votent aux élections sur des listes séparées. Bien que le fait de convertir un musulman ne soit pas illégal, la chose est fortement déconseillée, et, depuis le 11 septembre 2001, la minorité chrétienne sert de cible aux attaques des fondamentalistes islamiques. Au cours des dernières années, plusieurs chrétiens ont été emprisonnés pour blasphème contre le Prophète ; quelques-uns ont été condamnés à mort bien que les peines n'aient pas été mises à exécution. L'IURD devra abandonner complètement l'attitude adoptée au Brésil et ailleurs, de dénigrement, en chaire et dans ses médias, des autres religions du pays¹⁷. Elle ne pourra pas réitérer sa charge contre l'islam, publiée dans le journal de l'IURD anglaise en 1996, consistant à dire que les symboles, les traditions et les rituels musulmans proviennent d'une divinité païenne de la péninsule arabique et que « la véritable essence de l'islam est une forme d'impérialisme culturel où la religion et la culture de l'Arabie du VII^e siècle sont élevées au statut de loi divine¹⁸ ».

La logique de l'expansion de l'IURD en Asie

Les quatre pays asiatiques où l'IURD possède des temples sont les Philippines, le Japon, l'Inde et Israël. Avant d'analyser chacun de ces cas, il serait intéressant de s'interroger sur la logique sous-jacente aux choix effectués par l'IURD. Pourquoi l'Église décide-t-elle d'ouvrir un temple dans un pays plutôt qu'un autre ?

Vu les succès financiers de l'IURD et l'importance de l'argent dans sa théologie, les possibilités de rentabilité dans chaque pays sous-tendraient la logique relative à l'expansion transnationale. Le Japon est, en définitive, la deuxième puissance économique mondiale et Israël est aussi un pays riche. De fait, sur son site web anglophone, l'Église se targue d'être

17. Par exemple, le catholicisme et l'*umbanda* au Brésil, les religions traditionnelles d'Afrique (*Folha Universal*, 9/08/1998), l'anglicanisme en Angleterre (*The Sower*, 13 mai 1996 : 19), l'Église orthodoxe russe (*Folha Universal*, 18/08/2002), les « croyances populaires japonaises » (Furucho, 2001b), les « milliers de dieux hindous » (*Folha Universal*, 18/08/2002).

18. *The Sower*, avril 1996 : 5 ; mai 1996 : 18-19.

établie « en France, en Grande-Bretagne, en Allemagne, en Italie, au Canada, au Japon et aux États-Unis, les sept pays les plus puissants du monde ». Mais cette phrase semble dénoter davantage la recherche du prestige (voyez comment une Église née dans la banlieue de Rio de Janeiro est déjà répandue dans tout le G7 !), que celle d'une stratégie de rentabilité. Les Philippines offriront difficilement des gains à court terme et l'Inde, peut-être jamais. D'autres raisons plausibles justifient le choix de chacun des quatre pays asiatiques en question. Dans une entreprise connaissant un tel succès financier, l'appât du gain est sans doute sous-jacent à toutes les décisions liées à l'expansion géographique ; mais celui-ci se présente rarement seul et n'apparaît comme la motivation principale que dans une minorité de cas. On ne peut envisager la rentabilité financière de l'IURD comme l'unique mobile de son expansion mondiale.

À l'image de plusieurs Églises évangéliques, l'IURD semble rechercher d'autres formes de gratification que les seuls avantages financiers. L'une d'entre elles est le succès d'assistance au culte, tant valorisé par les Églises évangéliques brésiliennes. Il est raisonnable de supposer que l'IURD vise cette popularité, elle qui aime organiser des rassemblements de foules et dont les journaux regorgent de photographies de cérémonies qui font salle comble. En outre, en tant qu'Église évangélique mettant l'accent sur le prosélytisme, son expansion mondiale doit avoir un lien quelconque avec le romantisme qui consiste à accomplir l'œuvre missionnaire traditionnelle du christianisme. En fait, ce serait la première réponse de l'Église à notre question. Comme l'IURD l'affirme sur un de ses sites web, « L'Église universelle est née dans le but d'accomplir la parole de Dieu : "Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création" » (Marc 16, 15).

À partir de ce mouvement de base, le choix des pays peut varier selon différents critères. L'un d'eux serait la présence de Brésiliens à l'étranger, soit parce que l'Église comprend que sa mission s'adresse à l'ensemble des Brésiliens au Brésil et dans le monde, soit parce qu'elle envisage la diaspora brésilienne comme un pont permettant d'entreprendre leur œuvre auprès des natifs du pays ciblé. En ce sens, le choix du Japon ne doit pas avoir été effectué en fonction du seul critère de richesse nationale, mais également à cause de la présence nombreuse de *dekasseguis* brésiliens. La proximité culturelle constituerait un autre critère, justifiant le fait que pour chaque groupe de cinq missionnaires évangéliques brésiliens, quatre travaillent avec des populations de langue portugaise ou espagnole. Dans le contexte asiatique, ce sont les Philippines qui, sous plusieurs aspects, ressemblent le plus au Brésil et à

l'Amérique latine. En Asie, d'un point de vue plus négatif, les Brésiliens du Japon et les Philippins offrent peut-être à l'IURD ses seules chances réelles de succès dans un futur prévisible.

D'un autre côté, les missions ne vivent pas seulement de facilités ni en fonction des affinités. Elles vivent aussi de récompenses symboliques. Parfois, la présence de missionnaires a essentiellement une valeur symbolique, conférée par la difficulté ou la distance. On peut inclure dans cette catégorie le petit temple de l'IURD à Rome, siège mondial du catholicisme ; ou alors son œuvre amorcée en Israël, Terre sainte des chrétiens maintenant peuplée à nouveau par le peuple auquel appartient le Messie, mais qu'elle ne reconnaît pas encore comme tel ; ou encore l'Inde destinée bientôt à être la nation la plus peuplée de la planète et, avec le monde musulman, le cimetière des missions chrétiennes.

Plusieurs vocations missionnaires sont imprégnées de la croyance mythique des « confins de la Terre » jusqu'où, selon les paroles de Jésus, les disciples devraient prêcher l'Évangile¹⁹. Dans la dernière décennie, cette croyance a conduit plusieurs évangélistes à se concentrer autour de ladite « fenêtre 10/40 », recouvrant un ensemble de pays particulièrement rebelles au christianisme et qui s'étend du nord de l'Afrique jusqu'à l'est de l'Asie, entre 10° et 40° de latitude N.

Le peu d'efforts investis dans cette région par les missions évangéliques a dans une certaine mesure valorisé ceux qui y travaillent, même si les rétributions immédiates sont minces. Environ 18 % des missionnaires évangéliques brésiliens se trouvent dans la « fenêtre 10/40 » comparés à 15 % des missionnaires nord-américains²⁰. On ignore le pourcentage de missionnaires brésiliens de l'IURD qui se trouvent dans cette « fenêtre », mais il ne doit pas dépasser de beaucoup 10 %. Malgré cela, l'Église se soucie de souligner qu'elle y est active, notamment dans des pays tels que le Bangladesh, l'Inde, le Japon, la Guinée, la Guinée-Bissau et le Maroc²¹.

La mission transnationale brésilienne reflète la confiance en soi engendrée par l'augmentation des effectifs de l'IURD au Brésil où vit la deuxième plus grande communauté de protestants pratiquants du monde et le plus important regroupement de pentecôtistes. La concurrence pour obtenir la plus grosse part du champ religieux au Brésil se transpose dans les missions. Ce n'est donc pas l'expansion de l'IURD dans d'autres pays qui surprend mais sa rapidité. Sa vision missionnaire ne la distingue pas d'autres Églises ; mais sa capacité à la concrétiser a beaucoup à voir avec

19. *Actes des Apôtres*, 1, 8.

20. Freston, à paraître [Paris].

21. *Folha Universal*, 21/02/1999.

une conjoncture unique, un appui populaire et une puissance institutionnelle qui découle de son organisation hiérarchique, ses collectes de fonds et son empire médiatique.

La mission de l'IURD témoigne aussi de son sens de l'indépendance, de sa manière de ne pas se considérer comme la fin du processus ou en langage biblique, comme « les confins de la Terre », mais comme un nouveau centre du christianisme à partir duquel atteindre les confins de la Terre. Pour les Églises nées grâce aux efforts missionnaires nord-américains ou européens, cela représente un changement de mentalité parfois pénible ; celui-ci s'avère bien plus facile à réaliser pour les Églises originaires du Brésil et indépendantes de l'étranger, telle l'IURD.

Comme tout ce qu'elle fait, l'IURD planifie de façon centralisée son expansion transnationale, ce qui contraste avec certaines Églises évangélistes qui comptent sur « l'appel » subjectif d'un adepte se sentant investi par Dieu de la mission d'ouvrir un temple en Inde, par exemple. L'IURD n'est pas totalement fermée à ce genre d'initiative individuelle, comme nous avons pu le voir à propos du Pakistan. Peut-être est-il significatif que la personne en question ne soit pas brésilienne mais native du pays, et qu'il s'agisse d'un pays « difficile » pour un missionnaire étranger. Par ailleurs, en première page de la revue *Plénitude*, un article intitulé « Le Brésil exporte des pasteurs²² » révèle que l'Église envoie à l'étranger une centaine de pasteurs par année. Les comptes rendus de ces pasteurs ne comportent aucune mention d'un appel subjectif ressenti pour un pays ou un autre ; ils mettent toujours l'accent sur l'obéissance à une demande institutionnelle. Cela en dépit d'une absence de maîtrise de la langue nationale, même dans le cas de pays anglophones, ce qui laisse deviner le faible degré d'instruction de plusieurs des missionnaires brésiliens de l'IURD. Tout cela fait partie de la tradition piétiste, qui remonte à la fin du XVIII^e siècle, concernant la « vocation » missionnaire, une vocation indépendante de l'état de la personne et peu soucieuse de son niveau de formation professionnelle ou sociale.

L'IURD au Japon

Le Japon est le seul pays où l'œuvre de l'Église universelle s'appuie sur la diaspora brésilienne. C'est pourquoi comprendre la réalité quotidienne et religieuse des *dekasseguis* brésiliens est essentiel.

22. *Plénitude*, 75, 2001.

Selon les estimations, il y aurait quelque 220 000 Brésiliens au Japon, incluant les détenteurs de la double nationalité. L'immigration brésilienne date du milieu des années 1980 et augmente considérablement au début de la décennie suivante avec la promulgation d'une nouvelle loi qui privilégie l'immigration des descendants de Japonais plutôt que celle de travailleurs sans papiers en provenance d'autres pays asiatiques. Il s'agit par là de suppléer aux besoins en main-d'œuvre non qualifiée pour des emplois dits « 3-K » (sales, difficiles et dangereux²³) et de conserver, en même temps, l'homogénéité raciale du pays. Pour leur part, les *nikkeis** brésiliens sont attirés par la facilité d'obtenir un visa pour gagner de l'argent en devises fortes, jointe au désir de connaître la terre de leurs ancêtres. Quelques Brésiliens sans ascendant japonais, surtout des conjoints de *nikkeis*, vivent aussi au Japon.

Les législateurs japonais pensent que les *nikkeis* latino-américains, brésiliens et péruviens, sont des Japonais élevés en Amérique latine. En réalité, ce sont des Latino-Américains qui ressemblent à des Japonais²⁴. Lorsque le *nikkei* manifeste son ignorance de la langue et de la culture japonaises, on le traite avec moins de tolérance qu'un étranger ressemblant à un Occidental, par exemple. Comme l'affirme Linger, bien des Japonais traitent les *nikkeis* brésiliens comme des Japonais de seconde classe et comme des *gaijin* de seconde classe également, puisqu'ils viennent du tiers-monde et qu'ils ne maîtrisent pas l'anglais²⁵. Les problèmes liés à la solitude, d'intenses journées de travail, les difficultés de communication et l'absence de valorisation personnelle entraînent fréquemment des situations de stress, des ruptures conjugales et même de la violence familiale. On constate un fort taux de disparitions et de suicides parmi les Brésiliens du Japon, surtout chez les hommes²⁶. Les tentatives de retour au Brésil n'aboutissent pas toujours, d'où une « migration yoyo » d'un pays à l'autre. D'un côté, se réadapter au Brésil est traumatisant ; de l'autre, envisager le Japon comme un chez-soi permanent apparaît comme pénible, contrairement à la situation des Brésiliens aux États-Unis. En dépit de la régularisation de leur situation, l'immigration des Brésiliens au Japon semble plus instable qu'en Amérique du Nord. S'appuyant même sur des recherches réalisées avant la crise asiatique de 1998, Linger conclut à « l'improbabilité que les

23. Pour des témoignages vécus sur le type de travail exécuté par les *dekasseguis* brésiliens, voir Linger, 2001 : 50-56.

* Fils d'immigrants japonais, nés en Amérique.

24. Linger, 2001 : 278.

25. *Ibid.* : 89.

26. *Ibid.* : 47.

Brésiliens puissent trouver au Japon un chez-soi de tout repos²⁷ ». Ils sont aujourd'hui de plus en plus écrasés par le chômage et de maigres salaires, et par la concurrence des travailleurs asiatiques qui acceptent une rémunération encore plus basse que la leur.

L'expérience des *nikkeis* brésiliens au Japon ouvre sur une diversité de trajectoires identitaires individuelles, mais selon Linger, l'identité brésilienne de la majorité d'entre eux tend à se renforcer avec le temps et leur identité japonaise, à s'affaiblir. La « chaleur humaine » brésilienne en vient à être davantage valorisée que le « sang » japonais. Leurs tentatives de se rebâtir une identité au fil de l'expérience japonaise traumatisante peut donc les mener à la redécouverte d'une identité brésilienne auparavant voilée, puisqu'au Brésil ils étaient perçus comme des Japonais²⁸. Des Églises évangéliques brésiliennes, y compris l'IURD, ont peut-être un rôle à jouer dans ce processus en leur offrant un soutien affectif et matériel, en les aidant à se bâtir des réseaux et à résoudre leurs problèmes quotidiens.

Les Églises évangéliques brésiliennes du Japon ne sont pas aussi puissantes que celles des États-Unis, ce qui reflète l'enracinement moins profond de la religion évangélique chez les *nikkeis* du Brésil que parmi la population brésilienne en général²⁹. Les *dekasseguis* se retrouvent aussi dans d'autres mouvements religieux tels que le *candomblé*, les Témoins de Jéhovah et l'Église catholique³⁰. Néanmoins, comme dans la diaspora brésilienne ailleurs dans le monde, c'est la croissance des évangélistes qui attire notre attention. Au moins une vingtaine de dénominations brésiliennes sont établies au Japon, y compris les plus importantes du Brésil (Assemblée de Dieu, baptiste, presbytérienne, quadrangulaire, etc.), celles qui ont une forte concentration *nikkei* au Brésil (méthodiste libre, Holiness) et autres Églises autonomes. Le pasteur d'une Église baptiste réformée, interviewé par un journal de la communauté brésilienne du Japon, estime que 4 800 personnes fréquentent les lieux de culte des Églises brésiliennes³¹. L'évaluation semble conservatrice puisqu'un site web dresse une liste de 180 églises brésiliennes au Japon, excluant les 16 églises de la Congrégation chrétienne³² et les 14 de l'IURD. Comme

27. *Ibid.* : 313.

28. *Ibid.* : 18, 49-50.

29. Selon le Recensement de 1991, les « jaunes » forment 0,4 % de la population, mais à peine 0,2 % des évangélistes ; dans le cas spécifique des Églises pentecôtistes, le taux baisse à 0,1 %.

30. *Journal Tudo Bem*, 22/03/2001, 15/05/2002.

31. *Journal Tudo Bem*, 22/03/2001.

32. Selon le rapport annuel de la Congrégation chrétienne, édition 1999/2000.

de telles listes sont toujours incomplètes, nous pouvons présumer l'existence d'environ 250 églises dont certaines de taille relativement grande. En considérant une moyenne raisonnable de seulement 30 personnes par église, nous obtiendrions le chiffre de 7 500 fidèles, environ 3,4 % de la population brésilienne du Japon.

Ce nombre représente tout de même un faible pourcentage des évangélistes par rapport à n'importe quel contingent brésilien actuel. Il est possible que leur présence soit encore plus importante ; mais il se peut aussi que la relative faiblesse du nombre d'évangélistes parmi les « jaunes » au Brésil, conjuguée à des facettes de la réalité quotidienne des *dekasseguis*, de même qu'à des aspects de la réalité religieuse du Japon, maintienne la présence des évangélistes à des niveaux modestes. Les libertés religieuses au Japon sont étendues, ce qui contribue à la multiplication de nouveaux groupes religieux, bien qu'une loi de 1996 ait renforcé la vigilance du gouvernement après les attaques terroristes du groupe Aum Shinrikyo. Des missionnaires étrangers entrent aisément au pays – il existe de forts contingents de missionnaires américains et coréens –, mais pas plus de 2,5 % de la population n'adhère au christianisme et le taux d'assistance au culte est faible.

C'est dans ce contexte que l'Église universelle débarque au Japon, en février 1995, avec comme représentant le pasteur et futur évêque Natal Furucho. « L'homme de Dieu doit apprendre à vivre, parler, manger, se vêtir et se comporter comme un Japonais », affirmera-t-il dans un ouvrage publié quand il sera devenu directeur de la maison d'édition de l'IURD, après son retour au Brésil³³. Mais Furucho est un *sansei** qui parlait peu le japonais et qui a commencé l'œuvre de l'Église en utilisant la langue portugaise. Selon lui, la présence de l'Église universelle se justifie par rapport à la population en général : la froideur des Églises traditionnelles empêche leur croissance et les Églises pentecôtistes véhiculent des doctrines pharisaïques, mais un nouvel horizon s'ouvre pour le christianisme au Japon avec l'arrivée des Églises néopentecôtistes, telle l'IURD, qui prêchent un « Évangile plus simple, moins étouffant³⁴ ».

L'Assemblée de Dieu nippo-brésilienne cède à l'IURD un temple, son premier, dans la ville d'Oizumi-Machi. Ordonné évêque en 1996, Furucho reste au Japon jusqu'en 1999. À son départ, 9 temples fonctionnent, un nombre qui s'élève à 14 en 2002. « Nous cherchons à

33. Furucho, 2001b : 8.

* Petit-fils d'immigrants japonais, né en Amérique.

34. Furucho, 2001b : 68-71.

toucher les points faibles des Japonais, comme le suicide, la famille et les maladies », déclare l'évêque ; les principaux chapitres de son livre traitent d'ailleurs du suicide, de l'avortement et du culte des morts au Japon³⁵. Mais il est clair que le principal public de l'Église est brésilien ; les quelques Japonais qui se présentent n'ont pas tendance à rester attachés à l'IURD³⁶. Malgré cela, l'Église fait des efforts pour former des pasteurs japonais et a ouvert récemment son premier « temple jour et nuit » à Tokyo. À l'origine, on accomplissait le culte seulement en portugais ; aujourd'hui s'y sont ajoutés, à l'intention respectivement des *nikkeis* latino-américains et des immigrants en provenance de divers pays, l'espagnol et l'anglais, de même que le japonais. Comme elle ne se permet pas de propager sa doctrine à la radio ou à la télévision ni de prêcher l'Évangile dans les hôpitaux et les prisons, l'IURD effectue des visites à domicile, distribuant gratuitement des enregistrements audio et vidéo, en plus des publications *Universal Shimbun* et *Mikotoba (Plénitude)*³⁷. Elle abandonne ses tentatives d'évangélisation dans la rue à cause de l'association négative de l'Église à la secte violente Aum Shinrikyo. L'IURD utilise au Japon d'autres pratiques dont elle fait usage ailleurs : le travail social de l'ABC, les cultes particuliers où l'on rassemble « des milliers de personnes » des églises environnantes, afin qu'elles reçoivent le « parfum sacré d'Israël » et deviennent le « bon parfum de Jésus », les caravanes conduisant des groupes de fidèles jusqu'en Israël³⁸. Il existe aujourd'hui une vingtaine de pasteurs, dont quelques Japonais, et, paraît-il, quelques *dekasseguis* formés dans le pays³⁹. L'évêque brésilien Celso Rebequi officie dans une cathédrale à Hamamatsu, ville qui compte l'une des plus grandes concentrations de Brésiliens au Japon. On estime à mille le nombre de fidèles et l'argent ramassé par l'Église aide, selon ses propres dires, à l'ouverture de temples aux Philippines et en Israël.

Comme dans une bonne partie de l'Europe occidentale et des États-Unis, l'IURD accepte, semble-t-il, d'utiliser un groupe d'immigrants comme pont pour s'établir dans un pays, mais elle s'oppose à ce qu'on l'identifie par la suite comme une Église ethnique. Son « universalité » requiert qu'elle ait comme cible la population native, mais la nécessité d'obtenir des résultats fait en sorte qu'elle choisit d'entamer ses activités auprès d'une population d'immigrants, même si elle doit employer une

35. *Plénitude*, 82 : 14.

36. *Asahi Shimbun*, 29/06/2002.

37. *Plénitude*, 82, 2002 : 27.

38. *Folha Universal*, 9/05/1999.

39. *Folha Universal*, 20/07/1997.

autre langue. Nous ignorons si, une fois sortie du contexte d'une minorité ethnique, l'IURD mesure les difficultés de la transition. Quoi qu'il en soit, en tant qu'Église enracinée dans la diaspora brésilienne, elle peut constituer une des voies par lesquelles les *dekassequis* renforcent leur identité brésilienne, en même temps qu'une façon de réorganiser leur vie, d'acquérir l'équilibre personnel et le dynamisme professionnel nécessaires à leur succès au Japon.

L'IURD aux Philippines

Considérant que l'IURD se répand surtout chez les Latins, les lusophones et les Africains – d'où le fait que ce soit auprès des immigrants brésiliens et péruviens du Japon qu'elle connaisse le plus de succès jusqu'à maintenant en Asie –, les Philippines constituent, au plan culturel, un petit pas en avant. Ce pays a en commun avec l'Amérique latine une colonisation espagnole et un héritage catholique, un catholicisme qui se heurte de plus en plus à la concurrence du protestantisme évangélique. Mais l'IURD ne semble pas avoir eu, jusqu'à maintenant, le succès auquel, vu cette similitude, on pouvait s'attendre. L'IURD arrive au pays en 1995, mais la *Folha Universal* affirme, en 1999, qu'il n'y avait, jusqu'en 1997, qu'une seule église. Déjà en 1999, on y trouvait 10 pasteurs et 30 ouvriers⁴⁰, ce qui laisse supposer l'existence d'environ 7 temples.

L'IURD en Inde

L'Église universelle s'installe en Inde autour de 1995 ou 1996. En 1997, elle s'attribue déjà 200 membres⁴¹. En 1999, elle déclare posséder trois temples, tous situés à Madras dans le sud du pays, où travaillent quatre pasteurs et dix ouvriers⁴². La revue *Plenitude* publie, en 2002, une photographie de l'équipe de 13 ouvriers, sur laquelle les ouvrières posent revêtues de leur sari⁴³.

40. *Folha Universal*, 2/05/1999.

41. *Plenitude*, 82, 2002.

42. *Folha Universal* : 15/08/1999.

43. *Plenitude*, 82, 2002 : 42.

L'organe de presse de l'Église investit dans la divulgation de nouvelles sur l'Inde, cherchant à mettre en valeur sa présence dans le pays. On peut y lire ceci : « Comme partout ailleurs dans le monde, les activités de l'IURD augmentent à un rythme accéléré et il ne pourrait pas en être autrement en Inde » ; ou cette manchette encore plus triomphaliste : « L'œuvre d'évangélisation prend de l'ampleur en territoire indien et menace l'hégémonie de l'hindouisme dans ce pays⁴⁴ ! » Une réalité beaucoup plus modeste transparait dans d'autres déclarations voulant que l'IURD ait « affronté l'ignorance des fondamentalistes islamiques » et la « persécution religieuse des fondamentalistes hindous ». L'émission radiophonique diffusée dans les débuts de son œuvre est retirée de l'antenne par les autorités. En Inde, l'IURD devra développer avec prudence sa méthode habituellement utilisée pour affronter les difficultés, – « offrant de l'aide et des aliments » par l'intermédiaire de son *Help Center*⁴⁵ –, en raison de controverses passées sur les liens entre les incitations matérielles et la conversion religieuse.

Les nombreuses visites en Inde de l'évêque Marcelo Crivella, neveu d'Edir Macedo et, jusqu'en 1999, chef de l'Église en Afrique⁴⁶, s'avèrent un autre signe de l'importance accordée par l'IURD à ce pays. Les nouvelles à propos de l'Inde commentent les « difficultés liées à la langue et aux coutumes » et soulignent que « les ouvriers sont la carte postale de nos Églises ». Les ouvriers indiens ont accès à des endroits où l'évêque et les pasteurs brésiliens ne peuvent aller⁴⁷. Afin que l'IURD soit mieux acceptée en dépit de l'opposition potentiellement violente de fondamentalistes hindous et musulmans, il lui faudra s'intégrer à l'Inde davantage qu'en montrant des ouvrières en sari et des temples décorés de guirlandes. La revue *Plenitude* affirme qu'en Inde « la pratique du christianisme est, selon la Constitution, un acte illégal⁴⁸ », ce qui est absurde sauf que, de fait, la situation des chrétiens, moins de 3 % de la population, s'est dégradée dans plusieurs régions. La république est laïque, mais le parti au pouvoir au cours des dernières années souscrit à un hindouisme militant qui cherche à redéfinir le pays en fonction de l'identité religieuse. Quelques États ont introduit des lois interdisant la conversion au christianisme. Au plan national, les intouchables, qui forment la majorité de la communauté chrétienne, ne sont plus admissibles à des programmes d'action positive s'ils adoptent le christianisme ou l'islam. En outre, il

44. *Folha Universal*, 20/06/1999.

45. *Plenitude*, 82, 2002 : 87.

46. *Folha Universal*, 20/06/1999.

47. *Plenitude*, 82, 2002 : 27.

48. *Plenitude*, 82, 2002 : 42.

existe une vague croissante de violence contre les missions chrétiennes indiennes ou étrangères.

Les pasteurs brésiliens de l'IURD vivent sans doute dans le pays une situation précaire. Une mission brésilienne, non liée à l'IURD, raconte avoir obtenu un visa pour son missionnaire seulement lorsque celui-ci s'est présenté comme le directeur d'une agence de recrutement de joueurs de football. Selon la *Folha Universal*, les messages transmis pendant le culte mettent l'accent sur l'idolâtrie et la condamnation de la pauvreté, fondée sur la volonté de Dieu de nous donner une « vie abondante ». En Inde, la religion dit qu'on « tue et opprime le peuple au nom des dieux⁴⁹ ». La condamnation de l'idolâtrie y est présente dans la prédication chrétienne depuis longtemps ; la condamnation de la pauvreté, selon la théologie de la prospérité de l'IURD, est peut-être plus actuelle à un moment où se font sentir les effets de l'ouverture sur le monde de l'économie indienne, qui remonte au début des années 1990. Dans le contexte de l'Inde, les Églises nouvelles sont, de toute façon, très souvent plus attirantes pour les chrétiens d'autres Églises que pour les hindous et les musulmans. Bien que la presse de l'IURD fasse allusion à un baptême de 50 personnes⁵⁰, on ne sait pas vraiment s'il s'agit de convertis d'autres religions. Dans le sud du pays, où l'IURD est présente, l'évangélisation se réalise beaucoup plus facilement que dans le *cow belt* du Nord. À Madras, où se situent ses églises, on retrouve 10 % de chrétiens contre à peine 1 % à New Delhi, la capitale.

L'IURD en « Terre sainte »

Le christianisme est asiatique et, dans un certain sens, toutes les Églises chrétiennes ont un lien affectif avec la « Terre sainte », quelle que soit leur compréhension de la signification théologique de l'État moderne d'Israël ou du peuple juif. L'IURD ne diffère pas de plusieurs Églises évangéliques quand, dans ses journaux, elle diffuse avec fréquence des « Nouvelles d'Israël » ou affirme que l'origine du conflit entre les Arabes et les Juifs peut se lire dans le récit biblique des deux fils d'Abraham, Ismaël et Isaac⁵¹. Toutefois, elle pousse bien plus loin son lien avec la

49. *Folha Universal*, 13/06/1999.

50. *Plénitude*, 82, 2002 : 27.

51. *Plénitude*, 77, 2001.

Terre sainte. Dans l'accomplissement du culte, l'IURD utilise abondamment des produits censés être originaires de là, tels l'« huile sainte d'Israël », le « sel de la mer Morte », etc. L'Église ne cultive pas seulement des contacts symboliques avec Israël : l'école d'agriculture de la Fazenda Nova Canaã (Ferme nouvelle Cana), dans le Sertão du nord-est du Brésil, est en lien avec des institutions en Israël et des spécialistes israéliens en irrigation des sols participent à un projet social d'envergure.

Les caravanes de fidèles conduits en Israël constituent le principal lien qu'entretient, depuis 1980, l'IURD avec la Terre sainte. La plus importante caravane est la Fogueira Santa do Monte Sinai (Buisson ardent du mont Sinai). Chaque année en janvier, un groupe d'évêques et de pasteurs emporte avec lui les demandes de membres du monde entier afin de les présenter à Dieu « sur le mont où Dieu conclut une alliance avec Moïse », « le jalon de l'affranchissement des fils d'Israël ». Selon le point de vue dramatisant des médias de l'IURD, les leaders de l'Église « risquent leurs propres vies [chaleur, précipices, violence dans la région] en vue d'obtenir des grâces pour le peuple ». À la suite des élections générales de 1998, 32 représentants élus se rendent au mont Sinai pour « offrir leur mandat à Dieu⁵² ».

Le mont Sinai se situe, en fait, dans la partie asiatique de l'Égypte, la péninsule du Sinai. D'autres caravanes de l'IURD se rendent en Israël, dans le pays proprement dit, et dans les territoires occupés. Sur le site web de l'évêque Edir Macedo, on mentionne, comme faisant partie de son curriculum vitae, la « direction [...] d'événements internationaux, rassemblant en Israël un grand nombre de personnes de plusieurs pays⁵³ ». En 1997, un éditorial de la *Folha Universal* parle d'une « ouverture officielle d'Israël envers l'IURD » ; Macedo est reçu par le directeur du Service de pèlerinage du gouvernement, et le maire de Jérusalem participe aux commémorations célébrant les vingt ans de l'IURD, sur le mont des Oliviers⁵⁴.

Ces gestes protocolaires ne témoignent évidemment d'aucun privilège spécial octroyé à l'IURD en Israël, mais plutôt de son acceptation au même titre que d'autres groupes religieux désireux de maintenir une relation particulière avec la Terre sainte des chrétiens. Dans les faits, le premier temple de l'IURD n'ouvre seulement qu'en mai 2001, à Tel-Aviv. Il s'agit d'une petite enceinte à l'enseigne de l'« IURD Universal Israel », avec une inscription en hébreu et en portugais. L'Église possède

52. *Folha Universal*, 28/02/1999.

53. www.bispomacedo.com.br.

54. *Folha Universal*, 28/12/1997.

également un camion où sont inscrits des propos sur l'œuvre d'évangélisation et le travail social de l'IURD. En 2002, on assiste à l'ouverture d'un deuxième temple, un peu plus grand que le premier, à Nazareth. Le culte y est administré en portugais avec traduction en arabe, « langue d'usage de la majorité des habitués du lieu⁵⁵ ».

Selon le chef de l'IURD en Israël, l'évêque Fernando Mendes, « ce sont les chrétiens eux-mêmes qui créent les barrières les plus importantes⁵⁶ ». Conformément à l'image qu'elle s'est donnée d'une « Église qui vient entreprendre ce que les autres n'ont pas eu le courage de faire », la revue *Plenitude* prétend à tort que l'IURD est la seule église en Israël à afficher une enseigne. Un pasteur du Ghana administre le culte en anglais, de même que sept ouvriers assistent l'évêque. Les Arabes chrétiens, relativement nombreux à Nazareth, constitueraient son public principal. Les nouveaux immigrants de l'ex-URSS formeraient un autre public potentiel ; beaucoup d'entre eux, en réalité chrétiens et non pas juifs, représentent à l'heure actuelle une cible de choix pour plusieurs missionnaires en Israël. Les assemblées en anglais rallient la population flottante des étrangers et quelques juifs qui parlent couramment cette langue. Il ne semble pas y avoir d'assemblées en hébreu soit faute de quelqu'un pour les diriger, soit par décision stratégique. En Israël, la conversion des juifs – et même les tentatives des évangélistes en ce sens – est légale, sans pour autant être bien vue socialement.

Perspectives d'avenir pour l'IURD en Asie

Comparées aux autres continents, les avancées de l'IURD en Asie sont lentes. Il est vrai que ses débuts ont aussi été incertains ailleurs dans le monde, excepté en Afrique. Il se peut que l'IURD soit simplement en train de traverser la phase normale, peut-être un peu plus longue dans le cas de l'Asie, des difficultés initiales.

Mondialement parlant, l'IURD demeure en substance un phénomène lié à la *pauvreté chrétienne*. En ce sens, elle est le miroir du nouveau visage mondial du christianisme : d'abord et avant tout une religion pour les pauvres du Sud de la planète et les immigrants du Nord originaires du Sud. Elle a peu de succès là où les chrétiens ne sont pas pauvres et là où

55. *Plenitude*, 87, 2002 : 43.

56. *Folha Universal* (Mozambique), 16/05/2001.

les pauvres ne sont pas chrétiens. Tout le territoire de la pauvreté chrétienne n'a même pas encore été couvert par l'IURD (cf. l'Europe de l'Est). On trouve aussi des chrétiens pauvres en Asie (la majorité aux Philippines et au Timor oriental, des minorités dispersées dans le sud-est et le sud du continent) ; les efforts fournis pour atteindre ces minorités sont peut-être cependant disproportionnés vu leur éloignement culturel de la maison mère latino-luso-africaine de l'IURD. Pour paraphraser Smith, il est facile d'emballer un message et de le diffuser mondialement quand on possède les ressources financières et médiatiques de l'IURD ; c'est une autre chose de « s'assurer du pouvoir de faire bouger les populations⁵⁷ ».

L'IURD a peut-être pressenti ce fait. En 2000, la *Folha Universal* émet le commentaire suivant : « Après avoir apporté l'Évangile aux quatre coins de la planète, l'IURD est entrée dans ladite Ère des cathédrales⁵⁸ ». Il semble que l'époque où elle devait atteindre les « confins de la Terre » soit considérée comme révolue et que sa priorité ne soit plus l'expansion géographique mais l'accroissement de la visibilité et de l'influence de l'IURD dans les territoires déjà « atteints ». Les cathédrales et les missions ont toujours été plus ou moins en opposition. L'ère par excellence des cathédrales, le Moyen Âge, n'a certainement pas été l'époque la plus favorable à l'œuvre missionnaire du christianisme. Cela ne signifie pas que l'IURD ait renoncé au défi représenté par l'Asie, mais, pour le moment, celui-ci ne paraît pas constituer sa priorité mondiale. Advenant que l'IURD conserve cette attitude pendant encore quelques années, elle pourra difficilement modifier par la suite ce portrait géographique « définitif » : celui d'une Église latino-américaine, influente en Afrique et chez les immigrants pauvres des pays riches, mais dont la présence en Asie est négligeable.

D'un autre côté, il se peut que le christianisme mondial devienne, au cours du XXI^e siècle, de plus en plus « asiatique ». Fortes de cet espoir, les Églises évangéliques, y compris les brésiliennes, font preuve d'une grande souplesse dans leurs méthodes afin de passer outre aux restrictions actuelles existantes dans plusieurs pays. La documentation en provenance des missions brésiliennes fait état notamment de cours d'espagnol dans les républiques de l'Asie centrale et de prédications par l'intermédiaire du football. L'Église universelle ne possède pas, pour le moment, la souplesse méthodologique nécessaire pour surmonter les barrières placées sur son chemin dans une bonne partie de l'Asie. Quelle que soit la souplesse acquise, elle ne dépasse jamais les limites de son modèle

57. Smith, 1990 : 179.

58. *Folha Universal*, 10/12/2000.

habituel de transfert ecclésiastique direct. D'autres missions brésiliennes peuvent choisir soit de travailler en partenariat avec des Églises nationales, soit d'accomplir un travail purement éducatif ou social, ou encore de prêcher l'Évangile sans nécessairement anticiper une éventuelle appartenance ecclésiastique. Les Églises brésiliennes comme l'IURD, de formation généralement récente, ont une vision claire de leur « universalité », une universalité combinée cependant avec un projet ecclésiastique « sectaire ».

Ce modèle de transfert ecclésiastique va à l'encontre de bien des théories modernes sur les missions chrétiennes ; on peut prévoir les problèmes qui en résulteront malgré la volonté de l'IURD de former des dirigeants natifs des pays ciblés. Commentant la situation en Afrique, l'évêque Rodrigues de l'IURD affirme ceci : « Nous avons plusieurs leaders africains et agissons de telle sorte qu'un jour, nos leaders soient tous des Africains⁵⁹. » Comment fera l'Église pour concilier la direction mondiale centralisée, c'est-à-dire brésilienne, et celle des leaders nationaux ? L'homogénéité de l'IURD est beaucoup plus grande que celle de l'Église catholique ; c'est pourquoi le problème de la mise en contexte ou de l'adaptation à la vie nationale sera plus important. Si au Brésil l'IURD répond aux accusations de « syncrétisme » en disant qu'elle est évangélique non pas selon des patrons européens ou nord-américains, mais en fonction de la religiosité populaire brésilienne, elle devra reconnaître à ses directions nationales le droit d'en faire autant dans d'autres pays. Celles-ci devraient alors, avec le temps, pouvoir remettre en cause le jugement de la haute direction brésilienne sur les manifestations culturelles propres à leur pays. Cette question sera délicate particulièrement en Asie, vu la distance culturelle plus grande avec le Brésil. Il faudra réaliser d'autres recherches pour percer la signification de l'appartenance à l'IURD des adeptes asiatiques.

Eu égard aux limites actuelles et potentielles de l'IURD signalées plus haut, il serait cependant risqué d'affirmer que cette Église n'est pas à la hauteur de l'adaptation nécessaire en vue de son succès en Asie. Bien qu'on puisse, de façon réaliste, ne prévoir qu'une réussite modérée de l'IURD dans quelques milieux asiatiques seulement, l'Église universelle se révèle apte à traverser bien des frontières géographiques, sociales, culturelles et politiques.

Traduction de Claire Varin

59. *Folha Universal*, 26/07/1998.

DEUXIÈME PARTIE

UN EMPIRE : UNE HISTOIRE À SUCCÈS

Introduction

Le caractère transnational du religieux est un trait commun à tout le pentecôtisme contemporain (Corten et Marshall-Fratani, 2001). Il l'est de façon plus nette pour l'Église universelle du royaume de Dieu. Cela n'est pas sans rapport avec l'allure d'empire que celle-ci a prise : empire financier, politique, médiatique et organisation multinationale de type *welfare*. Le récit qui maintient ensemble ces différents volets est celui de la guerre spirituelle qui, tout en s'étendant au monde entier, prend un enracinement local dans le dialogue constant entretenu avec les entités de religions afro-brésiliennes, africaines ou avec le mal contemporain, plus psychologique, de l'angoisse. Le caractère transnational est aussi tributaire de la manière dont l'IURD se prétend universelle. Comme on l'a lu pour plusieurs pays, l'IURD fait tout pour garder le contrôle des églises de par le monde en confiant la direction de celles-ci à des Brésiliens ou en tout cas à des lusophones, portugais ou angolais, tant, quand c'est possible, au niveau de la direction des temples principaux que, surtout, à celui des conseils de pasteurs et des évêques.

Le « secret » de son expansion « universelle » réside dans une organisation et dans une machine narrative qui lui est intimement liée. Cette organisation est opaque et c'est notamment avec cette machine qu'il faut jouer pour, malgré tout, y pénétrer. C'est ce que fait notamment Ricardo Mariano dans son texte intitulé non sans ironie « Le royaume de prospérité de l'Église universelle ». Mariano ne s'arrête pas aux énoncés courants : « L'Église universelle est une bande qui se consacre à l'extorsion et au vol. » Ou encore « Le Christ est le chemin. Edir Macedo est le péage. » Mariano déconstruit ces énoncés en montrant de l'intérieur comment fonctionne le discours de prospérité de l'IURD. Organisation opaque et sur laquelle on est porté alors à plaquer des schémas de choses déjà connues. Ainsi l'Église universelle a-t-elle un véritable empire médiatique. Elle contrôle la troisième chaîne de télévision au Brésil et exporte ses émissions dans plusieurs pays (notamment Chili, Panamá, Équateur, Venezuela, Colombie et Porto Rico ainsi qu'Angola,

Mozambique et selon Fonseca depuis 2001 les États-Unis). Étant donné que le préjugé, selon lequel en Amérique latine le pentecôtisme a été introduit et est contrôlé par des Églises et télévangélistes américains, est tenace, étant donné que l'Évêque-fondateur, Edir Macedo, a vécu plusieurs années aux États-Unis et qu'on lui a prêté le dessein d'essaimer à partir de là dans l'ensemble du monde ; l'opinion commune circulant au Brésil et en dehors du Brésil se résume souvent à considérer l'IURD comme une version brésilienne du télévangélisme américain (Gutwirth, 1998). Alexandre Brasil Fonseca montre très clairement dans sa contribution que la différence avec celui-ci est radicale. Contrairement au télévangélisme américain, dans l'organisation de l'IURD, c'est toujours le temple qui constitue le lieu central de la conversion, de la propagation des « miracles de l'Esprit Saint » et surtout de la collecte d'argent. C'est dans le temple qu'a lieu le discours de sacralisation de l'argent. C'est là que les fidèles sont constamment invités à faire des « paris » sur Dieu, le « contraignant » à combler le vrai croyant de bénédictions et de richesses. « C'est en donnant qu'on reçoit » ! Cette pression exercée continuellement dans le temple n'est néanmoins pas celle du pasteur pris comme personne. Le charisme – et c'est un trait fondamental de l'organisation centralisée de l'IURD – est, comme Weber l'avait défini, un charisme institutionnel, un charisme de fonction. L'implication de l'IURD dans la politique – Ari Pedro Oro nous en offre plus bas une illustration dans l'actualité des élections de 2002 – est du même ordre. L'Église universelle cherche peu à profiter des charismes personnels des candidats et, même lorsque c'est le cas comme avec l'évêque et chanteur évangélique Marcelo Crivella, ces charismes sont subordonnés à la machine organisationnelle et narrative de l'Église. Comme le souligne aussi Maria das Dores Machado à propos de l'institution caritative Associação Beneficente Cristã qui coordonne depuis 1994 les activités d'assistance de l'IURD, la médiation qu'on y trouve de type patron/client n'est pas celle d'un patron individuel vis-à-vis de ses clients/pauvres ; elle propulse bien plus le sujet collectif – l'entité philanthropique et, derrière elle, l'IURD. Comme le dit encore Machado, plus loin, « les liens d'allégeance des fidèles/usagers des services sociaux se tissent avec l'institution... et cette logique renforce, à la fois, l'engagement des acteurs politiques avec la structure ecclésiale – ils ont besoin de ce réseau d'assistance pour se promouvoir – et augmente la capacité d'influence de l'institution dans la sphère politique » (Machado, 2001a).

Tous ces aspects organisationnels, notamment le charisme de fonction, sont reliés de façon sous-jacente par une machine narrative se

déployant dans une histoire des forces invisibles. Une simple sociologie des organisations ne peut rendre compte de la manière dont l'IURD occupe une place aujourd'hui acquise au plan national et se projette surtout depuis le début des années 1990 au plan transnational. La maîtrise de cette machine narrative (Corten, Fridman et Deret, 1999) est d'ailleurs tout autant que ses ressorts financiers une possible raison de cette subite projection internationale encore mal expliquée. L'Église universelle raconte une histoire de possessions mais pas seulement une histoire de lutte contre l'emprise des entités du *candomblé* ou des religions africaines. Elle renoue avec une tradition socioreligieuse dans laquelle il lui est possible, comme le montre Ronaldo de Almeida dans le dernier texte de cet ouvrage, de s'approprier des souffrances et des esprits, équivalents, dans la religiosité populaire catholique, de la figure du diable. L'Église universelle s'inscrit dans une généalogie de récits qui compense souvent avec succès le style flamboyant déployé par les pasteurs charismatiques d'autres cultes pentecôtistes. Cette généalogie lui assure une influence sinon universelle du moins porteuse d'un langage apparaissant partout à la fois nouveau et familier.

Le royaume de prospérité de l'Église universelle

Ricardo MARIANO

« L'Église universelle est une bande qui se consacre à l'extorsion et au vol » (José Saramago, *Jornal do Brasil*, 30/01/1996).

« Le Christ est le chemin. Edir Macedo est le péage » (Banderole du bloc carnavalesque *Mudança do Garcia* au carnaval de Bahia de 1996).

« Que l'évêque Edir Macedo trafique la foi, incitant les fidèles à faire des paris avec Dieu, que son Église gagne toujours, est déjà devenu un lieu commun » (Revue *Veja*, 3/01/1996).

« Le temple, c'est de l'argent. » Cet amusant calembour sur la maxime utilitariste, leitmotiv de Benjamin Franklin, est apparu au Brésil dans les années 1990 lors de la controverse enflammée à propos des méthodes hétérodoxes de collecte de fonds de l'Église universelle. Cette controverse, en plus de mobiliser la presse, la police, la justice, les chefs religieux et différents autres acteurs sociaux, a soulevé une foule de questions relatives à l'éthique, à la théologie chrétienne, à l'élargissement des frontières du domaine religieux, à la transformation de groupes religieux en entreprises lucratives, à la fraude fiscale, à la liberté religieuse et à des requêtes en vue d'une réglementation étatique plus sévère de la religion dans le pays. En provoquant un débat public d'une telle portée et intensité, et comportant de telles ramifications, le rapport controversé de l'IURD à l'argent s'est avéré un thème sociologique vaste

et complexe. Ce chapitre ne prétend pas examiner les divers aspects de ce débat. Son objectif se limite essentiellement à présenter et analyser un des principaux éléments à la source de la polémique : les croyances, telles que l'IURD les enseigne, les pratique et les défend à travers le temps, et qui soutiennent et justifient ses perceptions de dîme et d'offrandes, incessantes, enthousiastes et systématiques. Des croyances et pratiques, dans une large mesure responsables de son extraordinaire pouvoir économique davantage mis en relief si l'on considère l'existence récente de cette Église.

Une puissance économique qui s'accroît à vive allure. Pour l'évaluer, il nous manque cependant des données fiables sur le montant recueilli annuellement par l'IURD. En outre, le terrain est mouvant et sujet à diverses spéculations. Des reportages dans des revues et des journaux brésiliens mentionnent que ses collectes de fonds lui permettent d'amasser quelques milliards de réals. Bien qu'il s'agisse là d'estimations peu fiables sinon totalement non fondées, elles évoquent la capacité hors du commun des agents pastoraux de cette Église à ramasser des fonds. Cela ne fait aucun doute. En ce qui concerne l'usage, d'une part, de cet argent, l'information est plus consistante. On sait, par exemple, que l'IURD est propriétaire de plusieurs compagnies au Brésil, parmi lesquelles de grandes entreprises dont celles du secteur des médias qui se démarque davantage. L'Église possède deux réseaux de télévision : la *Record*, avec 63 stations dont 21 lui sont propres, et la *Mulher*, diffusée dans 85 % des capitales du Brésil et dans près de 300 municipalités¹. Son réseau de radio comprend 62 stations à travers le pays. Dans le domaine des communications, le site www.arcauniversal.com attire l'attention ainsi que le journal *Folha Universal*, dont le tirage hebdomadaire dépasse 1,5 million d'exemplaires. En plus d'une imprimerie (Editora Gráfica Universal), d'une maison d'édition (Universal Produções où Edir Macedo a publié ses 34 livres) et de Ediminas S/A (qui édite le journal laïc *Hoje em Dia*, de Belo Horizonte), l'Église possède un studio d'enregistrement (Line Records, qui fonctionnant seulement depuis dix ans, a vendu près de 900 000 CD en 2000), une compagnie de technologie de l'information (Uni Line), une entreprise de construction (Unitec), une compagnie d'assurances (Uni Corretora), une maison de production de vidéo (Frame), une agence de voyages (New Tour), les entreprises Unimetro et Cremo Empreendimentos, entre autres. La LM Consultoria Empresarial e Participação administre une partie de ce conglomerat. À l'étranger, l'IURD possède des stations de radio et de télévision dans

1. Voir l'article d'Alexandre Brasil Fonseca.

plusieurs pays parmi lesquels le Portugal, l'Argentine, le Mozambique et l'Afrique du Sud, de même que deux institutions financières, Invest Holding et Cable Invest, dont le siège social est établi dans des paradis fiscaux du Royaume-Uni, respectivement aux îles Caïmans et dans l'île Jersey (Channel Islands).

Devant la fulgurante ascension économique de cette Église et ses méthodes contestées de collecte de fonds, des chercheurs affirment que la direction de l'IURD gère une organisation religieuse à des fins lucratives et qu'elle profite de son pouvoir ecclésiastique pour s'enrichir en exploitant financièrement ses fidèles². Voici quelques exemples récents qui, dans l'ensemble, exposent de tels points de vue. Ari Pedro Oro (1992) déclare que la direction de l'Église adopte un « modèle d'entrepreneuriat » dans la gestion de l'organisation ecclésiastique et offre des services religieux contre rétribution, ce qui conduit à la « fétichisation de l'argent » et à la « commercialisation du sacré ». Jesus Hortal (1994 : 3-5) affirme que les pasteurs de l'IURD non seulement utilisent diverses « techniques de collectes de fonds », mais qu'ils ont une « participation aux bénéfices » de l'organisation³. Leonildo Campos (1996 : 186-214) juge que l'IURD est « une organisation religioso-entrepreneuriale », dont la « mise en marché du sacré » constitue la spécialité. Reginaldo Prandi (Pierucci et Prandi, 1996 : 271) qualifie de « véritable exploitation » le « système de dîmes et d'offrandes continues » mis en œuvre par cette Église pentecôtiste⁴. Pour Flavio Pierucci (Pierucci et Prandi, 1996 : 281-282), la haute direction ecclésiastique de l'IURD « conçoit ouvertement l'Église

-
2. Dès les années 1970, des chercheurs brésiliens ont observé l'importance accordée par certaines Églises pentecôtistes à la « collecte d'argent ». Un phénomène que Douglas Monteiro (1979) décrivait comme une sorte de transformation des « vendeurs du temple » en « temple des vendeurs ». Beatriz Kerti et Maria Mello (1975 : 14) ont révélé que des dirigeants pentecôtistes promouvaient des campagnes de financement en échange d'une bénédiction et de prières, distribuaient des carnets de paiement mensuels, demandaient des offrandes pour leurs programmes de radio et réclamaient la dîme. Rubem Alves (1978 : 136-138 ; 1979 : 115) considérait déjà que de telles « entreprises de guérison divine » réduisaient le populaire « à l'état de marchandise » vendue et achetée « selon la logique des valeurs d'échange ». Francisco Rolim (1990 : 59-63), à son tour, a taxé de « mercantilisme » et « commercialisation » les méthodes de collectes de fonds de l'Église *Dieu est amour* ; une dénomination pentecôtiste qui, d'après Renzo Pi Hugarte (1992 ; 1994 : 24-32), établit un lien « commercial » entre le fidèle et Dieu, associe la foi au don financier et exerce une « grande pression psychologique » sur le croyant afin qu'il fasse des offrandes.
 3. Le ministère des pasteurs qui parviennent à accroître les fonds de l'Église est non seulement considéré comme béni, mais encore ceux-ci cheminent vers une promotion dans la hiérarchie ecclésiastique.
 4. Sur le néopentecôtisme, voir Mariano (1999).

comme une entreprise financière et la religion, comme une source de profits et d'enrichissement personnel ».

Sans s'attarder sur la véracité de ces affirmations, on peut observer que, dans l'analyse de la façon dont l'IURD ramasse des fonds et les investit, la frontière est très étroite et floue entre la constatation (voulant, par exemple, qu'elle poursuive des fins lucratives) et l'accusation. Le risque de l'ethnocentrisme apparaît donc immédiatement, problème qui s'aggrave du fait que l'IURD, pour diverses raisons, ne s'attire pas la sympathie des milieux académiques. Pour atténuer ce risque, il convient de redoubler de prudence dans la recherche sur ce phénomène et dans son analyse. Ce faisant, il ne s'agit pourtant pas d'omettre des données irréfutables, de s'attacher à des aspects secondaires, recourir à des dérobades, se limiter à éplucher et critiquer le discours des adversaires de l'Église. Cette attitude entraverait la critique sociologique.

Théologie de la prospérité : la foi de prise de possession

Au centre de la relation controversée que l'Église universelle entretient avec l'argent, se trouve ladite théologie de la prospérité⁵. Prêchée à l'origine par le télévangéliste nord-américain Oral Roberts⁶ – imité plus tard, entre autres par Kenneth Hagin, T. L. Osborn, Kenneth et Gloria Copeland, Pat Robertson, Gordon Lindsay, Ken Hagin Jr., Robert Schuller, Benny Hinn, Paul Crouch, Fred Price –, ce courant théologique soutient *grosso modo* la croyance voulant que les chrétiens, en plus d'être délivrés du péché originel par le sacrifice du Christ sur la croix, aient acquis le droit, dans cette vie et en ce monde, à une pleine santé physique, à la prospérité matérielle et à une vie d'abondance, libérée de la souffrance et des ruses du diable. Selon ces prédicateurs, le fait est que Dieu n'a pas seulement promis une telle bénédiction à tous ceux qui possèdent une foi surnaturelle, mais encore qu'elle leur a déjà

-
5. Aux États-Unis, la théologie de la prospérité est appelée *Health and Wealth Gospel*, *Faith Movement*, *Faith Prosperity Doctrines*, *Positive Confession*. Au Brésil, les Églises universelle du royaume de Dieu et internationale de la grâce de Dieu ont été les principales propagatrices de cette théologie dans le milieu évangélique.
 6. Dans les années 1950, Oral Roberts, pour couvrir les coûts croissants de ses émissions télévisées, en est venu à prêcher la doctrine de la prospérité, promettant aux donateurs une « vie abondante » et une rétribution financière élevée. Selon Hadden et Shupe (1987 : 66-69), l'origine et la diffusion de ces doctrines sont en grande partie liées à l'expansion du télévangélisme nord-américain.

été concédée au plan spirituel. Il revient maintenant aux chrétiens de s'en emparer.

Afin que ceux qui y ont droit « s'emparent de la bénédiction », les croyants doivent mettre en pratique la foi surnaturelle, concédée seulement à ceux « qui sont nés de l'eau et de l'Esprit Saint » (Macedo, 1999 : 23). Dans le discours de l'IURD, il y a deux manières inter-reliées d'exprimer une telle foi : 1) proclamer ou établir la prise de possession de la bénédiction promise par Dieu à ses loyaux serviteurs et 2) satisfaire aux exigences bibliques relatives à l'administration financière de la maison et de l'œuvre du Seigneur. Ce qui, dans les mots de l'évêque Edir Macedo, consiste à « être disposé à accepter la responsabilité d'être un des associés et administrateurs de l'œuvre de Dieu » (Macedo, 2000 : 28). La première manière d'exprimer sa foi se fonde sur les enseignements de la Confession positive⁷, formulés au départ par Kenneth Hagin et assimilés par Macedo surtout grâce aux publications de T. L. Osborn. Hagin et ses disciples soutiennent que les paroles prononcées avec foi renferment le pouvoir de modifier la réalité ou de faire exister ce qu'on énonce, soit en bien, soit en mal. C'est ce que Macedo prêche : « Le grand pouvoir de la foi » consiste à « faire exister les choses qui n'existent pas » ; « tout ce que notre bouche décidera sera fait » ; « à partir du moment où une personne investit dans la foi, elle s'approprie l'autorité divine pour décider de tout ce qu'elle désire et veut » ; « La foi est l'outil avec lequel on fabrique et façonne le destin selon notre volonté » (Macedo, 1999 : 16, 23, 53-54). Les pensées, paroles et attitudes « négatives », perçues comme des instruments diaboliques, provoquent la déroute et l'échec, tandis que la proclamation de paroles positives en harmonie avec les promesses divines conduit à la « victoire » (*ibid.* : 69-70).

L'impie ne peut rien exiger de Dieu. Le chrétien, s'il ne veut pas donner prise au diable, a le devoir de réclamer ses droits bibliques. Pour ce faire, il a besoin de confesser sa foi, c'est-à-dire déclarer, décréter, établir et exiger la bénédiction à laquelle il a droit ou qu'il désire. Confesser n'a donc rien à voir avec le fait de déclarer des péchés ni de supplier Dieu ou d'implorer sa grâce : il s'agit plutôt de proclamer avec une profonde conviction la propriété des droits, exclusifs aux chrétiens, annoncés dans la Bible. Il s'agit donc d'exiger et de déterminer que Dieu, au nom de Jésus-Christ, a accompli ce qu'Il a promis à ses brebis fidèles : la victoire sur le diable, la santé, la prospérité matérielle, une vie d'abondance, triomphante et heureuse. Ceux qui veulent posséder ce legs

7. Sur les origines, la propagation et la conception de la Confession positive, voir McConnell (1988), Barron (1987), Horn (1989) et Mariano (1996).

divin doivent commencer « aujourd'hui, maintenant même, à *réclamer* tout ce qu'Il a promis » (Macedo, 2000 : 26, souligné par l'auteur).

Confesser qu'on possède ces bienfaits demande au chrétien de croire et de déclarer verbalement qu'ils lui ont été concédés par Dieu, de prier en guise de remerciement pour leur jouissance, malgré leur inexistence concrète, leur irréalité, comme s'il les avait effectivement déjà reçus. « Si nous confessons des victoires avant même qu'elles ne se produisent, nous serons victorieux » (Macedo, 2000 : 40). Car, « la foi », affirme Macedo, « est, avant toute chose, une question d'acceptation de ce que Dieu a promis par Sa Parole et qui *s'est déjà accompli* » (Macedo, 2001 : 16 ; souligné par l'auteur). « La foi surnaturelle » constitue en vérité plus qu'une simple « acceptation », puisqu'elle se « caractérise par une certitude absolue que Dieu fera ce qu'Il a promis de faire par Sa Parole » (Macedo, 1999 : 37). Elle est aussi une « foi de prise de possession » (Macedo, 2000 : 37-42). Selon Macedo, la véritable foi « prend possession » effectivement de ce que Dieu a promis. C'est pour cette raison que le moindre doute quant à l'otroi préalable et effectif de la bénédiction promise constitue un manque de foi, une faute grave qui empêche les chrétiens de s'emparer de leurs droits bibliques et d'en jouir. Par leur incapacité à confesser la foi surnaturelle requise par l'Église, les fidèles, en plus de ne pas acquérir le droit de jouir des bénédictions promises par Dieu, se trouvent à la merci des agissements du diable et des légions de démons, spécialistes dans l'art d'engendrer la maladie, la pauvreté et la souffrance.

Il convient de faire remarquer qu'une conception de la foi aussi exigeante que celle-là sert aux pasteurs de justification efficace devant les frustrations des fidèles, d'autant plus quand on leur promet chaque jour ce qui leur est si éloigné : la prospérité matérielle convoitée.

Associés de Dieu

« Les fondements de notre association avec Dieu sont les suivants : ce qui nous appartient (notre vie, notre force, notre argent) devient la propriété de Dieu ; ce qui est à Lui (la bénédiction, la paix, la félicité, la joie et toutes les bonnes choses) devient notre propriété » (Edir Macedo, 2000 : 59).

La seconde manière de pratiquer la foi surnaturelle consiste à payer fidèlement la dîme et à être généreux dans ses offrandes monétaires à l'Église. Examinons d'abord le cas de la dîme.

Dans son livre *Como ser um dizimista fiel* (Comment être un fidèle payeur de dîme), Natal Furucho, évêque de l'IURD, expose de manière didactique quelques-unes des principales idées défendues par la haute direction de l'Église, à propos de la dîme. « Partie intégrante de toute l'histoire du peuple de Dieu », explique-t-il, la dîme est une loi imposée par le Seigneur des armées aux « fils d'Israël ». Cette loi imposée au peuple israélien s'applique aux chrétiens. Ceux qui y obéissent font la volonté de Dieu qui leur accorde en retour la prospérité. En revanche, le manquement à cette loi engendre la misère. Un tel effet « désastreux », relate-t-il, a porté préjudice aux israélites qui ont cessé de « payer la dîme ». Furucho écrit :

« Une misère terrible est survenue sur la Terre et ses habitants souffraient de la faim. La terre ne produisait plus à profusion et les animaux, s'ils ne naissaient pas avec des malformations, naissaient malades. Le peuple, qui autrefois se délectait des fruits de récoltes abondantes, survivait maintenant à peine des miettes de cultures infructueuses » (Furucho, 2001 : 18-19).

Il n'y a pas de doute à propos de la leçon qu'on veut enseigner aux fidèles : des souffrances semblables à celles qu'ont expérimentées les israélites désobéissant aux « préceptes de Dieu » assaillent actuellement les transgresseurs du commandement biblique relatif au paiement de la dîme. Pour être délivré de la misère ou de sa menace, il n'y a qu'une solution : accomplir la loi divine.

L'accomplissement de cette loi ne doit cependant jamais être envisagé comme étant « imposé par les humains », assure Furucho. Une affirmation qui vise probablement à déresponsabiliser les pasteurs face aux prélèvements répétés de la dîme. Au lieu d'être prescrite par les humains, l'obéissance à la loi créée et imposée par Dieu doit, selon lui, « être l'expression d'une foi pure et volontaire ». Ainsi, en plus de rattacher le paiement de la dîme à la foi, il formule qu'un tel acte est volontaire. Cette dernière proposition pose un problème du fait que la loi biblique, dans la mesure où elle est annoncée comme un ordre de Dieu tout-puissant, péremptoire et immuable, prive les humains de leur volonté. En effet, dans le discours et dans la pratique de l'IURD, le paiement de la dîme n'est en aucune façon volontaire, dans le sens de spontanée. Au contraire,

la dîme est traitée comme une loi de Dieu. C'est écrit en toutes lettres dans la Bible, interprété littéralement et enseigné par les pasteurs. Sur cette question, Edir Macedo est tranchant et formel : « Si Dieu nous ordonne de payer la dîme, nous la payons » ; car, « la dîme a été instaurée par le Seigneur comme une sorte d'*impôt* pour Ses créatures » (Macedo, 2000 : 52-54 ; souligné par l'auteur⁸). Une telle imposition s'harmonise tout à fait avec sa conception singulière de la foi : « La foi et l'obéissance marchent main dans la main. Où il y a la foi, il y a l'obéissance. Elles sont des sœurs jumelles. » Il résume ensuite : « La foi est liée à l'obéissance et celle-ci, à l'action, donc, la foi est action » (Macedo, 2001 : 32-33). Dans ce cas-ci, la foi s'exprime moyennant l'acte d'obéissance et de fidélité dans le paiement du tribut divin. Pour mettre en pratique leur foi surnaturelle ou obéir à Dieu, les chrétiens doivent payer la dîme. Voilà l'acte de foi qu'on attend d'eux et qu'on tente de leur imposer⁹.

Malgré le légalisme évident qui gouverne l'acte de payer la dîme, le message de l'Église met surtout en relief, de façon stratégique, la rétribution divine. Furucho enseigne que Dieu accorde aux payeurs de dîme ses grâces, prospérité financière, accumulation de biens et enrichissement¹⁰. Son enseignement est catégorique :

« Quand nous remettons à Dieu la dixième partie de ce que nous recevons mensuellement ou des profits d'une affaire ou d'une entreprise, nous sommes en train, contrairement à ce qu'on peut penser, de recevoir les grâces de Dieu sous forme de prospérité financière croissante, nos biens s'accroissent et nous nous enrichissons » (Furucho, 2001 : 9).

Dans le même sens, il écrit : « La dîme est un acte qui exprime la confiance illimitée en Dieu, et celui qui la paye reçoit de Lui une vie pleine et heureuse » (*ibid.* : 13). Dans cette citation, on peut constater qu'en plus de l'accent mis sur la rétribution divine envers le donateur

8. Une recherche de *Datafolha*, réalisée dans la ville de São Paulo en janvier 1996, sur 222 évangéliques, révèle que 21 % des adeptes de l'IURD sont d'accord avec la phrase « l'Église universelle exige de ses fidèles des dons en argent ».

9. Une part des fidèles ne s'acquitte pas de cette obligation. Le *Survey Novo Nascimento* révèle qu'au cours du mois précédant le sondage, un quart (24 %) d'entre eux n'avaient pas fait de contribution financière à l'IURD (Fernandes, 1996 : 39).

10. Il convient de souligner que l'association entre l'appui financier à l'Église et la prospérité du donateur n'est pas nouvelle dans le protestantisme brésilien. Quatre décennies auparavant, Émile Léonard (1963 : 226) écrivait que « les sollicitations financières au profit des institutions religieuses (protestantes) insistent souvent sur ce point : ascension économique et sociale de plusieurs de ses membres ».

– récompense qui excède la simple dimension économique –, le paiement de la dîme constitue un acte par lequel le fidèle exprime une confiance (ou une foi) infinie en Dieu. Une foi qui se nourrit justement des promesses (terrestres et paradisiaques) d'une récompense divine pour les payeurs de dîme.

Sans la certitude d'une rétribution, l'acte de payer la dîme perd en partie sa raison d'être. Car, si Dieu ne récompense pas les fidèles, pourquoi contribuer à Son œuvre ? Par peur d'être puni ? Afin d'effacer tout doute à ce sujet, Furucho assure, en s'appuyant sur le Livre de Malachie (MI 3, 10), que Dieu s'engage à « ouvrir les écluses des cieux » pour « répandre la bénédiction au-delà de toute mesure » sur ceux qui payent la dîme.

À l'image de son subordonné, Edir Macedo met l'accent sur la rétribution divine, le donnant, donnant : « Payer la dîme », atteste-t-il, « c'est se porter candidat pour recevoir la bénédiction au-delà de toute mesure » (Macedo, 2000 : 54). Cependant, le leader de l'Église universelle franchit un surprenant pas en avant en enfermant la dîme dans une relation d'associés entre Dieu et les humains. Leur société était déjà, selon lui, établie dans la Genèse, alors que Dieu et Adam maintenaient une « association heureuse » en vue de l'œuvre de la Création. Dans cette société, revenait à Adam la tâche de nommer les animaux créés par le Tout-Puissant. Mais, en goûtant au fruit défendu de l'arbre de la Connaissance, Adam a détruit « l'association que Dieu lui avait proposée » (Macedo, 2000 : 11). À cause de cela, il a été chassé du Paradis, rendant sa descendance esclave du diable et lui faisant perdre son droit à une vie d'abondance. Miséricordieux et désireux que les êtres humains redeviennent des « coparticipants à Son œuvre », Dieu s'est employé à racheter le péché originel. Par le sacrifice du Christ, les êtres humains ont acquis « de nouveau le droit de retourner dans le jardin de l'abondance divine » (Macedo, 2000 : 22). C'est ainsi que « ce qui dépendait de Dieu pour que nous soyons prospères, fertiles et bénis, a déjà été accompli. La maladie, la souffrance et les infirmités ne seront plus maîtres » de notre vie (*ibid.* : 19-20). « Être chrétien, c'est être fils de Dieu et cohéritier de Jésus » (*ibid.* : 13) ; celui-ci, contrairement à ce qu'on croit souvent, « n'a jamais été pauvre », car, en tant que « roi des rois », il « était riche¹¹ ». D'autant plus qu'« un père riche ne peut avoir que des enfants riches » (*ibid.* : 26). Pour ceux qui mettent en pratique la foi de prise de possession, « le royaume des cieux, c'est aujourd'hui »,

11. Entrevue d'Edir Macedo accordée à la revue *Veja*, 14/11/1990.

affirme le pasteur Paulo De Velasco¹². C'est ici et maintenant parce que, comme le précise Macedo, « le Royaume des Cieux, ça signifie là où le Seigneur règne, c'est-à-dire, partout » (Macedo, 1999 : 60). Il en résulte que, en cette vie terrestre, les chrétiens possèdent le plein droit d'« avoir accès » à la bénédiction céleste. Et parce que « c'est la volonté de Dieu que ses fils soient bénis et prospères », Macedo prévient ses adeptes : « Pas question de se contenter du malheur ou de la pauvreté » (Macedo, 2000 : 13, 25). Par cet avertissement fréquent, il cherche, d'une part, à encourager les actes de foi de ses fidèles et, d'autre part, à pourfendre l'immobilisme et la résignation catholiques traditionnels.

Comme Dieu a réalisé ce qu'il avait promis, il revient aux humains de lutter pour leur droit à s'emparer de la bénédiction divine. Pour ce faire, en plus d'énoncer des confessions positives, il faut se hâter d'acquérir « la position d'associé de Dieu » en payant la dîme et en faisant des offrandes avec constance (Macedo, 2001 : 76). Adoptant le style d'un vrai vendeur, Macedo fait de la publicité : « Ne perdez pas l'occasion d'être un associé de Dieu. Mettez-vous à Sa disposition avec tout ce que vous possédez et commencez à participer à tout ce que Dieu possède » (Macedo, 2000 : 60). Afin de s'associer à Dieu et se rendre digne d'accueillir les miracles bibliques, l'être humain doit prendre l'initiative, c'est-à-dire, en premier lieu, obéir à Dieu en payant fidèlement la dîme.

« Tous les miracles bibliques sont à *deux voies*. [...] le miracle que nous attendons dans notre vie dépend d'abord de notre attitude envers Dieu. Si nous sommes fatigués de la vie de souffrance que nous vivons et que nous en voulons une autre en échange, nous devons faire appel à Dieu. Cet échange est possible seulement grâce à la foi. Et pour la foi, nous devons être disposés à sacrifier notre vie entière pour Jésus notre Seigneur. [...] D'où le besoin pressant de sacrifices [...]. *Premièrement, l'action de la créature* envers le Créateur ; *deuxièmement, la réaction du Créateur* envers la créature. À partir de là, le miracle se produit » (Edir Macedo, revue *Plenitude*, n° 81, 2002 ; souligné par l'auteur).

Ensuite, dans une position de créancier, le payeur de dîme doit mettre Dieu à l'épreuve en réclamant la réalisation des promesses divines. Car, une fois la dîme payée, Dieu a une dette et devient assujéti aux réclamations, obligé de donner en retour. Macedo pontifie : « Le dicton populaire disant qu'une "promesse est une dette" vaut également pour Dieu. Tout ce qu'Il promet par Sa Parole est une dette qu'Il a envers

12. Revue *Isto É Senhor*, 22/11/1989.

vous » (Macedo, 2000 : 38). Ce « vous » s'adresse au payeur de dîme. C'est lui seul qui « a le droit d'éprouver Dieu, de Lui réclamer ce qu'Il a promis » (*ibid.* : 58). Pour mettre en relief aux yeux des payeurs de dîme la récompense divine inévitable et généreuse, il donne un exemple : « Nous connaissons beaucoup d'hommes célèbres qui ont éprouvé Dieu au sujet de la dîme et qui sont devenus des millionnaires importants, comme MM. Colgate, Ford, Caterpillar » (*ibid.* : 58). Dans le vocabulaire de Macedo, les termes « éprouver » et « réclamer » constituent deux actes de foi respectifs : payer la dîme et professer la conviction de posséder la bénédiction. En premier lieu, le fidèle paie. Par la suite, comme créancier, il acquiert le droit de réclamer les récompenses qu'il désire. Il convient de relever que ces deux actes sont annoncés comme des démonstrations de foi en la rétribution divine. Et recevoir une rétribution est justement ce qui intéresse les payeurs de dîme.

Au contraire de ce qu'on pourrait présumer, « Dieu désire être notre associé » (Macedo, 2000 : 59). Il le désire non seulement parce qu'Il veut payer Ses dettes » envers les chrétiens véritables, mais qu'Il a besoin que ceux-ci soient « associés dans Ses entreprises » (*ibid.* : 38, 52). Il en a besoin, car ce sont eux qui réalisent l'œuvre d'évangélisation. Une œuvre qu'ils effectuent à deux titres : comme évangélistes et comme financiers. La dîme relève de cette seconde façon de participer (et de s'associer) au projet divin de rédemption de l'humanité. Grâce à la collecte de la dîme, on peut défrayer les coûts d'entretien de l'église et de l'évangélisation de « milliers d'âmes » par l'intermédiaire des « postes de radio, de télévision et de tous les moyens de communication » (Furucho, 2001 : 10-11¹³). C'est pourquoi, conclut Macedo, « il est bon pour Dieu que nous ayons assez d'argent afin qu'Il puisse, à travers nous, atteindre les égarés de notre monde avec le message salvateur de Notre Seigneur Jésus » (Macedo, 2000 : 30). D'où son évaluation que « l'argent est un outil sacré employé dans l'œuvre de Dieu » et, selon une analogie biologique, le « sang de l'Église » (*ibid.* : 52 ; 1986 : 97).

De quelle manière Dieu récompense-t-il ses associés ? Un des moyens par lequel Dieu concède sa bénédiction aux payeurs de dîme consiste à réprimer le diable responsable de la misère, « l'esprit dévoreur », dont l'influence dans la « vie financière » de gens de tous les pays provoque « pertes, chômage, dettes, faillites, détérioration des biens et maux divers qui exigent des déboursés financiers considérables » (Furucho, 2001 : 9-

13. Pour Furucho (2001 : 38) et pour toute la direction de l'IURD, « l'administration de la dîme revient exclusivement à l'Église et ce sont les prêtres qui en ont la responsabilité qui doivent décider à quoi et quand l'utiliser ».

10). Macedo explique : « Quand nous payons notre dîme à Dieu, Il a le devoir (parce qu'Il l'a promis) d'accomplir Sa Parole, en réprimant les esprits dévoreurs qui ruinent la vie de l'homme » (Macedo, 2000 : 54). La répression du « dévoreur » au profit du payeur de dîme a, selon lui, été promise dans le Livre de Malachie (Ml 3, 11). Ainsi, en plus de restaurer l'association des hommes (de foi) avec Dieu, le paiement de la dîme les protège contre l'attaque des démons. Pour bénéficier d'une telle protection, il faut cependant payer fidèlement la dîme.

L'exorcisme rituel effectué par les évêques et les pasteurs dans les cultes de délivrance constitue un autre moyen de libérer les personnes de l'esprit dévoreur, « le grand méprisable ». L'expulsion de l'esprit dévoreur hors du corps et de la vie financière de la victime est une condition *sine qua non* de sa prospérité. Se libérer de ce démon équivaut donc à se libérer des problèmes financiers causés par lui. En effet, les croyances et les promesses de prospérité de l'IURD sont organiquement rattachées à la « guerre sainte » ourdie contre le diable et les démons. D'un autre côté, une des principales manières de les combattre consiste, comme nous l'avons vu, à payer la dîme. Car, en finançant la mission évangélique, le payeur de dîme assume le rôle d'un « vaillant allié de Dieu dans la lutte contre le diable » (Furucho, 2001 : 37). C'est d'ailleurs pour cette raison que Satan cherche par tous les moyens à empêcher les fidèles de payer la dîme. À ce stade, la boucle est bouclée. Pour se délivrer de ses ennuis financiers, le fidèle doit être libéré du démon. Une fois libéré de lui, il faut s'en protéger et le combattre, ce qui, dans l'un et l'autre cas, requiert une constance sans faille dans le paiement de la dîme. Ainsi, pour se voir libérés du diable et obtenir la prospérité, les fidèles sont amenés à défrayer les coûts du « bon combat » de l'Église universelle.

C'est en donnant qu'on reçoit

« La Bible a écrit plus de 640 fois le mot offrande. L'offrande est une manifestation de la foi » (Edir Macedo, *O Globo*, 29/04/1990).

« Il faut donner ce qu'on ne peut donner. C'est l'argent épargné en vue de réaliser un rêve, qui a du prix, parce que ce qu'on donne faute d'en avoir besoin n'a pas de valeur aux yeux des fidèles et encore moins pour Dieu » (Edir Macedo, *IstoÉ Senhor*, 22/11/1989).

« Si quelqu'un désire de grandes choses, sa foi doit être à la mesure de ses désirs. La bénédiction survient grâce à la foi, mais vous ne pouvez récolter que si vous semez » (Edir Macedo, *Plénitude*, n° 74, 2001).

Macedo exhorte ainsi ses fidèles. Jésus prêchait que l'homme récolte ce qu'il sème. Morale de l'histoire : « Si nous semons la foi, nous récoltons des miracles en retour » (Macedo, 2000 : 39). Outre la dîme, les offrandes faites avec amour, joie et détachement constituent une façon remarquable de « semer » ou de démontrer sa foi. Et de la même manière que la dîme, les offrandes engendrent invariablement, promet-on, une récolte abondante de récompenses divines. Mais tandis que la dîme correspond à 10 % des revenus des adeptes, le montant des offrandes est très variable et peut aller de quelques sous à tout un salaire, ce qui signifie qu'on peut l'augmenter jusqu'aux limites du possible. Créatifs, persuasifs et déterminés, les pasteurs mettent tout en œuvre, lors de chaque culte, afin d'accroître le montant offert par les adeptes. Ils exercent de la pression sur les fidèles, les talonnent et leur inculquent un sentiment de culpabilité et de crainte envers les forces et les malédictions diaboliques. La stratégie la plus efficace consiste cependant à s'attirer leur soumission volontaire, ce qui sous-entend faire appel à leur intérêt immédiat : « récolter des miracles ». Toutefois, avant de recevoir, recommandent-ils, il faut donner. En somme, c'est en donnant qu'on reçoit.

« La foi, insiste Macedo, requiert une disposition » (Macedo, 1999 : 44). Une disposition au « sacrifice ». Car, avertit-il, « la foi qui se passe de sacrifice est une foi pharisaïque et antibiblique » (*ibid.* : 45). Ordonné par Dieu, le sacrifice demande « une attitude courageuse » (*ibid.* : 56). En employant le mot sacrifice, il fait allusion en particulier aux offrandes monétaires à l'Église et à la disposition dans laquelle elles doivent être effectuées. Parce qu'il exige beaucoup de courage, le sacrifice le plus valorisé, appelé « défi », consiste à faire don d'une somme telle que, selon n'importe quel calcul rationnel, celle-ci met en péril le budget familial du donateur ou va au-delà ses possibilités du moment. On incite, par exemple, les fidèles à faire des chèques pour un montant supérieur au solde bancaire, avec la promesse que Dieu non seulement couvrira le solde, mais les récompensera largement d'avoir mis audacieusement leur foi à l'épreuve. Ce n'est pas par hasard donc que Macedo distingue la foi de la raison : « En matière de foi, la raison n'est pas bonne conseillère » (Macedo, 2001 : 82). Le défi représente par conséquent un acte risqué qui va à l'encontre du bon sens et de la raison. C'est pourquoi il demande de l'audace, du courage et beaucoup de foi. Comme incitation au défi, les

pasteurs citent sans cesse le passage biblique de l'Évangile selon Luc (Lc 21, 1-4), dans lequel la veuve pauvre fait don de deux pièces de monnaie, représentant tout ce qu'elle possède pour se nourrir, comme exemple de ce que le Seigneur attend et requiert de ses brebis : la foi qui se manifeste par des actes de sacrifice. Tout comme la veuve pauvre, le chrétien doit faire don à Dieu non pas de ses surplus, mais de ce qui pourra lui manquer.

Par cet acte de foi périlleux, les fidèles défient Dieu de les rétribuer en retour. Une telle attente se fonde sur la promesse des pasteurs disant que plus grand est le risque financier, plus grande l'épreuve de la foi et, par conséquent, plus importante est la récompense divine. Pour ceux qui expriment une foi totale envers les promesses bibliques, le défi équivaut, en lieu et place d'un risque, à un investissement sûr et hautement rentable puisque Dieu a toujours accompli ce qu'il a promis. À tel point que les pasteurs ne se lassent pas d'annoncer que Dieu non seulement se réjouit de telles preuves de foi mais qu'il rend en double le montant offert quand il ne le multiplie pas par sept ou par cent. Semaine après semaine, ils réalisent de nouvelles campagnes ou chaînes de foi – ayant pour thème des passages ou des personnages bibliques – dans lesquelles les fidèles ne peuvent que s'engager moyennant un don financier s'ils veulent obtenir les bienfaits matériels désirés. Stimulés par les récompenses promises, plusieurs d'entre eux expriment leur foi en offrant, en plus d'une part de leurs revenus, une montre, un anneau de mariage, leurs économies, des voitures, des terrains, des immeubles, etc. Systématiquement exhibés lors des cultes, dans les publications et les programmes radiophoniques et télévisés de l'Église, les témoignages de prospérité rendent plausibles de telles promesses et ont pour fonction d'en démontrer concrètement l'efficacité.

Même s'il promeut ces idées sur la foi et ses pratiques, parmi lesquelles celle qui établit un rapport d'associés entre Dieu et les êtres humains, Macedo (1999 : 56) allègue que « le sacrifice fait au nom de la foi n'est pas un échange de faveurs avec Dieu » et que « le qualificatif mercantile ne s'applique à aucune organisation religieuse s'inscrivant dans un système où, sans argent, on ne peut rien faire¹⁴ ». Ces affirmations n'ont pas beaucoup d'effet, car les accusations de mercantilisme et d'enrichissement illicite par l'exploitation financière des pauvres sont déjà endossées par une bonne part de l'opinion publique. Même dans le camp des évangélistes, en dépit de leur profond esprit corporatiste, les croyances et pratiques de Macedo concernant la dîme et les offrandes

14. *Folha Universal*, 15/10/1995.

sont très contestés. Au milieu des années 1990, des leaders de l'Association évangélique brésilienne ont dénoncé les méthodes de collecte de fonds de Macedo considérées comme « abusives », suggérant même que l'IURD renonce à son identité évangélique, et ce pour éviter que les scandales impliquant l'IURD et ses dirigeants ne salissent, par contamination, l'image de ses Églises. Une part significative des évangélistes laïcs ne se montre pas davantage complaisante envers l'IURD¹⁵. Comme les critiques émises par les évangélistes à l'encontre de celle-ci proviennent du mouvement religieux dont l'IURD fait partie et utilisent les mêmes armes et stratégies discursives fondées d'une façon ou de l'autre sur la Bible, il devient beaucoup plus difficile de les discréditer en leur attribuant, par exemple, une origine diabolique. Malgré cela, Macedo non seulement reconnaît les évangélistes, surtout les pasteurs d'autres Églises, comme les principaux opposants à l'IURD et à son travail mondial d'évangélisation, mais il affirme qu'ils agissent ainsi pour y être poussés par des « esprits trompeurs » qui les manipulent.

« Nous, membres et pasteurs de l'IURD, devons affronter d'énormes difficultés pour approvisionner en âmes notre Seigneur. Notre plus grande lutte concerne les esprits trompeurs qui exercent une influence sur les pasteurs d'autres dénominations. [...] dans tous les pays du monde où nous avons ouvert les portes de la Maison du Dieu d'Abraham, nous avons rencontré un grand nombre de soi-disants "évangélistes", qui utilisent la Bible non pour sauver les égarés, mais pour les vacciner contre le travail de l'Église Universelle du royaume de Dieu » (Edir Macedo, *Plenitude*, n° 82, 2002).

Une part importante de la résistance à laquelle fait face l'IURD y comprise, comme nous l'avons relevé, dans le milieu évangélique, résulte de son rôle dans la diffusion de la controversée théologie de la prospérité qui a relégué au second plan les croyances traditionnelles et les valeurs pentecôtistes. Un changement à plusieurs points de vue. Si auparavant la pauvreté matérielle ne représentait ni une vertu chrétienne ni un moyen de rédemption, elle en vient soudain à être associée à un manque de foi et

15. En janvier 1996, un sondage de *Datafolha*, réalisé sur 1 079 habitants de la ville de São Paulo, révèle que 27 % des pentecôtistes et 54 % des protestants associent l'IURD et ses leaders à des aspects négatifs : 5 % et 17 % d'entre eux font respectivement référence à du « charlatanisme », à une « farce », à un « coup », à de l'« exploitation », à des « profiteurs » ; 10 % des pentecôtistes et 15 % des protestants disent qu'ils « veulent seulement de l'argent » ; 5 % des pentecôtistes et 9 % des protestants les accusent de « corruption », d'être « malhonnêtes », d'être une « mafia ».

à une insoumission aux desseins divins. Le rigorisme ascétique et l'attachement au chemin étroit du salut se voient à leur tour surpassés en bonne partie par l'exaltation de la richesse, la stimulation du désir de jouir des biens matériels et par la glorification de la béatitude en ce monde. Ainsi, le message eschatologique devient secondaire ; l'accent traditionnel sur le salut dans l'au-delà cède la place à une prédication centrée sur les promesses d'une bénédiction divine concrète ici et maintenant. En d'autres termes, l'attente inlassable du Messie et de l'autre vie, l'éternelle, est remplacée par l'immédiateté typique des promesses magiques de récompenses particulières en cette vie. Maintenant, on promet avant tout un salut terrestre, de sorte que la foi en Dieu assume sans détour un caractère tout à fait fonctionnel, utilitaire : elle constitue un moyen pour l'adepte de réussir sa vie sur cette Terre. Donc, avec l'apparition et la propagation de la théologie de la prospérité, d'un côté l'ascétisme décline sensiblement, de l'autre le discours traditionnel pentecôtiste, versé dans les guérisons, l'exorcisme, les manifestations surnaturelles et le miracle, s'ancre plus solidement dans la magie. D'où le fait que les croyances, pratiques et promesses des groupes pentecôtistes rattachés à ce courant théologique se distinguent par leur caractère immédiat, fonctionnel, terrestre (non métaphysique) et particulier. En un mot : magique.

La magie s'avère un élément crucial de l'Église universelle. Étant entendu que sa stratégie de pénétration des couches les plus pauvres de la population consiste fondamentalement à promettre des compensations immédiates sur cette Terre. Attirés par des solutions de nature magico-religieuse, proposées de façon méthodique, systématique et efficace, les pauvres cependant se retrouvent vite face à des exigences financières en vue de mériter une récompense divine. Convaincus de l'efficacité et du caractère biblique de telles obligations, entraînés à la foi de prise de possession et intéressés par leur propre bien-être, ces humbles chrétiens, volontairement et dans leur hâte à atteindre le paradis sur Terre, en viennent à assumer – en tant que financiers de l'Église, de son travail d'évangélisation et de ses entreprises terrestres – la position inusitée de créanciers de Dieu et de ses richesses. En exécutant avec zèle et docilité ce rôle, leur accomplissement de la foi active requise par Dieu, ils ont graduellement étendu le pouvoir et l'opulence de l'IURD pour en faire un véritable empire religieux, politique et entrepreneurial.

Traduction de Claire Varin

Un empire médiatique

Alexandre BRASIL FONSECA

L'Église universelle du royaume de Dieu impressionne par son gigantisme et par son audace, source d'une série d'adaptations, d'innovations et de ruptures dans le « savoir-faire » des Églises évangéliques. On examinera ici ses actions dans le domaine des moyens de communication de masse. Selon les données fournies par l'Institut d'études et de recherches en communication¹, l'IURD possède, au Brésil, 62 stations de radiodiffusion (21 AM et 31 FM composant le réseau *Aleluia*) et la chaîne de télévision *Record* qui réunit 63 centres d'émission (dont 21 lui appartiennent, selon *TV Dados 2001*), constituant ainsi le troisième groupe audiovisuel par le nombre de centres d'émission et par son audience. Achetée en 1989 au prix de 45 millions de dollars, la chaîne *Record* était en déficit. Dix ans après, elle s'était étendue dans tout le pays et sa valeur atteignait 300 millions de dollars. L'IURD a élargi sa présence dans le domaine de la télédiffusion avec l'acquisition de chaîne *Mulher*², qui transmet en UHF.

Parmi les divers périodiques contrôlés par l'IURD, se distingue tout particulièrement *Folha Universal*, hebdomadaire d'un tirage supérieur à un million d'exemplaires, utilisé tantôt comme mécanisme de « défense institutionnelle », tantôt comme « support de campagne électorale » des candidats de l'Église ou alors comme « support d'évangélisation »

1. *Carta capitale*, 6/3/2002.

2. Dans un premier temps, l'IURD avait acheté deux chaînes de télévision – une à São Paulo (*TV Thaiti*) et l'autre à Bahia (*TV Cabralia*) – qui fusionnèrent pour créer la chaîne *Familia*. Avec l'acquisition de la chaîne *Mulher* (Femme), déjà consolidée et de diffusion plus étendue que les précédentes, les centres d'émission qui intégraient *Familia* ont été absorbés par *Mulher*, qui couvre désormais 85 % des capitales brésiliennes et 300 autres municipalités, étant diffusée aussi par voie câblée.

(Fonseca, 1997). Son succès éditorial est dû, en partie, au travail de diffusion effectué par les membres de cette Église qui, toutes les fins de semaine, distribuent un peu partout une grande quantité d'exemplaires. Par ailleurs, sa disponibilité constante permet à un nombre croissant de personnes, évangélistes ou non, d'y avoir accès. La notoriété de *Folha Universal* nous conduit à relativiser la portée des moyens de communication électronique, ce sur quoi nous reviendrons dans la conclusion.

L'expansion internationale : stratégie médiatique d'une entreprise religieuse

À partir de 2001, la chaîne *Record* a commencé à émettre aussi aux États-Unis, alors qu'en Afrique du Sud, en Angola et au Mozambique, elle existe depuis 1998. Au Mozambique, l'IURD est propriétaire de la station d'émission *Miramar*, qui couvre 80 % du pays, fruit d'un permis d'exploitation du gouvernement socialiste afin de contrecarrer l'influence de l'Église catholique. Il semble que l'IURD ait soutenu le gouvernement socialiste pour l'obtenir, version contestée par l'évêque Rodrigues qui déclara lors d'un entretien :

« Non, il n'y a pas eu d'arrangement. J'ai moi-même obtenu le permis d'exploitation pour les radios et la télévision [...]. L'Église catholique a aussi beaucoup investi dans la communication et continue à le faire [...]. C'est le pays qui voulait s'ouvrir [...] le Frelimo pense que la liberté religieuse fait partie de la démocratisation et de la bonne image du pays à l'extérieur. Sans liberté religieuse [...], sans liberté de presse, il n'y a pas de démocratie [...]. Étant donné qu'ils sont athées, ils ne discriminent aucune religion. Si le gouvernement était catholique nous n'aurions pas réussi à nous développer [...]. On a obtenu quatre permis d'exploitation [pour les radios et une pour la télévision]. L'Église catholique aussi en a obtenu [...]. On a introduit une instance, il n'y a eu aucune manigance politique » (7/05/2001).

Les investissements en Afrique ont été supérieurs aux bénéfiques. Quelles ont été les raisons qui ont poussé *Record* à émettre sur ce continent ? Wander Castro, gérant de la chaîne déclarait :

« L'intérêt de *Record* pour l'Afrique tient à la présence d'une nombreuse population lusophone. On ne peut pas dire que l'Afrique soit un marché avantageux, mais nous pensons aussi à l'aspect social. Notre principal objectif a un caractère social. C'est leur pauvreté qui nous motive » (*TelaViva*, 100, 12/2000).

Le caractère essentiellement évangélique de la programmation en soirée et en nocturne de *Record* a fortement influé sur la stratégie de télédiffusion qu'elle a adoptée en Afrique.

En revanche, aux États-Unis, sa grille de programmes ne prévoit pas d'émissions religieuses, afin de dissocier l'image controversée de l'Église de celle de la chaîne TV. Exceptée *Record*, seule *Globo*, tournée vers le Japon et les États-Unis, diffuse régulièrement ses programmes à l'extérieur. La stratégie médiatique de l'IURD, dans les 80 pays où elle est implantée, s'appuie d'abord sur la location de tranches horaires auprès des radios nationales et sur la publication de journaux, et presque jamais sur ses productions télévisuelles. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'elle loue des tranches horaires aux chaînes de télévision locales et acquiert des centres de radiodiffusion et de télédiffusion, comme elle essaie de le faire, actuellement, en Argentine.

Au Mozambique, l'IURD a réussi à se consolider comme entreprise dans le secteur de la communication, grâce au permis d'exploitation obtenu du gouvernement. En Afrique du Sud, les archives des organismes étatiques responsables des moyens de communication électronique, montrent que, en 1994, l'*Universal Church* avait présenté au moins trois requêtes pour installer des antennes de radiodiffusion FM et des chaînes locales de télévision par câble. Selon la documentation consultée, les requêtes concernaient les villes de Johannesburg, Cape Town et Soweto. La *Life Radio* se veut « un service radiophonique et télévisuel de programmes d'orientation spirituelle, éducatifs, de conseils légaux et médicaux, d'information sur la communauté et de musique gospels ». En 1997, *Capital Radio* a obtenu une licence, renouvelée en 1999, pour émettre dans la région de Natal. On ne dispose pas de données sur l'étendue de la propriété et sur la capacité de couverture des moyens de communication dans les villes sud-africaines, mais nous pensons qu'elles sont considérables.

En Argentine, l'IURD réalise trois émissions (*Arrêtez de souffrir*, *Chemin de l'espoir* et *Parole de vie*), diffusées au début et à la fin de la grille horaire de deux chaînes de télévision. De plus, elle possède *Radio Buenos Aires* et, actuellement, elle mène des négociations pour acquérir

une chaîne en faillite, *America TV*, car la crise économique actuelle du pays favorise l'investissement financier. L'IURD est aussi intéressée par l'achat de trois autres stations de radiodiffusion, mais les organes de contrôle du gouvernement lui font obstruction, car la législation argentine interdit la propriété des moyens de communication aux étrangers. Néanmoins, la création de sociétés formées par des hommes de paille argentins lui permet de contourner la législation en vigueur³.

Au Portugal, une notification du ministère de la Justice de 1996⁴ a interdit à l'IURD de continuer à acheter des tranches horaires pour diffuser ses programmes radiophoniques *via* l'antenne privée SIC, qui diffusait l'émission *Parole de vie*. Les radios ne figurent pas officiellement au nom de l'Église et sont constamment confrontées aux problèmes légaux posés par le prosélytisme mené par une institution religieuse à travers les ondes hertziennes, espace régalien de l'État.

Les législations qui régissent les médias dans les divers pays où l'IURD opère la poussent à faire usage de créativité pour s'en emparer, car les médias constituent son principal moyen d'expansion. Cette Église entreprend toujours des activités éditoriales là où elle s'implante⁵ ; la publication d'un journal ou d'une revue fait aussi partie de sa stratégie de communication, car elle n'exige pas de gros investissements économiques ni d'adaptation à la législation.

La structure du champ audiovisuel, au Brésil, présente un modèle que l'on pourrait qualifier d'hybride entre ceux qui sont adoptés aux États-Unis et au Royaume-Uni, l'un soumis au marché et l'autre sous l'égide de l'État. Au Royaume-Uni, c'est un modèle d'accès limité et de contrôle centralisé, tandis qu'aux États-Unis c'est un système d'accès ouvert et de contrôle diffus, ce qui le rend propice à une large présence des télé-évangélistes (Bruce, 1990). Le modèle du Brésil se caractérise par un accès limité et un contrôle diffus. C'est un modèle qui contrôle peu la programmation et la structuration internes des chaînes, ce qui rend possibles la transmission de toutes sortes de programmes (variété, téléachat, religieux, érotique, etc.), et la location de tranches horaires « marginales ». En revanche, la concession d'un permis d'exploitation,

3. *Página 12*, 2/4/2002 ; *La Nación*, 9/06/2002.

4. *Diário da República*, I^{re} série, 7/05/1996.

5. Au Brésil, outre *Folha Universal*, elle publie aussi les revues *Ester*, *Mão Amiga*, *Plenitude* et le quotidien *Hoje em Dia*, à Belo Horizonte. Rappelons quelques titres de journaux édités dans d'autres pays : *Tribuna Universal* au Portugal ; *Universal News* (tirage de 100 000 exemplaires) et *Pare de Sufrir* (pour les hispaniques) aux États-Unis ; *Faith in Action !* et *City News* au Royaume-Uni ; *Stop Suffering* en Afrique du Sud ; *Pare de Sufrir* au Chili et en Bolivie ; *Tribune Universelle* en France.

qu'implique la capacité d'organiser un réseau de centres émetteurs, est plus difficile à obtenir et exige, outre un investissement financier élevé, une action politique vigoureuse.

Afin d'esquiver les obstacles législatifs, l'IURD a élaboré des stratégies d'adaptation. Au Royaume-Uni, par exemple, l'IURD est régie par la législation de l'assistance sociale et elle a rajouté un *Help Centre* à sa dénomination. Ainsi, elle met en évidence ses activités sociales, dont la publicité paraît dans la revue *FIA (Faith in Action !)*, et *Liberty Radio* peut opérer dans le cadre de la législation britannique. En Afrique du Sud, elle a adopté une stratégie similaire et l'assise de ses activités est le *Stop Suffering Help Centre*, sa branche d'assistance sociale.

Le réveil des médias

La naissance de l'IURD est associée à l'utilisation de la radio : c'est grâce à une émission de quinze minutes, qui bénéficiait du public du programme immédiatement antérieur, animé par une mère-de-saint*, que l'Église a réussi à s'affirmer. Les résultats positifs l'ont donc incitée à inclure, dans sa stratégie d'expansion, la location d'espaces radio-phoniques en misant sur les tranches horaires qui précédaient ou suivaient des émissions médiumniques, afin de « profiter de l'audience ». L'évêque Rodrigues exprimait ainsi la portée des médias :

« Nous pouvons interrompre la construction d'une église ou d'une cathédrale pour privilégier l'achat ou la location d'une station de radiodiffusion ou d'une chaîne de télévision.

Nous avons découvert que la radio était un moyen de communication sans comparaison, il n'y a rien comme la radio. La télévision possède le pouvoir de l'image, mais elle n'a pas la force de la radio. Je songe d'y parler un jour, non pas comme communicateur évangéliste, mon rêve est d'y parler et d'y entendre des réunions organisées par des propriétaires de radios et de télévisions évangéliques. Notre rêve est que les Églises évangéliques, au Brésil, découvrent l'intérêt d'avoir une radio⁶. »

* *Mães-de-santo* : prêtresse de cultes afro-brésiliens (N.D.E.).

6. *Folha Universal*, 4/5/1997.

Parmi les programmes télédiffusés, dont la variation tient à la pseudo-langue étrangère utilisée⁷, l'archétype d'émission privilégiée par l'IURD est réalisé en studio et se compose d'interviews de fidèles qui ont trouvé un « petit bout de ciel ». L'évêque/pasteur/présentateur oriente les entretiens et invite les téléspectateurs à vivre la même expérience. Cette émission est transmise dans le reste du monde avec des titres distincts, mais toujours en suivant cette structure. Son origine remonte à 1980, lorsque Edir Macedo était le responsable des prêches, des oraisons et des interviews du programme matinal *Le réveil de la Foi*.

De plus, trois autres programmes ont acquis une grande notoriété. Le dimanche matin, dans différents pays, l'IURD met en onde *Le culte saint dans ton foyer*, une émission composée de chants et d'un sermon de l'évêque Macedo, enregistrée dans la Cathédrale de la Foi à São Paulo. Depuis 2001, pendant la nuit et au début de l'après-midi, l'émission *Point de lumière* diffuse la nouvelle « réunion » publique proposée par l'Église : *Mardi, jour du déchargement*. Dans un cadre qui rappelle un plateau de rédaction télévisuelle, les évêques Romualdo – « l'évêque des désespérés » selon la légende sous-titrée – et Guaracy parlent des actions pour « épauler la vie » des individus, ils répondent en direct aux appels téléphoniques des « affligés » et suivent les « commentaires spécialisés », comme dans les émissions de sport, de deux ex-adeptes des religions médiumniques.

Le programme qui attire la plus grande audience est : *Parle, je t'écoute*, dont le présentateur est Clodomir Santos ou alors un autre évêque de renommée, Marcelo Crivella. Les téléspectateurs peuvent exprimer leurs opinions sur les thèmes importants du jour, soit par téléphone, soit en participant personnellement à une émission nocturne diffusée entre 1 et 2 heures du matin. Par exemple, le 16 décembre 2001, les données de l'IBGE⁸ sur la pauvreté au Brésil figuraient dans les premières pages des journaux. Le sujet du jour proposé fut : « Comment mettre fin à la pauvreté ? » Dans cette émission, on aborde aussi les questions existentielles et les problèmes posés par les relations familiales

7. Les pasteurs brésiliens de l'IURD sont critiqués par la presse du monde entier. Les journaux argentins blâment leur langage *portugnot* (mélange de portugais et d'espagnol) et ceux portugais citent leur « jargon brésilien » ; au Chili, on parle de ses « pasteurs importés ». Aux États-Unis, ses pasteurs ont remplacé leur anglais précaire par le *portugnot* ; lors d'une visite au temple de Brixton (Grande-Bretagne), en 1996, le prêcheur, un jeune pasteur portugais qui parlait un anglais médiocre était assisté par des pasteurs brésiliens qui parlaient un anglais rudimentaire. Selon l'évêque Rodrigues, l'expérience de former un clergé local, évêques compris, a obtenu des bons résultats en Afrique du Sud (entretien du 7/05/2001).

8. Institut brésilien de géographie et statistique (N.D.T.).

ou de couple, dont la dramatisation est mise en scène par des acteurs-amateurs. On y présente, en outre, des vidéo-clips, des reportages et des interviews réalisés en extérieur, dans les rues.

Qualifié de *cult* par la presse, le programme capte 7 % d'audience selon l'IBOPE⁹, qui l'évalue à 40 % parmi les personnes de catégorie A et B¹⁰. C'est un résultat remarquable pour une émission religieuse qui recueille la plus grande audience parmi les non-évangélistes. Sa formule éloignée du télé-évangélisme et sa logique participative sont des facteurs substantiels de sa réussite. Son modèle s'inspire des *reality-shows*, programmes qui, comme *Les survivants* et *Le grand-frère*, sont devenus un instrument de concurrence entre les chaînes, en vue de s'accaparer une audience accrue. Selon Santos, « notre programme a du succès parce que n'importe quel inconnu devient un protagoniste quand il expose son opinion » (*Veja*, 30/09/2000).

Au départ, la programmation religieuse était diffusée entre 22 heures le soir et 9 heures le matin. Actuellement, elle commence après minuit et se termine à 7 heures le matin ; la chaîne *Mulher* la propose à l'heure du déjeuner et à la fin de l'après-midi. Les programmes sont séparés en blocs. Pendant le mois de février 1997, la distribution des responsables des blocs du programme *Le réveil de la Foi* a été la suivante :

- de 6 h à 7 h 30 - évêque Djalma (*Abolição*) ;
- de 7 h 30 à 9 h - évêque Domingos (*Botafogo*) ;
- de 9 h 30 à 11 h - pasteur Darlan (*Abolição*) ;
- de 11 h à 12 h - évêque Domingos ;
- de 12 h à 12 h 30 - pasteur Paulo Rodrigues (*Ilha do Governador*¹¹).

Outre le présentateur principal, il y avait deux ou trois autres évêques ou pasteurs pour réaliser les interviews.

L'IURD à la télévision : le témoignage des malheurs

Nous avons systématiquement regardé le programme *Le réveil de la Foi* pendant une semaine en mars 1997 et, ponctuellement, à d'autres périodes. Les vertus de sa formule sont l'investissement dans le présent immédiat et la proximité géographique. Au cours du programme de

9. Institut brésilien d'opinion publique (N.D.T.).

10. Selon la classification établie par cet institut, ce sont les personnes qui ont une scolarisation et un revenu supérieurs à ceux de la moyenne de la population.

11. Les noms entre parenthèses indiquent la zone du siège dont ils sont responsables (N.D.T.).

l'*Église de la Grâce*, principale concurrente d'audience télévisuelle¹², le lundi, les pasteurs parlent déjà des activités du vendredi, tandis que l'IURD concentre toutes ses énergies dans l'émission du jour. À l'IURD, le présentateur est l'évêque/pasteur responsable de la ville/zone concernée et le téléspectateur reçoit les informations sur les adresses des temples dans sa ville, ainsi que sur les horaires pour rencontrer le prêcheur-présentateur dans le siège/temple le plus proche de son domicile.

Durant la semaine citée plus haut, il y eut 81 témoignages, la plupart réalisés dans une salle de réception transformée en studio. Chaque bloc du programme était généralement composé de trois entretiens longs (cinq à dix minutes) et d'autres plus courts (une ou deux minutes) avec des personnes du public. Les femmes représentaient 72 % des témoins en matinée. Les hommes étaient plus nombreux le vendredi (43,7 %), jour de la *Chaîne de la libération* et moins nombreux le jeudi, jour de la *Chaîne de la famille* (26,6 %) où, toutefois, ceux qui étaient présents accompagnaient leur épouse.

Voici un profil courant de témoin :

« Jeune de classe moyenne-basse, son père est maçon et sa mère femme au foyer. Il se marie à 19 ans et travaille comme ouvrier industriel. Son enfance est marquée par une épilepsie guérie grâce aux oraisons réalisées par sa mère à l'Église universelle, lorsqu'il avait moins de dix ans. Son épouse le trahit avec son meilleur ami et le travail dans l'industrie chimique le rend tuberculeux. Après s'être séparé de sa femme et avoir quitté son emploi à cause de son invalidité, il a une vie affligeante [...]. Il devient alcoolique et il lui arrive de mendier, touchant ainsi le "fond du trou". Il avait déjà appartenu à l'Église et, grâce à l'amour de son père, qui l'accueille bien qu'il soit complètement détruit, il reprend un

-
12. Premier évangéliste au Brésil à utiliser la tranche horaire « noble », R. R. Soares, fondateur et dirigeant de l'*Église de la Grâce*, se vante actuellement de la présence à l'écran la plus longue. Ce sont 100 heures hebdomadaires sur trois chaînes ! On évalue qu'il dépense environ un million de dollars par mois pour réaliser ses programmes (*Veja*, 13/09/2000). Depuis 1998, à 20 heures, Soares présente une émission d'une heure et demie sur la chaîne *CNT*, qui couvre 40 % du territoire brésilien. Baptisée *R. R. Soares*, elle se résume à un culte conçu pour être télédiffusé, enregistré dans le temple du siège, et à un monologue, enregistré en studio, de Soares qui répond aux lettres reçues et fait des commentaires d'ordre général, principalement pour inviter les téléspectateurs à devenir membres de son Église et, ainsi, à contribuer au financement du programme. Celui-ci, bien qu'émis en horaire noble, en 2001 n'a réussi à capter que moins de 1 % d'audience à Rio de Janeiro, ce qui représente moins de 70 000 téléspectateurs. À São Paulo, où l'Église a son siège, il a atteint une audience maximale de 2 %, soit 160 000 personnes (*Folha de S. Paulo*, 10/09/2000).

travail et retourne à l'Église. Après avoir participé aux réunions de l'Église avec persévérance, il guérit et il abandonne les médicaments. Actuellement, trois ans après sa séparation, il est fiancé et prépare son mariage pour bientôt » (E., entretien, 8/04/1997).

Des histoires comme celle-là peuvent être quotidiennement entendues dans les émissions de l'IURD. E., vingt-deux ans, un « ouvrier » de l'Église, avait raconté la sienne à la télévision en novembre de 1996 et il nous l'a répétée lors de notre entretien. Si chaque semaine il y a au moins 80 personnes qui racontent leur vie, leurs difficultés, leurs efforts pour les surmonter et leurs « victoires », cela représente environ trois cents témoignages par mois et presque quatre mille par an. Mais les scénarios souvent se répètent : les témoignages pré-enregistrés (généralement un par jour, filmé en extérieur, appuyé par des déclarations de tiers et présenté dans une mise en scène qui en accentue la dramatisation) étaient rediffusés plusieurs fois ; les témoins qui parlaient de la prospérité pouvaient, un autre jour, témoigner d'une guérison.

Comment sélectionne-t-on les témoins ? Comment recrute-t-on le public qui participe à l'émission ? E. nous a raconté que certains pensent à tort que « les personnes sont payées pour témoigner ». Chaque jour, un siège de zone de l'IURD se charge d'amener 50 personnes à l'auditorium du studio de télévision. L'organisation est assurée par le pasteur principal du siège de zone qui, aidé par quelques assistants, choisit un, deux ou trois temples locaux ; un autobus s'y rend pour ramener les fidèles, qui ont été prévenus à l'avance. Selon E., l'autobus n'est jamais plein et il n'est pas nécessaire de s'inscrire à l'avance ou de réserver une place. Pour le programme *Réveil de la Foi*, les gens doivent arriver avant 5 heures du matin. Dans l'auditorium, l'équipe de production prépare et fait un tri des fiches biographiques qui serviront à orienter les entretiens. Il n'est pas toujours facile de trouver des personnes disposées à témoigner. E. affirmait :

« Ceux qui viennent, ce sont des anciens de l'Église. Les gens aiment les choses nouvelles, mais ils ne sont pas persévérants, ils vont au temple juste pour obtenir une bénédiction et c'est tout. Mais ça ne peut pas être ainsi [...], il faut obtenir des bénédictions dans tous les aspects de la vie [...]. Maintenant les personnes sont très exigeantes, elles veulent tout essayer [...]. Elles pensent qu'une seule amélioration est insuffisante. Et la vie sentimentale ? Et la vie économique ? [...] Chaque jour l'on doit obtenir un peu plus, il faut être béni dans tous les aspects de la vie. »

L'émission démarre avec *L'oraison du travailleur*, on y présente des bandes vidéo musicales et des courts reportages dans l'espace *Faits de la vie*. Les témoignages suivent un schéma qui peut être légèrement modifié selon le présentateur. En février, la différence d'attitude entre les évêques Djalma et Domingos était évidente. Djalma se souciait de connaître les « choses négatives » de la vie des interviewés. Lorsqu'un témoin commençait à raconter ses « victoires », expliquant comment s'était déroulé le changement pour passer du « fond du trou » au « petit bout du ciel », il lui disait : « Du calme, je n'ai pas encore terminé, je veux en savoir plus. »

Domingos, en revanche, n'était pas aussi intéressé par les malheurs des témoins et présentait aussi quelques rapides réflexions bibliques. Djalma se limitait à répéter des phrases toutes faites, à lire des passages bibliques et à inviter les gens à aller au temple. Dans le programme animé par Djalma, 7 % seulement du temps est dédié aux sermons à partir de citations de la Bible, tandis que Domingos leur réserve 15 % du temps.

Ce sont des histoires de mendicité, de prostitution, de maladie, d'alcoolisme, de pères qui abandonnent leurs enfants, de drogue, d'homosexualité, de gens qui ont touché le « fond du trou ». La narration met l'accent sur les détresses. On peut comparer ce programme de témoignages à un autre, intitulé *Bien s'y prendre dans la vie*, animé par une femme évêque, Sônia Hernandes, de l'*Église Renaître*. Dans ce dernier, le « fond du trou » occupe tout au plus 20 % du temps, tandis que celui de l'IURD lui en dédie les trois quarts, démontrant que c'est bien son thème de prédilection.

« On va parler avec Madame Vânia. Bonjour, Madame Vânia, votre vie a été reconstruite ?

— Oui, évêque.

— Très bien, mais pour savoir comment a eu lieu la reconstruction, il faut connaître avant tout comment a eu lieu la destruction. Vous avez eu des problèmes avec la drogue, surtout la cocaïne [*en consultant la fiche*]. Madame, racontez-nous votre vie quand elle était une ruine. »

Généralement la question initiale porte sur la phrase : « Quelle était votre vie avant d'entrer à l'Église universelle ? » ; la deuxième question est : « Quand avez-vous touché le fond ? », pour ensuite connaître « le changement que Dieu a produit dans votre vie ». On interroge aussi les personnes pour savoir par quel biais elles ont connu l'IURD.

L'analyse du profil des évangélistes¹³ qui regardent les programmes de l'IURD met en évidence une présence significative d'ex-croyants des religions afro-brésiliennes. Cette affinité élective montre que les personnes qui pratiquent des religions comme le spiritisme et l'*umbanda* sont bien plus intéressées que d'autres par les récits de vie de gens qui ont fait l'expérience de l'une de ces religions, figures caractéristiques de ces programmes. Ce constat rejoint la perspective de P. Birman (1996), lorsqu'elle aborde la question du « contact culturel » et de la construction de « passerelles » entre les convertis qui pratiquaient la *macumba* et ceux qui continuent à y participer.

Le prosélytisme de l'IURD repose sur deux types de dispositifs : les « chaînes » et les « campagnes ». Par exemple, au mois de février 1997, l'IURD avait organisé deux campagnes – *La semaine de la différence* et *Le jour de la reconstruction* – qui ont été largement annoncées pendant les deux semaines précédentes. Les émissions s'agencent autour de ces dispositifs, dont les contenus sont régulièrement renouvelés afin de fidéliser l'intérêt des participants et d'attirer des nouveaux clients avec une offre diversifiée.

L'IURD propose ses « produits » de façon claire et directe : « Voulez-vous prospérer ? Devenez un membre qui cotise à la dîme ! Votre foyer s'effondre ? Participez à la Chaîne de la sainte Famille ! Avez-vous un de ces symptômes ? Êtes-vous possédé ? Participez à la Chaîne de la libération ! Avez-vous des problèmes ? Venez, on va les résoudre ! » Et si elle ne peut pas les résoudre, l'explication est très simple :

« Il y a des gens qui pensent : "J'adhère à l'Église universelle et tout va changer." Eh bien, non ! Dieu n'est pas magique. Il n'est pas le génie de la lampe d'Aladin, celle que vous frottez et le génie sort au milieu de la fumée et dit : "Quel est votre souhait ?" Alors la personne répond et Dieu apparaît [...]. Non, Dieu ne fait pas de magie, il fait des miracles. Comment ont lieu les miracles ? Dans le miracle, 50 % c'est ma part et l'autre celle de Dieu. Dieu ne va pas faire ce que moi je dois faire. Dieu fait sa part. Personne ne va faire la mienne et si une autre personne la fait, ça ne sert à rien. C'est à moi de la faire. Si je fais ma part, inévitablement

13. Les données sont extraites de notre enquête, menée auprès d'un échantillon de 935 membres des diverses Églises évangéliques (dont 138 de l'IURD), réalisée dans la région métropolitaine de Rio de Janeiro en 1996. Une partie de l'étude a donné lieu à la publication du livre *Evangélicos e Mídia no Brasil* (Fonseca, 2002). Entre 1996 et 2001, nous avons interrogé 20 dirigeants liés aux médias évangéliques et nous avons analysé 8 600 heures de programmes radiophoniques et télévisuels religieux.

Dieu va faire la sienne. Donc, 50 % est à moi, 50 % est la part de Dieu. (*Réveil de la Foi*, février 1997).

Cette stratégie fut remise en cause en 1997, lorsque Macedo revint au Brésil (il vivait aux États-Unis depuis 1992) et introduisit aussitôt des changements, afin de renforcer les liens avec les fidèles. En effet, le modèle adopté jusqu'alors valorisait excessivement le rapport de clientèle, les gens se rendant au temple pour résoudre les questions de « mauvais-cœur¹⁴ » de la même manière qu'ils prenaient une aspirine contre la migraine. C'est pourquoi il fut décidé que les « réunions » du dimanche et du mercredi seraient dédiées au « renforcement » des membres de l'Église et, dans cette perspective, de construire, dans divers pays du monde, d'immenses temples appelés « Cathédrales de la Foi » afin de remplacer les hangars et les cinémas utilisés auparavant ; des cathédrales qui sont désormais spécifiques à cette Église pentecôtiste. Un exemple illustratif de la nécessité d'une plus grande participation fut donné par l'évêque Domingos, quand il parla du verre d'eau (qui représente le Saint-Esprit) que les téléspectateurs doivent mettre à côté de l'appareil de télévision et en boire l'eau, lors de la dernière oraison de chaque programme :

« Je vous dis, sincèrement, qu'il est insuffisant de rester chez vous avec le verre d'eau. Je sais que beaucoup de gens prient avec nous et ils nous appellent pour témoigner. Mais rester seulement à la maison n'est pas une chaîne, ce n'est pas comme être au temple, ni comme participer personnellement au culte et recevoir la prière dans sa tête. La prière faite ici, dans le programme, ne peut pas remplacer la prière au temple, parce qu'au temple il y a l'union dans la Foi. Jésus a dit que là où il y a deux ou trois personnes réunies, il serait présent. Il y a donc un climat de Foi au temple parce que ce sont des centaines de personnes ensemble clamant la même foi et unies par la même intention » (*Réveil de la Foi*, février 1997).

14. Mário Justino, ex-pasteur de l'IURD qui a écrit un livre de « dénonciation » de l'Église, illustre cette question à partir de sa vision du *modus operandi* de l'institution : « Le succès de l'Église et de ses programmes de radio et de télévision repose sur l'inafaillible formule créée par l'évêque Macedo : la thérapie spirituelle. Nous travaillions directement avec les émotions des gens. Dans nos programmes, nous parlions des problèmes qui affligent la plupart des êtres humains : chômage, vices, maladies, ennuis familiaux, conjugaux et économiques. Après une conversation portant sur leurs conséquences dans le quotidien des gens, nous présentions la solution pour tout type de problème : une seule visite à l'une des adresses de l'Église » (Justino, 1995 : 47).

Depuis le premier programme en 1977, initialement de cinq minutes, sur *Radio métropolitaine* jusqu'à l'empire des moyens de communication contrôlé par l'IURD, celle-ci a traversé diverses phases et a dû affronter plusieurs problèmes. Le processus d'adaptation de l'Église fut mis en évidence par Macedo, lors d'un programme en décembre 1996, émis par *Record*. Il indiquait alors l'orientation à suivre :

« À l'Universelle, nous nous efforçons de vivre ce que nous prêchons. Nous voulons offrir, aux gens, autre chose qu'une théorie ou une conversation, parce que du blabla, ils en ont assez. Les gens sont fatigués du blabla des politiciens, s'ils fatiguent aussi du blabla des pasteurs, des religieux, alors c'est vraiment trop. Je n'ai pas raison ? C'est vraiment excessif ! Les gens veulent des résultats concrets dans leur vie, Dieu fonctionne ou ne fonctionne pas » (*Parlant de Foi*, décembre 1996).

C'est la démonstration d'une « foi qui fonctionne », *versus* une religiosité inerte, ceux qui vont au temple ponctuellement, juste pour y obtenir des « bénédictions » dans un rapport de troc, sont condamnés. La foi ne fonctionne que pour les persévérants.

Renforcement et conversions

L'IURD dispose désormais d'une expérience plus que décennale comme propriétaire de moyens de communication. Ses adhérents la soutiennent pleinement, tant avec leur participation comme témoins qu'avec leur contribution économique pour en consolider le rayonnement dans l'univers médiatique. Cependant, ses investissements élevés dans l'achat de radios, de télévisions ou dans les moyens de communication électronique n'ont pas une répercussion déterminante sur le nombre de conversions¹⁵. En effet, si une solide implantation dans l'espace

15. Le questionnaire que nous avons élaboré prévoyait dix facteurs divers ayant eu une influence sur la conversion des évangélistes interrogés. Parmi eux, ce sont les rénovateurs (78 %), les traditionalistes (67 %) et les baptistes (64 %), qui attribuent majoritairement leur conversion à l'influence des prêches, le mécanisme d'évangélisation le plus cité par tous les enquêtés (56 % de moyenne). Les médias sont les facteurs les moins cités : 25,8 % (215 personnes) a indiqué la radio et 14,7 % (123) la télévision. Si 31 % (259) des évangélistes assignent aux médias une influence prépondérante sur leur conversion, en ne considérant que la première réponse (parfois elles indiquent plus d'un facteur), seulement 0,9 % les désigne comme facteur unique. Parmi

médiatique permet à l'IURD de se faire connaître, cette implantation ne semble pas produire un effet de retour sur l'augmentation proportionnelle de ses adhérents, car bien d'autres variables sociales et culturelles interviennent dans le processus de conversion.

Pour l'expliquer, Bruce (1990 : 118) souligne que les médias ne constituent pas un dispositif déclencheur de conversion : ils ont plus un effet de *confirmation* que de *décision*. Le message religieux télévisuel n'a d'influence que sur les téléspectateurs qui sont déjà prédisposés à se convertir, ce qui confirme la littérature sur le sujet qui s'accorde pour dire que le public des programmes religieux est composé, dans sa grande majorité, de fidèles des Églises qui les produisent. En effet, pour qu'un message religieux donné puisse provoquer des changements de posture chez les individus, ceux-ci doivent déjà être sensibilisés sur la question et/ou avoir une expérience préalable qui leur permet de mettre en œuvre cette nouvelle croyance, valeur ou attitude.

Généralement, la télévision n'est pas un bon promoteur de conduites radicalement nouvelles ; sa caractéristique principale réside dans sa capacité de renforcement (*ibid.* : 121), c'est là bien davantage sa fonction de reconforter les opinions et les intérêts que de les faire changer ou de les susciter. Nous considérons que les médias ont une capacité limitée pour attirer de nouveaux fidèles et que l'adhésion à une religion est bien mieux médiatisée par un contact personnel, concordant ainsi avec l'analyse de Bruce. Cependant, nos enquêtes indiquent une situation bien plus complexe. Parmi les évangélistes interrogés, près d'un tiers attribuent aux médias un rôle prépondérant dans leur conversion ; ce qui est, malgré tout, révélateur d'une certaine efficacité des médias évangéliques brésiliens, principalement la radio, dans la captation de nouveaux fidèles.

Cette efficacité s'explique, d'abord, par la possibilité de se faire connaître auprès de ceux qui échappent aux relations de face-à-face, telles que les personnes qui n'ont pas eu des amis ou des parents pour les

ceux qui attribuent leur conversion à l'influence des médias, l'ordre des autres facteurs est similaire, à l'exception des lectures et de la famille. La lecture intervient au quatrième rang (59 %) et la famille vient en dernier (47 %), ce qui indique que la moitié de ceux qui citent les médias n'ont aucun parent ayant déjà un lien avec les Églises évangéliques. Les convertis par l'influence des médias ont un revenu légèrement inférieur à la moyenne générale (85 % perçoivent moins de 4 fois le salaire minimum mensuel, lorsque 75 % de l'ensemble des enquêtés se situent dans cette tranche) et ont moins souvent des fonctions d'encadrement dans leur Église : 66 % n'ont aucune fonction contre 48 % de moyenne. En moyenne, 54 % des évangéliques sont convertis depuis plus de dix ans et 18 % le sont depuis moins de trois ans, ce qui est le cas de 28 % parmi ceux qui ont été influencés par les médias. La radio ou la télévision sont des facteurs importants de conversion pour 36 % de l'ensemble des enquêtés, mais, historiquement, ce n'est que depuis 1972 que des convertis leur attribuent ce rôle.

influencer et pour qui, par conséquent, seuls les médias ont été un facteur significatif dans leur conversion. Elle résulte ensuite de la programmation religieuse elle-même qui, en se rapprochant des téléspectateurs, en les familiarisant avec l'Église, prépare « le terrain » pour une participation religieuse effective, qui sera plus tard consolidée. Mais comme ces essais le prétendent, il n'en reste pas moins que le succès phénoménal de l'IURD est étroitement lié non seulement à sa fusion ingénieuse d'éléments traditionnels à des éléments hypermodernes, mais aussi précisément à la grande efficacité de son style organisationnel par l'intermédiaire de personnes déjà converties.

Conclusion

L'IURD mise non pas seulement sur ses instruments de communication électronique pour attirer davantage de fidèles, mais aussi sur la parole écrite, les journaux et les livres, démontrant ainsi qu'elle a besoin d'utiliser tous les canaux disponibles pour gagner en audience. Nos enquêtes ont démontré qu'elle dispose d'un nombre considérable de lecteurs assidus et que, tant pour la radio que pour la télévision, ce n'est pas parmi les fidèles de l'IURD que l'on dénombre le plus grand nombre de ceux qui assignent aux moyens médiatiques un rôle décisif dans leur processus de conversion¹⁶.

Si, pour les télé-évangélistes nord-américains, la télévision est source de financement d'autres projets et d'accumulation de capital, au Brésil, c'est plutôt l'argent prélevé sur d'autres activités qui permet aux Églises pentecôtistes de diffuser leurs programmes radiophoniques et télévisuels, puisque leurs médias, généralement, ne disposent pas de capitaux propres pour fonctionner. L'IURD n'a pas acquis des médias afin d'en dégager des ressources économiques, mais pour faire connaître ses « produits » et pour captiver de nouveaux adeptes. Ces derniers payeront les « services » qu'ils utilisent, contribuant ainsi à l'élargissement des listes de tributaires de l'Église.

16. L'influence de la radio et de la télévision dans les conversions, exprimée en pourcentage par Église, est la suivante (Fonseca, 2002) :

- 1) radio : rénovée (43,2 %) ; pentecôtiste (36,6 %) ; IURD (32,0 %) ; Assemblée de Dieu (21,2 %) ; baptiste (19,9 %) ; traditionaliste (14,6 %) ;
- 2) télévision : pentecôtiste (25,6 %) ; rénovée (18,5 %) ; IURD (18,3 %) ; traditionaliste (16,3 %) ; baptiste (11,4 %) ; Assemblée de Dieu (11,3 %).

Afin que les fidèles cotisent, il est fondamental qu'ils se sentent inclus dans le projet collectif et que les objectifs de l'Église soient partagés. Susceptible, en ce sens, de passer par les médias, la diffusion de l'Évangile peut devenir un bon « ciment » des projets individuels et compter sur l'appui économique des fidèles qui approuvent et partagent l'idée de recourir à ces moyens de communication pour toucher le monde entier.

Les fidèles de l'IURD vivent dans un univers assez clos qui finit presque par les isoler. Ils suivent et participent régulièrement aux « réunions » et aux « chaînes » dans les temples, écoutent les émissions de la radio de l'Église (AM ou FM), lisent sa presse, regardent ses programmes de télévision et ne lisent que les livres écrits par ses chefs religieux. Tout ce processus assure une plus grande fidélité des adhérents et une plus grande identité collective, selon les canons définis par l'Église¹⁷, qui est progressivement assimilée et adoptée par un nombre significatif d'entre eux.

L'utilisation des moyens de communication pour la prédication religieuse a déjà été interprétée comme une forme de sécularisation du prêche évangélique « qui transforme le Christ en un produit de consommation », tandis que les valeurs de la culture de consommation et de l'individualisme sont sacrnalisées par la théologie de la prospérité (Schultze, 1991 : 123). Dans notre société, « média-centrique » (Lima, 2001), l'individu est en relation directe avec ses dieux et il peut établir des liens avec la collectivité à partir des « communautés électroniques de consolation » (Gouveia, 1998). La sphère privée s'est ainsi élargie, tandis que la sphère publique s'est réduite. L'augmentation du nombre d'appareils dans les foyers (radio, télévision et Internet) répond aux besoins de l'individualisme et aux pressions exercées par le processus de fragmentation sociale. De sorte que la production médiatique des institutions religieuses s'articule assez bien et d'une manière tout inédite au mode de consommation de la satisfaction des désirs individuels (Schement et Stephenson, 1996 : 275).

La conception de la religion comme marché et la consolidation des structures commerciales transnationales pour l'entretenir sont le résultat, d'une part, de l'adéquation à la sécularisation et au pluralisme religieux et, d'autre part, du choix des médias comme activité principale et comme

17. Lors de notre sondage, les fidèles de l'IURD ont fourni des réponses très différentes de celles de l'ensemble des évangéliques. Par exemple, 78 % d'entre eux regardent les programmes de télévision de leur Église (6 % de moyenne) ; 73 % des fidèles de l'IURD ont déjà fait des donations pour les frais de fonctionnement des médias de leur Église, contre 6 % de baptistes et 28 % de pentecôtistes (Fonseca, 2002).

outil de soutien d'initiatives religieuses déterminées. Il semblerait que l'IURD ait décidé de se transformer en une marchandise de plus au sein de notre société de consommation afin d'accroître sa présence, tant au Brésil que partout par le monde.

Traduction d'Elisabetta Maino

Un pouvoir politique

Ari Pedro ORO

Lors des élections de 2002 au Brésil, l'Église universelle du royaume de Dieu (IURD) a attiré sur elle l'attention plus que tout autre Église ou religion. À ce propos, les faits suivants ont été marquants : l'alliance entre le Parti libéral (PL), en partie associé à cette Église, et le Parti des travailleurs (PT) ; l'élection au poste de sénateur de l'État de Rio de Janeiro, avec plus de trois millions de votes, de l'évêque de l'IURD, Marcelo Crivella, neveu d'Edir Macedo, fondateur de cette Église, défaisant ainsi, outre le pasteur Manoel Ferreira de l'Assemblée de Dieu (*Assembléia de Deus*), des politiciens expérimentés comme Artur da Távora et Leonel Brizola ; enfin, le leadership du député fédéral Carlos Rodrigues, également pasteur de l'IURD, qui, lors du second tour des élections présidentielles, agissait à titre d'organisateur politique du Bloc évangélique pro-Lula, pour récolter l'appui des évangélistes au candidat du Parti des travailleurs (PT) à la présidence, Luiz Inácio Lula da Silva.

Bien entendu, ce n'est pas la première fois qu'une Église évangélique exerce une influence active sur la vie politique brésilienne. L'intégration importante de l'IURD à la politique nationale constituerait à la rigueur la cinquième phase d'un processus qui, par rapport à la représentativité parlementaire, connaît une première phase méthodiste (1946-1951), suivie d'une phase presbytérienne (1951-1975), d'une phase baptiste (1975-1987), et, après 1987, fait sans précédent de la prédominance d'une Église pentecôtiste, l'Assemblée de Dieu (Freston, 1993). Selon Flávio C. dos Santos Conrado, c'est à partir de 1990 que l'Église universelle donne le coup d'envoi au cinquième mode de la politique pentecôtiste, sa néopentecôtisation (Conrado, 2000).

Il convient de signaler également l'activité politique des évangélistes pentecôtistes dans d'autres pays latino-américains. Certains cas sont bien

connus : celui du Guatemala (qui a eu deux présidents évangélistes à forte orientation pentecôtiste, Serrano Elias et Ríos Montt), celui du Pérou (où Fujiromi s'est fait élire avec un important appui des pentecôtistes), ceux de l'Équateur, du Venezuela, du Nicaragua et du Salvador (pays où existent des partis politiques évangéliques).

Comme le souligne Dodson, la présence politique des pentecôtistes, sans parler de leur participation notable à la société civile (dans les domaines de l'enseignement, de la santé et de l'aide sociale en général), déjoue le stéréotype voulant qu'ils soient passifs, indifférents ou même hostiles à la politique (Dodson, 1997 : 34-36).

Le texte qui suit porte justement sur l'intégration de l'Église universelle à la vie politique nationale. Mes arguments sont les suivants : a) le succès électoral obtenu jusqu'à maintenant par l'IURD est essentiellement relié au charisme de cette institution, joint à l'usage répandu et intensif des médias et d'un discours qui introduit dans le champ politique des éléments importants du champ religieux ; b) le succès politique de l'IURD se répercute autant dans le domaine religieux – produisant un effet mimétique chez d'autres Églises et groupes religieux qui, à son image, cherchent à exprimer leur capital politique et leur pouvoir institutionnel – qu'en politique en éveillant l'intérêt des partis politiques pour des alliances.

Charisme personnel et charisme institutionnel

On sait que pour Weber, le charisme est une qualité extraordinaire, au caractère supraquotidien, et reconnue comme telle par un groupe social ; quelques individus (prophètes, sorciers, chefs militaires, « démagogues ») en sont dotés, mais aussi des institutions comme les Églises, détentrices d'un charisme dû à leur fonction et à l'appropriation d'un charisme personnel fondateur (prophétique), devenu routinier (Weber, 1971 : 249). La lutte pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir religieux caractérise, selon Bourdieu, la relation entre le charisme personnel et la grâce institutionnelle. Ainsi, l'Église en tant qu'organisation bureaucratique du salut « est inconditionnellement hostile au charisme "personnel", c'est-à-dire prophétique, mystique ou extatique, prétendant indiquer un chemin original vers Dieu » (Bourdieu, 1987 : 95). L'Église prescrit en même temps à ses fonctionnaires, prêtres ou pasteurs, de « se

subordonner à la grâce institutionnelle sous peine d'être condamnés...» (Séguy, 1982 : 33) ; ils doivent s'en tenir aux obligations édictées par l'institution dotée du charisme dû à la fonction (*ibid.* : 40).

L'intérêt théorique de ces considérations est de deux ordres. En premier lieu, l'IURD constitue une organisation bureaucratique du salut, dont le fondateur autant que l'institution elle-même sont reconnus comme dotés de charisme. Autrement dit, l'autorité charismatique d'Edir Macedo, reconnue comme telle par les membres de la hiérarchie et par les adeptes, est incontestable, en même temps que le pouvoir de l'IURD en tant qu'institution sur ses fidèles est considérable. Mais en second lieu, avec l'intégration de l'IURD dans la vie politique, le charisme institutionnel prime sur le charisme personnel des candidats de l'Église, ou de ceux qu'elle appuie, et qui bénéficient, grâce aux suffrages de ses adeptes, d'une reconnaissance sociale davantage en tant que membres de l'Église, ou recommandés par elle, qu'en raison de leurs qualités personnelles.

L'Église universelle du royaume de Dieu et la politique

Comme nous l'avons vu au cours des chapitres précédents, l'IURD est une institution religieuse transnationale et une puissance économique. Or, cette Église démontre en politique le même dynamisme entrepreneurial et rationnel manifesté avec succès dans les sphères économique et médiatique, depuis 1986 et l'élection d'un premier député fédéral. À partir de ce moment, son avancée est constante : en 1990, elle fait élire trois députés fédéraux et six députés d'État ; en 1994, six députés au Congrès national et huit aux Assemblées législatives des États ; en 1998, 17 députés fédéraux (dont 14 pasteurs de l'Église, en provenance de divers États, et trois députés appuyés par elle), de même que 26 députés d'État ; enfin, en l'an 2000, des dizaines de conseillers municipaux. Aux élections de 2002, l'IURD aurait fait élire « au moins 22 parlementaires » dont 18 de ses membres et quatre candidats soutenus par l'Église au niveau des États (*Folha de São Paulo*, 10/10/2002).

La présence importante de représentants de l'IURD au Congrès national a contribué substantiellement à la formation, pour la législature 1998-2002, d'une « aile parlementaire évangélique » composée de 53 députés liés à 13 Églises (*Revista Época*, 2/10/2000), et, pour la législature actuelle, d'une « *bancada evangelica* de députés fédéraux d'au

moins 60 parlementaires, détenteurs de 5,1 millions de votes », selon la *Folha de São Paulo* (10/10/2002).

Bien que cette *bancada evangelica* représente près de 12 % de l'ensemble des parlementaires à Brasilia, elle n'est toutefois pas porteuse d'une cohésion politique au Congrès national. Selon A. Brasil Fonseca, une union ne s'est produite que pour des sujets à caractère moral comme la discussion sur l'avortement et l'union civile chez les homosexuels. C'est pourquoi Fonseca est d'avis qu'« une analyse du comportement des évangélistes membres du Congrès démontre que leur "*bancada*" (évangélique) est un mythe » (Fonseca, 2002).

Le député fédéral et coordonnateur de la branche politique de l'IURD, l'évêque Rodrigues, est un des principaux leaders de cette *bancada* au Congrès national. Élu en 1998 dans l'État de Rio de Janeiro sous la bannière du PFL avec 76 000 votes, il est réélu aux dernières élections avec 192 640 votes, le quatrième plus grand nombre de voix parmi l'ensemble des candidats pour l'État de Rio à la Chambre fédérale. L'évêque Rodrigues est aujourd'hui vice-leader du Parti libéral (PL) à la Chambre fédérale. Il a établi l'Église universelle en Argentine et en Espagne, et travaillé au Portugal, en Angola, en Afrique du Sud et au Mozambique avant de se consacrer entièrement, en 1996, à sa tâche de coordonnateur politique de l'Église. Conrado attribue, entre autres, le succès électoral de l'IURD au *leadership* de cet évêque qui, depuis la campagne présidentielle de 1989, coordonne les candidatures et définit les stratégies politiques de l'IURD ; à la Chambre fédérale, il oriente l'action politique des parlementaires sur les questions qui intéressent l'Église.

Au cours du premier mandat du président Fernando Henrique Cardoso (1995-1998), l'IURD a accordé son appui et son support au gouvernement fédéral. Ce ne fut pas le cas lors de son second mandat (1999-2002) en raison de son manque d'attention aux problèmes sociaux, si l'on en croit le discours véhiculé par l'IURD même. Mais cette explication en cache sans doute une autre un peu plus terre à terre qui justifie la prise de position critique de l'Église face au gouvernement de Cardoso. Il s'agit de l'amende de 98 millions de réals infligée à l'IURD, en 1997, par le ministère du Revenu brésilien.

Alexandre Brasil Fonseca souligne toutefois que le passage de l'Église dans l'opposition ne se répercute pas nécessairement sur les votes de ses parlementaires, laissent ainsi entendre que de même qu'il n'existe pas, au Congrès national, un « vote évangélique », il n'y a pas non plus de « vote IURD » (Fonseca, 2002).

Quoi qu'il en soit et si l'on en juge par les déclarations de l'évêque Rodrigues, tout indique que, lors de la prochaine législature, l'aile parlementaire de l'IURD, et même celle des évangélistes, se situera plus à gauche que les *bancadas* précédentes, c'est-à-dire qu'elles seront « plus progressistes et attentives aux causes sociales » (*Jornal do Brasil*, 13/10/2002). L'évêque Rodrigues a déclaré à ce journal que le changement d'orientation des évangélistes provient du fait que « tous sont fatigués des idéologies. La population veut savoir comment on résoudra les problèmes dans le transport, l'éducation, la santé, et comment on réduira la pauvreté. C'est pourquoi nous adopterons une nouvelle façon de faire de la politique. On parle d'un socialisme de résultats » (*ibid.*).

S'il en est ainsi, peut-être qu'au moins une fraction des politiciens évangélistes, parmi lesquels les membres du PL, le parti du vice-président de la République, s'aligneront sur les propositions politiques du PT.

L'efficacité politique du charisme institutionnel

À la question comment l'Église universelle a-t-elle procédé à la réalisation d'une telle prouesse dans le domaine politique, on peut répondre par quelques stratégies mises en pratique surtout à partir de 1997.

En effet, à partir de cette période, l'IURD adopte, au niveau national, le modèle corporatif des « candidatures officielles », dont le nombre aux différents postes élus dépend du capital électoral à sa disposition. Pour l'atteindre, elle réalise, avant les élections, une campagne afin que les jeunes de seize ans obtiennent leur carte d'électeur et elle effectue une sorte de « recensement » de ses membres/fidèles pour avoir des données sur ses électeurs. Ces données sont soumises aux évêques régionaux qui, à leur tour, les transmettent à l'évêque Rodrigues ; ensemble, ils délibèrent sur le nombre de candidats à présenter, selon le genre d'élection, dans chaque municipalité ou État en se fondant sur le potentiel électoral des partis et le nombre d'électeurs recensés par les églises locales.

Une fois leurs candidats présentés, ils utilisent, pour faire leur publicité, les lieux de culte, les rassemblements de masse et, conformément à la loi électorale, leurs médias (télévision, radio, journal).

Mais le raisonnement politique de l'IURD va bien au-delà de ça. Selon l'élection, elle répartit ses candidats par quartiers, villes ou régions,

pour qu'ils soient appuyés individuellement par les diverses églises afin de disperser les votes et faire en sorte d'élire plusieurs candidats.

Le choix des candidats demeure cependant la prérogative des dirigeants régionaux et nationaux de l'Église, et il s'effectue en fonction de leurs propres calculs et intérêts. Les membres des églises locales ne sont aucunement consultés et reçoivent, en temps utile, le(s) nom(s) de ceux pour qui ils doivent voter. Il s'agit souvent de personnes peu connues de leurs coreligionnaires sans parler du grand public et de la presse spécialisée dans les affaires politiques, pour laquelle leur réussite électorale devient motif de surprises.

Mais « n'importe qui » ne peut être candidat de l'IURD. Il faut posséder, pour employer l'expression de Jean Ségué (1988), le « germe de l'habitus » religieux et politique, selon la conception qu'en ont les dirigeants de l'Église.

À ce propos, Conrado a effectué un relevé dans le journal *Folha Universal* au sujet du profil adéquat du politicien selon l'IURD : être « dépourvu d'intérêts personnels » ; « avoir le désir exclusif de glorifier le nom de Notre Seigneur Jésus Christ » ; avoir du « caractère » et être « engagé envers le peuple de Dieu » ; se soucier des « désemparés, pauvres et nécessiteux » ; être « sans vanités intérieures, sans égoïsmes... » (Conrado, 2000 : 76-77).

En pratique, comme le fait remarquer Freston, les candidats de l'IURD doivent d'abord et avant tout être des « pasteurs à l'œuvre dans les médias » (Freston, 2000 : 299). De tels préalables ne sont toutefois pas une garantie d'élection. Les suffrages obtenus découlent, en dernière instance, de la performance de la « machine IURD ». C'est pourquoi le pasteur de l'IURD et député fédéral du PL dans l'État du Rio Grande do Sul, Paulo Gouvea, s'exprime en ces termes : « Ce n'est pas mon nom qui donne du poids à la candidature. Si ce n'était pas moi, ce serait, de toute évidence, un autre et celui-ci serait élu de la même façon. » Un autre pasteur, Almerindo Filho, élu conseiller municipal à Porto Alegre en 2000 pour le PFL, affirme en parlant de lui-même et d'un collègue, le pasteur Valdir Caetano, tous deux de l'IURD : « La direction de l'Église nous a choisis [...]. L'appui de l'Église est fondamental » (entrevue, 29/06/2001).

Pour démontrer justement la force du charisme institutionnel, mentionnons qu'au cours de la même élection en l'an 2000, une candidate au poste de conseillère municipale à Porto Alegre est toujours apparue à la radio et à la télévision, durant le temps d'antenne gratuit consacré aux différents partis, comme « évangélique et membre de

l'Église universelle du royaume de Dieu » en espérant sans doute obtenir de la sorte le vote de ses coreligionnaires. Cependant, comme elle avait présenté sa candidature sans avoir l'appui de l'IURD, même en manifestant publiquement sa condition de fidèle de cette Église, elle n'a bénéficié que de 186 voix. Ainsi, ses frères n'ont pas voté en sa faveur justement parce qu'elle n'avait pas été désignée « officiellement » ni appuyée par l'Église.

La même chose s'est produite aux élections de 2002, mais à l'inverse. Les candidats au poste de député fédéral ou d'État désignés et appuyés par l'IURD, à travers tout le Brésil, ont obtenu des suffrages éloquentes ; seuls n'ont pas été élus ceux qui, dans certains États, ont fait face à des problèmes concernant le choix de leur bannière politique.

Signalons une autre donnée qui confirme la force du charisme institutionnel. Aux élections de 2002, l'IURD a retiré, sans explications, son appui à certains de ses députés élus en 1998. Dans l'espoir d'être réélus, ceux-ci se sont portés de nouveaux candidats mais sans succès.

C'est ainsi que dans l'État du Rio Grande do Sul l'ex-pasteur Paulo Moreira, appuyé par l'IURD, a été élu en 1998 avec 60 474 voix, mais aux élections de 2002, sans l'appui de l'Église, il n'a obtenu que 2 464 voix. La candidate Magaly Machado a été élue en 1998, avec 33 678 voix, députée de l'État de Rio de Janeiro sous la bannière du PFL. Elle s'est présentée, aux élections de 2002, au poste de députée fédérale du Parti socialiste brésilien (PSB), avec l'appui de l'Église *Nova Vida* et a obtenu 9 418 votes. En 1998, le pasteur Mario Luiz était élu député d'État pour le PFL avec 30 851 voix. Aux élections de 2002, il s'est présenté comme député fédéral du Parti social-démocrate brésilien (PMDB), appuyé par l'Église *Sara Nossa Terra*, et a obtenu 11 489 votes. Le pasteur Heriberto a été élu en 1998 député de l'État du Ceara sous la bannière du PMDB avec 43 904 voix. En 2002, il s'est de nouveau présenté comme député d'État pour le PL, n'obtenant que 1 338 votes.

Par conséquent, Freston a raison de dire qu'il existe pour l'IURD une relation de complémentarité entre charisme institutionnel et qualités personnelles des candidats (Freston, 2000 : 299). À cela près que le pôle institutionnel prime sur le pôle individuel en raison de la structure ecclésiale charismatique, centralisée et non participative (Carneiro, 1998) prévalant dans cette Église et reconnue comme telle par l'évêque Rodrigues lui-même quand il affirme : « Notre force est que nous avons une hiérarchie, il existe une hiérarchie qu'on observe à la lettre » (*Jornal do Brasil*, 29/10/2001). Le pouvoir de l'institution prévaut ainsi sur celui des individus qu'ils soient simples fidèles ou pasteurs.

L'exercice réussi de l'autorité charismatique de l'IURD en politique ne s'accomplit évidemment pas de façon oppressive. Comme je l'ai déjà mentionné ailleurs (Oro, 2001), sa légitimation a lieu grâce à la mise en œuvre de différents éléments pratiques et symboliques.

D'une part, l'IURD utilise son réseau de médias, écrits et électroniques, bien établi de même que son réseau d'aide sociale, consolidé en 1994 avec la création de l'*Associação Beneficente Crista* (ABC), entité qui voit à l'action sociale de l'Église et soutient ses différents projets d'aide¹.

D'autre part, l'IURD intègre dans sa représentation politique des éléments doctrinaux et discursifs présents dans sa conception religieuse du monde, reproduisant ainsi un processus de « cléricisation du politique », commun aux évangélistes.

En premier lieu, l'IURD met en action le principe millénariste dont l'intensité varie, jusqu'à un certain point, en fonction des nouvelles véhiculées dans la presse nationale à propos de la corruption dans le monde politique. Ainsi, plus les médias divulguent de scandales et de cas de corruption dans la sphère publique, plus l'Église recourt à la composante millénariste qui se manifeste, par exemple, dans cet appel de l'évêque Rodrigues pour « une grande réforme spirituelle dans la vie du peuple brésilien » (Rodrigues, 1998 : 27), initiant une nouvelle morale publique et une nouvelle éthique en politique. Pour ce faire, précise l'évêque, c'est le « rôle de l'Église de Notre Seigneur Jésus-Christ d'annoncer la vérité, peu importe sur qui ça tombe, et de réclamer de nos autorités l'application des principes d'éthique et de morale de notre peuple, en accord avec la Constitution du pays » (Rodrigues, 1998 : 29).

Sans doute, comme le mentionne Mariano, l'expérience montre que, dans leur pratique politique, contrairement au discours vertueux des Églises évangéliques, plusieurs parlementaires pentecôtistes, membres d'Églises et de partis conservateurs ont été la source de divers scandales liés à des détournements de fonds publics et se sont révélés d'une avidité mercantile qui ne diffèrait en rien de celle des pires de leurs collègues non croyants » (Mariano, 2001 : 13-14).

Mais pour ce qui concerne les parlementaires de l'IURD, Conrado souligne qu'ils ne se sont pas compromis dans des scandales de cet ordre.

En second lieu, l'édification d'une autre société et d'un autre type de politique implique que l'Église sorte victorieuse de la guerre spirituelle où elle est engagée. L'IURD, parmi d'autres, fait directement appel au

1. Comme l'a bien mis en relief A. Corten : « Les œuvres sociales permettent (aux Églises pentecôtistes) de se constituer une base électorale » (Corten, 1997 : 29).

discours sur les « forces invisibles » à l'œuvre en politique (Corten et Mary, 2002²). La symbolique de la démonisation qui constitue, selon Barros, « le pivot à partir duquel se construit l'univers symbolique de l'IURD » (Barros, 1995 : 1), ce qui permet à l'Église d'exhorter ses fidèles à participer à la vie politique. « Ne votez pas pour les politiciens qui sont au service de Satan, qui ne veulent pas que l'œuvre de Dieu prospère », dit l'évêque de l'IURD qui présidait le culte de 10 heures, le dimanche 22 septembre 2002 à Porto Alegre.

« Les esprits qui agissent en politique, affirmait récemment l'évêque Rodrigues, sont des esprits dominateurs, les princes des ténèbres » (*Jornal do Brasil*, 29/10/2001). À une autre occasion, ce même évêque déclare : « Le diable loge au Congrès national, il crée des lois injustes et mauvaises » (*Jornal Folha Universal*, n° 302, 18/01/1998). « La majorité des politiciens sont au service de Satan », répètent les pasteurs et les évêques les dimanches précédant l'élection du 6 octobre 2002.

Si le diable exerce une influence dans la vie politique en engendrant la corruption, les attitudes amORALES et l'opposition à « l'œuvre de Dieu », l'IURD affirme être apte à la délivrer des puissances du Mal. Pour ce faire, elle recourt à une aide invisible mais puissante, la force qui purifie tout, y compris la vie politique : « la force du Saint Esprit », le « pouvoir de Notre Seigneur Jésus », « le père de la Lumière qui vainc le pouvoir des ténèbres », selon les propos des ministres de l'IURD.

Dès lors, voter ne constitue pas seulement, pour les fidèles de l'IURD, un acte de civisme et de citoyenneté, il est aussi perçu comme un engagement quasi religieux. Il s'agit d'exorciser le démon à l'œuvre dans la vie politique afin de promouvoir, selon l'expression de l'évêque Rodrigues, « des personnes craignant Notre Seigneur Jésus ». Ce n'est pas un hasard si le slogan des candidats de l'IURD aux élections de 1998 était « la foi pour changer » et si une des devises de leur campagne était « Vous connaîtrez votre vote et votre vote vous libérera ». En d'autres termes, l'effet de sens produit par le discours et le charisme de l'IURD, lors de la période précédant les élections, est tel que l'acte de voter signifie davantage pour ses fidèles que le seul devoir civique. Il signifie la mise en déroute du *Mal* présent en politique et sa substitution par le *Bien*, c'est-à-dire par des personnes converties à l'Évangile, par des « chrétiens véritables », par des « hommes de Dieu ». Le sens symbolique du vote chez les fidèles de l'IURD est devenu évident au cours des dernières

2. Pour ces auteurs, le pentecôtisme perpétue un processus de démonisation mis en œuvre par les missionnaires, contribuant ainsi à la mondialisation d'une imagerie sur les forces du mal, actives dans le monde moderne (Corten et Mary, 2000 : 19).

élections du 6 octobre 2002. En effet, à partir du dimanche 22 septembre, tous ceux qui se rendaient dans les temples de l'Église recevaient une petite enveloppe contenant un carton solide en forme de bâton de pèlerin, de 13 centimètres de longueur, où étaient écrits les mots « les 10 jours de la libération ». Il s'agissait en fait d'une campagne amorcée le 27 septembre et qui s'est achevée, fortuitement, le 6 octobre, jour des élections. Comme pour toutes ses campagnes, l'Église s'appuyait sur des extraits de la Bible, en particulier sur le verset *Si donc le Fils vous libère, vous serez vraiment libres* (Jn 8, 36) et sur le chapitre 14 de l'Exode, racontant le passage de la mer Rouge par Moïse.

En commentant la campagne, le 22 septembre, l'évêque qui préside le culte matinal souligne que le 6 octobre « nous voterons avec le bâton du pèlerin ». Et il ajoute :

« Comme le Seigneur a dit à Moïse : *lève ton bâton, étends ta main sur la mer*, et la mer Rouge s'est ouverte. Nous aussi nous utiliserons notre bâton dans l'urne électronique pour appuyer sur les numéros et nous ouvrirons la mer de l'Évangile, élisant les hommes de Dieu. Nous allons élire les hommes de Dieu qui vont travailler pour l'œuvre de Dieu. »

L'IURD concentre donc dans la sphère politique les croyances, valeurs, symboles et représentations du monde de son univers symbolique, à partir desquels elle *resémantise* le vote en l'inscrivant « dans une logique cosmologique, dans l'optique de la guerre sainte » (Semán, 2001 : 96).

Effet mimétique et alliances politiques

La réussite politique de l'IURD semble produire, dans le domaine religieux, un effet mimétique. C'est le cas pour une grande partie de l'Assemblée de Dieu qui voit l'IURD comme un modèle à imiter. C'est pourquoi, à son exemple, l'Assemblée en est venue à encourager les candidatures officielles. Au contraire de l'IURD cependant, elle n'exerce aucune pression pour que les fidèles votent en leur faveur et elle n'empêche pas non plus que d'autres membres de l'Assemblée se présentent comme candidats. De cette attitude découle son succès relatif ; ainsi, aux dernières élections, elle a élu davantage de députés fédéraux et

d'État que par le passé³, mais plusieurs candidats ne sont pas parvenus à se faire élire malgré le nombre de suffrages recueillis, en raison de la division du vote des fidèles entre eux⁴.

L'Église de l'Évangile quadrangulaire (*Foursquare Gospel*) est un autre exemple d'Église pentecôtiste qui s'est lancée plus directement en politique, au cours des dernières années, et qui s'inspire des méthodes de l'IURD. Ainsi, l'Église quadrangulaire effectue un relevé de son potentiel politique, réalise des sondages maison, un peu comme dans les partis politiques et décide alors de présenter ou non la candidature « officielle » de membres de l'Église ou d'appuyer d'autres candidats.

Comme on le voit, ces deux Églises pentecôtistes, parmi celles qui possèdent le plus grand nombre de fidèles au Brésil⁵, imitent, mais d'une manière partielle, l'IURD, car elles ne partagent pas sa verticalité et reconnaissent aux fidèles la liberté de choisir leurs candidats que ceux-ci soient évangélistes ou non. Enfin, la conduite de ces Églises se rapproche des orientations de l'Association évangélique brésilienne qui, dans un document intitulé « Vote éthique » et divulgué avant les élections d'octobre 2002, revendique pour ses fidèles la liberté de voter, selon leur conscience, en faveur des candidats de leur choix.

À son tour, l'Église catholique ne semble pas non plus insensible à l'avancée politique des évangélistes en général et de l'IURD en particulier. Bien qu'il n'y ait pas de relation de cause à effet, car cette Église, on le sait, a participé au cours de l'histoire et selon une intensité variable en fonction de la conjoncture, à la vie politique nationale, on observe qu'elle s'est organisée, au cours des dernières années, à différents niveaux politiques – lors d'élections dans les États, les municipalités ainsi qu'au Congrès national – en réunissant des politiciens catholiques et membres de la hiérarchie institutionnelle en vue de former ce qu'on a appelé des « *bancadas* catholiques ». La divulgation, par la Conférence nationale des évêques du Brésil et les évêques et archevêques régionaux, de documents

-
3. Par exemple, selon la *Folha de São Paulo*, l'Assemblée de Dieu aurait fait élire, aux dernières élections, 23 députés à la Chambre fédérale (*Folha de São Paulo*, 10/10/2002). Le nombre de députés de cette Église à l'Assemblée législative est passé de un à six.
 4. C'est ce qui s'est produit, par exemple, dans l'État du Rio Grande do Sul, aux élections de 2002, quand l'Assemblée de Dieu a officiellement appuyé deux candidats, déjà députés et fidèles de l'Assemblée, au poste de député d'État. Un seul d'entre eux a été élu, les votes des fidèles ayant été divisés entre au moins trois candidats. Au titre de député fédéral, l'Assemblée de Dieu a officiellement appuyé un unique candidat qui n'a pas non plus été élu, car il a obtenu le même nombre de votes qu'un autre candidat de cette Église. Ils se sont classés comme premier et second substitut du parti. Tout indique que les suffrages des fidèles ont été répartis entre eux.
 5. En 2001, l'Assemblée de Dieu aurait eu 4,5 millions de fidèles et l'Église quadrangulaire, 1 million (revue *Veja*, 3/07/2002).

d'orientation sur le « vote conscient » des chrétiens est également historique et récurrente. Un autre signe de l'intérêt des catholiques pour la politique est l'augmentation, vérifiable à chaque nouvelle élection, des prêtres candidats à des postes politiques surtout ceux de député, maire, maire-adjoint et conseiller municipal, et même de gouverneur⁶.

Contrairement aux Églises pentecôtistes précédemment mentionnées, l'Église catholique ne réalise pas de sondages maison ni n'endosse la candidature officielle de ses membres qui se présentent à des élections. C'est le prêtre qui sollicite le poste électif et, à cette fin, il requiert de son évêque une dispense de ses activités religieuses en vue de se consacrer temporairement à la politique. La dispense est généralement difficile à obtenir, et parfois impossible, car elle dépend de la position théologique et idéologique de l'évêque du diocèse ou du père provincial de l'ordre religieux en question.

Enfin, les fédérations des religions afro-brésiliennes tentent également de pénétrer dans la sphère politique et déploient un discours d'affrontement exprimant la « revanche » face à leurs opposants évangélistes dans l'arène politique. Toutefois, leur tentative n'a pas produit de résultats positifs, à part quelques exceptions, notamment en raison de la structure organisationnelle éclatée de ces religions.

L'effet mimétique de l'entrée en politique de l'IURD sur les autres Églises et groupes religieux ne révèle évidemment pas l'existence d'un lien direct entre elles. C'est pourquoi il est possible d'avancer une interprétation inspirée de la théorie girardienne.

Selon René Girard, la mimésis exprime une rivalité et un désir médiatisé par l'autre. Ainsi, il y aurait un médiateur (l'IURD) et son désir (être présent sur la scène politique) qui réveille et provoque le même désir (entrer en politique) chez d'autres Églises et groupes religieux. Selon cette théorie, le désir (d'entrer en politique) naît chez les Églises évangéliques, dans l'Église catholique et chez les tenants des religions afro-brésiliennes parce que l'IURD le fait. Cela étant, nous sommes devant des groupes concurrents bien que, poursuit Girard, ceux dont le désir a été

6. Par exemple, dans l'État du Paraná, le prêtre Roque Zimmermann s'est présenté aux dernières élections comme gouverneur de l'État sous la bannière du PT. Il est arrivé quatrième, avec 16,4 % des voix.

Au sujet des élections de 2000, Moreira de Oliveira a réalisé une étude auprès de 167 diocèses brésiliens, ce qui correspond à 65,67 % de l'ensemble de tous les diocèses. Il a vérifié qu'au cours de ces élections, le nombre de candidats presbytériens « a franchi le seuil de la centaine » (Moreira de Oliveira, 2002 : 263), près de 70 % d'entre eux s'étant présentés comme maire, maire-adjoint et conseiller municipal. Sa recherche a révélé que 41 % des prêtres candidats se sont présentés sous la bannière du PT, 12 % du PMDB et 9 % du PSDB. De plus, 44,77 % des candidats ont été élus (*ibid.* : 264-265).

éveillé par l'autre (dans ce cas, ceux qui n'appartiennent pas à l'IURD) ont tendance à dissimuler le fait qu'ils imitent l'autre en affirmant que « leur désir est antérieur à celui de leur rival » (Girard, 1961 : 25-27).

Si, dans le champ religieux, l'avancée de l'IURD ne passe donc pas inaperçue, la même chose se produit dans le champ politique où l'on ne se montre pas indifférent à la force politique détenue aujourd'hui, dans la vie publique brésilienne, par l'Église universelle en particulier et les évangélistes en général (Conrado, 2000 : 77). C'est pourquoi certains laissent entendre que, derrière l'insistance controversée du Parti des travailleurs à sceller une alliance avec le Parti libéral aux élections de 2002, il y aurait aussi notamment un intérêt voilé d'avoir de son côté l'IURD (et ses votes captifs⁷ ?). Fonseca dit textuellement à ce sujet que « le Parti des travailleurs aime mieux faire référence à ces négociations (avec le PL) comme ayant lieu non pas avec l'IURD mais avec le PL » (Fonseca, 2002). Bien qu'il soit difficile de vérifier la justesse d'une telle affirmation, il est patent que, lors du second tour des élections présidentielles, l'Église universelle, en la personne de l'évêque Rodrigues, a été l'un des premiers groupes évangéliques à soutenir le candidat du PT. Celui-ci déclarait alors à la radio de CNN : « Nous avons le devoir d'entrer de plain-pied dans la campagne de Lula. Maintenant qu'ils sont élus, nos députés doivent s'activer à mobiliser leur base » dans l'espoir que celui-ci gouverne en fonction des pauvres.

Du reste, le PT et l'IURD avaient déjà contracté une alliance aux élections municipales de l'an 2000 ainsi qu'au cours des dernières années au Congrès national, comme nous l'avons vu, tous deux s'étant opposés au gouvernement central. En 2000, le dénominateur commun entre le Parti et l'Église a été le discours sur l'éthique en politique. Aux élections de 2002, s'est ajouté le discours sur les pauvres et la question sociale qui a rapproché le PT et l'IURD.

Comme je l'ai déjà mentionné ailleurs (Oro, 2001), on doit cependant souligner les différences idéologiques importantes entre le Parti et l'Église en ce qui concerne la lutte pour l'éthique en politique. De plus, ces discours qui rapprochent le PT et l'Église universelle ne peuvent masquer les différences connues au sujet de l'espace réservé à la démocratie à l'intérieur de ces institutions. En outre, leur discours sur la moralisation de la politique doit être vu comme une composante de leur imaginaire politique, ce qui ne garantit pas sa concrétisation.

7. Les analystes des stratégies politiques donnent à entendre qu'une telle alliance visait aussi à attirer au PT le monde des affaires, autour de la figure de l'homme d'affaires prospère et sénateur, critique envers la politique économique du gouvernement de Fernando Henrique Collor.

Il importe toutefois de rappeler qu'au premier tour de la campagne présidentielle, l'IURD a appuyé l'évangéliste de l'Église presbytérienne, Anthony Garotinho, du PSB. Dans ce cas, a prévalu le lien du candidat à la présidence avec les évangélistes. Au second tour des élections toutefois, l'IURD et le PL ont annoncé leur appui à Lula, ainsi que Anthony Garotinho lui-même, qui n'avait pas réussi à se classer pour ce second tour.

Lors du premier tour des élections présidentielles, la majorité des Églises évangéliques se sont montrées favorables à la candidature de Garotinho. Au second tour, elles se sont divisées entre un appui à Lula du PT et à José Serra du PSDB. Ainsi, les Églises méthodiste, baptiste, *Sara Nossa Terra*, *Renascer em Cristo*, en plus de l'IURD et d'un nombre restreint de pasteurs de l'Assemblée de Dieu, ont soutenu Lula. Mais les têtes dirigeantes de l'Assemblée de Dieu et de l'Église quadrangulaire ont appuyé le candidat José Serra.

En terminant, on peut affirmer qu'il y a rarement eu dans l'histoire de la République du Brésil un rapprochement aussi évident entre politique et religion que lors des élections de 2002, un intérêt aussi clair et avoué pour le vote des évangélistes, y compris pour les élections présidentielles au suffrage universel. Cela signifie que les candidats et les partis se rendent compte de l'importante force politique représentée aujourd'hui par les évangélistes qui peuvent même décider du résultat d'une élection.

C'était d'ailleurs la réflexion de l'expert en science politique Joanildo Burity qui, sur un ton d'avertissement, écrivait en 1997 : « Les partis et les candidats qui ne prennent pas en considération les groupes religieux dans leur discours et leur stratégie courent le risque sérieux de se placer dans une situation embarrassante ou invivable au plan électoral » (Burity, 1997 : 46).

Sources

Jornal Do Brasil, Rio de Janeiro, éditions du 29/10/2001 et du 13/10/2002.

Jornal Zero Hora, RBS, Porto Alegre, éditions du 03/10/2000 et du 12/11/2000.

Jornal Folha De São Paulo, éditions du 28/10/2000 et du 10/10/2002.

Jornal Folha Universal, n° 396, éditions du 16/11/1999 et du 6/08/2000.

Revue *Veja*, éditions du 3/11/1999 et du 3/7/2002.

Revue *Epoca*, n° 142, 2 octobre 2000.

Traduction de Claire Varin

L'IURD : une « organisation-providence »

Maria das Dores Campos MACHADO

La culture de la philanthropie au Brésil et l'assistance sociale de l'IURD

L'histoire de l'assistance sociale au Brésil recouvre largement celle des pratiques caritatives des institutions religieuses, particulièrement celles de l'Église catholique. Celle-ci a réussi à se doter d'un vaste champ d'interventions dans la société brésilienne par le biais d'une politique de collaboration avec l'État dans divers domaines et par la mobilisation de ses cadres, clergé et fidèles. Pendant une bonne partie du XX^e siècle, elle a aligné ses pratiques de secours sur les intérêts des élites économiques et politiques (Iamamoto et Cardoso, 1983).

De même, il faut rappeler les activités d'assistance menées par les spirites depuis l'époque où ils se sont implantés au Brésil et dont le travail n'a gagné une plus grande visibilité qu'à partir des années 1970 (Giumbelli, 1995 et 1997). Aussi bien les catholiques que les spirites ont contribué à la gestation et à la consolidation d'une culture de la philanthropie basée sur la valorisation de la charité, de la solidarité personnelle, de l'abnégation et du don, culture qui persiste dans la société brésilienne d'aujourd'hui mais de façon moins visible (Landim, 1998).

Quant aux évangélistes, la littérature spécialisée souligne la préférence des groupes historiques fondateurs pour les activités éducatives, tout au long du XX^e siècle, mais elle signale aussi la multiplication des organisations d'assistance et l'engagement croissant des groupes pentecôtistes et néopentecôtistes dans ces pratiques sociales, à partir des années 1990 (Conrado, 2000 ; Machado, 2001b ; Monteiro, 1999). Face aux autres

acteurs de ce champ, l'IURD a atteint une position telle que ni sa brève histoire, ni l'absence de données sur les résultats obtenus sont susceptibles de contester. Nous montrerons que l'attention systématique portée par ses dirigeants à la diffusion de leurs actions sociales découle de la nécessité de créer des mécanismes de légitimation du groupe, mais elle est aussi liée à la conjoncture sociopolitique du pays. Examinons d'abord la nature des activités menées par ce groupe.

Au cours des vingt-cinq ans de vie de l'IURD, on peut distinguer trois différentes phases dans la mise en œuvre de ses pratiques sociales de secours : la première (1977/1993) se caractérise par des initiatives timides, de type traditionnel, comme les visites des hôpitaux et des prisons pour y distribuer du matériel d'hygiène quotidienne et des médicaments, ou alors l'organisation de cours d'alphabétisation pour adultes dans les temples ; la deuxième (1994/1998) se distingue par la création de l'Association de bienfaisance chrétienne (ABC) qui diversifie et, d'une certaine façon, coordonne les activités d'assistance d'importance majeure au sein de l'IURD ; enfin, la troisième période démarre en 1999, avec l'élaboration et la mise en œuvre du « Projet Nord-Est » et l'élargissement de la politique d'assistance au milieu rural, dans le Nord-Est. Examinons donc chacune de ces différentes phases.

Action sociale et évangélisation : l'imbrication des stratégies expansionnistes

Les premières études sur l'IURD soulignent l'usage limité de la Bible lors des cultes et des cérémonies religieuses comme un trait spécifique de cette Église, en comparaison de la pratique du pentecôtisme classique. Dans ce sens, on connaît bien l'importance de la lecture du livre sacré dans la tradition protestante et le défi lancé par les pentecôtistes en direction d'une base sociale peu scolarisée et peu capable de comprendre un message écrit. Bien que peu de chercheurs l'aient remarqué, la direction de l'IURD s'est montrée sensible, depuis sa création, à cette question en proposant des cours d'alphabétisation pour adultes dans les temples les plus fréquentés. Appelés « Lire et écrire », ces cours ont été un des premiers services sociaux proposés par l'Église à sa communauté de fidèles. L'objectif des cours allait au-delà de l'alphabétisation des fidèles pour une lecture individuelle de la Bible : l'enjeu était plutôt la

formation de nouveaux cadres pour l'évangélisation dans les rues, dans les hôpitaux et dans les prisons.

Bien qu'il y ait peu de documents sur les activités d'assistance menées par l'IURD durant cette première phase, des articles de son journal, *Folha Universal*, montrent que les prêches dans les rues ou dans d'autres espaces publics en ont été les signes précurseurs. Cette pratique doit être mise en rapport avec les prestations de soins d'hygiène proposés – rasage de la barbe et coupe des cheveux – et, plus tard, avec la distribution nocturne de repas aux sans-domicile fixe et aux habitants des quartiers périphériques, dans les métropoles brésiliennes. Les villes de Rio de Janeiro et de São Paulo ont été les laboratoires du développement de ces initiatives de secours de type traditionnel. Il faut rappeler que ce sont principalement les pasteurs et les « ouvriers » qui se chargent de ces activités, conçues comme une authentification du travail pastoral et de l'engagement dans l'Église.

L'assistance sociale aux détenus tient aussi aux visées évangélistes et aux stratégies expansionnistes de l'IURD. On ne peut pas ignorer l'influence de la pastorale catholique et celle des initiatives des Églises protestantes plus anciennes à l'égard de la population détenue, qui concilient la distribution gratuite de bibles et de produits d'hygiène corporelle avec la divulgation des valeurs et des croyances chrétiennes. L'originalité de l'IURD, durant cette phase, se perçoit dans le programme radiophonique, mis en onde par *Rádio Record*, « L'heure du détenu » (*A hora do presidiário*), devenu une voie de communication entre les familles et les détenus qui composent l'énorme population carcérale des États de São Paulo et Rio de Janeiro. À ce propos, soulignons l'importance du rôle joué par les moyens de communication de l'IURD tant dans la mise en œuvre des activités de secours social que dans leur publicité. Comme on le verra plus loin, la réussite des grandes campagnes de dons d'aliments, pendant les années 1990, est due principalement à la perspicacité de la direction religieuse dans l'utilisation des moyens de communication électronique. Examinons maintenant la percée de l'IURD auprès des deux importantes institutions de bienfaisance : la Société Pestalozzi à São Paulo et la fondation Léon XIII à Rio de Janeiro.

La Société Pestalozzi est un organisme qui, depuis sa création dans les années 1960, à São Paulo, a mis en œuvre des projets sociaux et éducatifs à l'intention d'enfants anormaux, sous le contrôle des spirites. Mais en 1992, un membre de l'IURD, Marilena da Silva e Silva, prit la direction de l'institution, franchissant ainsi un pas important pour introduire

l'IURD dans le réseau des organisations de solidarité déjà établies et reconnues par l'opinion publique et par les organismes étatiques.

L'insertion des cadres de l'IURD dans la Fondation Léon XIII eut lieu peu de temps après ; la transformation des rapports de force entre groupes religieux dans la sphère publique et politique n'était donc pas limitée à l'État de São Paulo. Cette fondation – la première grande institution de secours dont le but explicite, dès sa création, est d'œuvrer auprès des habitants des grandes favelas de Rio de Janeiro – a été liée à l'action sociale de l'Église catholique durant plusieurs décennies. Le soutien fourni au gouverneur Marcelo Alencar, lors de la campagne électorale de 1994, a valu à l'IURD l'ouverture des portes de la Fondation Léon XIII. Les pasteurs de l'IURD ont alors assuré la coordination du travail effectué par les médecins et les assistantes sociales de la fondation dans les 90 unités disséminées dans l'État de Rio de Janeiro. La présidence de la fondation fut une percée décisive qui en favorisa le partenariat avec le siège central de l'Association de bienfaisance chrétienne.

L'IURD dans la « croisade contre la faim »

La création de l'Association de bienfaisance chrétienne (ABC) en 1994¹ traduisit tout à la fois l'élargissement et la rationalisation des actions de secours de l'IURD. Elle est révélatrice aussi du pragmatisme de la direction religieuse qui a, une fois de plus, montré sa capacité pour saisir les grandes tendances de transformation des mouvements sociaux et religieux et de s'y adapter. Notons aussi l'effort accompli par différents secteurs de la société civile brésilienne afin d'articuler la lutte contre la faim avec le mouvement pour l'éthique politique et l'influence décisive de ces processus de mobilisation et de prise de conscience sur la ligne d'action de l'IURD.

Selon Landim (1998 : 251), en février 1993, Luís Inácio da Silva, président du Parti des travailleurs, avait présenté au président Itamar Franco un Programme de sécurité alimentaire qui proposait « des stratégies de lutte contre la pauvreté coordonnées par un organe ministériel

1. Selon la revue *Mão Amiga* (ano I, n° 3, p. 10), l'IURD enregistra les statuts juridiques de l'ABC le 8 août 1994. Nous n'avons pas eu accès à cette documentation, mais nous pensons que, à cette période, le siège de l'ABC à São Paulo avait encore un caractère étatique ou, du moins, régional, car le site de l'IURD dit que la création de l'ABC à Rio de Janeiro remonte au 2 février 1995 (www.arcauniversal.com/igreja/ação).

directement lié à la présidence de la République ». Il proposait « la création d'un forum de partenariat entre le gouvernement et la société civile sur cette question ». Le gouvernement a ignoré ces propositions et la présidence du Conseil national de sécurité alimentaire a été assurée par l'évêque catholique Mauro Morelli.

Au mois de mars de la même année, l'Institut de recherche économique appliquée (IPEA) a publié la *Carte de la faim au Brésil*, étude qui fit état de 32 millions de personnes en situation d'indigence. À l'appui de ces chiffres, en avril 1993, le Plan de lutte contre la faim et la pauvreté conçut une série d'actions gouvernementales possibles, afin d'apporter des réponses à la situation de crise. Au sein de la société civile, une importante ONG – l'IBASE, dirigée par le sociologue Herbert de Souza – avait lancé le Mouvement d'action citoyenne contre la pauvreté et pour la vie, suscitant la libre initiative d'individus et d'organismes dans la mise en œuvre de pratiques de lutte contre la pauvreté et contre la faim. Toutes ces actions, selon Landim (1998 : 243), mettaient « l'un à côté de l'autre des thèmes tels que : citoyenneté, solidarité, prise de conscience, charité, générosité, éthique, aide, engagement, responsabilité sociale, donnant ainsi de la visibilité à un champ diversifié d'agents ». Parmi eux, il y avait plusieurs acteurs individuels ou collectifs évangéliques².

En suivant la tendance des « mobilisations ponctuelles », qui a marqué l'associationnisme des années 1990, la direction de l'IURD lança, le deuxième semestre de 1994, le « Mouvement Brésil 2000 – Futur sans faim ». Elle commença alors à organiser des grandes actions de masse pour récolter des produits alimentaires dans plusieurs capitales du pays. Les campagnes de l'IURD ont mobilisé non seulement ses fidèles, mais aussi d'autres individus extérieurs au monde évangélique, car l'appel à la donation de nourriture n'impliquait pas un engagement ou des devoirs permanents vis-à-vis de l'institution. Le caractère d'urgence de ses actions et l'accent mis sur les objectifs humanitaires de ses campagnes ont favorisé la participation de différents secteurs sociaux et ont contribué à donner une relative légitimité aux initiatives de l'IURD.

Entre 1994 et 1995, la presse écrite rapportait des actions de ce type dans les villes de São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba, Brasília, Manaus, Belo Horizonte et Goiânia. La manifestation caritative appelée « Veille des chansons » (*Vigília das Canções*), organisée à São Paulo, le 15 avril 1994, fut ainsi décrite par la revue de l'ABC :

2. Le groupe du pasteur Caio Fábio, par exemple, avait mis en place le projet social « Usine de l'espoir » dans la ville de Rio de Janeiro, initiative qui eut une influence sur la stratégie mise en œuvre par l'IURD, dans la décennie de 1990. Voir à ce sujet Machado (2000).

«Trois cent mille personnes réunies à Vale de Anhangabaú, un nombre jamais atteint lors d'un événement de ce type – la récolte d'aliments pour vaincre la faim des indigents – ont rempli les camions et les remorques disposés en anneaux autour du centre de São Paulo. Quatre cents tonnes d'aliments qui seront distribués par l'ABC aux organismes voués à l'assistance sociale dans tout le pays³. »

Cette opération, dont les chiffres élevés, tant en termes de public présent que de tonnes d'aliments récoltés, témoignèrent de la capacité de mobilisation de IURD, fit connaître l'ABC comme l'organisme responsable des actions de secours social de l'Église. À une époque où elle ne disposait encore que de deux sièges, l'un à São Paulo et l'autre à Rio de Janeiro, par le biais du Mouvement Brésil 2000, l'ABC a permis à l'IURD de développer ses activités dans les autres États de la fédération brésilienne.

«La faim ne choisit ni croyance religieuse, ni tendance politique. Le Mouvement Brésil 2000 – Futur sans faim, non plus. À seulement huit mois de vie – pratiquement un enfant dans l'étape où il commence à marcher – il a déjà fait ses premiers pas. Il a mis en place un système d'aide pour les indigents qui soulève un grand enthousiasme parmi ceux qui en connaissent les résultats, car le critère est unique : donner à manger aux affamés où qu'ils soient, dans toutes les régions du pays. L'ABC amène aux exclus de la société l'espoir d'un futur plus digne. Elle a réalisé des événements publics aussi bien pour la collecte que pour la distribution d'aliments⁴. »

Il faut rappeler que la création de cette association caritative faisait partie d'un ensemble bien plus ample d'initiatives qui incluaient, outre le Mouvement Brésil 2000, le lancement de la revue *Main amie*, dont le rôle était de donner une large visibilité aux activités de l'ABC. Cette publication, d'un tirage initial de 50 000 exemplaires, avait pour principal objectif, selon son éditeur Nehemias Vassão, la divulgation systématique des informations sur les campagnes lancées par l'Association, afin de lever les doutes concernant l'origine et l'utilisation de ses ressources économiques dans ses œuvres sociales⁵. Ce propos témoigne de l'alignement

3. *Revista Mão Amiga*, ano I, n° 3, p. 10.

4. *Ibid.*

5. *Revista Mão Amiga*, ano I, n° 4, p. 3.

des stratégies de l'IURD sur les tendances identifiées dans le secteur des services au Brésil.

Selon Gohn (2000 : 65), dans les années 1990, les associations et les entreprises qui œuvraient dans le domaine de la citoyenneté sociale ont incorporé des critères propres à l'économie de marché. À la recherche de qualité et d'efficacité dans leurs actions, elles ont adopté des stratégies de marketing et utilisé les moyens de communication dans les objectifs suivants : donner une plus grande visibilité à leurs actions et développer une politique d'incitation au travail bénévole dans ces projets. Dans le cas de l'ABC, tout indique que le premier objectif eut un rôle prépondérant dans la définition des stratégies initiées par la direction ecclésiale, ce qui ne doit pas être interprété comme un délaissement du deuxième, concernant l'accroissement du bénévolat⁶. En effet, l'ABC ainsi que l'IURD, ont intégré les thèmes de l'éthique politique, de la citoyenneté et de la lutte contre l'exclusion sociale, et ont progressivement compris l'intérêt du bénévolat dans les pratiques de secours⁷. Enfin, parallèlement aux campagnes de collecte d'aliments, une série de nouvelles initiatives démarra dans les favelas et les périphéries urbaines des grandes villes du Sud-Est.

Nous avons déjà analysé les incursions de l'ABC dans les campagnes de planification familiale menées à São Paulo et à Rio de Janeiro, en 1996 (Machado et Fernandes, 1998). Il faut rappeler que la distribution gratuite de contraceptifs oraux et de préservatifs dans les lieux de grande pauvreté était accompagnée de dépliants éducatifs réalisés par les agences gouvernementales, fait qui nous laisse supposer que l'ABC, en réalité, se servait du matériel fourni par les institutions gouvernementales étatiques et municipales. À São Paulo, l'appui de puissants hommes politiques comme Paulo Maluf et, plus tard, Celso Pitta, a donné un espace majeur à l'association de bienfaisance de l'IURD, lui permettant de développer une politique de partenariat avec les organes gouvernementaux dans plusieurs projets sociaux.

Un soutien similaire se manifesta à Rio de Janeiro où l'alliance électorale avec Marcelo Alencar a favorisé une série d'accords entre l'ABC régionale, la Fondation Léon XIII et le secrétariat d'État du

6. L'étude *Novo Nascimento* de l'ISER (Fernandes, 1998 : 50-51) indique que, en 1994, les fidèles de l'IURD participaient moins que les autres évangélistes de l'État de Rio de Janeiro au bénévolat social. Si 40 % des fidèles baptistes et 37 % de ceux de l'Assemblée de Dieu consacraient quelques heures par semaine aux nécessaires, seulement 26 % des membres de l'IURD menaient des activités de ce type.

7. Selon la revue *Plenitude* (n° 80, ano 21), en 2002, l'ABC dispose de 3 000 bénévoles qui visitent les malades et les détenus ou interviennent auprès des sans-domicile et des enfants de la rue.

travail⁸. Une illustration exemplaire en fut le programme « Travailler et apprendre – Qualification pour la citoyenneté », réalisé en partenariat avec le secrétariat d'État au Travail en vue de former professionnellement des personnes exclues du marché du travail. Selon les documents de l'ABC, ce programme bénéficie actuellement à 1 050 élèves inscrits à des stages professionnels tels que : Assemblage et manutention micro-informatique, Ébénisterie, Électricité du bâtiment, Pâtisserie artisanale, Gastronomie, Coupe et couture industrielle, etc. Bien que présentés comme activités sociales de l'ABC, ces enseignements sont organisés par le Fonds de protection du travailleur et l'apport de la première consiste dans la mise à disposition de ses propres locaux.

Une initiative en relation avec la précédente est le « Comptoir de l'emploi » qui devrait mener des activités de placement de la main-d'œuvre, en enregistrant les offres de travail des entreprises afin d'y adresser les élèves formés dans les cours mentionnés plus haut. Nous avons déjà analysé ce projet de l'ABC dans un travail antérieur (Machado, 2001 : 146-148) ; il faut cependant ajouter que, deux ans après les premières informations données sur le sujet par les médias de l'IURD, on ne constate pas d'avancement dans sa mise en œuvre dans l'État de Rio de Janeiro. L'ABC elle-même continue à le présenter, dans les comptes-rendus sur ses activités, comme un projet encore à concrétiser.

La ferme Cana : l'assistance sociale en milieu rural

Le Projet Nord-Est est né comme un dédoublement de la campagne « SOS Nordeste » menée en 1998 par l'ABC, largement divulgué par les médias de l'Église. En suivant toujours la logique de l'intervention ponctuelle en situation d'urgence, les organisateurs de la campagne invitaient la population brésilienne à donner des aliments non périssables et des vêtements pour les habitants pauvres des régions touchées par la sécheresse. La capacité de mobiliser des groupes sociaux appartenant aux diverses confessions religieuses dans l'ensemble du pays a été surprenante. La direction de l'IURD s'est donc sentie encouragée à lancer un projet d'intervention sociale qui allait au-delà des « situations de crise » et à

8. Le pasteur Aldir Cabral fut nommé secrétaire du Travail pendant le gouvernement de Marcelo Alencar ; son mandat engendra une série d'accusations, lancées par les médias régionaux, concernant l'utilisation de l'appareil étatique en faveur des membres de l'IURD.

présenter des « solutions permanentes contre le sous-développement de la région semi-aride du Nord-Est ». On pouvait lire dans l'éditorial de la revue *Plénitude* :

« En 1999, l'évêque Macedo assigna une mission à l'évêque Marcelo Crivella : importer au Nord-Est brésilien le projet d'irrigation d'Israël. La Ferme Cana était née. Plus qu'irriguer un terrain aride et sans perspective de vie pour le sertão de Bahia, l'initiative entend œuvrer au recouvrement de la dignité de la population de la ville de Irecê. Outre la production agricole, la ferme crée des emplois, scolarise les enfants, prête assistance médicale et odontalgique. Ceux qui connaissent le Projet Nord-Est sont pleins d'espoirs pour le futur du Brésil. Ceci est une claire démonstration du fait qu'il y a réellement des solutions pour les problèmes nationaux [...]. Il suffit d'avoir de l'éthique, de la sincérité, de l'honnêteté et de la clarté dans les objectifs. Assez de démagogie ! Le Projet Nord-Est est l'exemple même d'une mesure efficace pour combattre la faim dans notre patrie⁹. »

Le point de départ fut l'acquisition d'une propriété d'environ 450 hectares, située dans l'arrière-pays de l'État de Bahia, et l'achat de matériel pour l'irrigation du sol. Selon le site d'information consacré au projet, les ressources pour cet investissement initial ont été obtenues avec la vente des copies du CD *Le messenger de la solidarité*, enregistré par l'évêque-chanteur Marcelo Crivella¹⁰. La proposition de ce bras rural de l'ABC est de construire une vraie ville qui abriterait, parmi d'autres choses, une école primaire, une école agricole, une crèche, une clinique médicale, des pensions, une église, un restaurant collectif, des espaces de loisir et de sport, des villas résidentielles, etc.

Après deux ans de mise en œuvre du « Projet de création d'un pôle agro-industriel », les coordonnateurs du projet affirment que, outre le creusement de quinze puits artésiens et l'installation « d'un système moderne d'irrigation par humectation continue sur une aire de culture de 100 hectares, *Ferme Cana* comporte également le Centre expérimental Betel et un service de transport scolaire pour les enfants pauvres des villages autour¹¹ ». Objet de la propagande médiatique de l'institution, le

9. *Revista Plenitude*, n° 80, Ano 21, 2002.

10. Selon le site de l'évêque (www.marcelocrivella.com.br), la firme Sony Music aurait avancé 850 000 réals pour l'enregistrement du CD, somme entièrement investie dans la Ferme Cana. Les bénéfices obtenus avec la vente des 1 380 000 copies du CD ont été canalisés dans le Projet Nord-Est.

11. Information du site de l'ABC : www.abcbrasil.org, en avril 2002.

Centre expérimental Betel, qui fournit actuellement l'alimentation et l'éducation préscolaire à 500 enfants, est devenu la vitrine du Projet Nord-Est.

Les projets d'industrialisation des produits agricoles et de réalisation d'infrastructures pour leurs entrepôts n'ont pas été abandonnés, atteste le site du Projet Nord-Est. Afin d'assurer leur financement, l'évêque-chanteur Marcelo Crivella a réalisé divers spectacles dans le cadre de la *Caravane de la solidarité*¹² et participe aux cultes de diverses Églises : Assemblée de Dieu, baptiste, méthodiste, congrégationaliste, évangile quadrangulaire, etc.¹³. Les réunions dans les temples commencent avec la présentation au public, par le pasteur responsable de l'Église, de l'évêque Crivella qui explique « l'importance des œuvres sociales pour des millions de Brésiliens indigents » ; ensuite, il projette le documentaire sur le Projet Nord-Est et, postérieurement, il interprète quelques chansons que l'on retrouvera à la sortie des temples, dans les CD mis en vente.

L'assistance sociale et la combinaison de diverses expressions de clientélisme politique

Pour conclure, nous attirons l'attention sur les articulations entre, d'une part, les investissements croissants de l'IURD dans le domaine social et, d'autre part, les prétentions politiques de ses dirigeants. La participation de pasteurs, évêques et ouvriers(es) aux campagnes électorales, aux niveaux municipal, régional et national, s'est amplifiée de façon significative pendant la dernière décennie, étendant ainsi la capacité de l'institution à influencer le pouvoir législatif et, plus généralement, la sphère politique brésilienne dans son ensemble. Nous avons déjà montré que l'ABC a été un espace important d'intervention pour les acteurs religieux qui se sont orientés vers la politique au tournant du siècle dernier (Machado, 2000 et 2001a). Il importe de mettre en évidence l'influence exercée par la création de cette institution de bienfaisance sur les relations entre acteurs politiques de l'IURD et la base sociale du néopentecôtisme.

12. En 1999, des spectacles ont été organisés à : Brasília, Porto Alegre, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Campo Grande, Cuiabá, Curitiba, Salvador, Fortaleza, Recife, João Pessoa, Teresina, Manaus et Durban (Afrique).

13. Dans un entretien publié par la revue *Plenitude*, l'évêque Marcelo Crivella affirmait que pendant les deux ans où il a dirigé le projet, il est intervenu dans plus de 60 temples de ces Églises (*Plenitude*, n° 80, 2002, version en ligne).

Les bénéfiques, en termes électoraux, de l'engagement dans les activités de secours des candidats religieux ont été reconnus par plusieurs chercheurs ; ceux-ci repèrent, dans les stratégies électorales et le comportement parlementaire des acteurs évangéliques, des caractéristiques propres à la culture politique brésilienne, particulièrement le clientélisme et le corporatisme. (Burity, 1999 ; Coradini, 2000 ; Conrado, 2000 ; Kuschnir, 2000 ; Machado, 2000 ; Oro, 2001). Nos dernières recherches sur les politiciens néopentecôtistes de l'État de Rio de Janeiro amènent à constater la vitalité de la conception traditionnelle de la politique centrée sur l'échange de faveurs et à souligner le souci de ces politiciens pour créer des centres d'assistance sociale dans les aires où se concentrent les bases électorales et sociales du mouvement néopentecôtiste (Machado, 2001a). Pour ces acteurs politiques, l'engagement dans les actions sociales est souvent le fruit de l'imbrication entre éthique religieuse et appartenance professionnelle. Parmi les représentants élus avec le soutien de l'IURD, ce sont justement les médecins, les dentistes et les avocats, qui mettent le plus l'accent sur la philanthropie quand ils parlent de leur trajectoire et de leur activité politique¹⁴.

Cependant, ceux qui se lancent dans la politique ne disposent pas toujours des ressources nécessaires pour créer leur propre réseau de services sociaux. De plus, lors de chaque campagne électorale, le Conseil des évêques de l'IURD choisit les candidats de l'Église à travers un processus sélectif dans lequel la fidélité à la direction et aux intérêts de l'Église a un caractère décisif. Ainsi, plusieurs candidats politiques découvrent l'importance électorale de la philanthropie par le biais de leur participation volontaire à l'ABC, institution qui a introduit le « clientélisme corporatif » (Boussevain, 1977 ; Landé, 1977 ; Conrado, 2000) dans le monde pentecôtiste¹⁵.

À la différence de la médiation duale de type patron/client, qui cohabite très bien avec cette nouvelle expression du clientélisme, la médiation inaugurée par l'ABC propulse bien plus le sujet collectif – l'entité philanthropique et, derrière, l'IURD – plutôt que le sujet individuel qui se porte candidat pour une fonction politique donnée. On

14. On peut citer les conseillers Aloísio Freitas et Monteiro de Castro, ainsi que la députée Magaly Machado.

15. Dans l'analyse des activités d'assistance sociale des Églises pentecôtistes en Amérique latine, André Corten (1997 : 29) écrit qu'on est face à un « néo-clientélisme » ou un « sous-clientélisme », étant donné que, « contrairement au clientélisme traditionnel, les relations ne se développent pas en ligne verticale, mais en ligne horizontale, c'est-à-dire qu'elles n'arrivent pas aux couches supérieures de la société ». Dans le cas de l'IURD, on constate que les liens de ses politiciens avec le pouvoir exécutif tendent à une complémentarité entre relations horizontales et verticales.

perçoit ici un principe similaire à celui qui oriente la rotation des pasteurs dans les temples de l'Église : les liens d'allégeance des fidèles/usagers des services sociaux se tissent avec l'institution, qui assume le rôle du bienfaiteur, et non pas avec un homme politique spécifique, dont la trajectoire personnelle peut s'éloigner de l'IURD. Cette logique renforce, à la fois, l'engagement des acteurs politiques avec la structure ecclésiale – ils ont besoin de ce réseau d'assistance pour se promouvoir – et augmente la capacité d'influence de l'institution dans la sphère politique (Machado, 2001a). Il convient de rappeler ici que l'évêque Marcelo Crivella, à la tête du Projet Nord-Est depuis deux ans, a déjà obtenu une notoriété suffisante pour se présenter aux élections du Sénat de 2002, alors qu'il ne s'était, auparavant, jamais porté candidat.

C'est là toute la complexité des relations clientélistes dans les sociétés contemporaines. Selon Kuschnir (2000), l'une des caractéristiques de la configuration sociale brésilienne actuelle est la coexistence de niveaux multiples de culture, c'est-à-dire la concomitance de valeurs, normes et principes contradictoires de l'interprétation de la réalité. Cette hétérogénéité crée un champ très varié de possibilités pour le médiateur, dans le cadre des relations clientélistes, « étant lui-même, à la fois, patron et client à l'égard des différents groupes » (Kuschnir, 2000 : 49).

Dans le cas des conseillers municipaux de Rio de Janeiro, élus avec un large soutien de l'ABC et de l'IURD, on s'aperçoit que ces acteurs politiques sont devenus des clients de l'exécutif dans l'objectif de répondre aux demandes particularistes de leur groupe religieux, une fois qu'ils exercent leur fonction selon la logique corporatiste. Les reportages du journal *Folha Universal*, sur les rapports entre les représentants évangélistes à la Chambre municipale et l'exécutif, font état de négociations constantes pour répondre aux demandes particularistes de l'Église – goudronnage, illumination, changement du nom des rues où sont situés les temples – et de l'intégration de l'ABC parmi les partenaires des agences municipales d'assistance sociale. Il conviendrait de mener une étude pour savoir si les articulations des pratiques clientélistes et corporatistes des acteurs politiques religieux sont spécifiques aux relations de pouvoir au niveau municipal, où le rôle de médiateur du conseiller entre la communauté qui l'a élu et l'exécutif est plus évident. Nous savons cependant que ces pratiques ne se limitent pas au législatif municipal, ni aux évangélistes qui « représentent l'IURD » dans la politique régionale.

Traduction d'Elisabetta Maino

La guerre des possessions

Ronaldo DE ALMEIDA*

« L'état de guerre ne porte pas atteinte aux phénomènes de fusion culturelle, il rapproche aussi bien qu'il oppose parce que, pour vaincre une guerre, il faut profiter des leçons de l'expérience et adopter les armes les plus géniales du vainqueur » (Roger Bastide, 1989).

Le champ religieux brésilien présente, depuis quelques décennies, de profondes transformations caractérisées par la diversification des offres et par une intense circulation de personnes, mais la pluralisation du champ n'a pas eu lieu de façon pacifique. L'affirmation de l'IURD a impliqué le mépris des autres religions comme forme de légitimation de son discours, comme si elle devait occuper ce champ par une belligérance iconoclaste, au-delà du niveau admis dans toute situation de pluralisme religieux.

L'épisode symbolique de ce processus conflictuel, connu sous le nom de « coups à la sainte », s'est déroulé en 1996 lorsqu'un pasteur de l'IURD avait roué de coups l'image de Notre-Dame de l'Apparition, le jour de sa célébration. L'implication de deux grands acteurs sociaux, la chaîne *Globo* et l'Église catholique, a contribué au considérable retentissement de l'événement, mais l'outrage était une pratique courante, présente dans l'IURD depuis sa fondation, en 1977. Le mépris visait sa

* Je remercie Luiz Henrique Toledo et Cristina Pompa pour la lecture et les remarques faites à ce texte.

principale rivale symbolique, la religion *umbanda* et, plus génériquement, toutes sortes de croyances qui composent le chaudron religieux brésilien « catho-afro-spirite », peuplé de saints, de promesses, d'esprits, de fétiches, de mauvais œil, etc.

La demande publique de pardon, faite par l'évêque Macedo, après l'affaire des « coups à la sainte », avait juste donné lieu à une réduction, sur la chaîne *Record*, du nombre de scènes qui disqualifient les autres religions. Cependant, il faut préciser qu'elles continuent à être « démonisées » dans les écrits doctrinaux, les prières et, en particulier, lors des rites quotidiens dans les temples. Le rituel d'exorcisme, réalisé avec une plus grande fréquence lors des cultes thérapeutiques et de « libération », pourrait être considéré comme la synthèse symbolique la plus élaborée de ce processus d'échanges conflictuels entre religions différentes. L'exorcisme est antérieur à l'épisode des « coups à la sainte » et sa performance est socialisée par toute l'Église, aussi bien par les pasteurs que les fidèles. La position combative exprimée dans les exorcismes a donné lieu à une curieuse relation entre l'IURD et les religions afro-brésiliennes, spécialement avec l'*umbanda*. La construction d'une partie de son propre univers symbolique en est redevable, comme si l'IURD devait s'alimenter de cela même qu'elle prétendait combattre.

L'IURD et ses démons

Pour l'IURD, il n'y a pas de moyen terme : le monde est divisé entre personnes « libres » et « non libres », ces dernières étant constamment habitées par le démon, qui est la source de tous les malheurs et de toutes les disgrâces de la vie. Afin de dépister les personnes qui doivent se soumettre à l'exorcisme, l'IURD a établi la liste des symptômes les plus fréquents qui indiquent certains types de possession démoniaque : nervosité, migraines constantes, insomnies, peur, évanouissements, apoplexie, pensées suicidaires, maladies non diagnostiquées par les médecins, troubles de la vision, hallucinations auditives ou visuelles, vices, dépression¹. En résumé, tous les problèmes caractéristiques de la

1. Ces symptômes apparaissent dans le « Statut et règlement interne de l'IURD », de 1994. Dans le livre *Orixás, Caboclos e Guias : Deuses ou Demônios ?*, publié en 1990, l'évêque Macedo indiquait seulement les six premiers. Les invitations distribuées récemment dans les temples indiquent aussi la dépression comme symptôme de la possession.

vie urbaine contemporaine, accrus par la croyance aux esprits, aux ensorcellements et autres maléfices.

D'une part, l'IURD énumère quelques signes de possession, d'autre part, elle identifie l'origine de ces démons dans la pratique d'autres religions, spécialement les afro-brésiliennes. Le titre de l'un des livres de l'évêque Macedo précise mieux les formes que le démon peut revêtir : *Orixas, Caboclos et guides : dieux ou démons ?*. Ces entités de l'*umbanda* et du *candomblé* sont des mauvais esprits qui personnifient le diable et ses actions maléfiques sur les hommes. Cette idée est confirmée par l'interrogation des possédés lors des cultes. Les questions des pasteurs-exorcistes visent à découvrir l'origine des démons, les maux qu'ils causent et la manière qu'ils utilisent pour « entrer » dans le corps des individus.

La première question posée au possédé est « Quel est ton nom ? ». Ce moment de la nomination est, certainement, un des plus importants du rituel, puisque la question, posée pratiquement dans toutes les réunions, a toujours pour réponse une des entités des religions afro-brésiliennes, spécialement celles de l'*umbanda*. Une multitude d'entités se succèdent : *Exu Caveira, Exu Capa-Preta, Exu Tranca-Rua, Maria Padilha, Maria Mulambo, Exu da Morte, Exu do Lodo, Pombagira, Exu 7 Encruzilhadas, Exu Meia-noite, Cigana, Caboclo, Meta-Meta, Erê*, etc.

C'est à ce moment que le démon révèle sa vraie nature. Le sermon précédant l'interrogatoire acquiert toute sa force et tout son sens au moment où le diable « se manifeste » et se nomme. Pour être encore plus précis, le diable acquiert une identité, un nom, qui n'est pas Lucifer ni Satan. Les démons qui engendrent la souffrance sont les mêmes entités qui habitent les *terreiros*^{*}. Le fidèle a, devant lui, la révélation non seulement de la cause de son infortune (maladie ou difficulté financière), mais aussi son origine, localisée dans les autres pratiques religieuses avec lesquelles l'IURD est en opposition. Macedo affirme dans son livre que les religions afro-brésiliennes sont le masque d'une réalité maligne, dont l'homme doit être libéré. Ainsi, ce conflit religieux se structure autour de la finalité de prouver que l'IURD est la seule Église capable de répondre efficacement aux angoisses des fidèles.

Une fois l'association diable/entité établie, le pasteur passe à la deuxième question, axée sur les maux causés par les démons : « Qu'as-tu fait dans sa vie ? » Les réponses varient selon les problèmes de chaque individu, mais, généralement, elles concernent les soucis économiques,

* Litt. : terrain, cour. Lieu où se déroulent les rituels de l'*umbanda* et du *candomblé*. (N.D.T.).

sexuels, familiaux, de santé ou les vices. L'entité *Maria Padilha*, par exemple, affirme provoquer, chez les possédés, de la haine pour leurs enfants. Le pasteur se tourne alors vers le public et en profite pour illustrer comment le diable est capable d'entrer dans une famille pour y fomenter la haine et la discorde entre ses membres. L'entité *Exu Tranca-Rua* s'ingère dans la situation sociale du possédé, en l'empêchant, par exemple, de trouver du travail. À nouveau, le pasteur se tourne vers le public et condamne ceux qui ont une « économie bloquée » et ne sont donc pas en mesure de payer la dîme à l'Église, car ils dépensent leur argent pour des offrandes à des saints ou pour des *ebós**. *Pombagira*, à son tour, provoque l'adultère ou l'homosexualité. Cette dernière n'est pas entendue comme une maladie ou une option sexuelle, mais comme une possession par un esprit dont l'individu doit se libérer.

La question ouvre un espace dans le rituel pour faire découvrir à tous les souffrances et les dilemmes individuels. Ainsi, les innombrables exorcismes, inconsciemment, rendent publics les angoisses, les désespoirs devant la maladie, les secrets les plus intimes, la douleur de chaque individu exorcisé. Si pour l'Église catholique le secret de la confession est l'un des principes fondamentaux, si la consultation d'un « père-de-saint » se déroule de façon privée, pour l'IURD, le désespoir le plus intime trouve une issue dans les actes publics et, principalement, dans la possession par un esprit.

Une fois faite la double association – la souffrance est due au diable qui se « manifeste » sous la forme d'une entité –, le pasteur pose la dernière question : « Comment es-tu rentré dans sa vie ? » Généralement, il y a deux possibilités : l'individu a eu des contacts avec les religions afro-brésiliennes ou, alors, il a fait l'objet d'un ensorcellement. Dans le premier cas, le démon a réussi à « entrer » dans l'individu parce que ce dernier a fréquenté, ne serait-ce que de rares fois et sans un véritable engagement, un *terreiro*. En effet, parmi l'assistance, nombreux sont ceux qui recherchent une solution aux problèmes quotidiens dans ces religions. Ce n'est donc pas un hasard si, parmi les diverses attaques lancées contre les autres religions, l'IURD a fait de l'*umbanda* son ennemi privilégié.

La deuxième possibilité ouvre un espace d'expression aux personnes qui n'ont jamais fréquenté un *terreiro*, mais qui néanmoins croient que la cause de leurs problèmes est un ensorcellement jeté par des ennemis ou par un contact involontaire avec d'autres religions. La célébration de la

* Rituels de *macumba* ou gri-gri qu'on laisse dans certains endroits pour faire du mal à quelqu'un (N.D.T.).

fête des saints Côme et Damien exprime de façon exemplaire cette « querelle syncrétique ». Selon le calendrier de l'Église catholique et des religions afro-brésiliennes, cette fête est commémorée le 27 septembre. Attentive à la date, l'IURD demande à tous les fidèles de ramener leurs enfants au temple. À cette occasion, elle distribue aux enfants des bonbons et des sucreries « consacrées » afin d'éviter qu'ils soient contaminés par le démon, en mangeant ceux qui leur sont proposés par des personnes appartenant à d'autres confessions. Selon l'IURD, saint Côme et saint Damien, ainsi que les *Erês* de l'*umbanda*, sont les démons qui font du mal aux enfants. C'est pourquoi, le 27 septembre, le pasteur ordonne aux esprits logés chez les enfants les plus petits de se « manifester » dans leurs géniteurs, qui sont ensuite exorcisés.

Généralement, l'entretien avec les démons se décline autour de ces trois questions clés qui doivent révéler l'identité, les malheurs produits et le procédé utilisé par le démon pour entrer dans le corps du possédé. L'acte a lieu publiquement, dans le dénigrement des autres religions. Couramment, le pasteur ordonne au démon d'imposer au corps du possédé de se mettre à genoux, à ses pieds. Ensuite, le pasteur lui ordonne de « frapper la tête » contre le sol trois fois : si au *terreiro* le possédé « frappe la tête » pour une entité, à l'IURD, l'entité doit faire la même chose pour Jésus. Le prêcheur-exorciste adopte une attitude de persiflage et de dérision pour humilier le diable et toutes les religions qui font des pactes avec lui et non pas pour rabaisser l'individu possédé, perçu comme une victime manipulée par le diable.

Si la réponse à la question « Quel est ton nom ? » est un des moments cruciaux de l'exorcisme, puisque c'est à ce moment que le diable se révèle, l'oraison finale est le point culminant de tout le rituel. Quand les catégories des autres religions sont réduites à celle de l'IURD, alors se concrétise rituellement la victoire sur la souffrance, sur le diable et sur les autres religions. Pendant la prière finale, les fidèles sont conscients du fait qu'il n'y a plus d'esprits des autres religions devant eux, mais seulement le diable, « l'ennemi de leur vie ». Après avoir été canalisés dans le dualisme chrétien, les différents noms des entités se réduisent au seul nom de Satan.

Inversion et continuité

Déjà dans les années 1940, Roger Bastide (1973) avait donné un statut précis à la possession du *candomblé*, en s'opposant à l'idée selon laquelle elle serait la manifestation de l'hystérie. Pour que la possession puisse avoir lieu, il faut qu'elle obéisse à une séquence d'actes ritualisés qui conduisent une personne à la transe. Cependant, tout le monde ne peut être habité par une entité ; seuls ceux qui ont été initiés aux mystères de la religion y parviennent. Tout le processus d'initiation requiert un temps d'éducation religieuse qui leur donne la possibilité de devenir un « cheval » des saints. Lorsqu'un adepte « prépare la tête » pour un saint, il doit suivre les diverses étapes de la procédure qui garantissent son initiation. L'une d'entre elles est le rasage des cheveux, dont le but est de préparer une « ouverture » qui facilite l'incorporation du saint.

Il y a un enseignement religieux qui, par le biais d'une série de rituels, donne à une personne l'aptitude spécifique pour « recevoir le saint ». La manière dont le saint choisit la personne et le processus de « préparation de la tête », bien qu'ils soient présentés comme « mystères de la foi », sont socialement partagés. De même qu'il y a un scénario sacré pour « préparer la tête », la réception d'une divinité suit une séquence logique et indispensable à laquelle participe toute la communauté.

« En premier lieu, la préparation pour la fête : le “cheval” doit être “propre”, il doit avoir obéi aux prescriptions et aux tabous de Dieu, en s'abstenant de rapports sexuels : son corps est le temple dans lequel pourra descendre l'*orixá*. En deuxième lieu, l'appel aux dieux. Au rythme sourd des tambours, croisé par le son aigu des *agogô*, les fidèles chantent les cantiques aux *orixás*, trois cantiques pour chacun d'eux, dans un ordre déterminé, pendant que les membres de la confrérie, hommes et femmes [...] dansent des pas appropriés pour chaque cantique. Avec le déroulement des chants et des danses, dans la nuit musicale de Bahia ou de Recife, un être brusquement s'agite, les épaules secouées par un tremblement convulsif, le corps frémissant tombant, parfois, par terre. Le Dieu est monté sur son « cheval » (Bastide, 1973 : 299).

Bastide continue sa belle narration, introduisant d'autres acteurs et leurs fonctions respectives dans le rituel de la « descente du saint ». Finalement, il raconte le moment où le saint abandonne le « cheval » et s'en va. À ce point, le *batuque* des tambours et le chant des cantiques ont

lieu de manière inversée de celle qui, initialement, avait servi pour appeler les *orixás*. C'est ce que Bastide a appelé « loi de l'inversion magique », qui doit renvoyer les dieux et marquer la fin du rituel.

La possession, comme tout autre rituel, suit des étapes socialement décodables. Il y a un ordre temporel qui doit être respecté pour que la transe ait lieu. Les saints s'incorporent seulement quand des musiques et des chants appropriés sont exécutés. Mais le saint qui « descend » n'est pas n'importe lequel. Il y a une relation précise entre les saints, la musique et les chants dans le processus de la possession. De plus, le « cheval » lui-même ne peut recevoir que le saint pour lequel la tête a été préparée. Il n'y a, au fond, rien d'aléatoire, d'inopportun ou d'hystérique dans la possession. Une fois incorporé, le « cheval » fera exactement les mêmes mouvements, la même danse représentant le mythe correspondant.

Si la possession du *candomblé* est un phénomène socialement codifié, la possession de l'IURD l'est aussi. Dans les deux cas, il y a une évidente stimulation provoquée par la collectivité dans l'espace du temple qu'elle contrôle. Cependant, entre les deux cas il y a des différences importantes qui manifestent la spécificité de la forme de possession assumée à l'IURD, ainsi que la position de cette dernière dans le monde évangélique brésilien.

Dans les pratiques de l'*umbanda* et du *candomblé*, les « saints » sont des entités qui réintègrent leur monde à l'appel des chants et du *batuque* (musique) appropriés ; le possédé revient alors à son état normal de conscience, fait qui marque la fin du rituel. En revanche, il n'en va pas ainsi pour l'IURD. Le moment où la personne revient à son état normal de conscience ne correspond pas à celui du départ des entités (les démons). Au contraire, celles-ci continuent à habiter le corps des gens produisant ainsi une série de malheurs dans leur vie. Non seulement les personnes qui reçoivent le saint restent avec les mauvais esprits dans le corps, mais aussi tous ceux qui ont assisté ou participé au rituel. La possession des démons n'est pas, pour autant, un privilège des « pères-de-saint » et des « fils-de-saint ». Tous ceux qui fréquentent le *terreiro* sont exposés à la possession du diable, que ce soit par adhésion à la croyance, par la participation active au rituel, l'incorporation ou la simple ingestion d'un aliment offert aux saints.

Selon l'IURD, le diable ne sort pas du corps de celui avec qui il a communiqué. Pour cette raison, le pasteur ainsi que toute Église pentecôtiste qui accepte l'exorcisme emploient couramment le verbe « manifester ». « Manifestation » – et non pas incorporation – parce que les

esprits sont logés dans l'individu. Ensuite, ils ne sont pas appelés de leur panthéon (comme dans les religions afro-brésiliennes) ni de l'enfer (une interprétation chrétienne possible), mais ils sont sommés de se « manifester » de l'intérieur même de l'individu. C'est pourquoi la stimulation du culte est nécessaire et il faut une oraison effervescente et/ou « l'imposition des mains » du pasteur afin que la personne puisse entrer en transe ; ce n'est que de cette manière que l'exorcisme peut avoir lieu.

Tous les participants au culte connaissent cette procédure. Les fidèles croient que l'expérience surnaturelle vécue au *terreiro* engendre aussi bien la possession par les démons que les souffrances. Ils admettent également que, pour rompre cette situation, pour défaire l'ensorcellement, il est indispensable de procéder à la libération. Il en découle que les participants ont une prédisposition favorable à l'exorcisme.

Nous référant encore à la description de Bastide, suivant laquelle les rituels de *candomblé* reposent sur une « inversion magique » – où l'exécution des chants et du *batuque* pour appeler les entités est inversée lorsqu'on souhaite leur départ –, nous formulons l'hypothèse d'un parallélisme inversé dans la structure du rituel d'exorcisme de l'IURD. Si dans les cultes afro-brésiliens, les entités sont invoquées pour descendre sur leur « cheval », au sein de l'IURD elles sont intimées de se « manifester ». Si, chez les premiers, la possession est le point culminant, l'extrême sacralisation du rituel – la possession par les entités dans les religions afro-brésiliennes est une sorte d'épiphanie – chez les secondes, la possession est le pôle négatif extrême de la manifestation du sacré, puisqu'il s'agit de l'irruption du mal. De plus, si pour les afro-religions, les entités réintègrent leur panthéon à la fin du rituel, pour l'IURD les démons sont extirpés du corps et envoyés en enfer.

Le culte de libération peut donc être lu comme une inversion symbolique des rituels pratiqués aux *terreiros*. Car, quoique la relation entre les deux univers religieux soit fondée sur un rapport initial d'opposition et de confrontation, l'IURD reconnaît la véracité des faits qui ont lieu dans l'*umbanda* et le *candomblé*. C'est cette reconnaissance qui justifie que la possession, évidente au *terreiro*, puisse se reproduire aussi au temple. Cependant, au temple, la « manifestation » des entités permet de démasquer les stratégies du diable pour réduire à l'esclavage spirituel, physique et matériel les hommes. Le problème se situe donc dans les espoirs des fidèles et le sens erroné attribués à ces religions : leur condamnation n'est pas due au fait d'être une sorte de charlatanisme, mais plutôt à leur incapacité de proposer des solutions véritables aux problèmes de la vie. Contrairement à ce que pensent les croyants des

religions afro-brésiliennes, les entités engendrent davantage de tourments. Ainsi, ce qui a lieu au *terreiro* est qualitativement vrai dans la mesure où il s'agit d'un phénomène religieux doté d'une certaine efficacité.

Par conséquent, en reconnaissant l'ensorcellement et en offrant sa neutralisation, le rite de libération assume structurellement le rôle de contre-ensorcellement. L'inversion des significations repose, pour l'IURD, sur un dispositif d'ensorcellement et de contre-ensorcellement. S'appuyant sur ce dispositif, elle adopte l'idée de l'immanence des forces sacrées dans le monde matériel, où tous les objets sont transformés en véhicules de « bénédictions ». Cette pratique de manipulation sacrée des objets, propres aux religions afro-brésiliennes, est adoptée par l'IURD qui peut alors utiliser n'importe quel objet, comme dans l'*umbanda*, pour transmettre ses bénédictions ou ses contre-ensorcellements. Une personne qui mange un aliment ou boit de l'eau « consacrée » par le pasteur peut être « contaminée » par les forces sacrées qu'ils contiennent et parfois elle peut être guérie.

Le protestantisme historique, notamment dans sa version calviniste, a aboli toute épiphanie ou toute forme immanente du sacré (Weber, 1987 : 72). Rien au monde ne peut contenir le sacré : ni les hosties, ni les images, ni les sacrements. L'expérience religieuse est un phénomène qui se produit à l'intérieur de l'individu et exige de lui une position morale face au monde, un comportement responsable dans sa vie. L'émergence du pentecôtisme, fruit du « Réveil » aux États-Unis, au XIX^e siècle, a signifié une inflexion historique importante dans l'histoire protestante avec le rituel de « l'incorporation » du Saint-Esprit, généralement provoqué dans un moment d'effervescence, mis en évidence par le phénomène de la glossolalie et par la possession de dons spirituels tels que celui de guérir les gens, d'avoir des visions, de faire des prophéties, etc. L'émergence du pentecôtisme a donc impliqué une relecture des bases théologiques protestantes à la lumière d'une doctrine construite autour du Saint-Esprit. Dans cette doctrine, le sacré, représenté par la troisième personne de la Trinité, peut, à nouveau, faire irruption dans l'ordre quotidien, par son « incorporation » dans l'individu et en engendrant en lui des phénomènes d'ordre surnaturel.

L'idée de l'immanence n'est donc pas étrangère au pentecôtisme. La « descente du Saint-Esprit » suppose la possession du corps de l'individu par le sacré, le transformant en réceptacle divin. Ainsi, si sur le plan des représentations religieuses, selon l'IURD, c'est l'association avec le diable qui permet l'émergence des entités, structurellement c'est l'expérience personnelle avec le Saint-Esprit qui rend possible la possession par

le diable. L'introduction de la possibilité de l'immanence du divin à travers le Saint-Esprit par le pentecôtisme a aussi ouvert la possibilité d'un espace pour le diable (ou les entités) dans le corps du fidèle. Ce n'est pas d'une manière fortuite que les phénomènes de la possession et de l'exorcisme apparaissent dans les Églises pentecôtistes et non dans les Églises protestantes historiques.

Si l'idée de contamination du sacré traverse la religiosité de l'IURD, ainsi que celle de son adversaire privilégiée, l'*umbanda*, un autre élément a été relativement intégré par la première : l'absence de responsabilité du sujet sur ses actions. La formulation du protestantisme classique a mené à sa limite la notion de sujet autonome, du moins au niveau théologique, en l'évinçant des interférences du surnaturel. L'idée d'un Dieu hors du monde, transcendant – donc non immanent – formulée par le protestantisme historique exige de l'individu, à partir de certains principes, une position morale face au monde. C'est de cette condition, à laquelle tout homme est soumis, que découlent aussi bien l'idée d'une culpabilité personnelle pour les actes commis que son antidote : la nécessité de la « conversion ».

L'IURD, à son tour, fait montre d'une relative ambiguïté par rapport à la notion de responsabilité personnelle. Bien qu'elle rappelle, parfois, la condition de pécheur de l'homme, sa façon de se référer à la figure du diable et à son intervention dans la vie des gens tend à décharger le sujet de la responsabilité de ses péchés. Dans tous les cas de possession, ce sont les démons qui conduisent les possédés à la faute. Le diable est si important que, dans une certaine mesure, il se substitue à la notion de culpabilité, cela à un tel point que, dans la confession publique, la gravité des fautes commises est directement proportionnelle au manque de conscience du possédé, c'est-à-dire au manque de responsabilité du sujet sur ses actions.

À la différence des autres Églises évangéliques, l'IURD mentionne rarement la nécessité de la « conversion ». « L'appel² » pendant le culte, pratique courante dans les autres Églises évangéliques, est rarissime à l'IURD. En revanche, l'invitation la plus fréquente est la nécessité de « libération ». C'est là une distinction qui n'est pas véritablement perçue par les fidèles, mais qui est tout à fait révélatrice d'aspects importants des pratiques de l'IURD. Les entretiens réalisés avec ses fidèles montrent qu'il y a une superposition significative entre « conversion » et « libération » ou, mieux, une antériorité logique de cette dernière dans le

2. Moment après le sermon, lorsque le pasteur invite les fidèles à se repentir de leurs péchés et à affirmer leur foi en Christ.

processus d'adhésion à l'Église. Autrement dit, dans l'évangélisation l'accent n'est pas mis sur l'éloignement de Dieu à cause des péchés, et, partant, sur la nécessité de « conversion », mais sur la proximité du Diable, liée à la fréquentation des *terreiros*, laquelle exige un travail de « libération ».

Il est clair que, pour l'IURD, le diable n'agit que si l'homme est dans le péché. Mais il n'en est pas moins constitutif d'une pratique religieuse particulière. Car si la « conversion » implique directement l'idée du péché, de culpabilité personnelle et donc de repentir conscient, la « libération », elle, met en cause la figure du diable et sa possession inconsciente.

On peut par conséquent conclure que le transit des entités vers un autre univers religieux est réglé par un processus d'inversions successives jusqu'au moment de leur pleine identification avec le diable et ses démons. Cela n'est possible que parce l'IURD a établi – grâce au diable et à l'adoption de certains mécanismes de fonctionnement des Églises ennemies – une continuité entre le rituel d'incorporation des entités et le rituel d'exorcisme. Inversion et continuité se caractérisent par l'acceptation de la véracité des faits qui ont lieu au *terreiro*, par l'action de démasquer cette pratique religieuse en lui attribuant un sens maléfique et, enfin, par l'élimination de la possession (Almeida, 1996).

Le bilan de la guerre

L'Église catholique, par ses profondes racines historiques dans la société brésilienne, a toujours joué un rôle fondamental dans la constitution du champ religieux. Les religions africaines et les Églises évangéliques sont deux exemples majeurs des formes d'interaction avec le contexte catholique. En raison de la situation d'inégalité et de subordination à laquelle étaient soumis les pratiquants des afro-religions, le syncrétisme a surgi comme une ressource importante pour la survivance de leurs croyances face à l'hégémonie catholique. Dans une autre perspective, le pentecôtisme, à l'instar du protestantisme historique, a maintenu une critique opiniâtre du catholicisme, en condamnant l'idolâtrie, la confession, le baptême des enfants, l'infaillibilité du pape, l'universalité de l'Église catholique, la hiérarchie ecclésiastique, le purgatoire, le mystère de la transsubstantiation, le culte des saints et de

Marie. Avec cette position et une prédication qui exigeait l'adhésion exclusive des fidèles à leurs Églises, les évangélistes ont intensifié, au Brésil, l'idée du pluralisme religieux.

L'IURD n'a pas dérogé à la règle. Son processus d'expansion est empreint d'un fort prosélytisme exclusif, résultat d'une confrontation ouverte avec les autres religions et la négation de leurs messages respectifs. C'est avec cette attitude belliqueuse qu'elle conquiert sa clientèle et qu'elle tend à obtenir une victoire rituelle sur la concurrence. On pourrait dire que cette Église n'a fait qu'accentuer, de façon plus agonistique, une caractéristique propre aux prédications des évangélistes brésiliens.

Cependant, personne ne sort indemne d'une guerre. Dans ce processus conflictuel, l'IURD a fini par s'éloigner progressivement de certains principes de la Réforme protestante et, dans une certaine mesure, du pentecôtisme. Derrière la figure du diable sont en réalité transférés les mécanismes de fonctionnement – immanence du sacré, absence de responsabilité personnelle, perte de conscience – des religions combattues qui, tout à la fois, la rapprochent et l'éloignent du segment dont elle est le fruit. Ainsi, le conflit se manifeste dans un processus de successives attributions de significations inversement symétriques au sens originel qui leur avait été assigné par les religions rivales. Cependant, l'IURD a fini par s'inscrire, bien que partiellement, dans la même logique que les religions afro-brésiliennes. Comme deux faces d'une même pièce, elle nie les significations conscientes des autres religions mais, en même temps, inconsciemment et paradoxalement, incorpore certains mécanismes des pratiques originaires de l'*umbanda* et du *candomblé*.

L'exorcisme, antérieurement décrit, dans lequel le diable assume une identité spécifique qui est mise en contexte, a rendu possible le transit des entités afro-brésiliennes vers un univers évangélique déterminé, où elles surgissent rituellement sous forme de malheurs dans les divers cultes de libération. Non seulement les ex-pratiquants des religions afro-brésiliennes vont aux cultes de l'IURD, mais aussi et surtout leurs anciennes divinités. Bien que transformées, celles-ci sont présentes dans le moment de la possession. Cette migration n'est pas une simple trouvaille des pasteurs et des évêques, mais une pratique qui a progressivement acquis une forme fixe et élaborée. Elle est le résultat des activités de toute la collectivité et, principalement, des expériences religieuses préalables des fidèles, qui ont trouvé de nouvelles significations dans les temples de l'IURD.

Si, à l'origine, les deux univers religieux se sont formés dans des contextes et sur des bases différentes, c'est-à-dire dans un état de séparation initiale, on peut supposer que, dans la concrétisation de ce transit, découlent des transformations significatives dans le fonctionnement de cette branche pentecôtiste représentée par l'IURD. Ainsi, s'établit une continuité dans laquelle elles peuvent transiter et ces univers communiquer par la transe.

On pourrait arguer que, contrairement à ces observations, la transe vécue dans l'exorcisme n'appartient pas en propre à l'IURD, étant donné que les fidèles en ont déjà l'expérience dans les religions afro-brésiliennes. Ainsi, l'IURD se limiterait à ouvrir un espace dans le rituel pour les personnes qui vont adhérer à sa foi. Toutefois, malgré les similitudes entre les préparatifs et la concrétisation de la « réception du saint » et les rituels d'exorcisme, malgré les analogies entre les manifestations des entités et des démons, il y a des différences qui témoignent de la diversité d'organisation symbolique de la transe, contrairement à ce que les fidèles affirment.

Pombagira se manifeste toujours en exprimant l'hilarité, en se trémoussant et avec les mains appuyées sur sa ceinture. Les *Exus* sont toujours à genoux, avec la tête baissée, les mains derrière le dos comme si elles étaient attachées, et parlent avec une voix grave. Si cela ressemble au vécu du *terreiro*, les autres postures des possédés sont complètement différentes. Au *terreiro*, aucune entité n'est humiliée, elle ne doit pas se mettre à genoux aux pieds du chef de culte, ni « battre la tête » pour Jésus. Au temple, les entités doivent se soumettre toujours au contrôle des ouvriers et des pasteurs. Sous leurs ordres, les entités obéissent à toute requête et répondent à toutes les questions. Au temple, *Pombagira* ne ment pas et révèle ses vraies intentions, en accord avec les paroles du pasteur. L'exorcisme a lieu dans une profonde interaction entre le public, le pasteur et les possédés, divergeant ainsi des cultes du *terreiro*.

Ce qui pourrait paraître aller de soi constitue, au contraire, l'originalité même de cette Église dans le milieu évangélique. L'exorcisme, tel qu'il a été rapidement décrit ici, peut avoir lieu seulement dans l'espace du temple et par les stimulations spécifiques à ce culte, toutes choses qui ne se produisent jamais au *terreiro*. Cette forme de transe n'appartient plus aux religions afro-brésiliennes mais à l'IURD. Les différences observées entre les deux cultes sont le résultat d'une synthèse entre la forme d'incorporation de certaines entités et un processus graduel d'élaboration collective de l'exorcisme propre à l'IURD. De sorte que la circulation concerne moins les entités que la transe elle-même ; c'est la réappro-

priation de celle-ci qui a permis aux entités de faire irruption dans l'univers religieux de l'IURD.

En fait, si la transe décrite appartient à l'IURD, les entités font désormais également partie de son univers. En devenant autonomes dans cet espace, les entités reçoivent des attributions spécifiques, en rapport avec les maux concrets de la vie. Selon les prêcheurs, *Pombagira*, parce qu'elle représente une prostituée et qu'elle pousse les gens à l'homosexualité, est la cause du sida ; *Preto-Velho*, qui marche recourbé, est la cause de douleurs au dos ; *Exu Tranca-Rua* engendre la pauvreté ; les *Erês* sont nuisibles au physique des enfants ; *Exu da Morte* pousse au suicide. Au lieu de diagnostiquer une maladie ou une disgrâce, l'IURD formule progressivement une anatomie de la possession, assignant aux entités des caractéristiques et des performances qui diffèrent de celles qu'on leur attribue dans l'espace du *terreiro*.

Ainsi, en croyant combattre la foi ennemie, l'IURD a créé une cosmologie d'êtres maléfiques et a peuplé son enfer avec une multiplicité d'entités. Par un syncrétisme inversé, l'IURD a produit sa *Pombagira*, son *Exu Tranca-Rua*, sa *Maria Padilha*. Inversé parce que la synthèse élaborée a pris un pôle négatif dans la religiosité chrétienne – le diable – l'élément équivalent aux entités. Au moyen de cette synthèse inversée, l'IURD peut soutenir un discours de prosélytisme et une exigence d'exclusivité, caractéristiques typiquement évangéliques. La guerre sainte parvient ainsi à conjuguer un syncrétisme inversé avec l'idée de pluralisme religieux. Par conséquent, l'IURD combat ce qu'elle a partiellement incorporé.

Paradoxalement, l'IURD est devenue semblable à son ennemie. Bien que pentecôtiste, elle se situe à mi-chemin entre les évangélistes et les religions afro-brésiliennes. Les entités ont été satanisées et ses démons se sont parés de costumes afro-brésiliens. Les malheurs trouvent des solutions dans le message de libération, mais leurs origines se situent dans le panthéon « infernal » d'obéissance afro-brésilienne. Plus qu'un syncrétisme inversé, dans son processus de constitution, l'IURD a élaboré, au travers de la guerre sainte, une anthropophagie de la foi ennemie. Les différentes croyances de la scène religieuse brésilienne – principalement les afro-brésiliennes – ne sont pas les références à partir desquelles il est possible de penser, par contraste, l'identité de l'IURD. Elles fournissent cependant l'aliment constitutif de son discours religieux. Beaucoup plus que par l'opposition ou le contraste, l'IURD mène son processus d'expansion par une phagocytose religieuse, dans laquelle les diverses croyances peuvent être niées par la fausseté de leur contenu

originel et, en même temps, partiellement assimilées dans ses formes de présentation et de fonctionnement.

Cette interaction intime avec l'univers religieux afro-brésilien a provoqué, d'une certaine façon, une plus grande « brésilianisation » d'un segment du pentecôtisme (mouvement d'origine nord-américain). De plus, l'interaction a impliqué, pour l'IURD, sa relative dépendance vis-à-vis des religions afro-brésiliennes dans la constitution de son univers religieux. Si ceci est valable pour le cas brésilien, le fait est que l'IURD, beaucoup plus que toute autre Église pentecôtiste, a débordé les frontières nationales pour s'implanter dans le reste de l'Amérique du Sud, au Portugal, et dans les pays africains de langue officielle portugaise.

L'analyse de cette dynamique d'expansion nous mène à la conclusion que, plus que les religions afro-brésiliennes, les couples inversion/continuité et négation/assimilation sont, de fait, les mécanismes du processus d'anthropophagie religieuse et de constitution du discours religieux de l'IURD. À l'aide de ces binômes, l'Église peut entretenir un rapport de prosélytisme avec des possibles fidèles et être syncrétique avec leurs anciennes croyances.

D'une part, ces binômes reflètent, partiellement, le type de rapport que l'IURD maintient avec les autres religiosités et, d'autre part, sur le plan des représentations, ils les connectent à la figure du diable. C'est lui, en effet, l'entité surnaturelle à travers laquelle les autres entités peuvent faire irruption dans un univers religieux très différent du leur. C'est à travers lui que les diverses infortunes de la vie quotidienne acquièrent un sens. À partir du diable, toute différence peut être articulée, puisque, en raison de la polarité fondamentale du christianisme, dans laquelle la position structurelle négative est occupée par cette entité, toute religiosité peut être désignée comme une foi ennemie pour être niée et, en fonction des nécessités, être assimilée.

Grâce au diable, et grâce à une logique où rien ne semble lui échapper, l'IURD augmente sa possibilité de croissance. Contrairement à ce qu'elle affirme, l'Église doit une bonne partie de son expansion et de sa constitution à cet être. Bien plus que du *candomblé* ou de l'*umbanda*, ce dont l'IURD a besoin c'est de dialoguer, d'une certaine façon, avec une tradition socioreligieuse dans laquelle il lui est possible de s'approprier des souffrances et des esprits qui peuvent être les équivalents de la figure du diable. De telle manière que la question « Quel est ton nom ? » ainsi que les autres posées pendant l'entretien avec les démons puissent trouver des réponses adéquates.

Traduction d'Elisabetta Maino

Bibliographie générale

- ALMEIDA Ronaldo, 1996, *A universalização do Reino de Deus*, Campinas, dissertação de mestrado, IFCH/Unicamp.
- ALMEIDA Ronaldo et MONTERO Paula, « Trânsito Religioso no Brasil », in *São Paulo em Perspectiva*, vol. 15, n° 3, *Revista da Fundação SEADE*, São Paulo.
- ALVES Rubem A., 1978, « A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil », *Religião e Sociedade*, 3, out., p. 109-141.
- 1979, « A empresa da cura divina : um fenômeno religioso ? », in Valle Edênio (org.), *A cultura do povo*, São Paulo, Cortez e Moraes, EDUC.
- ANDERSON Allan, 2000, *Zion and Pentecost. The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/ Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria, University of South Africa Press.
- 2001, *African Reformation : African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton, NJ, Africa World Press.
- AMMERMAN Nancy T., 1997, « Religious Choice and Religious Vitality : The Market and Beyond », in Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*, Londres, Routledge.
- AUBRÉE Marion, 1998, « La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 35-36, p. 231-245.
- 2000a, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'IURD », in Lerat Claude et Rigal-Cellard Brigitte (dir.), *Les Mutations transatlantiques des religions*, Bordeaux, PUB, p. 149-157.
- 2000b, « Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger », in Bastian Jean-Pierre, Champion Françoise et Rousselet Kathy (dir.), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, p. 113-124.

- 2001, Communication faite au *Séminaire Église universelle du royaume de Dieu*, Paris, IRD, Unité de recherche « Mondialisation et construction identitaire », 13-14 décembre.
- AUGÉ Marc, 1975, *Théorie du pouvoir et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.
- BARRON Bruce, 1987, *The Health and Wealth Gospel : what's going on today in a movement that has shaped the faith of millions ?*, Illinois, InterVarsity Press.
- BARROS Mônica do Nascimento, 1995, *A batalha de Armagedom*, Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado, UFMG.
- BASTIAN Jean-Pierre, 1994, *Le Protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.
- 2001a, « Pentecostalism, market logic and religious transnationalisation in Costa Rica », in Corten André et Marshall-Fratani Ruth (eds), p. 163-180.
- 2001b, « Imaginaire pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica », in Corten André et Mary André (eds), p. 213-232.
- BASTIDE Roger, 1973, *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva.
- 1979, *Antropologia Aplicada*, São Paulo, Perspectiva.
- 1989, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira.
- BAYART Jean-François, 1993, *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala.
- BENSON Georges P., 1995, « Ideological politics versus biblical hermeneutics : Kenya's protestant churches and the Nyayo State », in Hansen H.B. et Twaddle M. (eds), p. 177-199.
- BIRMAN Patrícia, 1996, « Cultos de Possessão e pentecostalismo no Brasil : Passagens », *Religião e Sociedade*, v. 17, n° 1/2, Rio de Janeiro, ISER, p. 90-109.
- 1998, « Males e malefícios no discurso neopentecostal », in Birman Patricia, Novaes Regina et Crespo Samira (orgs.), *O mal à brasileira*, Rio de Janeiro, UERJ.
- 2001, « Conexões políticas e bricolagens religiosas : questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos », in Sanchis Pierre (ed.), *Fiéis & Cidadãos, percursos de sincretismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. UERJ, p. 59-86.
- BLANCARTE Roberto, 1992, *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOUILLON Antoine (éd.), 1999, *Immigration africaine en Afrique du Sud*, Johannesburg-Paris, IFAS-Karthala.

- BOURDIEU Pierre, 1987, *A economia das trocas simbólicas*, 2^o ed. São Paulo, Editora Perspectiva.
- BOWEN Kurt, 1996, *Evangelism and Apostasy : the Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, Montréal, McGill-Queens University Press.
- BOYER Véronique, 2001, « Le mouvement évangélique au nord du Brésil : Terres de mission et front religieux », in Corten et Mary (éds), p. 267-286.
- BRANT Maria do Carmo Carvalho, 1995, « A priorização da família na agenda da política social », in Brant (org.), *A família contemporânea em debate*, São Paulo, EUDC.
- BRUCE S. 1990, *Pray TV: Televangelism in America*, Londres, Routledge.
- BURITY Joanildo, 1997, *Identidade e Política no Campo Religioso*, Recife, IPESPE, Editora Universitária/UFPE.
- 1999, « Religião e Cultura Cívica: onde os caminhos se cruzam ? », Trabalho apresentado na IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro.
- CAMARGO Cândido Procópio F. de (org), 1973, *Católicos, Protestantes e Espíritas*, Petrópolis, Vozes.
- CAMPOS Leonildo Silveira, 1996, 1997. *Teatro, templo e mercado Teatro, templo e mercado : uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus*, São Bernardo do Campo, Doutorado em Ciências da Religião, IMES, Petrópolis, Vozes.
- 1999, « A Igreja Universal do Reino de Deus, num empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África, Europa) », *Lusotopie*, p. 355-367.
- 2000, « Composições e recomposições do poder espiritual e político », in *Tempo e Presença*, Ano 22, n^o 313, setembro/outubro, p. 20-23.
- CARNEIRO Leandro Piquet, 1998, « Cultura Cívica e participação política entre evangélicos », in Fernandes et alii, *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*, Rio de Janeiro, Mauad, p. 81-210.
- CARPENTER Joel A., 1997, *Revive Us Again : The Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford.
- CESAR Waldo et SHAULL Richard, 1999, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs : Promesas e Desafios*, Petrópolis, Vozes.

- CHRISTIANO Kevin J., SWATOS William H. Jr., KIVISTO Peter, 2002, *Sociology of Religion, Contemporary Developments*, New York, Altamira Press.
- COLONOMOS Ariel, 1999, «Du paria au parvenu : les dimensions internationales du passage au politique», *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Socialwissenschaften und Geschichte*, n° 25 (1-2), p. 191-210.
- CONRADO Flávio César dos Santos, 2000, *Cidadãos do Reino de Deus (um estudo da «Folha Universal» nas eleições de 1998)*, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- COPANS Jean et MEUNIER Roger (éds), 1999, «Afrique du Sud : les débats de la transition», *Revue Tiers-Monde*, n° 159, juillet-septembre.
- CORADINI Odaci L., 2000, *Em nome de Quem ? Recursos Sociais no recrutamento de Elites Políticas*, Rio de Janeiro, Relume Dumará ; UFRJ, Núcleo de Antropologia Política. Coleção Antropologia da Política 11.
- CORDEIRO Graças Índias, 1997, *Um lugar na Cidade : Cotidiano, Memória e Representação no Bairro da Bica*, Lisboa, Dom Quixote.
- CORDEIRO Graças Índias e COSTA António Firmino, 1999, «Bairros : contexto e intersecção», in Velho Gilberto (org.), *Antropologia Urbana – cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- CORTEN André, 1995, *Le Pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala.
- 1996, *Os pobres e o Espírito Santo : o pentecostalismo no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- 1997a, «Pentecôtisme et politique en Amérique latine», *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, jan-março, p. 11-32.
- 1997b, «Miracles et obéissance : le discours de la guérison divine à l'Église universelle», *Social Compass*, XLIV (2), p. 283-303.
- 1999a, *Pentecostalism in Brazil*, Basingstoke, Macmillan.
- 1999b, «Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 105, (1), janvier-mars, p. 163-183.
- 1999c (collaboration de Fridman Viviana et Deret Anne), *Alchimie politique du miracle*, Montréal, Balzac.
- 2001, «Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda», *Afrique contemporaine*, n° 200, oct.-déc, p. 65-81.

- 2002, « Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux », *Religiologiques*, n° 26, sept.-déc.
- CORTEN André et MARSHALL-FRATANI Ruth (eds), 2001, *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres/Bloomington, IN, Hurst Publisher/Indiana University Press.
- CORTEN André et MARY André (éds), 2001, *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.
- CORTEN André et MARY André, 2001, « Introduction », in Corten et Mary (éds), p. 11-33.
- COSTA DIAS E., 1999, « Protestantismo e Proseletismo na Guiné-Bissau. Reflexões sobre o insucesso do proseletismo no Oio e na província Leste », *Lusotopie*, p. 309-318.
- COX Harvey, 1995, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company ; trad. fr. : *Retour de Dieu : Voyages en pays pentecôtistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- CRUZ E SILVA Teresa, 2001a, *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*, Basel, P. Schelettwein Publishing Switzerland.
- 2001b, « Entre a exclusão social e o exercício da cidadania : Igrejas “Zione” do bairro Luís Cabral na cidade de Maputo », *Estudos Moçambicanos* n° 19.
- DE SURGY Albert, 2001, *Le Phénomène pentecôtiste en Afrique noire : le cas béninois*, Paris, L’Harmattan.
- DE LA TORRE Renée, 2000, *Los hijos de la Luz : discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Mexico, ITESO.
- DODSON Michael, 1997, « Pentecostals, politics, and public spacer in latin America », in Cleary Edward et Stewart-Gambino Hannah W. (eds), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Westview Press, p. 25-40.
- DOZON Jean-Pierre, 1995, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil.
- DROZ Yvan, 1997, « Si Dieu veut ... ou Suppôts de Satan : incertitudes, millénarisme et sorcellerie parmi les migrants kikuyus », *Cahiers d’études africaines*, vol. 145, p. 87-117.
- 1999. *Migrations kikuyus : des pratiques sociales à l’imaginaire. Ethos, réalisation de soi et millénarisme*, Recherches et travaux n° 14,

- Neuchâtel et Paris, Institut d'ethnologie et Maison des sciences de l'Homme.
- 2001a, « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan : mobilité sociale et politique », in Corten et Mary (éds), p. 81-101.
- 2001b, « Prologue : une grand-messe à Nairobi », in Corten et Mary (éds), p. 35-38.
- 2002a, « Esquisse d'une anthropologie de la conversion : pratiques religieuses et organisation sociale en pays kikuyu », in Massé Raymond et Benoist Jean (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala.
- 2002b, « Les formes du millénarisme en pays kikuyu », *Mouvements millénaristes en Afrique et dans la Diaspora*, in Grootaers Jan-Lodewijk (dir.), Bruxelles, Académie royale des Sciences d'outre-mer.
- DUARTE Luiz Fernando Dias, 1986, *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio De Janeiro, Jorge Zahar Editor/CNPq.
- ELIZONDO Virgil, 1997, *Guadalupe, Mother of the New Creation*, New York, Orbis Books.
- ENGLUND Harry, 2001, « The quest of missionaries : transnationalism and township pentecostalism in Malawi », in Corten et Marshall-Fratani (eds), p. 235-255.
- FANCELLO Sandra, 2001, « The church of pentecost », Communication faite au *Séminaire Église universelle du royaume de Dieu*, Paris, IRD, Unité de recherche « Mondialisation et construction identitaire », 13-14 décembre.
- FAURE Véronique (éd.), 2000, *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala.
- FERNANDES Rubem César 1984, « Religiões populares : uma visão parcial da literatura recente », *BIB*, n° 18, p. 3-26.
- *et alii.*, 1997, *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro, Editora Mauad, 1996.
- FIGUENEDO CORRÊA Norton, 1998, *Sob o signo da ameaça*, São Paulo, Doutorado de Antropologia.
- FONSECA Alexandre Brasil, 1997, *Evangélicos e mídia no Brasil*, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Sociologia, IFCS-UFRJ.
- 1997, « Folha Universal : Um jornal a serviço da política », *Textos* 37/38, Salvador, FACOM/UFBA, p. 137-166.
- 1998a, « A maior bancada evangélica », in *Tempo e Presença*, São Paulo, CEDI, n° 302, novembro/dezembro, p. 20-23.

- 1998b, « Lideranças evangélicas na mídia : trajetórias na política e na sociedade civil », in *Religião & Sociedade*, ISER. Rio de Janeiro, vol 1, junho 19, p. 85-112.
- 2002, *Evangélicos e Mídia no Brasil*, Bragança Paulista, EDUSF.
- FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité*, t. 3. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- FRESTON Paul, 1993, *Protestantes e política no Brasil : da Constituinte ao impeachment*, Campinas, Tese de Doutorado em sociologia, IFCH-Unicamp.
- 1995, « Pentecostalism in Brazil : a brief history », *Religion* 25, p. 119-133.
- 1996, « The protestant eruption into modern brazilian politics », in *Journal of Contemporary Religion*, n° 11 (2), p. 147-168.
- 1999, « Protestantismo e democracia no Brasil », *Lusotopie*, p. 329-340.
- 2001a, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2001b, « The transnationalization of brazilian pentecostalism », in Corten André et Marshall-Fratani Ruth (eds), p. 196-213.
- 2001c, « The political evolution of brazilian pentecostalism : 1986-2000 », in Corten André et Mary André (éds), p. 287-306.
- (à paraître), « The international missionary impulse of brazilian evangelicalism », in Fath Sebastien et Willaime Paul (orgs.), *Entre ruptures et filiations*.
- FURUCHO Natal, 2001a, *Como ser um dizimista fiel*, Rio de Janeiro, Universal Produções.
- 2001b, *A Conquista do Oriente : Uma Missão de Fé*, Rio de Janeiro, Universal Produções, 2001.
- GARMA NAVARRO Carlos, 2001, « Pentecostal churches and their relationship to the mexican State and political parties », in Corten André et Mary André (éds), p. 185-198.
- GARRARD-BURNETT Virginia et STOLL David (eds), 1993, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphie, Temple University Press.
- GIFFORD Paul, 1995, *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, Leyde, Brill.
- 2001, « The complex provenance of some elements of african pentecostal theology », in Corten et Marshall-Fratani (éds), p. 62-79.

- GILL Anthony, 1999, « The struggle to be soul provider », in Smith Christian et Prokopy Joshua (eds), *Latin American Religion in Motion*, New York, Routledge.
- GIUMBELLI Emerson, 1995, *Em nome da Caridade*, Textos de Pesquisa, Projeto Filantropia e Cidadania, Núcleo de Pesquisa do ISER, volumes I e II.
- 1998, « Caridade, assistência social, política e cidadania : práticas e reflexões no espiritismo », in Landim Leilah (org.).
- 2000, *O fim da religião : controvérsias acerca das « seitas » e da « liberdade religiosa » no Brasil e na França*, Rio de Janeiro, Tese de doutorado em antropologia social, Museu Nacional, UFRJ.
- 2001, « A presença da Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público brasileiro : “liberdade religiosa” fora do lugar ? », Paper apresentado na XXVI Conferência Internacional da SISR, Ixtapan de la Sal (México), 20-24 agosto.
- GOFFMAN Erving, 1968, *Asiles*, Paris, Minuit.
- GOHN Maria G., 2000, « Terceiro setor no Brasil : que tipo de Associativismo é esse ? », in Gohn Maria G., *Mídia, terceiro setor e MST*, Petrópolis, Vozes, p. 59-83.
- GOUVEIA Eliane, 1998, *Imagens femininas : A reengenharia do feminino pentecostal na televisão*, São Paulo, Tese de Doutorado, PUC.
- GUIMARÃES Patrícia, 1997, *Ritos do Reino de Deus : pentecostalismo e invenção ritual*, Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, UERJ.
- GUTWIRTH Jacques, 1998, *L'Église électronique : La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard Éditions.
- HADDEN Jeffrey K. et DHUPE Anson, 1987, « Televangelism in America », *Social Compass*, XXXIV/1, p. 61-75.
- HANSEN Holger Bernt et TWADDLE Michael (eds), 1995, *Religion and Politics in East Africa : The Period Since Independance*, Londres, Nairobi, Kampala & Athens (USA), James Currey, EAEP, Foutain Publisher & Ohio University Press.
- HARRIES P., 2001, « Missionaries, marxists and magic : power and the politics of literacy in south-east Africa », *Journal of Southern African Studies*, vol. 27 (3), September, 405-427.
- HELGESSION A., 1994, *Church, State and People in Mozambique*, Uppsala, University of Uppsala.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1997, « Croire en la modernité : au-delà de la problématique des champs religieux et politique », in Michel Patrick (éd.), p. 361-381.

- 2001, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- HEXHAM Irving et POEWE Karla, 1994, « Charismatic churches in South Africa : a critique of criticisms and problems of Bias », in Poewe Karla (org.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia, University of South Carolina Press, p. 50-69.
- HOLLENWEGER Walter, 1972, *The Pentecostals*, Londres, SCM ; Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1988.
- HORN J. Nico, 1989, *From Rags to Riches : an Analysis of the Faith Movement and its Relation to the Classical Pentecostal Movement*, Pretoria, University of South Africa.
- HORTAL Jesus, 1994, « Um caso singular de pentecostalismo autônomo : a Igreja Universal do Reino de Deus », (mimeo), *Congresso internacional « As novas religiões - missões e missionários »*, Recife, p. 1-8.
- HUGARTE Renzo Pi, 1992, « La Iglesia Pentecostal “Dios es Amor” en el Uruguay », *Cadernos de Antropologia*, 9, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, p. 63-96.
- 1994, « El dinero y el prestigio en la expansion de los cultos en crisis », (mimeo), *Congresso internacional As novas religiões - missões e missionários*, Recife.
- HUNTINGTON Samuel, 1991, *The Third Wave*, Norman and London, University of Oklahoma Press.
- IAMAMOTO Marilda et CARVALHO Raul, 1983, *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil*, São Paulo, Editora Cortez.
- IANNOCCONE Laurence R., 1997, « Framework for the scientific study of religion », in Young Lawrence A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*, Londres, Routledge.
- INE - Instituto Nacional de Estatística, 1999, *II Recenseamento Geral da População e Habitação 1997 : indicadores sócio-demográficos, Niassa ; Nampula ; Maputo cidade ; Maputo Província ; Zambézia ; tete ; Sofala ; Manica ; Cabo Delgado ; Gaza e Inhambane*, Maputo, INE.
- JEFFREY K. Hadden, JEFFREY and SHUPE Anson, 1988, *Televangelism : Power and Politics on God's Frontier*, New York, Holt.
- JENKINS Philip, 2002, *The Next Christendom*, New York, Oxford University Press.
- JULES-ROSETTE M., 1994, « The features of african theologies : situating new religious movements in an epistemological setting », *Social Compass*, 41 (1), p. 49-65.

- JUSTINO Mario, 1995, *Nos Bastidores do Reino*, São Paulo, Geração Editorial.
- KERTI Beatriz Maria et MELLO Maria Cláudia Costa, 1975, « Salões de milagres por cura divina », *Cadernos do ISER*, 5, nov., p. 10-15.
- KRAMER Eric W., 1999, *Possessing faith, commodification, religious subjectivity, and collectivity in a Brazilian neo-pentecostal church*, Chicago, Ph. D. Thesis, Department of Anthropology, University of Chicago.
- 2001, « Projecting “universality” : space, time, and identity in construction », *Conference ISSR*, Ixtapan, 20-24, August.
- KUSCHNIR Karina, 1993, « Política e mediação cultural : Um estudo na Câmara Municipal do Rio de Janeiro », Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado PPGAS/MN/UFRJ.
- 2000, *Eleições e Representação no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, Coleção Antropologia da Política – Núcleo de Antropologia Política.
- LANDIM Leilah, 1989, « Quem são as “seitas” ? », in *Sinais dos tempos : igrejas e seitas no Brasil. Cadernos do ISER*, 21, p. 11-21.
- (org.), 1998. *Ações em Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/NAU Editora.
- 1998, « Notas sobre a Campanha de Betinho : ação cidadã e diversidades brasileiras », in Landim Leilah (org.), p. 241-274.
- LAURELL Ana Cristina, 1997, « Avançando em direção ao passado : a política social do neoliberalismo », in Laurell Ana Cristina (org.), *Estado de Políticas Sociais no Neoliberalismo*, São Paulo, Cortez.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2001, « Transnationalisation and local transformations : the example of the church of the Assemblies of God of Burkina Faso », in Corten et Marshall-Fratani (éds), p. 256-273.
- LEHMANN David, 1992, « Prolégomeno a las revoluciones religiosas en America Latina », in *Punto de Vista*, Buenos Aires.
- 1996, *Struggle for the Spirit : Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity.
- LÉONARD Émile G., 1963, *O protestantismo brasileiro*, São Paulo, Aste.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1970, « O Feiticeiro e sua Magia » e « A Eficácia Simbólica », in *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LIMA Venicio, 2001, *Mídia : Teoria e Política*, São Paulo, Perseu Abramo.
- LIMPIC Ted, 2000, « Organizações Missionárias Ibero-Americanas. País : Brasil », www.comibam.org/catalogo/por/consulta/bra/index/htm.

- LINGER Daniel Touro, 2001, *No One Home*, Stanford University Press.
- MACEDO Edir, 1986, *Nos passos de Jesus*, Rio de Janeiro, Universal.
- 1999, *Os mistérios da fé*, Rio de Janeiro, Universal Produções.
- 2000, *Vida com abundância*, 14. ed. Rio de Janeiro, Universal Produções.
- 2001, *O despertar da fé*, 3. ed. Rio de Janeiro, Universal Produções.
- MACHADO Maria das Dores Campos (inédito), *Religião e Política : evangélicos na disputa eleitoral do Rio de Janeiro*.
- MACHADO Maria das Dores Campos et FERNANDES Silvia, 1998, « Mídia Pentecostal : saúde feminina e planejamento familiar em perspectiva », in *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, UERJ, p. 19-39.
- MAFRA Clara Cristina Jost, 2002, *Na Posse da Palavra – Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- 2002b, « Templo velho, templo novo : a cosmologia da batalha espiritual e a noção de corpo e pessoa entre os pentecostais brasileiros », *Comunicação 23° ABA*, Gramado, junho 2002.
- MARIANO Ricardo, 1995, *Neopentecostalismo : os pentecostais estão mudando*, São Paulo, Dissertação de Mestrado em sociologia, FFLCH-USP.
- 1996a, Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade, *Novos Estudos Cebrap*, 44, mar., p. 24-44.
- 1996b, « Igreja Universal do Reino de Deus : a magia institucionalizada », *Revista USP*, 31, 1996, p. 120-131.
- 1999, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola.
- 2001, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, São Paulo, Tese de Doutorado em sociologia, FFLCH-USP.
- MARIE Alain (éd.), 1997, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MARIZ Cecília, 1999, « A Teologia da Batalha espiritual : uma revisão da bibliografia », in *BIB Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n° 47, 1 semestre, p. 5-94.
- MARSHALL Paul (org.), 2000, *Religious Freedom in the World*, Nashville, Broadman & Holman.
- MARTIN David, 1990, *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.

- MARY André, 2002, « Le pentecôtisme brésilien en terre africaine : l'universel abstrait du royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines*, 167, XLII-3, p. 463-478.
- MAUPEU Hervé, 1998, « Églises et société », in Grignon François et Prunier Gérard (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris et Harare, Karthala et IFRA, p. 143-167.
- MCCONNELL Dan, 1988, *A Different Gospel : a Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*, Massachusetts, Hendrickson Publishers.
- MENDONÇA Antonio Gouveia et VELASQUES FILHO Prócoro, 1990, *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola.
- MEYER Birgit, 1999, *Translating the Devil : Religion and Modernity among the Ewe of Ghana*, Edimbourg, Edinburgh University Press.
- MICHEL Patrick (éd.), 1997, *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel.
- MONTEIRO Claudia Regina Tenório, 1999, *As representações da pobreza e práticas de assistência entre Pentecostais*, Rio de Janeiro, Tese de Mestrado, Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- MONTEIRO Douglas Teixeira, 1979, « Igrejas, seitas e agências : aspectos de um ecumenismo popular », in Valle Edênio (org.), *A cultura do povo*, São Paulo, Cortez e Moraes, Educ, p. 81-111.
- MONTERO Paula, 1994, « Magia, racionalidade e sujeitos políticos », in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 26, ano 9, out., São Paulo.
- MOREIRA Patrícia, 1998, *Demônios no Reino de Deus – a Igreja Universal do Reino de Deus em Buenos Aires*, Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, UERJ.
- MORIER-GENOUD Éric, 1998, « Y a-t-il une spécificité protestante au Mozambique ? », *Lusotopie*, p. 407-420.
- NISBET Robert A., 1984, *La Tradition sociologique*, Paris, PUF.
- NOVAES Regina Reys, 1998, « Juventude e ação social no Rio de Janeiro : resultados de pesquisa », in Landim Leilah (org.).
— 1999, « Pentecôtisme à la brésilienne : des controverses en cours », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 105, janvier-mars, p. 125-143.
- Nova Geração*, 2000, Rio de Janeiro, Editora Grafica Universal.
- NOVARO Marcos, 1997, « El Liberalismo Político y la Cultura Popular », in *Nueva Sociedad*, n° 149, p. 114-129.
- ORO Ari Pedro (org.), 1993, « As Religiões Afro-brasileiras no Cone Sul », in *Cadernos de Antropologia*, n° 10.

- 1995, « Podem passar a sacolinha : um estudo sobre representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro », *Cadernos de Antropologia* 9, Porto Alegre, UFRGS, p. 7-44.
- 1996, *Avanço pentecostal e reação católica*, Petrópolis, Vozes.
- 2001a, « Pentecôtisme et politique au sud du Brésil », in Corten et Mary (eds), p. 307-320.
- 2001b, « Religião e Política Nas Eleições 2000 Em Porto Alegre (Rs) », *Debates do NER*, Porto Alegre, n° 3, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, setembro, p. 9-70.
- ORO Ari Pedro et STEIL Carlos (orgs.), 1997, *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes.
- ORO Ari Pedro et SEMÁN Pablo Federico, 2001, « Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders », in Corten et Marshall-Fratani (eds), p. 181-195.
- ORTIZ Renato, 1991, *A morte branca do feiticeiro negro : Umbanda e sociedade Brasileira*, São Paulo, Brasiliense.
- PALMEIRA Moacir, 2000, « Eleição municipal, política e cidadania », in *Tempo e Presença*, n° 311, Maio/junho, p. 7-15.
- PEREIRA Patrícia da Silva (org.), 1995, « Pobreza e Trabalho Voluntário », Rio de Janeiro, Publicações do ISER.
- 2000, « A Igreja Universal do Reino de Deus no contexto neoliberal : mudanças na esfera religiosa e sua adequação ao sistema capitalista », *Trabalho de Conclusão do Curso de Economia da UFRRJ*.
- PIERUCCI Antônio Flávio et PRANDI Reginaldo, 1996, *A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política*, São Paulo, Hucitec.
- 1996, « Liberdade de cultos na sociedade de serviços », in Pierucci Antônio Flávio et Prandi Reginaldo, *A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política*, São Paulo, Hucitec, p. 275-285.
- Politique africaine*, n° 78, juin 2000, *Côte d'Ivoire, la tentation ethno-nationaliste*.
- POLLAK-ELTZ Angelina, 1998, « Oración fuerte al Espíritu Santo », *Presencia ecumenica*, n° 46, p. 16-22, Caracas.
- 2000, *Estudio antropológico del Pentecostalismo en Venezuela*, Universidad Santa Rosa de Lima, Caracas.
- PRANDI Reginaldo, 1996, « Religião paga, conversão e serviço », in Pierucci Antônio Flávio et Prandi Reginaldo, *A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política*, São Paulo, Hucitec.

- RODRIGUES Bispo Carlos, 1998, *A Igreja e a política*, Rio de Janeiro, Ed. Universal.
- ROECH O., 1994, « The Politics of the aftermath. Peasant options in Mozambique », in Eduardo Mondlane Foundation, *Elections in Mozambique*, Seminar, Amsterdam, October.
- ROLIM Francisco Cartaxo, 1985, *Pentecostais no Brasil, uma interpretação sócio-religiosa*, Petrópolis, Vozes.
- 1990, « Igreja Pentecostal Deus é Amor », *Sinais dos tempos : diversidade religiosa no Brasil*, Cadernos do ISER, 23, p. 59-63.
- ROSA Gustavo e MARTINS José, 1996, *Igreja Universal do Reino de Deus – religião ou comércio ?*, Lisboa, Hugin.
- RUUTH Anders, 1994, « Iglesia Universal del Reino de Dios (resumo em espanhol) », in *Igreja Universal do Reino de Deus : Gudsrikets Universella Kyrka – en brasiliansk kyrkobilidning*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, p. 261-299.
- RUUTH Anders et RODRIGUES Donizete, 1999, *Deus, o demonio e o homen : O Fenomeno Igreja Universal do Reino de Deus*, Lisbonne, Edições Colibri.
- SANCHIS Pierre, 1995, « O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões ? », in Hoornaert E. (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*, Vozes/Cehila, Petrópolis.
- 1997, « O campo religioso contemporâneo no Brasil », in Oro et Steil, Carlos (orgs.), p. 103-116.
- 1998, « Comentário sobre a Pesquisa », in *Fernandes et alii*, p. 150-168.
- SARACCO Norberto, 1992, *Directorio y Censo Evangélico*, Buenos Aires, Facultad Internacional de Educación Teológica.
- SCHEMENT Jorge R. et STEPHENSON Hester, 1996, « Religion and the information society », in Stout Daniel et Duddenbaum Judith (eds), *Religion and Mass Media : Audiences and adaptations*, Thousand Oaks, Sage, p. 261-289.
- SCHMITT Carl, 1988, *Théologie politique*, Paris, Gallimard.
- SCHULTZE Quentin, 1991, *Televangelism and American Culture*, Grand Rapids, Baker.
- SÉGUY Jean, 1980, « La socialisation utopique aux valeurs », *Archives de Sciences sociales des religions*, 50/1, p. 7-21.
- , « Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques ? », in VI Colloque du C. S. P., *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, Paris, Cerf, p. 11-58.

- 1988, « Charisme de fonction et charisme personnel : le cas de Jean-Paul II », in *Voyage de Jean-Paul II en France*, Paris, Cerf, p. 11-34.
- SEMÁN Pablo et MOREIRA Patricia, 1998, « La Iglesia Universal del Reino de Dios y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos », in *Sociedad y Religión*, n° 16/17, Buenos Aires, p. 95-109.
- SEMÁN Pablo, 2000, *A fragmentação do Cosmos. Um estudo sobre as sensibilidades religiosas de fiéis pentecostais e católicos de uma bairro da Grande Buenos Aires*, Porto Alegre, Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRGS.
- 2001, « A Igreja Universal do Reino de Deus : um ator e suas costuras da sociedade brasileira contemporânea », in *Debates do NER*, n° 3, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, setembro, p. 87-96.
- SIMMEL Georg, 1995, *Le Conflit*, Paris, Circé Poche.
- SMITH A., 1990, « Towards a global culture ? », in Featherstone M. (org.), *Global Culture*, Londres, Sage, p. 171-191.
- STOLL David, 1990, *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.
- SUNDKLER Bengt, 1948, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford, Oxford University Press.
- TAYLOR Charles, 1992, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Éditions Bellarmin.
- TER HAAR Gerrie, 1997, « Halfway to Paradise, African Christians in Europe », *Internet Journal of Religion*.
- TROELTSCH Ernest, 1983, *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, Fondo de Cultura Económica.
- THROUP David W., 1995, « "Render unto caesar the things that are caesar's" : the politics of Church-State conflict in Kenya 1978-1990 », in Hansen Holger Bernt et Twaddle Michael (eds), p. 143-176.
- TOURAINÉ Alain, 1994, *Critica de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- TURNER Victor 1969, « Liminality and Communitas », in *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing, p. 94-130.
- UNDP, 1999, *Mozambique : Peace and Economic Growth : Opportunities for Human Development*, Maputo, UNDP.

- VAN DIJK Rijk, « Time and transcultural technologies of the self in the ghanaiian pentecostal diaspora », in Corten et Marshall-Fratani (eds), p. 216-234.
- VELHO Otávio, 1997, « Globalização : antropologia e religião », in Oro et Steil (orgs.), p. 43-62.
- VIEGAS Fátima, 1999, *Angola e as Religiões : uma visão social*, Luanda.
- VIANNA Luiz Werneck, 2001, « A política e a religião pelo método confuso », in *Conjuntura Política*, Belo Horizonte, UFMG, n° 29, setembro.
- WEBER Max, 1964, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de *Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- 1987, *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Pioneira.
- 1971, 1995, *Économie et société*, Paris, Plon.
- 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- WEST Martin, 1975, *Bishops and Prophets in a Black City African Independent Churches in Soweto*, Johannesburg/Cape Town, David Philip.
- YINGER Milton J., 1970, *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan Press.
- ZIRES Roldán, ROSA Margarita, 1994, « Los mitos de la Virgen de Guadalupe, su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo », in *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, Universidad de California, E.U.A., vol. 10, n° 2, p. 281-313.

LES AUTEURS

Ronaldo DE ALMEIDA, docteur en anthropologie de l'Université de São Paulo (USP), est chercheur au Centre brésilien d'analyse et de planification (CEBRAP) et au Centre d'étude de la métropole (CEM). Il est aussi professeur de l'École de sociologie et de politique de São Paulo. Il a étudié l'Église universelle et les missions évangéliques parmi les groupes autochtones. Actuellement, il fait une recherche sur la mobilité religieuse dans la Région métropolitaine de São Paulo.

Allan ANDERSON, docteur en missiologie de l'Université d'Afrique du Sud, est *Senior Lecturer* en études pentecôtistes à l'Institut gradué de théologie et de religion de l'Université de Birmingham (Grande-Bretagne). Il est l'auteur de cinq ouvrages dont *Zion and Pentecost* (2000) et *African Reformation* (2001).

Marion AUBRÉE, docteure en anthropologie, ethnologie et sciences des religions de l'Université Paris-VII, est chercheure au Centre de recherche sur le Brésil contemporain – EHESS. Auteure d'un livre et d'une cinquantaine d'articles portant sur des thèmes d'anthropologie urbaine au Brésil et plus largement en Amérique latine, dont la majorité traitent des identités et appartenances religieuses (afro-brésiliennes, pentecôtistes, spirites kardécistes, en particulier). En 2002, elle publie deux articles dans les *Archives des Sciences sociales des religions*.

Alexandre BRASIL FONSECA, docteur en sociologie de l'Université de São Paulo, est professeur de sciences sociales à l'Université d'État de Londrina (PR, Brésil). Il mène actuellement des recherches sur la participation politique des évangélistes.

André CORTEN, docteur en sciences politiques et sociales de l'Université de Louvain, est professeur d'analyse du discours et de sciences politiques à l'Université du Québec à Montréal et membre du

GRIPAL (Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine). Auteur notamment de *Le Pentecôtisme au Brésil* (1995) et de *Alchimie politique du miracle* (sur le discours de l'IURD) (1999). Il a codirigé en 2001 deux ouvrages sur le pentecôtisme : *Afrique/Amérique latine*, publiés à Londres et à Paris.

Harvey COX, docteur en histoire et philosophie de la religion de l'Université d'Harvard, est titulaire de la chaire Victor S. Thomas à la Divinity School d'Harvard et a été professeur invité dans de nombreuses universités dans le monde. En 1965, il a publié le célèbre ouvrage *The Secular Society* traduit en onze langues et tiré à 900 000 exemplaires, en 1988, *Many Mansions : A Christian's Encounters with Other Faiths*, en 1994 son livre sur le pentecôtisme dans le monde, *Fire From Heaven* également traduit en plusieurs langues et en 2000 *Common Prayers-Faith, Family, and a Christian's Journey Through the Jewish Year*.

Teresa CRUZ E SILVA, docteure en sciences sociales de l'Université Bradford (Grande-Bretagne), est professeure associée au Centro de Estudos Africanos de l'Université Eduardo Mondlane (Maputo). Elle a publié de nombreux articles et chapitres de livre dans le champ de l'histoire sociale du Mozambique. Dernier livre : *Protestant Churches and the formation of political consciousness in Southern Mozambique (1930-1974) : The case of the Swiss Mission* (2001).

Marie-Christine DORAN, doctorante et chercheure à la faculté de science politique et de droit de l'Université du Québec à Montréal, au sein de l'équipe « Démocratie : imaginaires politiques et religieux en Amérique latine et en Afrique », GRIPAL. Elle a publié une douzaine d'articles scientifiques et chapitres d'ouvrage dans divers pays.

Jean-Pierre DOZON, docteur en anthropologie, est directeur de recherche à l'Institut de recherche du développement (IRD) et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Auteur notamment de *La Société bété (Côte d'Ivoire)*, Paris, Karthala, 1985, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, *Critique de la santé publique* (avec Didier Fassin), Paris, Balland, 2001 et *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Flammarion, 2003.

Yvan DROZ, docteur en ethnologie, enseigne l'anthropologie à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) de Genève et dirige un projet au Fonds national suisse pour la recherche scientifique (FNSRS) sur les migrations kikuyu au Kenya central. Il a mené diverses recherches ethnologiques en Équateur, en Côte d'Ivoire, au Burundi et au Kenya sur l'anthropologie de la maladie et les transformations de la reproduction sociale.

Paul FRESTON, docteur en sociologie de l'UNICAMP (Université de Campinas, Brésil), est professeur de sociologie à l'Université fédérale de São Carlos. Il est l'auteur de plusieurs livres sur le protestantisme et la politique, et a publié de nombreux articles sur l'histoire, la politique et l'expansion transnationale de l'Église universelle du royaume de Dieu. Son dernier ouvrage : *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, 2001.

Virginia GARRARD-BURNETT, docteure en histoire, est professeure au Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies de l'University of Texas, Austin. A publié notamment, sous sa direction avec David Stoll, *Rethinking Protestantism in Latin America*, et *Protestantism in Guatemala : Living in the New Jerusalem*.

Maria das Dores Campos MACHADO est docteure en sociologie de l'Institut universitaire de recherche de Rio de Janeiro et professeure à l'Université fédérale de Rio de Janeiro. Auteure de nombreux articles dans des revues spécialisées, sa thèse de doctorat a obtenu le prix de l'ANPOCS et a été publiée sous le titre *Carismáticos e Pentecostais : Adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar* (1996).

Clara MAFRA, docteure en anthropologie, est professeure à l'Université d'État de Rio de Janeiro (UERJ). Elle a publié plusieurs articles en anthropologie des religions et sa thèse vient d'être publiée à Lisbonne : *Na Posse da Palavra. Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*.

Ricardo MARIANO, docteur en sociologie de l'Université de São Paulo, est chercheur et professeur à l'Université pontificale catholique du Rio Grande do Sul (PUCRS) dans le cadre du programme de post-graduation en sciences sociales. Il est auteur du livre *Neopentecostais* :

sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, 1999, et a publié de nombreux articles sur le mouvement pentecôtiste brésilien.

Ray MILLER, de l'Université de Birmingham, travaille avec Latin Link Mission en Amérique latine et au Royaume-Uni, et est codirecteur de projet de *Latin Partners*, qui coordonne les activités de Latin Mission en Europe et ailleurs.

Ari Pedro ORO, est professeur à l'Université fédérale du Rio Grande do Sul, à Porto Alegre, Brésil. Docteur de l'Université de Paris-III, il a notamment publié *Avanço Pentecostal e Reação Católica* (1996) et *Axé Mercosul : a expansão das religiões afro-brasileiras para os países do Prata* (1999). Il a dirigé avec Carlos Steil, *Globalização e Religião* (1997). Il mène actuellement une recherche sur les rapports entre religion et politique au Brésil ainsi que sur la transnationalisation des religions afro-brésiliennes et des pentecôtistes entre le Brésil et les pays du Mercosul.

Angelina POLLAK-ELTZ, vénézuélienne d'origine autrichienne, est docteure de l'Université de Vienne. Elle est professeure d'anthropologie à l'Université catholique Andres Bello. Elle est l'auteure de nombreux livres dont notamment, sous sa direction, *El Pentecostalismo en América latina : entre tradición y globalización*, 1997 et *Estudio Antropológico del Pentecostalismo en Venezuela*, Caracas, 2000.

Pablo SEMÁN, docteur en anthropologie sociale de l'Université du Rio Grande do Sul (Porto Alegre), est actuellement boursier postdoctoral au Musée national / Université fédérale de Rio de Janeiro et chercheur au Conseil national des chercheurs scientifiques et techniques de la République d'Argentine (CONICET). Il a publié plusieurs articles sur le thème « religion et culture populaire » en Argentine, dont « El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares », in Rock Chabón, *The Contemporary National Rock of Argentina*.

Barbara SERRANO, doctorante à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris, affiliée au Centre d'études interdisciplinaires du fait religieux (CEIFR). Sa recherche se concentre sur le rapport de pouvoir entre les croyants et l'institution.

Table des matières

Préface, par Harvey COX	5
Avant-propos, par André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO	9
Introduction, par André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO	13

PREMIÈRE PARTIE DE RIO À LA CONQUÊTE DU MONDE

I. Amérique latine

Introduction	41
Brésil, par Ricardo MARIANO	45
Brésil, le « groupe jeune », par Barbara SERRANO	57
Argentine, par Pablo SEMÁN	67
Venezuela, par Angelina POLLAK-ELTZ	77
Mexique, par Marie-Christine DORAN	87

II. Afrique

Introduction	95
Côte d'Ivoire, par Jean-Pierre DOZON	97
Kenya, par Yvan DROZ	103
Mozambique, par Teresa CRUZ E SILVA	109
Afrique du Sud, par André CORTEN	119

III. Atlantique Nord

Introduction	127
United States, <i>par Virginia GARRARD-BURNETT</i>	131
Portugal, <i>par Clara MAFRA</i>	141
Britain, <i>par Ray MILLER et Allan ANDERSON</i>	151
France, <i>par Marion AUBRÉE</i>	159

IV. Asie

L'Église universelle du royaume de Dieu en Asie. Le défi de l'universalité, <i>par Paul FRESTON</i>	167
---	-----

DEUXIÈME PARTIE

UN EMPIRE : UNE HISTOIRE À SUCCÈS

Introduction	193
Le royaume de prospérité de l'Église universelle, <i>par Ricardo MARIANO</i>	197
Un empire médiatique, <i>par Alexandre BRASIL FONSECA</i>	213
Un pouvoir politique, <i>par Ari Pedro ORO</i>	231
L'IURD : une « organisation-providence », <i>par Maria das Dores Campos MACHADO</i>	245
La guerre des possessions, <i>par Ronaldo DE ALMEIDA</i>	257
Bibliographie générale	273
Les auteurs	289

Composition, mise en pages :
Écriture Paco Service
27, rue des Estuaires - 35140 Saint-Hilaire-des-Landes

Achévé d'imprimer en décembre 2003
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : décembre 2003
Numéro d'impression : 312001

Imprimé en France

Le protestantisme a connu au XX^e siècle un tournant majeur. De religion de l'esprit du capitalisme, il est devenu religion de l'émotion des pauvres. Ce nouveau protestantisme qui conquiert le monde s'appelle pentecôtisme. Parti au début du siècle dernier des États-Unis et notamment des Églises noires américaines mais, presque en même temps, de l'Afrique du Sud, du Chili et du Brésil, le pentecôtisme a aujourd'hui le Brésil comme vecteur d'expansion le plus dynamique. Non seulement le Brésil est, avec ses vingt millions de pentecôtistes, le pays où ce mouvement charismatique est le plus établi mais il est aussi le pôle qui, avec la Corée du Sud, le Ghana, Porto Rico, irradie sur la plupart des continents.

Fondée en 1977, l'Église universelle du royaume de Dieu compte 2 millions d'adeptes au Brésil et un autre million répandu dans 80 pays. Propriétaire au Brésil de la troisième chaîne de télévision, elle est révélatrice d'une transformation profonde non seulement du pentecôtisme – et on parle de néo-pentecôtisme – mais plus généralement du religieux. Loin de se retirer du monde, l'Église universelle se veut à la conquête du monde sur ce qui aujourd'hui le définit le mieux : l'argent, les médias et l'individualisme.

A la fois étonnamment homogène et extrêmement centralisée, l'Église Universelle – l'IURD selon l'acronyme brésilien – essaie de s'adapter à des situations extrêmement diverses. Parfois, elle en est capable comme en Argentine, au Venezuela, en Côte d'Ivoire, en Afrique du Sud, au Portugal et même aux États-Unis, parfois elle connaît des reculs ou elle piétine comme en France, au Mexique ou au Kenya. Elle dispose pour son expansion d'un empire financier, médiatique, politique et d'assistance sociale qui stupéfie et inquiète.

Collection dirigée par Jean Copans



ISBN : 2-84586-446-9