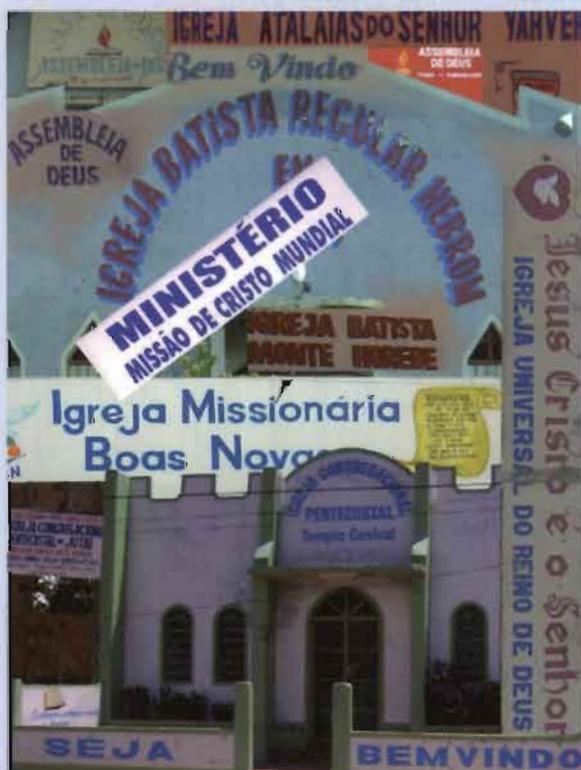


Véronique Boyer

Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne



IRD - KARTHALA

Religions contemporaines

Collection dirigée par
André Mary, directeur
de recherche au CNRS,
et Pierre-Joseph Laurent,
professeur à l'Université
de Louvain-la-Neuve

L'actualité des pays du Sud, comme celle du Nord, confirme chaque jour que le facteur religieux ne cesse de bousculer les grilles de lecture politique et économique, tout en occupant une place essentielle dans l'espace public et sur la scène internationale. Prolongeant la mémoire d'une histoire missionnaire qui éclaire le présent des sociétés actuelles, la collection *Religions contemporaines* veut donner plus de visibilité aux diverses recherches de sciences sociales qui portent sur les dynamiques religieuses du monde contemporain.

La renaissance des cultes traditionnels au cœur de la modernité urbaine, autant que les réveils religieux de l'islam ou du christianisme, de même que les échanges religieux transnationaux ont contribué à faire émerger une situation inédite de relation contemporaine entre toutes les formes de religiosité.

**EXPANSION ÉVANGÉLIQUE ET MIGRATIONS
EN AMAZONIE BRÉSILIENNE**

KARTHALA sur internet : www.karthala.com
IRD sur internet : www.ird.fr

Couverture : Montage photo de Viviane Boyer-Araújo.

© IRD et Karthala, 2008
ISBN (IRD) : 978-2-7099-1653-0
ISBN (Karthala) : 978-2-8111-0074-2

Véronique Boyer

Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne

La renaissance des perdants

Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

IRD
44, bd de Dunkerque
13572 Marseille cedex 2

« Le fils d'un poisson un petit poisson est ;
le fils d'un *crente* un petit *crente* n'est pas. »

*Filho de peixe, peixinho é ;
filho de crente, crentinho não é.*

« Jésus est la lumière mais le courant est limité. »

Dirigeant de l'Assemblée de Dieu
(Silêncio do Mata – Santarém)
à l'occasion d'une coupure du groupe
électrogène qui écourtera le culte.

Protestantisme, évangélisme, pentecôtisme et néopentecôtisme

Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'implantation d'Églises¹ se situant dans une lignée protestante est venue troubler l'âme et la culture de l'Amérique latine que d'aucuns supposaient résolument catholiques (Cleary & Stewart-Gambino, 1998 : 10). En un peu plus d'un siècle, les Églises ont ainsi acquis une visibilité incontestable dans le panorama religieux et, au Brésil, elles rassemblaient en 2000 plus de 15 % de la population.

La multiplication des dénominations qui a accompagné cette notable croissance a constitué un objet de réflexion pour les historiens et les sociologues des religions. L'intense diversification interne subie par le protestantisme lui donnait les caractéristiques d'un ensemble religieux multiforme qu'il devenait difficile d'appréhender dans sa totalité. En effet, comment ne pas être frappé, au Brésil, par le contraste entre les groupes de luthériens d'origine allemande installés dans le sud du pays, fidèles au message originel de la Réforme, et d'autres qui, appartenant à la Congrégation chrétienne – fondée dans les profondeurs de l'État de São Paulo – ou à l'Assemblée de Dieu en Amazonie, s'en sont écartés en introduisant le baptême dans l'Esprit saint ?

L'approche classificatoire a permis d'ordonner ces différences en regroupant les Églises en fonction de leur position dans la généalogie du christianisme, des normes rituelles et des croyances adoptées, des formes de sociabilité développées et du type de qualification théologique des spécialistes religieux. De ce point de vue, le protestantisme historique auquel se rattachent les premières dénominations se trouve nettement séparé du mouvement évangélique, représenté entre autres par les Églises baptistes. C'est de cette dernière branche qu'est issu, au début du XX^e siècle, le pentecôtisme, lequel donne à son tour origine, dans les années 1970, au néopentecôtisme dont l'Église universelle du royaume de Dieu est

1. J'adopterai la convention suivante : Église avec une majuscule à propos des institutions et église avec une minuscule pour désigner le bâtiment ou l'assemblée locale des fidèles.

l'exemple le plus célèbre². Les Adventistes du septième jour, les Témoins de Jéhovah et les Mormons (ou Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours) sont, selon les critères retenus, laissés ou non à l'extérieur de l'ensemble issu du protestantisme³.

Les divergences restent cependant toujours minimales au regard du consensus régnant non seulement sur les grandes lignes de la filiation historique et typologique mais aussi sur la nécessité de s'y rapporter⁴. L'anthropologie n'a pas échappé à l'injonction classificatoire et les analyses concernant telle ou telle Église se soumettent implicitement au cadre des terminologies établies, lequel s'est aussi imposé à certaines institutions de l'État, comme l'Institut brésilien de géographie et de statistique (IBGE) chargé des recensements : l'unique catégorie créée, dans les années 1940, pour rendre compte de la présence protestante se décline à présent en plus d'une dizaine d'appellations⁵.

La typologie à l'épreuve des usages

Dans un ouvrage monumental sur l'*Histoire générale du protestantisme* publié au début des années 1950, Émile Léonard mettait en garde sur le danger de « la recherche des filiations, des généalogies » ou des « systématisations des doctrines » entre les Églises (1988, vol. III : 330). « À la différence des sociologues qui s'intéressent surtout aux structures et aux

2. Sur cette Église, voir André Corten, Jean-Pierre Dozon & Ari Pedro Oro (2003).

3. Leur inclusion dans le protestantisme, un choix opéré par Émile Léonard, est par exemple contestée par Ariel Colonomos (1994) qui rappelle leur déclaration de rupture avec ce mouvement religieux.

4. La mise en garde de E. L. Cleary et H. W. Stewart-Gambino (1998), quant à la confusion induite par la traduction du latino-américain *evangélico* par l'anglo-saxon *evangelical*, n'a peut-être pas suffisamment été prise en compte. Pour ces auteurs, les *evangelicals* nord-américains, qui prônent un fondamentalisme religieux et assument des positions politiquement conservatrices, présentent un profil sociologique différent de leurs « cousins » d'Amérique latine et renvoient donc à des « tendances spécifiques dans l'histoire du protestantisme » (1998 : 8). La définition des limites du groupe religieux n'est donc recevable que pour une période historique et une société données.

5. En 1991, les évangéliques étaient ventilés entre « évangéliques traditionnels », « évangéliques pentecôtistes », « chrétienne réformée non déterminée » et « néo-chrétienne », où se trouvent inclus les Mormons et les Témoins de Jéhovah.

En 2000, la catégorie évangélique se scinde entre les « évangéliques de mission » (groupe qui se subdivise entre « adventiste du septième jour », « évangélique de confession luthérienne », « évangélique baptiste », « Église presbytérienne » et « autres ») et les « évangéliques d'origine pentecôtiste » (qui se distribuent entre « Église congrégationaliste chrétienne du Brésil », « Église universelle royaume de Dieu », « évangéliques évangile quadrangulaire », « Église évangélique Assemblée de Dieu » et « autres »). Une troisième sous-catégorie accueille les « autres religions évangéliques ». Dans cette nouvelle classification, les Témoins de Jéhovah sont placés à part.

parentés extérieures », l'historien proposait plutôt d'effectuer des regroupements en fonction de la « spiritualité », en tenant « compte du “message”, en essayant d'atteindre l'essentiel (et non le distinctif) de la foi professée, au-delà de l'occasionnel des formes » (*ibid.*).

Toutefois, E. Léonard n'envisageait pas de procéder à une telle opération sans une manifeste réticence, une réticence qui trouve un écho certain sur le terrain amazonien. Les membres des Églises semblent en effet pour la plupart insensibles aux distinctions établies par l'histoire des religions et reconduites par la sociologie. *Evangélico* est de fait, au Brésil, un mot employé par l'ensemble de la population pour désigner ceux qui appartiennent à des Églises chrétiennes non catholiques, y compris celles du protestantisme historique⁶. Les contours de cette catégorie se dessinent dans une opposition au catholicisme en tant qu'appartenance religieuse « héritée » par tradition familiale : tous ceux qui affirment « s'en être un jour remis à Jésus » s'y trouvent inclus, indépendamment des caractéristiques de leur Église, et ils s'y réfèrent eux-mêmes, le plus souvent avant de mentionner le nom de leur dénomination.

Le passage du catholicisme à l'ensemble évangélique est conçu sur le mode de la rupture que l'usage du terme conversion prétend restituer. Celui qui a « ressenti l'appel » rejoindrait un groupe de « frères » disséminés aux quatre coins du globe et reliés les uns aux autres par des réseaux tissés à l'échelle planétaire : du Brésil au reste de l'Amérique latine, mais aussi à l'Amérique du Nord, à l'Afrique et à l'Asie – en particulier à la Corée du sud. La communauté imaginaire n'aurait de la sorte rien à envier, du point de vue de son ampleur, à celle des catholiques et c'est son extension même qui rend désirable le fait de s'y intégrer.

Évangélique et conversion sont ici entendus comme des notions locales et non comme des catégories analytiques. Un tel choix méthodologique a été critiqué par certains sociologues. Sébastien Fath reproche ainsi à Christian Smith et Michael O. Emerson d'avoir privilégié le critère de l'autodéfinition dans leur étude des protestants noirs américains, lesquels ne se reconnaissent pas comme évangéliques. L'auteur argumente qu'une « définition sociologique doit certes prendre en compte les formulations données par les acteurs eux-mêmes », mais qu'elle doit être combinée avec « des variables plus objectivées » (2002 : 64)⁷. De ce point de vue, il semble revenir au chercheur d'établir la « vérité » d'un portrait dressé à partir des déclarations des acteurs⁸.

6. La distinction entre pentecôtistes et non pentecôtistes ne semble pas davantage mise en avant au Guatemala (Pédron-Colombani, 1998 : 204) qu'au Brésil.

7. L'absence d'une mise en perspective introduirait une confusion entre la façon dont les gens se perçoivent (« 90 % des Américains qui se définissent eux-mêmes comme évangéliques sont blancs », Smith & Emerson, *in* Fath, 2002 : 64) et ce qu'ils sont réellement (« un tel constat ne revient pas à dire que neuf évangéliques américains sur dix sont blancs », Fath, 2002 : 64).

8. Dans le cas du protestantisme nord-américain, on ne sait pas si c'est en plaçant arbitrairement les individus dans une catégorie dans laquelle ils ne se reconnaissent pas, ou si

Pourtant, rester au plus près des catégorisations locales n'est pas exempt d'intérêt analytique, ni de portée scientifique. Comme le souligne André Mary, on ne saurait, en dépit du « problème épistémologique que pose l'usage de la catégorie religieuse de "conversion" [...], faire table rase des catégories de la "conversion" qui informent le discours et l'expérience de ceux qui se disent "convertis" » (1998 : 12).

Sur le terrain amazonien, la notion de « conversion » permet de définir des positions dans l'arène religieuse, en dessinant discursivement les limites d'un groupe dit « évangélique », dans lequel se reconnaissent des Églises aux pratiques fort différentes. Cette efficacité à se constituer comme une valeur de référence confère à ces deux termes une importance qui va ainsi bien au-delà de leur capacité descriptive pour toucher aux modalités de la structuration du champ religieux.

Un troisième terme, celui de *crente* (croyant), peut en quelque sorte apparaître comme le résultat de leur conjugaison. Car il laisse entendre qu'en se tournant vers l'évangélisme, le religieux serait enfin pris au sérieux, qu'il ferait enfin l'objet d'une foi réelle. La réaction offusquée des catholiques les plus fervents, rétorquant – non sans raison – qu'ils « croient » également, montre qu'un point sensible est là touché.

Ces notions ne sauraient donc être écartées au prétexte qu'elles appartiennent au vocabulaire religieux. Elles doivent, au contraire, être soumises à un examen attentif pour comprendre ce qu'elles signifient et ce qu'elles impliquent dans une société donnée⁹, en particulier dans la région amazonienne dont il est question ici.

Patricia Birman a souligné que la diffusion du terme évangélique « a pour les groupes pentecôtistes un effet de "nettoyage" social par rapport au stigmaté dont ils sont l'objet en tant que "pauvres" et "*crentes*" » (2003 : 240)¹⁰. En effet, les représentations qui sont attachées à ces groupes au sein

c'est en déterminant leur couleur réelle – un objectif dont on peut penser qu'il est en lui-même problématique.

9. En saisissant comment, et sur quelle base, les groupes se situent les uns par rapport aux autres, il devient possible d'appréhender la spécificité d'un champ religieux particulier et de la société où il s'insère. Ainsi, les positions que s'attribuent les différents acteurs aux États-Unis recourent un clivage entre Noirs et Blancs. Une telle lecture « racialisante » n'est pas de mise au Brésil où prédomine une approche en termes de classes sociales. La répartition des protestants, dans ce pays, s'articulerait à leur position dans la structure sociale : le protestantisme historique serait particulièrement implanté dans les classes moyennes tandis que le néopentecôtisme ferait des adeptes chez les plus pauvres.

10. Les données quantitatives sur le profil sociologique des membres des Églises sont très rares. L'étude menée par l'Institut supérieur des études de la religion (ISER) sur les évangéliques dans la région métropolitaine de Rio en 1994 (et publiée en 1998) constitue une précieuse exception. On y apprend que les fidèles sont en grande majorité des femmes (69 %), pauvres (58 % vivent avec moins de deux salaires minimums) et peu scolarisées. Les auteurs observent également que cette population, dont 61 % vient du catholicisme et 16 % des cultes de possession afrobrésiliens, fréquente les Églises du fait d'une « décision personnelle » (70 %) bien souvent récente (depuis moins de 6 ans pour près de la moitié et depuis moins de trois ans pour 28 %). Enfin, ils remarquent que si 74 % des évangéliques

de la société brésilienne ont été fortement influencées par les conclusions des études sociologiques qui, s'accordant sur la diffusion du pentecôtisme au sein des « classes dominées » (Willems, 1967) ou parmi les « masses » urbaines déracinées (Lalive d'Épinay, 1968), ont insisté sur son incapacité à produire une conscience sociale et à susciter un engagement politique collectif¹¹. Or, en se déclarant évangéliques, les pentecôtistes se voient implicitement rapprochés des Églises du protestantisme historique, mieux implantées dans les classes moyennes et donc plus respectables.

L'adoption par les pentecôtistes de la catégorie générique « évangélique », pour se dégager des préjugés que leur appartenance religieuse suscite, renvoie également à une représentation de la communauté de « frères » dont l'ampleur s'affirme contre les particularités des Églises. Il est certes entendu que nul autre mouvement religieux n'offre la possibilité du salut, tout comme il est certain qu'un évangélique doit limiter son activité culturelle à la fréquentation de l'un des nombreux temples. Cependant, chacun d'entre eux répète à qui veut l'entendre que « ce n'est pas l'Église [en tant qu'institution] qui sauve, c'est Jésus ». Un pécheur est donc censé pouvoir trouver le salut dans n'importe quelle dénomination – voire en dehors des congrégations (*congregações*), les groupes religieux locaux, pour ceux qui seraient isolément touchés par la grâce. Il lui suffirait pour cela d'adopter « sincèrement » la posture du *crente* qui s'en remet entièrement au Dieu tout-puissant, et seulement à lui.

Les évangéliques, qui insistent sur la notion de choix et d'engagement personnels en écartant les saints médiateurs, retiennent une version moins théâtrale (souffrance et passion) de la figure de Jésus que les catholiques et/ou moins impliquée dans les affaires du monde (engagement auprès des « petits » et libération). Pour les *crentes*, l'image du Christ sur la croix ou du petit enfant tend à disparaître au profit du divin consolateur, un personnage proche et intime, compréhensif et désincarné. Le fait d'épouser cette conception de la relation du fidèle au Christ est plus importante que la différence entre ceux qui acceptent la manifestation actuelle des dons du Saint-Esprit, c'est-à-dire ceux qui sont généralement qualifiés de pentecôtistes, et les autres : c'est elle qui établit l'unité évangélique.

L'insistance sur la netteté des limites externes de l'ensemble religieux jette ainsi les bases d'un vaste espace de sociabilité, à l'intérieur duquel les individus seraient autorisés à se déplacer sans que soit remise en cause leur appartenance religieuse¹². À partir de ce moment qu'ils désignent comme

ne s'identifient à aucun parti politique, leur participation sociale reflète généralement la moyenne nationale (10 % sont affiliés à un syndicat), et peut même lui être supérieure dans le cas des associations de quartiers (7 % des évangéliques mènent des actions au niveau local contre 4 % pour la population du grand Rio). Les pentecôtistes sont parmi les plus pauvres.

11. Voir Boyer (1997) pour une revue critique de la littérature.

12. On y verra une fois encore la confirmation du tracé fluctuant du groupe évangélique et des rapports changeants entre les sous-ensembles définis selon les sociétés consi-

celui de leur « conversion », les trajectoires des évangéliques amazoniens les conduisent aussi bien vers des Églises pentecôtistes qu'elles ne les en écartent (certains commencent dans l'Assemblée de Dieu pour ensuite rejoindre l'Universelle¹³, d'autres adhèrent à la Quadrangulaire avant de passer à la Baptiste). Il n'y a, dans le récit de ces itinéraires, pas la moindre allusion à une idée de rupture dans les croyances ou de redéfinition de leur identité religieuse. L'objectif commun de toutes les Églises – la propagation d'un « message » en rupture avec le catholicisme antérieur – est, pour les évangéliques, plus significatif que leurs divergences théologiques et rituelles.

Un seul salut, une multiplicité d'églises

Les différences entre les Églises, qui sont évidemment perçues, ne sont jamais abordées spontanément dans la conversation. Le thème apparaît plutôt en réponse au chercheur qui, quelque peu désarmé devant la multiplicité des groupes, demande des informations sur ce qui caractérise telle dénomination ou la distingue de telle autre.

Les précisions apportées font apparaître une première division de l'ensemble évangélique entre les Églises dites traditionnelles (*tradicionalis*) et celles qui admettent la glossolalie ou « parler en langue ». Contrairement à la classification savante, la terminologie populaire distingue toutefois, au sein de ce second groupe, les dénominations qualifiées de pentecôtistes de celles qui sont dites « rénovées » (*renovadas*)¹⁴. Ce dernier terme s'applique aux groupes qui se reconnaissent un lien (généalogique et non institutionnel) avec une Église « traditionnelle », comme par exemple les Adventistes de la promesse face aux Adventistes du septième jour, ou la Baptiste rénovée face à la Baptiste.

Il ne s'agit là, cependant, que d'un signe différenciateur parmi de nombreux autres. Les spécificités soulignées renvoient parfois à des

dérées. Ainsi, aux États-Unis, les évangéliques proches de Billy Graham se sont un temps échinés à prendre leurs distances avec les pentecôtistes (Cleary & Stewart-Gambino, 1998 : 8). Les pentecôtistes brésiliens ne semblent pas se sentir concernés par ces querelles : ils parlent du prêcheur comme d'un frère très inspiré et, si d'aventure l'occasion leur était donnée, se presseraient en masse pour l'écouter.

13. Pour des facilités de lecture, et conformément à l'usage local, je ne mettrai pas « Église » devant le nom des institutions.

14. L'expression n'est pas sans évoquer la « rénovation charismatique » de l'Église catholique. Certains chercheurs ont d'ailleurs procédé à une comparaison des deux mouvements (par exemple Machado, 1996 ; Mariz, 2001). Contrairement à l'institution catholique qui n'est jamais remise en cause par les charismatiques, les groupes évangéliques « rénovés » revendiquent cependant systématiquement leur indépendance par rapport à l'Église qu'ils ont quittée.

éléments du rituel : baptême administré par immersion ou par aspersion, instruments de musique acceptés (à vent ou électriques) et genre musical retenu, séparation ou non des hommes et des femmes dans le temple¹⁵, pratique de l'exorcisme et de la cure divine. La formation des pasteurs et l'origine de leur savoir (acquis dans des cours dispensés au séminaire ou reçus par correspondance, ou bien inspiré par Dieu) peuvent être aussi mentionnées. Plus rarement seront évoquées les divergences sur des points de doctrine : entre unitariens et trinitaires (les premiers prononçant le baptême au nom de Jésus, les seconds au nom de la Sainte Trinité) ; entre tenants de la conception d'un salut gagné à jamais, ceux qui estiment qu'un écart suffit à le perdre et ceux qui croient en une réconciliation toujours possible. Les différences concernant l'organisation des Églises (allant de l'extrême centralisation à une autonomie complète des congrégations) sont enfin exceptionnellement citées.

Ces particularités ne sont jamais appréhendées comme des désaccords à partir desquels l'opposition et la confrontation entre les Églises sont envisageables. Les hiérarchies religieuses ne les utilisent pas comme des arguments qui viendraient soutenir des positions distinctes pour convaincre des recrues potentielles du bien-fondé de leurs pratiques. Les simples participants ne justifient pas davantage leur choix en faveur d'une Église donnée en arguant de l'accomplissement d'une mission plus en conformité avec les préceptes divins, de l'adoption d'une manière de prier plus agréable à Dieu ou de croyances plus « justes » que celles professées par les autres dénominations.

Les différences d'une Église à l'autre sont plutôt considérées comme des « coutumes », des habitudes tenues pour mineures d'un point de vue religieux, ou plus précisément théologique, qui concourent à donner un style propre à chacune d'entre elles. De façon générale, on peut dire que les Églises se répartissent autour de deux axes. Le premier concerne leur orientation rituelle ou leur spécialité religieuse : certaines insistent surtout sur leur connaissance du message biblique, d'autres invoquent davantage leur excellence à délivrer les humains des forces démoniaques. Le second axe se rapporte aux signes extérieurs d'appartenance religieuse. D'un côté se trouvent les Églises adoptant un strict code vestimentaire et condamnant les activités profanes comme la danse et le sport ; de l'autre celles qui prônent un « libéralisme » presque total (l'alcool et le tabac étant dans l'immense majorité des cas interdits).

Plusieurs combinaisons sont alors possibles. L'Assemblée de Dieu et la Dieu est amour sont par exemple toutes deux des Églises dites rigides, où les robes des femmes sont couvrantes et le col des chemises des hommes fermé. Toutefois, alors que la première tient à sa réputation de grand fondement (*alicerce*) dans la proclamation de la parole divine, la seconde est

15. Celle-ci est poussée à son comble par la Congrégation chrétienne dont les édifices comportent deux portes.

orientée vers la pratique de l'exorcisme. Dans le camp des Églises qui acceptent le maquillage des femmes et la décontraction des hommes, la Quadrangulaire qui se veut compétente en matière théologique s'oppose à l'Universelle royaume de Dieu, spécialiste reconnue de la libération spectaculaire des âmes.

Nombreux sont les évangéliques amazoniens qui reconnaissent avoir fait plusieurs tentatives avant de trouver l'Église où ils « se sont sentis bien » ou dont « l'ambiance leur convenait mieux ». Le choix d'une Église, ou mieux d'un style, est significatif du regard posé sur les trajectoires sociales et les projets d'avenir. La « rigidité », qui remporte le plus grand succès auprès des plus démunis, signifie la distanciation d'une société où les possibilités d'amélioration des conditions de vie sont inexistantes et les perspectives d'ascension sociale des plus réduites. La diminution des signes distinctifs notifie en revanche que la participation à l'Église est conçue comme le tremplin d'une meilleure intégration : la réussite économique deviendrait accessible en appliquant des règles religieuses à la vie profane – tel un mode de gestion que l'on espère plus adéquat. Cette décision initiale ne préjuge pas du déroulement des itinéraires religieux (qui vont aussi bien d'Églises rigides vers des dénominations libérales que le contraire), ni de l'engagement dans les activités collectives. L'expérience de la solidarité au sein d'une congrégation qui manifeste sa différence peut conduire à une plus grande implication dans les affaires communes tandis que la difficile application des recettes religieuses aux succès mondains incitera éventuellement au repli.

La justification d'un changement de dénomination en se référant à des coutumes plus adaptées à soi (à son mode de vie, à ses attentes, à sa personnalité) ne doit pas laisser penser que l'épanouissement individuel est au centre des préoccupations de populations régionales très inquiètes de leur survie quotidienne. Les phrases qui s'y rapportent sont toujours courtes, nul n'éprouvant la nécessité d'approfondir plus avant l'exposé de ses attentes personnelles. Il s'agit là d'un discours convenu qui renvoie à une représentation consensuelle de l'univers religieux et neutralise les accusations.

Le thème permet en effet d'articuler l'image d'un ensemble religieux uni avec une réalité de fragmentation et d'instabilité. L'argument se révèle fondamental dans les dynamiques de scission et de reconstitution de nouveaux groupes, et son usage est avant tout stratégique. Une partie ou la totalité des membres d'une congrégation se voit autorisée, au nom de convenances personnelles, à passer d'une Église « rigide » à une autre tenue pour « libérale », que ce soit pour suivre son dirigeant ou pour s'en éloigner. La structure institutionnelle désertée ne pourra pas reprocher aux dissidents de se détourner du droit chemin évangélique, pas plus que ces derniers ne seront alors fondés à prétendre se sentir davantage *crentes*. Ceci est encore vrai quand l'émancipation du groupe débouche sur la formation d'une nouvelle dénomination.

Cette explication du passage d'une Église à l'autre évite d'avoir à s'étendre sur d'autres raisons qui ont souvent motivé son départ : le senti-

ment de n'être pas traité comme il se doit, la frustration de ne pas se voir accorder de fonction ou de promotion au sein de la congrégation, des désaccords sur l'usage des fonds récoltés, etc. Parler de coutumes évite somme toute de s'exposer au conflit.

La réponse d'un pasteur de Costa Marques¹⁶, une petite ville de l'État du Rondônia, près de la frontière bolivienne, à propos des différences entre deux Églises, résume bien le désintérêt manifeste pour les subtilités doctrinales et rituelles : « C'est pareil. On est tous évangéliques. C'est juste les coutumes ». Et pour en finir complètement avec la question, Efraim conclut en soulignant les « responsabilités » considérables que son frère de « chair », comme il le précisa, et lui-même assument pareillement vis-à-vis des membres de leurs congrégations respectives. Il était en effet un dirigeant de l'Église pentecôtiste Brésil pour le Christ, fondée à la fin des années 1950 par un migrant nordestin dans la zone industrielle de l'État de São Paulo. Son frère Nestor était, pour sa part, le responsable local de l'Église pentecôtiste des saints derniers jours, une dénomination introduite (et peut-être créée) par un missionnaire venant du Mato Grosso do Sul.

Le commentaire de sa situation personnelle s'appuie sur une fine intuition sociologique. Car en précisant que les frères de « chair » exercent des fonctions religieuses analogues, quoique dans des institutions différentes, Efraim indique ce qui crée véritablement à ses yeux une identité entre les hommes, à savoir leur statut. Le titre de « pasteur » qu'ils se reconnaissent mutuellement leur suppose en effet une capacité à agréger autour d'eux un groupe d'individus et les distingue des autres « frères » dans la foi dont l'égalité était pourtant initialement proclamée. Le rôle religieux révèle ainsi sa dimension de marqueur social comme *leader*, au sein d'un ensemble assez vaste pour que chacun puisse espérer y trouver une place.

L'anecdote incite à porter le regard à la fois sur la dynamique du champ évangélique, en intégrant dans un même objet Églises traditionnelles et pentecôtistes, et sur l'organisation sociologique, tout autant que religieuse, pour comprendre comment la multiplication des dénominations, qui se différencient sur la base de « coutumes », favorise la constitution de nouvelles hiérarchies.

Du groupe au réseau : la place de l'évangéliste

La vaste bibliographie sur les Églises évangéliques porte sur le Nordeste, le Sud et le Sud-est du Brésil. Rares sont en revanche les études qui ont été consacrées à l'Amazonie, et elles se sont toujours limitées aux

16. 6 700 habitants selon le recensement de 2000.

villes¹⁷. Les recherches que j'ai pour ma part initialement menées dans les Églises à Belém¹⁸, capitale de l'État du Pará, m'ont pourtant fait pressentir la nécessité de les poursuivre en milieu rural.

La compréhension du fait évangélique dans une région aux dimensions gigantesques se prêtait à deux lignes d'interprétation. On pouvait tenter d'appréhender la diffusion des Églises à partir de leur insertion dans les groupes locaux et des recompositions sociales que l'introduction du nouveau discours religieux autorise. Il était cependant tout aussi possible de considérer leur expansion sous l'angle d'une logique de réseau qui serait saisie en suivant l'itinéraire des pasteurs et des missionnaires¹⁹. Sur le terrain amazonien, ces approches, qui éclairent des aspects distincts mais complémentaires, ne pouvaient être tenues pour exclusives l'une de l'autre. Opter pour l'une d'entre elles signifiait en outre s'imposer des choix qui auraient limité la portée de l'étude.

Se cantonner à l'observation de situations locales, même en développant la dimension comparative, n'aurait pas manqué de rendre plus délicate la juste évaluation du rôle de médiation endossé par les acteurs religieux dans la propagation du message des Églises. Les nouvelles congrégations naissent en effet le plus souvent sous les pas des évangéliques et cette dimension devait apparaître le plus clairement possible.

La seconde perspective permettait, en privilégiant le suivi de la trajectoire de ceux dont le métier est de porter la « parole » – c'est-à-dire les pasteurs et les missionnaires –, de surmonter cet obstacle ; elle en faisait néanmoins surgir d'autres. Il aurait fallu trancher, entre autres, sur le type d'Églises examinées. Prendre comme point de départ les grandes dénominations, en les estimant par principe représentatives de l'ensemble évangélique aurait *a priori* facilité l'identification des réseaux et l'analyse de leur fonctionnement. Mais, ce faisant, auraient été écartés de l'échantillon les groupuscules religieux qui se forment en marge des Églises déjà en place. Car le schéma de simple alternative – *crente* ou catholique –, le plus souvent illustré en milieu rural, cède la place à une configuration plus complexe quand on se rapproche des agglomérations urbaines où les individus circulent parmi des Églises dont le nombre ne cesse d'augmenter.

À mesure que l'enquête avançait, une figure s'est révélée occuper une place de premier plan dans les récits recueillis : celle de l'évangéliste²⁰ qui prétend vouer son existence à la propagation du message religieux et non à l'administration quotidienne d'une congrégation. Les *crentes* mentionnent

17. À ce jour, il n'y a de disponible sur la région que le livre d'Andrew Chesnut (1997) et trois *mestrados*, l'un en histoire (Cetrulo Neto, 1995), deux en anthropologie (Nicolau, sd. ; Rothe, 1998).

18. Voir Boyer (1995, 1996 et 1998).

19. Cette alternative d'une approche en termes de groupe ou de réseau est discutée par P. Dujardin (1988).

20. J'utiliserai le terme évangéliste pour désigner ces petits prédicateurs et celui d'évangélique pour les membres des Églises au sens large.

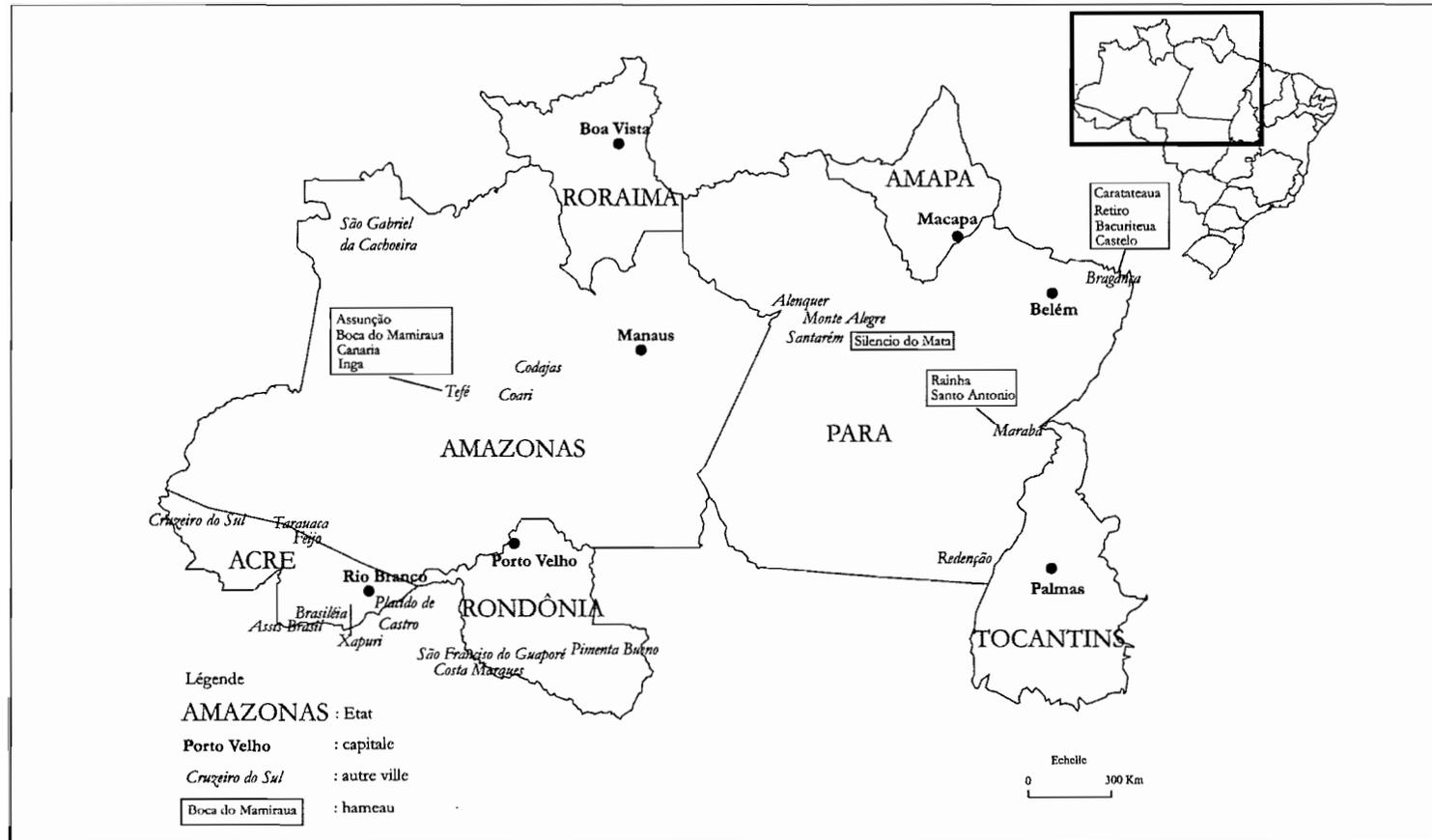
ainsi volontiers l'impact qu'aurait eu sur leur parcours la rencontre d'un tel personnage, et le fait que la dénomination dont ce dernier se réclamait soit autre que celle qu'ils ont fini par rejoindre montre ici encore que l'appartenance institutionnelle et les formes rituelles n'interviennent pas comme des critères déterminants dans les prises de décision.

Un élément expliquant la récurrence de l'évangéliste dans les narrations concerne le sens qu'il donne à ses pérégrinations. Qu'il aille du rural vers l'urbain, ou d'une ville ou d'un village à l'autre, ou que le changement porte sur son Église d'appartenance, sa mobilité est toujours interprétée en termes d'une mission dont il se dit investi.

Il convenait donc de s'interroger sur la signification que la nouvelle foi donne aux migrations et sur les échos que cette construction rencontre dans la région. Or, pour la grande majorité des *crentes*, le motif de la conversion vient également s'imprimer sur le récit de l'errance épuisante, des emplois précaires et mal rémunérés, des maladies et des décès, des abandons et des tentatives toujours frustrées de « trouver sa place ». L'adhésion religieuse se devait d'être comprise au plus près de cette réalité, en montrant comment les thèmes évoqués par les évangélistes prêcheurs entrent en résonance avec l'expérience de vie du plus grand nombre. Celui de la chute et de la transformation ultérieure renvoie évidemment à l'accumulation des difficultés et au désespoir apaisé. Ce rêve d'un ordre qui mettrait un terme à la désorganisation, et la quête de sens qui l'accompagne, se voit doté d'une certaine dose de réalité – pour peu qu'on adhère à la grille de lecture proposée par l'univers religieux.

Dans un tel contexte, l'exemple des évangélistes, qui affirment tous abandonner le monde pour se mettre au service d'une mission divine, peut effectivement devenir emblématique pour des populations sans cesse amenées à se déplacer. L'idée de mission, qui paraît orienter leurs pérégrinations, semble transcender les contraintes objectives qui président à leur mobilité. De tels itinéraires, repoussants et fascinants à la fois en ce qu'ils paraissent bousculer l'ordre « catholique », sont exemplaires d'une possible renaissance des perdants. Les évangélistes en viennent alors à incarner les contradictions, les enfermements, les errances, mais aussi d'une certaine façon l'espoir d'un changement et peut-être d'une réussite matérielle, à l'image des pasteurs installés en ville qui parviennent à vivre de cette mission religieuse et, grâce à elle, à vivre tout simplement dans le monde.

Ce personnage, dont on verra qu'il assume éventuellement en ville les traits du pasteur fondateur, permet non seulement de penser les liens entre milieux urbain et rural, mais aussi d'intégrer dans un même objet d'analyse les enjeux internes que l'adhésion religieuse souligne et le processus de différenciation du champ évangélique. Une vision générale de l'essor des Églises en Amazonie pouvait ainsi être restituée.



Carte des exemples cités

Terrains multiples et unicité de l'objet

L'approche habituelle de l'ethnologie – un terrain unique et de longue durée pour souligner les interconnexions entre les différentes dimensions de la vie sociale – s'avérait inadéquate pour dégager les modalités de l'avancée évangélique à un niveau macrosocial. Il fallait au contraire multiplier les lieux d'enquête²¹ afin de pouvoir comparer l'implantation des Églises en différents endroits et mettre en évidence les constantes dans la trajectoire des convertis et la constitution des groupes religieux.

L'échelle retenue a alors posé un problème de méthode. Les conditions de la recherche sur le terrain n'ont en effet pas permis l'application systématique des mêmes principes dans la collecte des données. Dans l'est (Bragança), le sud (Marabá) et l'ouest (Santarém) du Pará, j'ai procédé à l'ethnographie détaillée d'une congrégation en milieu rural : reconstitution de son historique, établissement de schémas de parenté en indiquant les appartenances religieuses, les positions dans le groupe et les fonctions rituelles occupées par les individus, recueil d'histoires de vie et de récits de conversion, etc. L'accompagnement du quotidien des évangéliques, dans une durée toujours très courte par rapport aux terrains habituels (deux mois au maximum), m'a permis d'être à l'écoute de la formulation des conflits avec les catholiques et de mieux cerner les enjeux de la conversion.

Dans d'autres régions d'accès plus difficile et où il était impossible de séjourner, j'ai dû, en revanche, me contenter d'informations obtenues lors d'une seule visite, comme ce fut le cas pour des hameaux autour de Tefé et de Coari, sur le Moyen Solimões, dans l'État de l'Amazonas. Réalisés le plus souvent collectivement en présence du pasteur ou des autorités catholiques locales, les entretiens ont apporté un nouvel éclairage sur le caractère normatif des représentations réciproques des catholiques et des évangéliques (ce que chacun des groupes dit de l'autre et ce qu'il suppose qu'on pense de lui), et ils ont confirmé la nécessité de prendre en considération les disputes concernant la gestion du territoire. Ils ont également fourni des éléments importants pour comprendre ce que les gens attendent de l'exercice de la fonction pastorale, et la réaction des dirigeants à ces demandes.

Toujours dans la zone bragantine et aux alentours de Santarém, mais dans d'autres villages, et à proximité de Pimenta Bueno, dans le Rondônia, j'ai pu mesurer l'étendue et déterminer la nature des liens entre fidèles, d'une même Église ou de dénominations différentes. En suivant les conseils des dirigeants ou des membres d'une congrégation qui m'incitaient à aller de leur part dans les villages proches, j'ai pu examiner le rapport entre appartenance institutionnelle et identité évangélique. Dans les villes, qu'elles soient dans le Rondônia, dans l'Acre ou sur le Moyen Solimões, je

21. La recherche sur le terrain a été menée dans quatre États de la région (Acre, Amazonas, Pará et Rondônia) lors d'une mise à disposition de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) de 1996 à 1999.

me suis davantage intéressée à la diversité du champ évangélique. Les conversations en tête-à-tête, plus ou moins longues et la plupart du temps uniques, avec les très nombreux pasteurs présents avaient pour objectif de dresser un inventaire le plus complet possible du profil des Églises implantées : le nombre de leurs membres, leur origine géographique, leur date d'implantation (ou de fondation), etc. D'autres thèmes abordés lors des discussions, comme le parcours de migration, la trajectoire religieuse et les rapports de mes interlocuteurs avec les dirigeants d'autres Églises de l'agglomération urbaine en question, ont contribué à mettre en perspective les observations faites en milieu rural pour obtenir une restitution plus juste des stratégies mises en œuvre.

À São Gabriel da Cachoeira (Amazonas), à Cruzeiro do Sul (Acre), à Manaus (Amazonas), à Altamira et à Redenção (Pará), j'ai rencontré des missionnaires se consacrant exclusivement à l'évangélisation des groupes indiens. Ces professionnels, parfois étrangers, qui ne dépendent financièrement pas des congrégations, n'ont pas de liens avec les représentants des Églises locales et ne montrent guère d'intérêt pour les autres populations régionales, forment un groupe très différent des dirigeants et des pasteurs habituellement rencontrés, lesquels sont engagés dans un travail religieux quotidien dont dépend leur survie. Faute d'une connaissance suffisante des sociétés amérindiennes, les rares mentions faites au cours de ce travail à des situations les concernant se rapporteront uniquement au point de vue des agents de l'évangélisation^{22 23}.

Le volume des matériaux obtenus était suffisant pour prétendre dresser un bilan général du mouvement évangélique en Amazonie brésilienne. Cependant, leur caractère très disparate allait se révéler problématique au moment de leur traitement. L'unité régionale et thématique choisie ne constituait évidemment pas un dénominateur commun satisfaisant pour permettre l'application d'une grille de lecture semblable à des données formant un corpus hétérogène : comment comparer en effet les résultats d'une enquête extensive auprès des pasteurs en milieu urbain avec le produit d'une exploration plus minutieuse des congrégations rurales ? Comment restituer la dimension globale d'un phénomène (ou sa totalité) à partir d'éléments ethnographiques sociologiquement fragmentaires et géographiquement dispersés ?

La région amazonienne pouvait être considérée comme un « plan spatial linéaire » dans le cadre duquel s'effectue habituellement la comparaison en

22. Pour ce qui est de la conversion des groupes indiens aux Églises catholiques et protestantes, je renvoie aux deux volumes coordonnés par Robin Wright (1999, 2004).

23. La seule exception concerne les Baniwa de l'Içana, dans l'extrême ouest amazonien. L'autorisation d'assister aux cours que les missionnaires de l'Institut biblique dispensaient aux responsables évangéliques baniwa, descendus pour cela de leurs villages à São Gabriel da Cachoeira, m'a donné l'occasion d'entendre ce que ces derniers avaient à dire de l'action missionnaire, d'écouter le bilan qu'ils en faisaient et de prendre connaissance de leurs attentes concernant le futur de leur Église. Voir Boyer (2001a).

anthropologie. Toutefois, les « unités conceptuelles » auxquelles cette dernière s'applique n'étaient pas ici homogènes²⁴ : si l'on pouvait raisonnablement espérer, dans les petits villages, saisir les interrelations entre la participation religieuse et d'autres aspects de la vie sociale, il était hors de question d'escompter faire de même dans des petites villes de 10 000 habitants.

La démarche de l'ethnographie multisituée, exigée par l'objet de l'étude, s'est pourtant révélée fructueuse. Car les interrogations surgies à la relecture des notes prises dans un hameau ont trouvé des éléments de réponse dans celles qui concernaient des agglomérations urbaines, tout comme les nouvelles questions posées par l'examen de certains aspects de l'expansion évangélique dans les villes étaient éclairées par l'observation en milieu rural²⁵. La complémentarité avérée des terrains a neutralisé la crainte de brosser un portrait impressionniste qui ne rendrait pas compte de la spécificité de contextes locaux empiriquement très différents, en offrant une interprétation dont la pertinence serait affectée par son degré de généralité. Elle a donc permis de dépasser le sentiment de dispersion initialement perçu en termes d'obstacle. D'une manière que j'espère efficace, ce va-et-vient a contribué à mettre en perspective le discours des *crentes* sur leur adhésion religieuse et participé à clarifier le processus de sédimentation des Églises.

En l'absence, pour l'ethnographie multisituée, d'une « conception théorique développée ou d'un modèle descriptif », comme l'écrit George E. Marcus²⁶, il a fallu inventer à mes données un fil conducteur qui démêlerait l'imbrication de l'avancée simultanée des hommes et des Églises. Pour ce travail de reconstruction du réel qui est celui de l'ethnographe, j'ai fait le choix d'adopter un principe de linéarité dans l'exposé des matériaux qui conduit des hameaux aux villes, de cas relativement simples à appréhender, où seule une Église dispute l'espace au catholicisme, à d'autres qui

24. Georges E. Marcus soulignait que « conventional controlled comparison in anthropology is indeed multi-sited, but it operates on a linear spatial plane, whether the context is a region, a broader culture area, or the world system ; comparison are generated for homogeneously conceptual units (e.g. peoples, communities, locales), and such comparison usually are developed from distinctly bounded periods or separate projects of fieldwork » (*id.* : 102).

25. « Strategies of quite literally following connections, associations, and putative relationships are thus at the very heart of designing multi-sited ethnographic research » (Marcus, 1995 : 97).

26. « In multi-sited ethnography, comparison emerges from putting questions to an emergent object of study whose contours, sites and relationships are not known beforehand, but are themselves a contribution of making an account that has different, complexly real-world sites of investigation [...] Comparison reenters the very act of ethnographic specification by a research design of juxtapositions in which the global is collapsed into and made an integral part of parallel, related local situations rather than something monolithic or external to them. This move toward comparison embedded in the multi-sited ethnography stimulates accounts of cultures composed in a landscape for which there is as yet no developed theoretical conception or descriptive model » (*id.* : 102).

semblent plus complexes à saisir en raison de la présence d'un grand nombre de dénominations. Cette trame s'avérait en outre indispensable au propos : montrer en quoi la formation d'un groupe religieux en rupture avec le catholicisme dominant s'appuie sur, ou mobilise autrement, des pratiques et des représentations partagées par tous. Pour cela, il convenait aussi d'inverser la perspective habituelle pour placer le temps du conflit, où catholiques et *crentes* s'opposent (chap. II), avant celui de l'agrégation (chap. III) qui correspond à la formation d'une congrégation. L'introduction progressive des thématiques et des catégories évangéliques permet de dévoiler ensuite les différents sens que revêt, pour les évangéliques, le terme « conversion » (chap. IV). Consacrés aux trajectoires des *crentes* qui embrassent la carrière religieuse et à la notion de mission qu'ils disent être le moteur de leurs pérégrinations, les deux chapitres suivants (V et VI) abordent un autre aspect de la dynamique de l'expansion évangélique, particulièrement en évidence dans la fondation de nouvelles Églises, quand l'évangéliste prétend devenir son propre maître pour tenter de s'ancrer dans un lieu. Sous différents aspects, l'ensemble évangélique n'est pas sans évoquer un tout autre ensemble religieux : les cultes de possession afrobrésiliens. Un dernier chapitre propose donc une comparaison entre ces deux ensembles tant du point de vue des logiques de reproduction des unités religieuses que des classifications établies par les chercheurs pour les appréhender.

La présentation d'une situation de départ où tous les individus d'un village participent d'un système religieux unique – le catholicisme – ne signifie pas que l'Amazonie est pensée comme un univers statique, où les groupes sont autonomes et fermés sur eux-mêmes. Le recours à cet artifice cherche, au contraire, à inscrire pleinement les terrains de l'enquête, considérés chacun comme une « configuration instantanée de positions » (Certeau, 1980 : 208), dans un espace régional composé d'intersections d'éléments mobiles, ceux-ci renvoyant aux déplacements des hommes. Prélude à l'ethnographie proprement dite, un premier chapitre tente d'ailleurs de planter le décor en mettant en rapport les migrations des populations dans l'espace amazonien et le développement de l'ensemble évangélique.

Le texte qui suit n'est donc pas composé de chapitres traitant successivement d'exemples distincts correspondant à autant d'enquêtes de terrain différentes. Évitant la collection d'études de cas, il est construit comme un scénario en quête d'un niveau d'écriture « qui incorpore l'ethnographie mais ne lui est pas subordonnée » (Thomas, 1991 : 316).

La formule retenue s'apparente en un certain sens à l'œuvre de fiction. J'ai en effet disposé librement des matériaux pour construire l'objet de l'analyse, avec pour seule limite la cohérence de celle-ci. Toujours référencées de leur origine, des données collectées en milieu rural avoisinent ainsi des informations obtenues dans les villes quand j'ai jugé que le thème discuté s'en trouvait enrichi et que le propos gagnait en clarté. Ce qu'on risquait de perdre en profondeur était alors largement compensé par l'ampleur restituée. Le procédé offrait en outre l'avantage d'assumer clairement la subjectivité du regard anthropologique.

Essaimage et nidification : les évangéliques en Amazonie brésilienne

Pour traiter de l'expansion évangélique à l'échelle amazonienne, il fallait tout d'abord tenir compte d'une distinction devenue habituelle dans la littérature. Depuis une dizaine d'années, il est en effet devenu courant de parler d'Amazonies au pluriel, pour souligner une opposition entre la route agropastorale, dont le domaine s'accroît à mesure de la déforestation, et le fleuve occupé par des populations davantage respectueuses du milieu naturel.

Il convenait donc de se demander si cette différenciation entre les univers du fleuve et de la route que le regard extérieur perçoit, et que la nécessité politique réaffirme, a une quelconque pertinence dans le cas de l'avancée des Églises. Est-il par exemple possible d'observer une plus forte implantation évangélique dans l'une ou l'autre de ces deux zones ? La nette différence de la pression migratoire a-t-elle des incidences sur la configuration du champ évangélique ? Car l'ouverture de voies routières a facilité la venue de migrants sur les fronts pionniers alors que les difficultés de déplacement sur le réseau fluvial ont toujours limité les flux de nouveaux arrivants.

Les enquêtes de terrain incitaient à penser que tel n'est pas le cas, et que les Églises remportent un succès comparable auprès des colons établis sur la terre ferme et auprès des riverains installés le long des cours d'eau. La pratique et le langage religieux montrent, de fait, une remarquable adaptabilité pour exprimer des rapports différenciés au territoire local, des lectures particulières de l'appartenance sociale, et des inscriptions spécifiques dans le champ politique régional et national.

D'autres clivages, comme celui entre milieux rural et urbain, seraient-ils en revanche davantage significatifs pour l'essor évangélique ou les modes d'implantation spécifiques des Églises ? Là encore, la réponse devait être nuancée. La présence évangélique est certes particulièrement visible dans les grandes agglomérations, avec l'édification de temples aux dimensions imposantes, mais elle est tout aussi notable dans des villes de moindre envergure, où le foisonnement de dénominations dans un espace restreint est plus aisément perceptible. En outre, il n'est pas aujourd'hui un hameau installé sur un bras de fleuve ou un noyau de peuplement des fronts pion-

niers qui n'ait une église ou une simple « maison de prières », en dur ou en bois, couverte de paille ou de tôle, où se réunissent régulièrement les *crentes*, et que l'on aperçoit au bord des rives et des chemins.

Ces impressions constituaient des pistes de départ intéressantes, mais elles ne gagneraient la valeur d'hypothèses qu'à condition d'être étayées par des données chiffrées. S'imposait donc une incursion sur les terres de la géographie humaine pour prendre la mesure des variations effectives et obtenir une représentation cartographique de la distribution évangélique en Amazonie brésilienne. L'établissement de ce cadre de référence était indispensable pour prétendre dégager ensuite un modèle auquel obéit l'expansion évangélique.

Après un court historique de l'essor des Églises, je soulignerai l'importance des migrations et le changement du profil des agents de la diffusion du message religieux dans l'espace régional. L'appréciation du poids de la composante évangélique dans les différents milieux géographiques (zones fluviales et fronts pionniers ; villes et campagnes) permettra d'introduire quelques réflexions sur les rapports qu'on peut établir entre eux, tant du point de vue de la configuration du champ religieux considéré que des carrières religieuses.

« Croissez et multipliez-vous » (Genèse)

Les débuts de l'implantation protestante au Brésil, qui commencent avec des Luthériens allemands dans le sud du pays en 1824, sont extrêmement laborieux. Emilio Willems remarque que la « description des vicissitudes des premiers efforts évangéliques suggère une ténacité et une résistance morale de la part des missionnaires plus [qu'elle ne fait état] de succès impressionnants » (1967 : 63). Après sept ans d'un travail d'évangélisation soutenu, nous rapporte le sociologue (*id.* : 63-64), l'Église baptiste brésilienne, fondée en 1882, ne compte ainsi que 312 membres répartis dans neuf congrégations. La bonne fortune de l'Église presbytérienne, présente à Rio de Janeiro dès 1864, ou de l'Église méthodiste, qui s'établit en 1836, n'est guère plus mémorable. En 1871, la première n'est représentée que par 279 membres et six églises, tandis qu'au bout de soixante-neuf ans d'existence, la seconde n'a pas conquis plus de 600 fidèles.

La difficile sédimentation des Églises sur le vaste territoire national se reflète dans la progression, constante mais très modérée, de leurs effectifs : entre 1890 et 1940, le nombre de protestants serait passé de 1 % à 2,6 %¹.

1. Ces pourcentages, comme l'écrit E. Willems, sont à prendre avec précaution : d'une part, les Églises – c'est encore le cas aujourd'hui – tendent à surestimer le nombre de leurs fidèles et, d'autre part, les conditions d'exécution du recensement présentent des faiblesses

À partir de cette date, le rythme de leur augmentation s'accélère sensiblement et, dix ans plus tard, 4,1 % des Brésiliens se déclarent protestants. Leur taux de croissance finira par dépasser largement celui de la population nationale puisque entre 1955 et 1960, écrit E. Willems (*id.* : 67), il constitue plus du double.

L'histoire du protestantisme en Amazonie brésilienne n'est guère différente, l'importation des premiers greffons datant également de la deuxième moitié du XIX^e siècle. À l'origine, les missionnaires sont des étrangers, pour la plupart américains ou anglo-saxons, mais aussi suédois et allemands. Pour ceux-là, nous dit E. Willems (*id.* : 10), l'Amérique du sud est moins un nouveau continent à évangéliser qu'une extension de la frontière de l'Ouest. Quelle que soit leur Église d'appartenance, ils ne partent pas sans un projet défini qu'ils ont exposé dans des congrégations de leur pays d'origine, ou d'adoption, et ne quittent ce dernier qu'après avoir reçu l'assurance d'être soutenus financièrement dans leur entreprise.

Un objectif géographique (remonter jusqu'à la source du fleuve Juruá dans l'est de l'État de l'Acre, ou suivre le cours du Purus, puis celui de l'Acre jusqu'à la ville de Rio Branco) ou « ethnique » (évangéliser les groupes indiens à la frontière colombienne, par exemple), fixé avant même leur départ, oriente leur périple. Pour atteindre la population ou le lieu convoités, ces « professionnels » de l'évangélisation empruntent les voies traditionnelles de communication, c'est-à-dire le réseau fluvial. Dans chaque village où ils s'arrêtent, ils organisent des cultes dans l'espoir de semer quelques graines de la nouvelle foi chez les populations égarées, selon eux, dans les pratiques du catholicisme populaire.

Le déploiement des premières Églises a ainsi très rapidement touché des petites communes, voire des hameaux. Le fondateur des Églises baptistes à Belém, en 1897, et à Manaus, en 1900, Eurico Nelson, un Américain d'origine suédoise, ira jusqu'à Iquitos, au Pérou, laissant derrière lui de nombreuses congrégations qui le célèbrent toujours comme l'apôtre de l'Amazonie. L'activité évangélisatrice fébrile d'un de ses compatriotes, entre 1920 et 1960, contribuera à renforcer la présence des baptistes parmi les populations du fleuve de l'extrême ouest amazonien. Joseph Brandon, dont le nom est encore aujourd'hui connu du Moyen Solimões, dans l'Amazonas, à Cruzeiro do Sul, dans l'Acre, confiait la direction des nouveaux groupes religieux à des habitants des petites localités qu'il nommait « pasteurs laïques », le dernier terme les distinguant des ministres formés, comme lui, au séminaire.

La plus grande Église brésilienne actuelle, l'Assemblée de Dieu fondée en 1911 à Belém par deux missionnaires suédois entrés en contact avec les mouvements du Réveil aux États-Unis², s'est pareillement très vite diffusée

bien connues. Ils donnent cependant une idée générale des progrès de l'implantation protestante.

2. À leur arrivée en 1910, Gunnar Vigren et Daniel Berg rejoignent l'Église baptiste locale qu'ils quitteront un an plus tard suivis par un groupe de dissidents. Pour une his-

en milieu rural. Elle se propage dès 1913 dans l'île de Marajó, en face de la capitale, en 1914 vers la petite ville de Bragança dans l'est de l'État et en 1926 vers Marabá dans le sud. Son essor vers l'ouest est plus lent : si Manaus, capitale de l'Amazonas, est atteinte en 1917, Cruzeiro do Sul, dans l'Acre, ne le sera que dans les années 1940 et Tefé, sur le Moyen Solimões, plus tard encore, en 1970.

Au bout de cent cinquante ans, les Églises sont donc implantées aussi bien dans les capitales des États amazoniens que dans les toutes petites agglomérations urbaines et les hameaux. L'avancée du mouvement évangélique est, encore de nos jours, assurément renforcée par l'action missionnaire. Certaines dénominations destinent ainsi des programmes d'interventions sanitaires et éducatives aux habitants des localités disséminées le long du réseau fluvial qui leur donnent l'occasion de prêcher la « bonne nouvelle » (*boa nova*)³. Cependant, l'expansion des Églises est tout autant, sinon plus, le résultat de l'activité de milliers d'anonymes⁴ contraints au déplacement que du travail des professionnels de l'évangélisation⁵.

Des missionnaires professionnels aux évangélistes amateurs

Des flux de migrations se sont dessinés à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, en fonction des besoins en main-d'œuvre des activités économiques de la région⁶. L'Amazonie a tout d'abord reçu un premier apport de population très important, essentiellement en provenance du Nordeste, pour extraire le latex dans les domaines (*seringais*) de l'Amazonas et de l'Acre⁷. La chute du cours du caoutchouc, en 1912, sera fatale à l'économie régionale qui avait tout mis sur la collecte de cette matière première. Une deuxième vague migratoire, toujours en direction du fleuve, touchera à nouveau la région pendant la Seconde Guerre mondiale quand le gouvernement brésilien décide de réactiver les *seringais* amazoniens pour approvisionner les Alliés⁸.

toire de l'Assemblée de Dieu dans l'État du Pará, voir le travail de Francisco Cetrulo Neto (1995).

3. Voir par exemple Boyer (2003) pour les programmes développés par les Adventistes à Coari, dans l'Amazonas, et par l'Église de la PAZ à Santarém, dans le Pará.

4. Dès 1913, les Brésiliens ont accédé aux fonctions d'encadrement en tant que pasteurs de l'Assemblée de Dieu.

5. Les évangélistes qui reçoivent des fonds extérieurs à la région, outre les groupes mentionnés note 3, appartiennent à des missions se consacrant à l'évangélisation des groupes indiens (Novas Tribus, Mission Além, etc.). La subsistance de tous les autres évangélistes dépend des moyens, souvent très faibles, des congrégations.

6. Voir Roberto Santos (1980) pour une histoire économique de la région.

7. Les estimations concernant cette première vague de migration varient entre 55 000 (Martinello, 1988 : 313) et 150 000 individus (Benchimol, 1992 : 116).

8. Selon Samuel Benchimol, le contingent de Nordestins ayant rejoint les domaines amazoniens s'élèverait à 500 000 pour la période allant de 1850 à 1945 (*id.* : 117) Voir

Les gouvernements militaires successivement au pouvoir entre 1964 et 1985, qui perçoivent cette immense région administrative comme une contrée vierge à peupler et un espace frontalier à protéger, donneront son impulsion à la troisième vague de migrations. En 1970, l'État brésilien met en effet en place un programme de colonisation publique dans le cadre du Plan d'intégration nationale (PIN) de l'Amazonie⁹, et promeut l'ouverture de voies de communication terrestres (les routes de Belém à Brasília et de Cuiabá à Santarém ainsi que la Transamazonienne qui devait s'étendre du Pernambouc à la frontière de l'Acre et de du Pérou). Dès lors, si Belém reste encore incontournable pour atteindre le centre et l'extrême ouest amazonien, le sud du Pará, le Rondônia et l'actuel État du Tocantins deviennent accessibles par la route aux migrants venus en masse des régions Sud et Nordeste du pays.

On le sait, la réalité a rarement été au rendez-vous du rêve d'abondance qui a mu les migrants. Sur les fronts pionniers, les difficultés d'écoulement de la production, la violence des grands propriétaires, la malaria et autres épreuves d'ordre divers ont contraint la plupart d'entre eux, y compris ceux qui sont parvenus à obtenir un lot de l'Institut national de la colonisation agraire (INCRA), à poursuivre leur chemin plus loin vers l'intérieur des terres, entre autres en suivant du Rondônia vers l'est de l'Acre ou ils iront grossir les petites agglomérations.

L'extrême mobilité des hommes et femmes venus de l'extérieur pour occuper la région ne s'est cependant pas limitée aux zones de colonisation récente. Des déplacements secondaires les ont entraînés sur le fleuve, à la rencontre de populations qualifiées de traditionnelles depuis la conférence Eco 92 qui s'est tenue à Rio de Janeiro. Prenant pour paradigme le cas Indien, la notion s'appliquerait aux groupes établis le long du réseau fluvial, qui vivent de la pêche artisanale et de la collecte des produits de la forêt. Paradoxalement, les amérindiens ne sont pourtant pas inclus dans la catégorie « populations traditionnelles », pas plus que les villages reconnus comme communautés noires rurales, ou *quilombola*, dont le nombre ne cesse de croître (Lena, 2005)¹⁰. En revanche, figurent aux côtés des *ribei-*

Martinello (1988) et Benchimol (1992) également pour une analyse de la transformation de la condition sociale des *seringueiros*.

9. Par la suite, les préoccupations affichées changeront et les stratégies mises en œuvre seront infléchies, mais la volonté d'intégrer géopolitiquement la région au sud du pays restera l'objectif principal : création de pôles régionaux de développement, implantation de grands projets essentiellement tournés vers l'extraction des minerais, la production d'énergie ou l'exploitation du bois, puis, plus récemment, délimitation de « zones économico-écologiques ».

10. L'État brésilien, reconnaissant avoir une « dette historique » envers les « peuples indiens » et les « noirs », s'est engagé, dès la nouvelle Constitution de 1988, dans une politique de « compensation » et de « réparation » des crimes commis pendant la conquête et la période de l'esclavage. Le signe le plus visible de ces dispositions légales est la démarcation des terres ou la régularisation du titre foncier, et/ou l'obtention d'un soutien en matière de santé et d'éducation des groupes reconnus comme tels.

rinhos, les collecteurs de caoutchouc (*seringueiros*) dont les derniers sont arrivés en Amazonie vingt-cinq ans seulement avant les colons¹¹. Leur intégration aux « populations traditionnelles » montre assez bien que la tradition n'est pas ici conçue dans la profondeur historique, et qu'elle ne renvoie pas à l'idée d'une logique interne de reproduction sociale¹².

Ce qui distingue fondamentalement les « populations traditionnelles » des agriculteurs familiaux est d'avoir incorporé « la marque écologique à leurs identités politiques comme une stratégie pour légitimer de nouvelles et d'anciennes revendications sociales » (Lima & Pozzobon, 2005 : 45). Manuela Carneiro da Cunha et Mauro Almeida évoquent à leur propos un pacte de « néo-traditionalisme » : « la supposition d'un passé non prédateur permet d'espérer qu'ils adopteront un mode de vie compatible avec la conservation de la diversité biologique » (1999 : 6). Du point de vue des identités politiques, un groupe social peut alors devenir une population traditionnelle « quand il embarque dans la catégorie-autobus qui lui donne accès à des droits territoriaux » (*ibid.*)¹³.

Les zones fluviales réputées stables de l'Amazonie brésilienne, où la pression migratoire a été plus faible, ont pourtant également été soumises à de profonds bouleversements. La faillite définitive du système de l'*aviamento*¹⁴ a en effet directement affecté l'occupation humaine, les patrons et la plupart de leurs employés rejoignant alors les centres urbains qui ont connus dans les années 1970 une forte croissance démographique (Lima & Alencar, 2000 : 15). Les habitants restés dans les anciens *seringais* se sont, quant à eux, progressivement dispersés le long des fleuves et de leurs affluents pour avoir plus facilement accès aux marchandises proposées par

L'auto-identification est le critère habituellement retenu de l'indianité ou du caractère *quilombola* des populations. Notons que si, à l'origine, *quilombola* désignait les esclaves marrons, et par extension leurs descendants, le terme peut à présent être saisi par quiconque se reconnaît un lien de parenté avec des ancêtres africains, indépendamment de cette histoire spécifique.

11. Dans le même article, P. Léna note que l'occupation peut être encore plus récente : une dizaine d'années pour certaines « populations traditionnelles » dans l'Amapá.

12. La revendication d'un caractère traditionnel suppose l'adhésion « à certains prédicats ou valeurs associés à cette tradition » qui sont partagés par l'ensemble de la société, c'est-à-dire à « des représentations historiquement construites où la tradition sert à articuler de nouvelles sphères de pratiques sociales » (Roberto Araújo, 2005 : 1). Comme dans bien d'autres contextes, la tradition est donc un argument avant tout stratégique. Dans le même article, l'auteur montre en outre que les catégories construites ne sont pas étanches, les individus pouvant être inclus dans différents groupes (*id.* : 3) : « la revendication identitaire qui est en creux de la définition de "traditionnel" se construit contre l'invisibilité des populations » (*id.* : 5) qui ne sont pas considérées comme sujets de planification par les pouvoirs publics et sont, de ce fait, exclues de l'économie de marché.

13. En échange, il est espéré de ces groupes qu'ils adoptent des « pratiques durables de développement, des formes démocratiques et équitables de vie politique et sociale » (*ibid.*).

14. Pour une analyse de l'*aviamento*, où les collecteurs de caoutchouc restaient les débiteurs d'un patron établissant lui-même le prix des produits manufacturés qu'il leur fournissait et exigeant leur paiement en nature, voir Roberto Santos (1980).

les *regatões*, ces petits vendeurs ambulants qui sillonnent la région en bateau.

Les populations sont en outre obligées de se mouvoir régulièrement au sein d'un espace géographique plus restreint, en raison des caractéristiques du milieu naturel. Les modifications géomorphologiques (changement du lit du fleuve, affaissement des berges, formation de plages et inondations annuelles) entraînent la disparition parfois totale des hameaux, contraignant les habitants d'un lieu à partir reconstruire leur maison un peu plus loin. Certains d'entre eux décideront éventuellement d'aller tenter leur chance ailleurs, seul ou en famille. Ils reviendront ensuite parmi les leurs, dans le groupe où ils ont des parents, mais pas forcément au lieu où ils sont nés.

Qu'on se trouve sur les fronts pionniers ou dans des zones d'occupation plus ancienne, les populations partagent donc une même expérience de mobilité géographique, tissant d'innombrables liens entre les différentes parties de l'Amazonie. Ainsi les incursions plus ou moins prolongées en zone fluviale d'individus issus des fronts pionniers, et qui pour certains y font souche, sont le pendant de la déambulation de natifs du fleuve à la recherche de meilleures conditions de vie. Il n'est pas exceptionnel de rencontrer des hommes et des femmes qui ont successivement tenté de s'installer dans une dizaine d'endroits, changeant de lieu d'habitation mais aussi de domaine d'activité : colons sur la Transamazonienne, orpailleurs dans le Pará et le Roraima, collecteurs de caoutchouc dans l'Acre ou de noix du Brésil dans l'Amazonas, camelot, maçon, ouvrier agricole, gardien de bétail ou travailleur dans une scierie ici ou là.

Depuis les années 1990, l'Amazonie semble se tenir à l'écart des grands courants migratoires nationaux (Waniez & Brustlein, 1999 : 75)¹⁵. Cependant, les déplacements internes lui impriment toujours un mouvement incessant que les statistiques démographiques ont du mal à saisir : migrations de courtes distances, migrations de retour et migrations solitaires évoquées par Maria Lucia P. Menezes (2000) y sont ainsi très fréquentes. C'est sur cette toile de fond que s'inscrivent les itinéraires singuliers : l'égrainement du nom des lieux connus au fil du temps rythme dans tous les cas la narration des histoires de vie.

Cette grande mobilité des populations a largement contribué à la propagation du message évangélique. Les hommes, contraints à l'exode, temporaire ou définitif, par les difficiles conditions de vie dans leur village d'origine, ont joué un rôle considérable dans la diffusion d'un modèle religieux qui a pu apparaître comme une alternative au catholicisme dominant. La formation des congrégations, dans nombre de localités rurales, s'est effectuée à leur contact. Et c'est encore sous leur influence, parce qu'ils ont introduit, au fur et à mesure de leur cheminement, des dénominations

15. La comparaison entre les périodes 1980-1991 et 1991-1996 montre une baisse du taux moyen de croissance de la population qui passe de 3,5 % à 2 % par an pour l'Amazonie légale.

encore inconnues, que le champ évangélique s'est diversifié en milieu urbain.

Les évangélistes amateurs sont itinérants comme les missionnaires étrangers, mais contrairement à leurs prédécesseurs, ils ne sont pas nécessairement appuyés ou mandatés par des Églises. Ce sont avant tout des migrants brésiliens parmi d'autres qui improvisent leur mission religieuse au gré des événements, le plus souvent à la défaveur d'autres alternatives d'ascension sociale et de réussite économique. Ceux-là ne se contentent pas de propager la Parole dans les hameaux où ils passent. La nouvelle appartenance religieuse est mise au service d'un projet individuel qui, en dépit de ses faibles chances d'aboutissement, reste à l'horizon de leurs préoccupations. Toujours et encore, alors même qu'a sonné pour eux l'heure de reprendre la route, ils ne semblent aspirer qu'à se fixer en un lieu en tant que pasteur d'une congrégation.

Les évangéliques amazoniens

Avant d'en venir à la distribution des évangéliques dans l'espace amazonien, il convient de souligner quelques-unes des caractéristiques du profil de ce groupe dans la région par rapport à celui qu'il présente au niveau national. En 1991, les évangéliques amazoniens constituent seulement 8,5 % du total des *crentes* du pays, alors que la région nord¹⁶ occupe 47,3 % du territoire national. La médiocrité de ce résultat ne doit pourtant pas laisser conclure à l'insignifiance du mouvement évangélique en Amazonie. En effet, toujours en 1991, l'ensemble de population de la région nord¹⁷ représente moins de 7 % des Brésiliens. L'écart entre les deux pourcentages suggère alors que la participation aux Églises est, en Amazonie, supérieure à la moyenne nationale. De fait, alors que 9,6 % des Brésiliens se déclarent évangéliques, 12 % des habitants de la région nord s'identifient comme tels lors du même recensement. La tendance s'est confirmée depuis cette date. En 2000, les évangéliques amazoniens forment encore moins de 10 % du groupe national, mais leur représentation sur la scène locale s'est accrue, frôlant les 20 %, alors que ce pourcentage est de 15,4 % pour le

16. La région nord, l'une des cinq divisions administratives du Brésil, regroupe l'Acre (AC), le Rondônia (RO), l'Amazonas (AM), le Pará (PA), le Roraima (RR), l'Amapá (AP) et le Tocantins (TO). L'Amazonie légale, créée par décision de l'État fédéral en 1943 et dont les contours ont été redéfinis plusieurs fois, comprend, outre ces sept États, une partie du Mato Grosso et une autre du Maranhão. En raison de l'impossibilité d'obtenir des données chiffrées pour ces fragments appartenant à l'Amazonie légale, la présentation se limite à la seule région Nord. Une première analyse du profil des évangéliques a été faite dans Boyer (2001a).

17. Toutes les données proviennent de l'Institut brésilien de géographie et de statistique (IBGE) : [http : //www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

Brésil. Compte tenu de l'ampleur considérable de la région et de sa faiblesse démographique¹⁸, la modeste contribution des Amazoniens à la somme totale des évangéliques contraste donc avec leur notable intérêt pour les Églises.

Un autre trait, particulièrement prononcé en Amazonie, concerne la configuration de l'ensemble évangélique. Car l'essor de ce mouvement religieux dans la région ne se traduit pas uniquement par l'augmentation du nombre des fidèles. Il se manifeste également par la multiplication des dénominations et il n'est pas rare qu'une petite ville de 10 000 habitants compte une quinzaine d'Églises¹⁹. Les données statistiques du recensement de 1991 ont, d'une certaine façon, reflété cette fragmentation de l'ensemble évangélique. Ainsi 44,7 % des *crentes* de la région nord²⁰ ont préféré mettre en avant une appartenance générique²¹ que de s'identifier aux les Églises les plus connues²².

Neuf ans plus tard, la situation semble avoir radicalement changé. Lors du recensement de 2000, les évangéliques ne sont plus que 2,9 % à s'inclure dans la catégorie « indéterminé » et l'Assemblée de Dieu fait un bond spectaculaire, passant de 16,7 % à 50,5 %²³. La forte progression des *crentes* aurait ainsi essentiellement profité à cette Église : entre 1991 et 2000, le nombre des premiers a doublé²⁴ alors que celui des fidèles de cette dénomination a sextuplé.

18. En 2000, la densité démographique était de 3,3 hab./km² pour la région nord et de 19,9 hab./km² pour le Brésil. La plus faible est celle du Roraima (1,4 hab./km²) et la plus élevée celle du Rondônia (5,8 hab./km²).

19. À titre d'exemple, en 1996, seize dénominations étaient présentes à Costa Marques (Rondônia), petite ville de 6 800 habitants à la frontière bolivienne. À la même époque, Monte Alegre (Pará), une agglomération de 16 000 habitants, en avait onze et Feijó (Acre) quinze pour 7 000 âmes.

20. Dans les autres régions, le pourcentage est nettement inférieur : il est de 30 % pour le Nordeste, de 31,2 % pour le Centre ouest, de 22,9 % pour le Sud-est et de 17,4 % pour le Sud.

En considérant séparément chaque État de la région Nord, on constate que le taux est supérieur à la moyenne régionale dans l'Amapá (69,3 %), dans le Pará (63,5 %), dans le Tocantins (51,5 %) et dans le Roraima (46,1 %), mais qu'il se situe en deçà dans l'Amazonas (37 %), dans l'Acre (35,8 %) et dans le Rondônia (11,2 %).

21. Cette appartenance générique a été calculée en additionnant les résultats, dans la catégorie « traditionnel », des items « biblique, *crente* protestant, chrétien protestant, protestant évangélique », dans la catégorie « pentecôtiste », de « *crente* pentecôtiste, chrétien pentecôtiste, protestant pentecôtiste », ainsi que de tous ceux qui se sont déclarés « *crente*, évangélique, chrétien évangélique ».

22. À savoir, pour les « traditionnelles », Les Églises baptistes, adventistes, luthériens, méthodistes, presbytériens et, pour les pentecôtistes, Assemblée de Dieu, Congrégation chrétienne, Quadrangulaire, Dieu est amour et Universelle du royaume de Dieu. Témoins de Jéhovah et Mormons sont des catégories qui ont été également peu choisies.

23. Les membres de l'Assemblée de Dieu sont presque 200 000 en 1991 alors qu'ils dépasseraient les 1 200 000 en 2000.

24. Leur nombre passe de 1 86 861 en 1991 à 2 550 484 en 2000.

La formidable diminution des « indéterminés » et l'impressionnant score réalisé par l'Assemblée de Dieu peuvent être attribués au travail acharné des pasteurs pour encadrer des congrégations indépendantes. Cependant, peut-être faut-il y voir aussi les effets de l'application de protocoles d'enquête différents d'un recensement à l'autre²⁵, lesquels ont pu induire des réponses de la part de populations rurales fréquemment analphabètes. Des modifications dans le traitement des données et le regroupement des éléments ont pu également avoir des incidences notables sur les résultats.

Quoi qu'il en soit de ces éventuelles distorsions, et en partant de l'hypothèse que les données sont fiables, ce bouleversement dans la distribution évangélique régionale ne reflèterait-il pas un changement dans les catégories d'identification ? On pourrait ainsi y lire le succès d'une appellation dont l'origine est associée, dans l'imaginaire régional, à l'Amazonie²⁶, et qui a fêté, en 2006, ses 95 années de fondation en grande pompe. Le renom de l'Assemblée de Dieu et la respectabilité dont elle est désormais porteuse expliqueraient alors que son nom se soit substitué, dans un usage tout aussi générique, à une autodenomination comme *crente*, évangélique, etc.

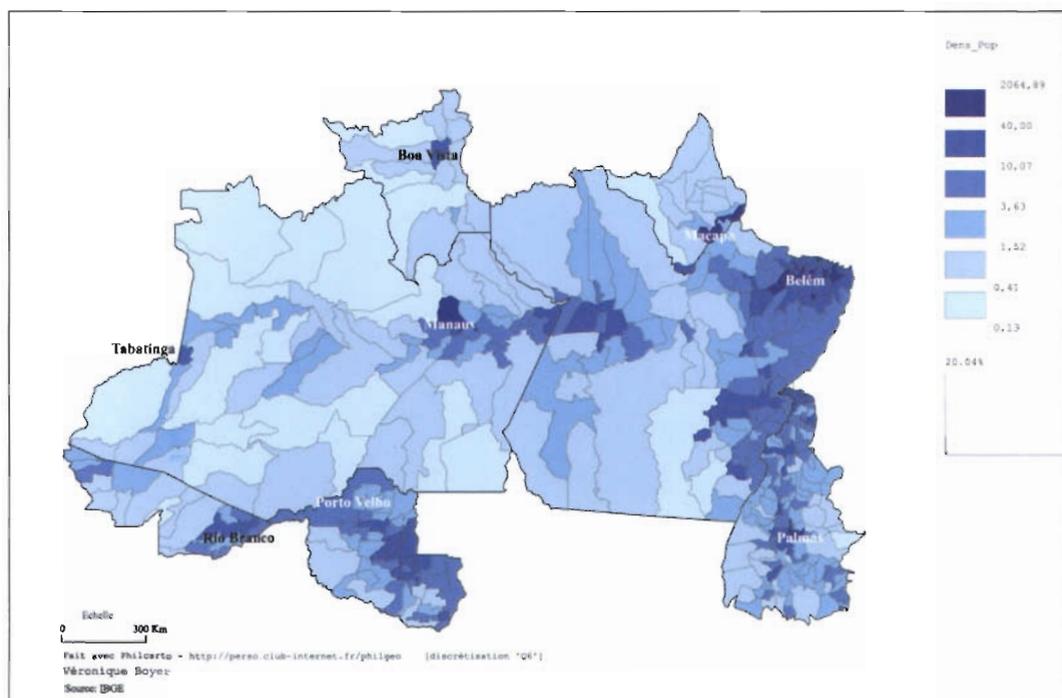
L'Assemblée de Dieu ne saurait d'ailleurs être tenue pour un bloc uniforme et il serait plus adéquat de parler des Assemblées de Dieu. En effet, l'Église originelle n'a pas échappé aux scissions successives au fur et à mesure de son expansion géographique, de Belém (PA) vers les autres régions du pays. L'Assemblée de Dieu de la mission, l'Assemblée de Dieu – ministère Madureira, l'Assemblée de Dieu ministère de Belém et l'Assemblée de Dieu ministère de la libération sont quelques-uns des groupes rivaux de l'Assemblée de Dieu du Brésil. En raison de l'omission habituelle de l'extension du nom de l'Église, il est parfois difficile, en présence d'un dirigeant se réclamant de cette dénomination, de savoir à laquelle des structures institutionnelles se rattache précisément la congrégation qu'il a en charge²⁷.

25. Par exemple, en 1991, on ne dispose de données pour les Églises qu'au niveau des États tandis qu'en 2000, les résultats sont affichés par communes.

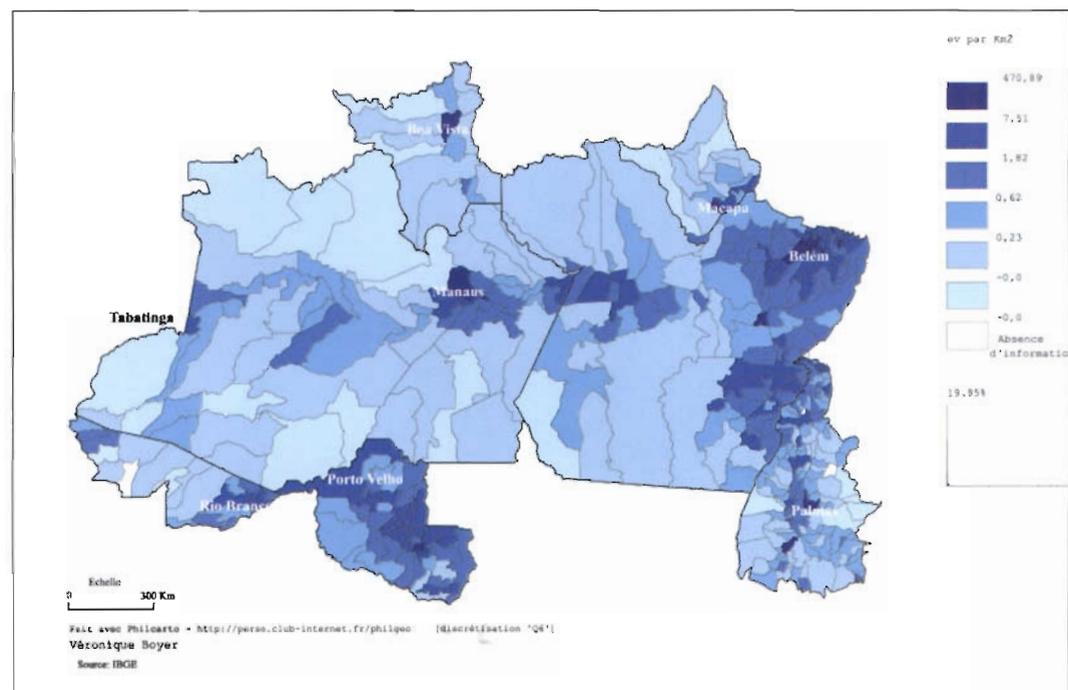
26. Plus on s'éloigne de l'Amazonie, plus le nombre de fidèles se réclamant de l'Assemblée de Dieu diminue : encore 45,3 % dans le Nordeste mais 23,5 % dans le Sud (IBGE, recensement 2000).

27. C'est également le cas des Baptistes, qui adoptent le modèle congrégationaliste et accordent leur autonomie aux assemblées locales. Ce mode de fonctionnement commun ne signifie pas unité des opinions théologiques, comme le remarquait déjà Émile Léonard pour les États-Unis (« On compte plus d'une dizaine de dénominations qui s'en réclament, et qui professent des opinions théologiques assez diverses, allant du fondamentalisme le plus strict, Baptistes primitifs du Sud) au libéralisme le plus décidé » (1988 : 430). Au Brésil, la concurrence entre les missionnaires étrangers représentant les différents courants baptistes et les rivalités internes ont encore accru la diversité de l'ensemble. L'Église baptiste régulière, l'Église baptiste conservatrice, l'Église baptiste biblique et l'Alliance baptiste missionnaire de l'Amazonie, entre autres, ont chacune formé des structures administratives indépendantes de la Convention baptiste brésilienne, la plus importante organisation baptiste. Pour leur part, les Églises baptistes indépendantes et la Convention baptiste

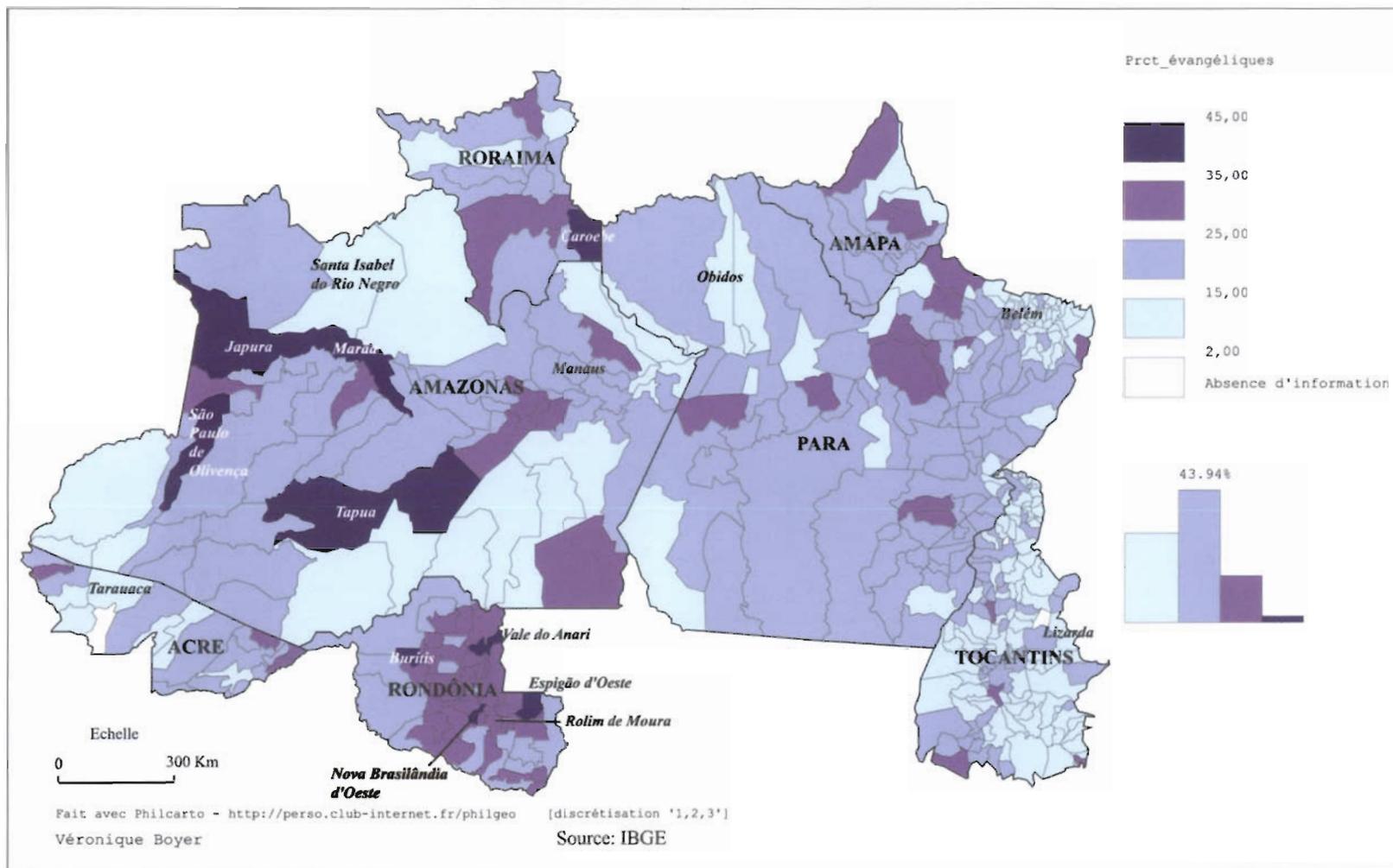
Carte 1 : densité de population



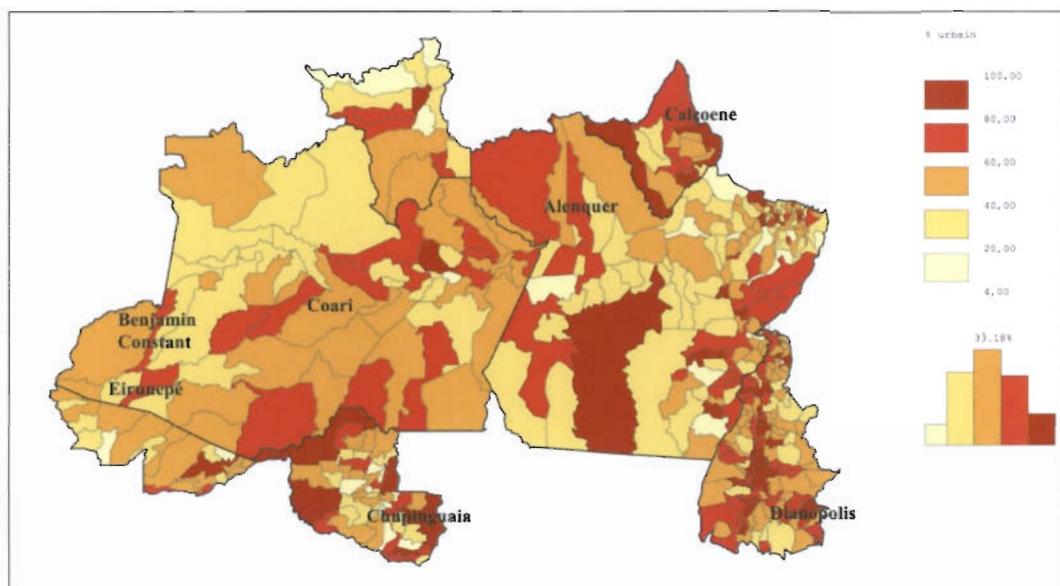
Carte 2 : densité des évangéliques



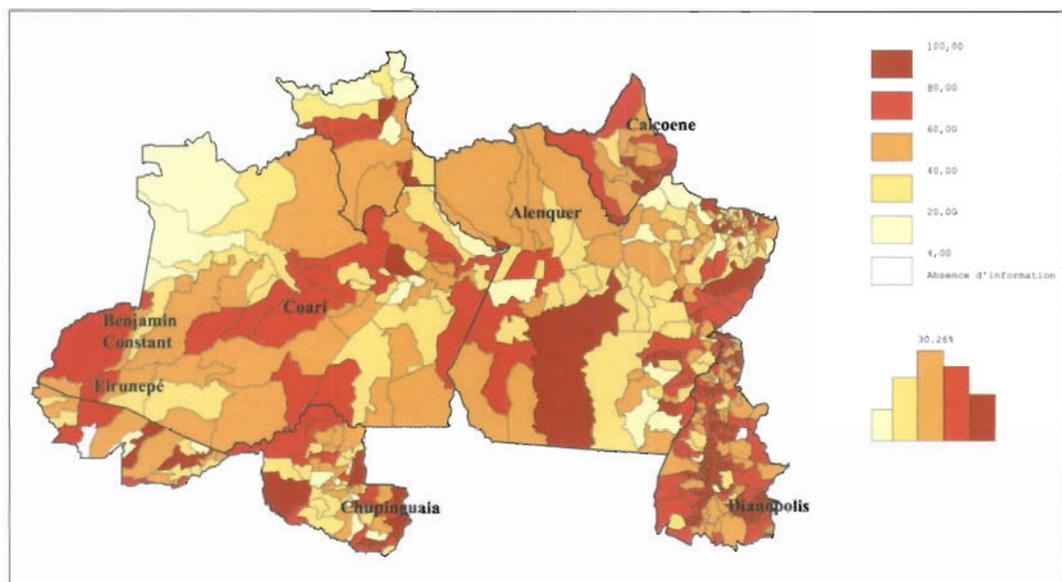
Carte 3 : pourcentage des évangéliques dans chaque *município*



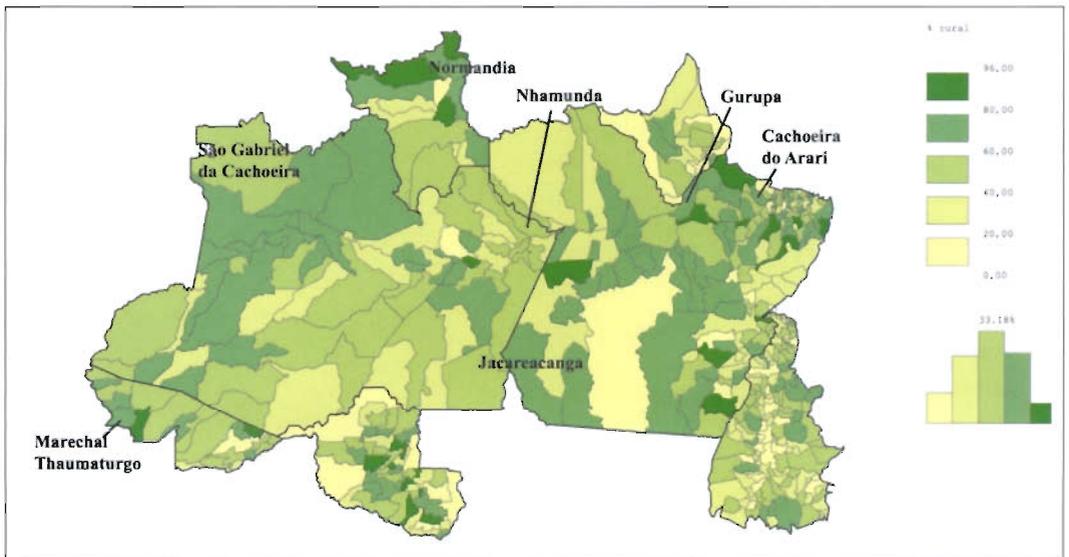
Carte 4 : pourcentage de la population en milieu urbain



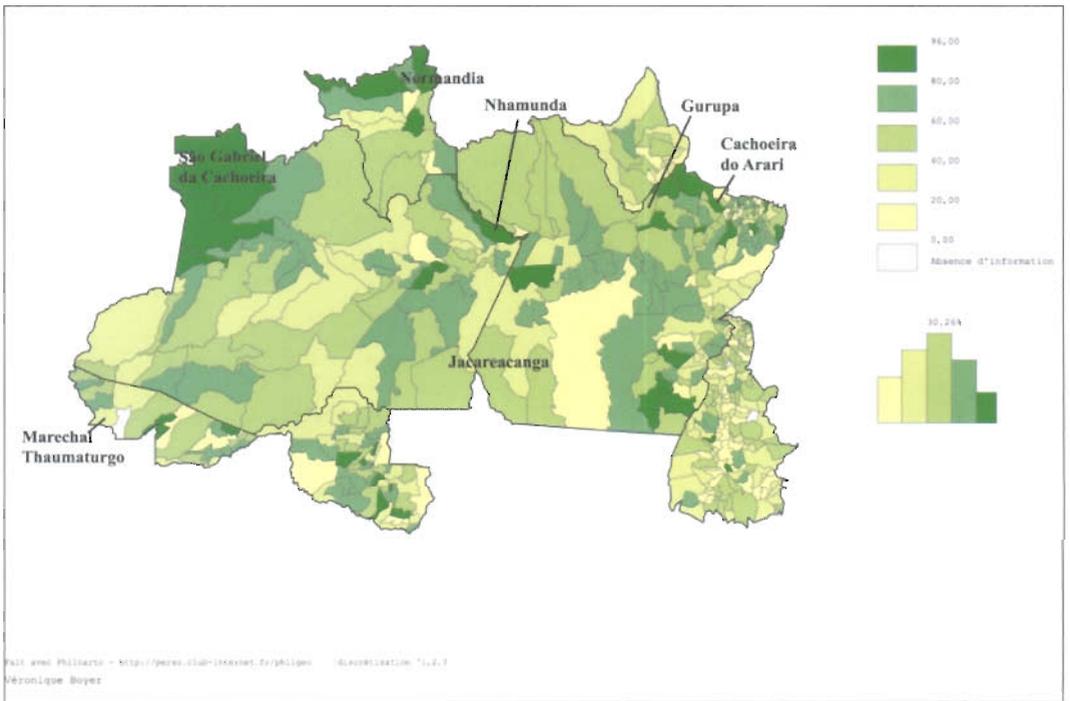
Carte 5 : pourcentage des évangéliques en milieu urbain dans leur catégorie



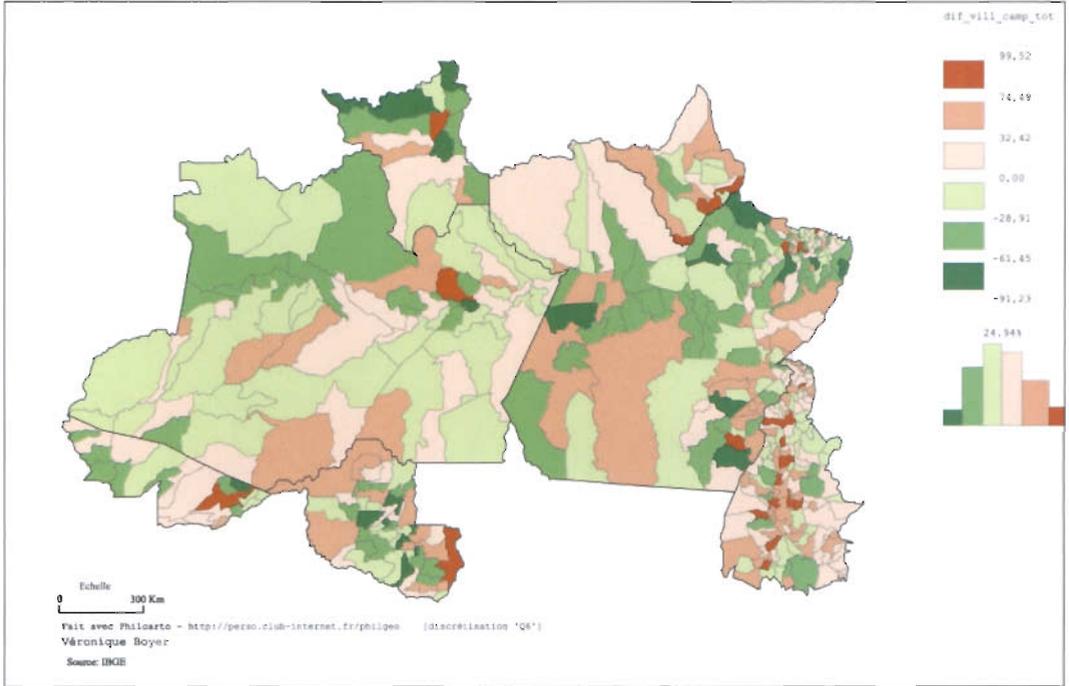
Carte 6 : pourcentage de la population en milieu rural



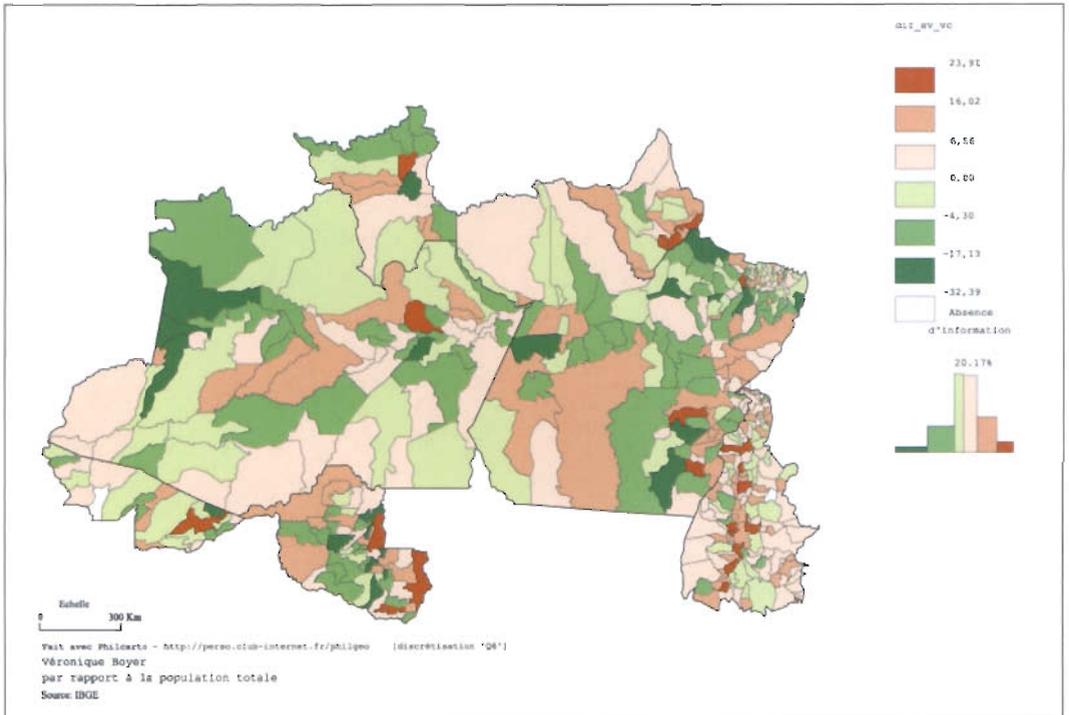
Carte 7 : pourcentage des évangéliques en milieu rural dans leur catégorie



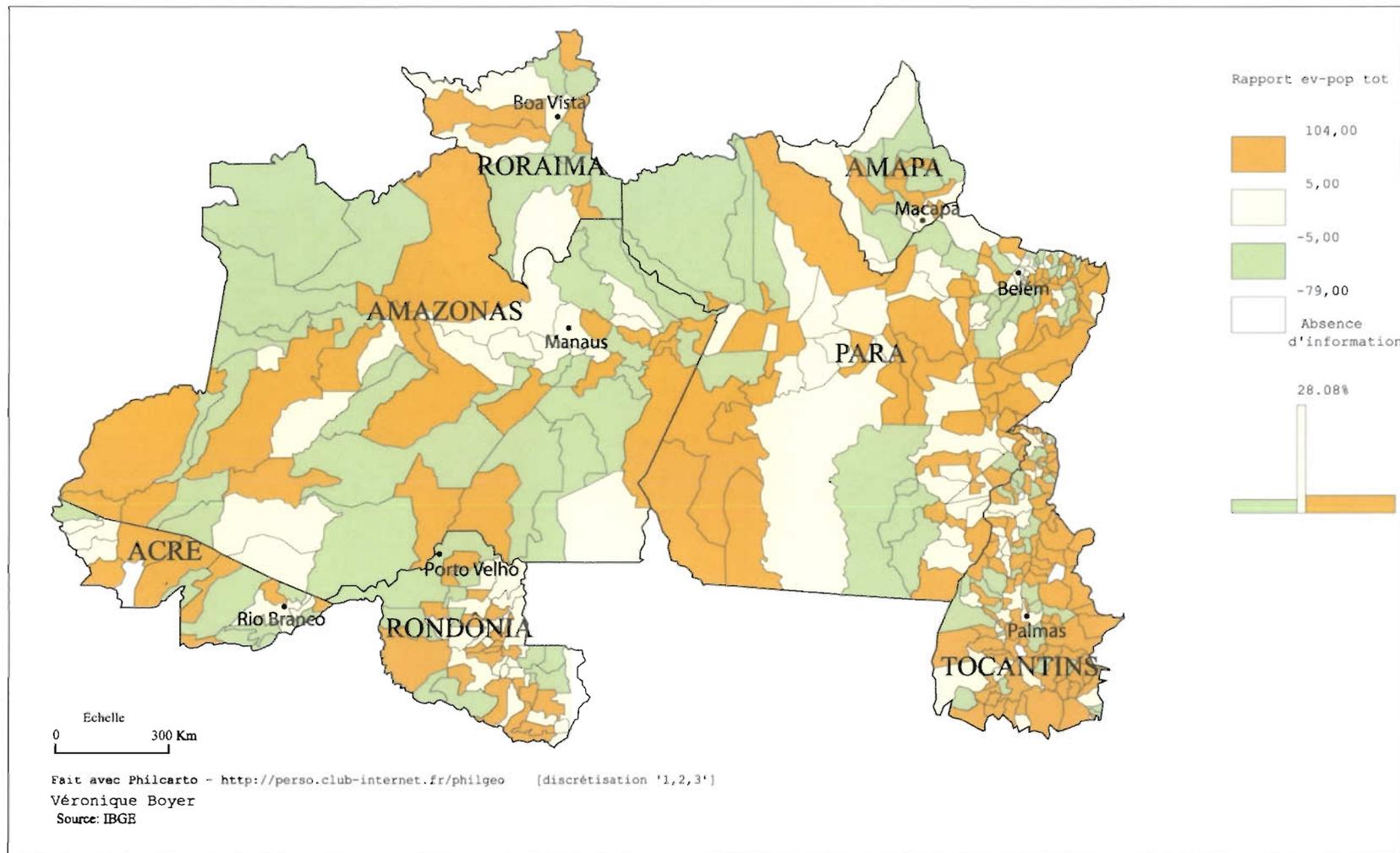
Carte 8 : Différence entre populations urbaine et rurale



Carte 9 : Différence en évangéliques urbains et ruraux



Carte 10 : carte de synthèse



Interrogés par les agents du recensement, des *crentes* ont pu se reconnaître dans cette catégorie sans être pour autant officiellement comptabilisés parmi les membres de l'une des Assemblées de Dieu. Le mode particulier de structuration du champ évangélique et la façon dont les congrégations s'agrègent aux Églises favorisent cette identification au nom d'une dénomination considérée comme native, indépendamment des liens institutionnels réels. Des groupes locaux fonctionnent ainsi éventuellement en se revendiquant d'une Église avant que leur existence soit reconnue par celle-ci. Quelques-uns formaliseront effectivement les liens, mais d'autres finiront par rejoindre une autre dénomination, voire par se constituer en une cellule autonome.

À l'ombre d'institutions imposantes, se forment en effet des groupuscules autour d'un seul homme appuyé par sa parentèle ou par quelques proches. Ces associations restent pour la plupart à l'état embryonnaire et sont hautement volatiles, mais celles qui disparaissent sont aussitôt remplacées par d'autres et toutes constituent des germes potentiels de nouvelles Églises concurrentes.

La distribution des évangéliques dans l'espace régional

Les données du recensement de 2000 nous informent que les évangéliques se trouvent majoritairement dans les villes : ils y sont 1 806 163 pour seulement 744 322 en milieu rural, c'est-à-dire 70,8 % pour 29,2 %. L'ensemble évangélique semble donc de prime abord se caractériser par un ancrage urbain très marqué. Cependant, l'écart n'indique pas une prédilection des *crentes* pour l'environnement urbain, ou une affinité entre leur univers de croyances et celui de la ville. Car le pourcentage des évangéliques résidant dans les villes est extrêmement proche de celui des citoyens, toutes religions confondues. Le déséquilibre de la répartition reproduit en réalité la tendance générale de l'occupation de la région nord où près de 70 % des habitants se trouvent dans un périmètre urbain.

Les cartes n° 1 et 2 indiquent la densité démographique dans chacune des communes (*municípios*), la première pour la totalité de la population amazonienne, la seconde pour les seuls évangéliques. La comparaison entre les deux montre une distribution corrélée des populations le long de la principale voie fluviale (Belém – Manaus – Tabatinga) et des axes routiers, dans le sud du Pará, autour de la Transamazonienne, et dans le Rondônia. Les capitales des sept États (Boa Vista, Macapá, Palmas, Rio Branco, Porto

nationale réunissent des congrégations pentecôtistes. En 1991, les Églises baptistes comptaient 111 205 membres, soit 9,4 % des évangéliques. En 2000, elles avaient 259 704 membres, soit environ 10 % du total.

Velho, et surtout Belém et Manaus) enregistrent par ailleurs les pourcentages les plus forts.

Les taux concernant la présence évangélique présentent donc d'importantes variations d'une commune à l'autre²⁸. Comme le montre la carte n° 3, le pourcentage de *crentes* par rapport au nombre d'habitants peut être remarquablement élevé. Dans neuf *municípios*, il se situe ainsi entre 35 et 45 %²⁹. Dans d'autres communes, il est en revanche bien en dessous de la moyenne amazonienne – entre 2 et 13 %³⁰. On remarquera également que dans les capitales où se trouve le siège des grandes Églises, le pourcentage des évangéliques est assez proche de celui obtenu à l'échelle régionale³¹.

Par ailleurs, notons l'absence de relation entre densité démographique et taux de représentation évangélique. Le *município* de Japurá, déjà cité, très faiblement peuplé (0,18 hab./km²) et annonçant en nombre absolu peu de *crentes* (4 571), a l'un des plus forts pourcentages d'évangéliques par rapport à la population totale. Mais la commune de Rolim de Moura, à l'est du Rondônia, affichant 31,98 hab./km² et 14 044 évangéliques, compte aussi un rapport qui leur est largement favorable (29,6 %). Les Églises peuvent ainsi être notablement visibles dans le panorama religieux aussi bien dans l'univers du fleuve que sur les fronts pionniers.

Quatre autres cartes (n° 4, 5, 6 et 7) permettent d'approcher plus finement la distribution, entre milieux rural et urbain, des *crentes* et de la population totale par rapport à leurs groupes respectifs. Leur rapprochement met en évidence les différences entre la répartition des évangéliques et celle de l'ensemble des habitants, ainsi que la multiplicité des configurations possibles.

Dans certaines communes où la dominante est urbaine, les évangéliques affichent parfois un taux nettement supérieur à celui des citoyens. À Coari, petite ville sur le Moyen Solimões (AM), la proportion des *crentes* urbains est supérieure à celle des citoyens (67 % pour les premiers et 59 % pour les seconds). C'est aussi le cas de Chupinguaia, à l'est de Rondônia, où 35 % des habitants et 53 % des évangéliques sont établis en ville, et de Dianópolis, dans le sud du Tocantins, où 87,2 % de la population et 94 % des *crentes* sont urbains.

28. L'accès aux populations, extrêmement difficile dans certains *municípios*, explique l'absence d'informations pour trois d'entre eux. Bien que l'on puisse avec raison s'interroger sur la qualité des données censitaires, celles-ci sont cependant les seules sources dont on dispose.

29. Il s'agit de Japurá (44,5 %), São Paulo de Olivença (41,9 %), Tapuá (44,6 %) et Maraã (36,9 %) pour l'Amazonas, Caroebe (41,5 %) pour le Roraima, et Buritis (36 %), Vale do Anari (35,7 %), Espigão d'Oeste (38,4 %) et Nova Brasilândia d'Oeste (35,7 %) pour le Rondônia.

30. C'est par exemple le cas de Santa Isabel do Rio Negro (9,3 %) dans l'extrême ouest de l'Amazonas, de Tarauacá (8,7 %) dans l'Acre, d'Obídos (12,6 %) au nord-est du Pará et de Lizarda (2,8 %) à l'est du Tocantins.

31. Il est de 18 % à Belém, de 22 % à Manaus, de 17,6 % à Macapá, de 23,1 % à Boa Vista, de 23,3 % à Rio Branco, de 24,5 % à Palmas et de 22 % à Porto Velho.

À l'inverse, les évangéliques sont éventuellement moins représentés dans les agglomérations que l'ensemble de la population. Ainsi, à Calçoene, dans le nord de l'Amapá, seuls 57,9 % des *crentes* se trouvent en périmètre urbain alors que 78,3 % des habitants s'y concentrent. Alenquer, dans le Nord du Pará, présente un profil analogue : 62,2 % de la population réside en ville alors que les évangéliques urbains ne sont que 44,6 %. Cette situation est encore observable dans des *municípios* du sud-ouest de l'Amazonas : Benjamin Constant compte 61 % de citadins et 41 % d'évangéliques urbains et Eirunepé 64,4 % et 48,9 %, ce qui témoigne d'une implantation des Églises plus fragile dans les villes.

Des remarques semblables peuvent être faites pour les *municípios* où la population rurale domine. À São Gabriel da Cachoeira, à l'extrême ouest de l'Amazonas, où la population urbaine est déjà inférieure aux habitants de la forêt (59 % pour ces derniers), l'écart se creuse encore puisque 82 % des évangéliques vivent hors de la ville³². À Normandia, dans le nord de Roraima, le pourcentage de *crentes* à l'extérieur du périmètre urbain est plus important que celui de la population totale (respectivement 90 % et 86,5 %), tout comme à Cachoeira do Ararí, sur le littoral paraense, où les premiers sont 84 % et les seconds 75 %, et encore à Nhamundá, à l'est de l'Amazonas, avec une proportion de 86 % d'évangéliques ruraux et de 57,6 % d'habitants vivant hors des villes.

Enfin, toujours dans des *municípios* où la résidence en milieu rural l'emporte, les évangéliques peuvent se regrouper dans les bourgs. À Marechal Thaumaturgo, dans l'ouest de l'Acre, où 77,8 % de la population vit en habitat dispersé, seulement 26 % des *crentes* résident en milieu rural. À Gurupá, dans le nord du Pará, alors que 71,5 % des habitants vivent dans des hameaux, les évangéliques n'y sont que 58 %, et à Jacareacanga, dans le sud-ouest du même État, le rapport est de 74,3 % pour 56 %.

Sur les cartes n° 8 et 9, figure, pour chaque commune, la différence entre milieux rural et urbain dans l'occupation du territoire. La première d'entre elles rend compte du rapport entre citadins et ruraux pour l'ensemble des habitants. La seconde le restitue pour la catégorie évangélique. Le calcul des pourcentages des évangéliques dans et hors des villes a été pondéré par la population totale pour obtenir une image plus fidèle des variations effectives.

Une carte de synthèse (n° 10), enfin, superpose les informations fournies par les deux précédentes. Elle indique les écarts, en faveur du milieu rural ou urbain, de la répartition des évangéliques par rapport à la distribution de la population régionale. Les classes ont été volontairement réduites pour que les variations soient plus apparentes. Dans 28 % des communes de la région nord, le lieu de résidence habituel des évangéliques correspond dans les grandes lignes à celui qu'on identifie comme le plus fréquent pour

32. Une contribution essentielle est ici donnée par les Baniwa, un groupe indien converti dans les années 1940. Voir Robin Wright (1983, 1996).

l'ensemble de leurs habitants. La répartition du taux rural/urbain de ce groupe particulier s'écarte ici peu de la distribution du coefficient rural/urbain général.

Des contrastes assez importants pour être relevés apparaissent dans les autres *municípios* :

– Dans une majorité d'entre eux (45 %), les *crentes* sont surreprésentés dans les agglomérations urbaines, que celles-ci soient des petites villes ou des métropoles.

– Dans les autres cas (26 %), ils acquièrent une grande visibilité en milieu rural.

Appréciée d'un point de vue proportionnel, la présence évangélique est donc loin d'être systématiquement liée à l'espace citadin, pas plus qu'elle ne peut être associée plutôt aux fronts pionniers ou à la zone fluviale. S'il est indéniable qu'en valeur absolue, les *crentes* sont plus nombreux dans les périmètres urbains, il n'en demeure pas moins que leur ancrage dans certaines parties de l'Amazonie est principalement rural. Sur environ 37 % du territoire régional, les *crentes* résident en majorité dans des hameaux ou en habitat dispersé.

Le hameau comme étape obligée de la carrière religieuse

Si l'approche géographique permet de conclure à une distribution proportionnelle des évangéliques entre milieux rural et urbain plus équilibrée qu'on le suppose habituellement, la démarche anthropologique met en évidence des différences dans la configuration du champ évangélique dans et hors des villes, sur le fleuve et sur les fronts pionniers. D'une façon générale, il est possible d'observer une corrélation entre la densité démographique et l'offre évangélique : plus la première est forte, plus la seconde est étoffée.

Dans les hameaux isolés des régions peu peuplées de l'Amazonie fluviale domine en général une unique Église. Dans les zones de colonisation et les régions d'occupation ancienne où les villages sont accessibles par voie terrestre (c'est par exemple le cas des hameaux aux alentours de Bragança, sur le littoral paraense), jamais plus de quatre ou cinq dénominations – il ne s'agit pas toujours des mêmes – parviennent à faire des émules. Cette caractéristique rend plus aisée l'analyse, entreprise dans les premiers chapitres, des modalités de leur implantation. Après avoir montré dans quels termes s'énonce le temps du conflit entre catholiques et *crentes*, et ce que disent de la société amazonienne les bouleversements induits par l'arrivée d'évangéliques, je m'attacherai à décrire le temps de l'agrégation en introduisant progressivement les thématiques et les catégories centrales du discours religieux.

Enfin, dans les agglomérations urbaines, la tendance est à la prolifération des groupes religieux. Les Églises y établissent leur siège administratif

tout comme les missions, qui, pour leur part, n'ont pas nécessairement érigé de temples. Cet ensemble évangélique est très hétérogène : certaines dénominations ont une représentation au plan national, voire international, tandis que d'autres n'ont qu'une existence locale. La taille des congrégations est également extrêmement variable, pouvant osciller entre plusieurs centaines, voire quelques milliers d'individus pour les temples centraux dans les capitales des États, et un nombre d'adhérents inférieur à la dizaine pour les Églises récentes.

La distinction entre les espaces rural et urbain ne doit cependant pas être entendue dans un strict rapport d'opposition. Elle constitue plutôt un moyen pratique pour appréhender en l'ordonnant l'avancée évangélique dans un contexte de multiples voies de pénétration. Un séjour dans les villes est, pour des migrants issus des localités rurales, l'occasion d'entrer en contact avec la *crença*. Ils repartiront, publiquement convertis ou non, avec en tête qu'il existe une alternative chrétienne au catholicisme. Sur le fleuve, le passage de missionnaires, professionnels ou amateurs, venus des agglomérations urbaines favorise aussi la propagation de la « bonne nouvelle ». Mais la diffusion des Églises s'opère également de façon transversale, d'une ville vers l'autre ou d'un village vers un autre. L'installation dans un hameau d'un *crente* récemment arrivé d'une autre localité et le retour dans son groupe d'origine d'un individu converti contribueront pareillement à leur expansion.

Dans certaines régions, comme le soulignent les propos du pasteur responsable de l'Assemblée de Dieu pour la petite ville de Tefé, l'entreprise d'évangélisation n'aurait d'ailleurs atteint les agglomérations urbaines qu'après avoir rencontré un certain succès auprès des habitants du fleuve :

« Le travail commence en 1970 dans la ville... Les pasteurs qui ont évangélisé ont commencé par les *ribeirinhos* en oubliant les villes... Parce que l'homme de l'intérieur, de la *roça* [des champs], est toujours plus facile à évangéliser. Alors que, dans la ville, on rencontre des difficultés... Parce que les pasteurs sont des personnes simples... Ils ont des difficultés à maintenir des contacts avec les gens des autres quartiers... » (Sales – pasteur – Assemblée de Dieu – Tefé – Moyen Solimões – Amazonas)³³.

Les « difficultés » rencontrées par les prêcheurs en ville doivent être comprises dans le cadre d'une société fortement inégalitaire. Les évangélistes, que Sales désigne rétrospectivement comme pasteurs (un terme connotant un statut plus valorisé, et magnifiant par voie de conséquence l'histoire de l'Assemblée de Dieu) sont issus de milieux défavorisés. Peu instruits et ne maîtrisant pas les codes de comportement des élites et des classes moyennes, ils peinent à s'affirmer face aux « gens des autres quartiers », c'est-à-dire à ceux du centre-ville. Leurs efforts de persuasion

33. Le nom des informateurs sera suivi de leur fonction religieuse s'ils en ont une, du nom de leur village, de la région et de l'État où celui-ci se trouve.

s'épuisent quand ils sont confrontés aux dominants pour lesquels l'Église catholique et ses représentants sont des alliés naturels.

La « simplicité » des évangélistes aurait été en revanche un atout dans les hameaux. Ils ont d'autant mieux su trouver les mots pour toucher les habitants du fleuve que ceux-ci se heurtent aux mêmes préjugés de la part des citadins. Pour ces derniers, les *caboclos*³⁴ seraient en effet incapables de dominer les usages « complexes » ou « sophistiqués » de la ville. La réceptivité des *ribeirinhos*, que les citadins dénoncent comme crédulité mais que le pasteur interprète comme sincérité, viendrait de cette proximité sociale et du partage d'une même condition subordonnée.

Outre le constat de liens étroits tissés par les déplacements des hommes, il est possible de repérer des constantes dans le processus de sédimentation des Églises lui-même, à commencer par le paradoxe d'une diffusion extrêmement rapide du message religieux et de sa traduction concrète remarquablement paresseuse. Comme les témoignages recueillis ne cessent de le répéter, la constitution d'une première congrégation dans un village se fait dans une durée relativement longue (une dizaine d'années au minimum). Il s'est en outre bien souvent écoulé autant de temps entre le contact initial de son promoteur avec l'univers évangélique et le début de son entreprise prosélyte. Or, la reconnaissance officielle d'un « évangéliste » par une Église intervient fréquemment après que s'est formé, sous son influence, un noyau religieux dans un village.

Quand, à partir de la fin des années 1970, apparaissent sur la scène régionale des prédicateurs qui prétendent représenter d'autres dénominations que la Baptiste et l'Assemblée de Dieu jusque-là dominantes, la gestation de nouveaux groupes s'effectue de façon tout aussi lente et discontinue, l'enthousiasme soulevé par un prêcheur retombant aussi vite et les missionnaires se succédant les uns aux autres pour le réveiller. Le profil des nouveaux venus n'est guère différent de celui de leurs prédécesseurs : il s'agit toujours d'individus qui, originaires ou non de la région, ont connu un parcours de migration souvent impressionnant et un itinéraire religieux non moins mouvementé dont l'examen confirme, comme on le verra, l'importance du milieu rural dans l'essor d'un ensemble religieux qui se présente de façon décentralisée, informelle et continue.

Dans le contexte urbain, la fragmentation plus accentuée, un phénomène qui s'accélère toujours davantage, a pourtant de toute évidence des incidences non négligeables. Alors que dans les villages, le groupe religieux initial (même s'il appartient à des Églises différentes selon les lieux) est seul à porter la voix évangélique qui s'oppose au catholicisme, un large éventail de propositions s'offre aux *crentes* citadins. Ils optent pour la dénomination qui leur convient le mieux à un moment donné de leur existence,

34. Les habitants du fleuve ne revendiquent pas pour eux-mêmes le terme *caboclo* que les classes moyennes urbaines utilisent pour les désigner. *Caboclo* est une catégorie relationnelle qui s'applique toujours à celui qui réside plus loin que soi dans la forêt. Voir Darcy Ribeiro (1970) et Deborah Lima (1992) sur la construction de cette catégorie.

un choix qui est susceptible de changer par la suite. Ce possible retrait place les Églises, qui affirment toutes professer une même foi, dans une situation de concurrence directe où chacune doit se démarquer d'autres, plus anciennes et mieux établies. Pour attirer de nouvelles ouailles, ou simplement se maintenir sur le marché religieux, les pasteurs sont dans l'obligation de rechercher les moyens d'augmenter leur visibilité, la capacité à se faire entendre étant censée traduire l'ardeur de la foi. Le bruit des campagnes d'évangélisation et celui des haut-parleurs, qui font résonner bien au-delà des limites du temple le sermon destiné aux fidèles, vont de pair avec une certaine autonomie des évangéliques par rapport aux institutions – et donc aussi avec l'affaiblissement de ces dernières.

La donne est encore favorable aux évangélistes qui tentent de se constituer une clientèle, non seulement en grignotant sur les rangs catholiques mais aussi en débauchant à l'intérieur de la dénomination qu'ils fréquentent, pour proposer leurs services à différentes institutions. C'est ainsi parfois à l'issue d'une négociation engagée avec les représentants d'une dénomination, lors de laquelle ils font valoir le nombre d'âmes gagnées par leurs soins à la *crença*, qu'ils conquièrent le statut auquel ils prétendaient.

L'intégration des évangélistes à la hiérarchie d'une Église ne leur permet pas pour autant d'échapper au milieu rural. Après avoir été dûment nommés « dirigeant » (*dirigente*), c'est-à-dire responsable d'un groupe religieux local, ils sont envoyés dans un hameau, tout autant isolé que leur village natal, où un autre évangéliste aura déjà « ouvert le travail » : « Les pasteurs commencent par l'intérieur [les localités rurales] et vont après en ville » (Mauro – dirigeant – Assemblée de Dieu – Canariá – Moyen Solimões – Amazonas).

Pour sa part, Mauro prenait son mal en patience depuis déjà trois longues années : il considérait son séjour au village comme une épreuve à laquelle tout pasteur est soumis et donnait l'exemple de celui qui constitue, pour lui, un modèle de réussite, c'est-à-dire le pasteur responsable de la région, Sales cité plus haut.

« L'espoir est celui-ci : [le temps qu'on passe dans un village] doit passer comme un moustique. On fait un test. C'est drôle que le camarade vienne de la ville faire le test. On doit le réussir. Le pasteur Sales a fait huit ans d'épreuve. »

Comme cet homme, les dirigeants gardent toutefois le fol espoir de retourner dans une agglomération urbaine où la vie est réputée moins rude : les écoles ne s'y arrêtent pas au primaire, les hôpitaux fonctionnent tant bien que mal et un responsable de congrégation peut raisonnablement escompter recevoir une « aide de coût » plus substantielle que là où les fidèles n'ont pas accès à de l'argent liquide. C'est donc à la condition d'avoir séjourné – parfois de façon prolongée – en milieu rural, parce qu'il y aura prouvé son efficacité, qu'un dirigeant sera consacré pasteur, ou que l'un de ses collègues, affecté dans un hameau, se verra proposer un

« champ » – l'équivalent d'une paroisse – dans un bourg plus important, puis dans un quartier périphérique d'une petite ville, voire d'une capitale s'il s'est montré particulièrement actif. Soumis à la logique institutionnelle, le dirigeant et le pasteur sont des gestionnaires récompensés pour les services qu'ils rendent à une administration.

Tout autre est la figure de l'évangéliste qui, même s'il aspire en réalité à la stabilité, incarne ce que doit être une vie véritablement consacrée à l'œuvre : dans le mouvement et sans peur du risque. Certains *crentes* s'engageront sur une voie plus radicale que le passage d'une Église à l'autre, en décidant de créer leur propre dénomination, un projet qui – s'il aboutit – prendra ici encore de longues années. Or un fondateur, en dépit du titre de pasteur qu'il revendique, prolonge le personnage de l'évangéliste. De fait, leurs démarches sont très proches : l'un et l'autre mettent en œuvre des stratégies analogues pour se placer au centre d'un groupe et s'imposer comme son *leader*. Entrepreneurs privés de la mobilisation³⁵, ils cherchent à créer des pôles de sociabilité qui leur profiteront en arguant de nouveauté religieuse. Comme l'évangéliste, que les *crentes* désignent aussi du terme « pionnier », le pasteur fondateur ne travaille pas pour une institution mais directement pour Dieu, et donc pour lui-même.

La modification de la configuration du champ évangélique en milieu rural et urbain posait le problème d'éventuels points de mutation ou de transformation, moins du contenu du message religieux que des conditions sociologiques de sa reproduction. En particulier, on pouvait se demander si la constitution d'une nouvelle Église reproduit la rupture initiale d'avec le catholicisme, ou si l'apparente absence de conflit indique qu'intervient là un processus d'une autre nature ? Les pages qui suivent convaincront, espère-t-on, que ces changements ne renvoient pas à la présence de modèles distincts : il est plus exact de dire que la dynamique présidant à l'expansion des Églises, sous l'action des évangélistes et des pasteurs fondateurs, s'actualise différemment dans les hameaux et dans les villes.

35. Je remercie Roberto Araújo de m'avoir suggéré l'expression.

Le temps du conflit

« Ils sèment le vent, ils récolteront la tempête. »

Osée, 8, 7

Emilio Willems relevait, dans les années 1960, que la diffusion du mouvement évangélique au fur et à mesure des migrations de populations venait s'ajouter à la dissémination résultant de l'action prosélyte. Sa remarque allait contre l'opinion de ses informateurs qui « ne cachaient pas leur scepticisme à l'idée que des individus seuls ou des familles s'installent dans des localités qui n'auraient pas de vie d'église [évangélique] organisée » (1967 : 52). Car, disaient ces derniers, « les nouveaux venus ne se [font] pas aimer de la communauté en implantant ou en promouvant une dissidence religieuse ». Les matériaux amazoniens collectés donnent raison à la fois au chercheur et à ses interlocuteurs. L'expansion évangélique suit, de fait, les routes de migrations et l'arrivée dans un village catholique de *crentes* déclenche indubitablement des hostilités.

En Amazonie comme en Afrique, afficher une différence religieuse peut être un « acte social risqué » (Mary, 2003 : 51). Le danger n'est en effet pas moindre quand la religion préexistante prétend à l'universalisme, tout comme celle qui vient la concurrencer, que lorsque cette dernière s'oppose à des cultes dits païens. La divergence s'affirme ici au nom d'un attachement plus sincère encore au Dieu chrétien, et cette profession de foi sonne comme une déclaration de guerre.

Peut-être faut-il ici rappeler une évidence dont les implications sont parfois sous-estimées dans les analyses. Les missionnaires étrangers qui, au cours du XIX^e siècle, s'établissent dans les grandes villes de la région, puis ceux qui décident, dans les années 1930-40, de remonter le cours des fleuves, et enfin les évangélistes qui circulent aujourd'hui en tous points de l'Amazonie prêchent sur un terrain déjà amplement christianisé. Les populations auxquelles ils s'adressent connaissent depuis longtemps le vocabulaire chrétien : « des mots tels que "rédemption", "âme immortelle", "grâce", "péché", "Christ", "croix", "Saint-Esprit", "paradis" et "enfer" sonnent familièrement aux Latino-américains » (Willems, 1967 : 5). Que ce soit dans les

faubourgs des villes, sur les fronts pionniers ou sur les rives des fleuves, les évangéliques sont face à des catholiques nominaux, donc à des chrétiens comme eux, qui partagent une connaissance minimale des principes et des valeurs bibliques, quand bien même ils ont parallèlement recours au guérisseur (*pajé*) ou aux esprits des cultes de possession afrobrésiliens.

L'importance du catholicisme ne se résume pas à un ensemble de croyances et de pratiques rituelles, sincères et souvent chatoyantes. Les structures religieuses, en organisant les rapports sociaux, instaurent aussi un ordre politique qu'il convient de prendre en compte pour comprendre les tensions induites par la présence d'évangéliques dans un hameau catholique. Car l'arrivée d'évangéliques, qu'ils soient migrants ou missionnaires professionnels, dans une localité rurale ne s'effectue pas dans l'indifférence générale. Certains villageois la tiennent pour une intrusion et manifestent haut et fort leur courroux ; d'autres semblent au contraire fascinés par ces familles *crentes* qui affichent leur différence en dépit du rejet qu'ils suscitent.

La présentation d'une étude de cas me permettra d'illustrer les implications des antagonismes religieux en soulignant ce que la définition des appartenances religieuses révèle de la structure et des dynamiques sociales villageoises. Je m'intéresserai donc aux énoncés du conflit et aux catégories auxquelles chacun des groupes en présence – les catholiques et les évangéliques – a recours pour appréhender la situation de crise, en examinant leur articulation avec des notions qui relèvent d'autres registres que le religieux.

La communauté : modèle politico-religieux et catholicisme populaire

Situé sur le territoire du *município* de Bragança, une ville à 210 kilomètres de la capitale de l'État du Pará, Belém (voir carte des exemples cités), le petit village du Castelo a été fondé dans les années 1980. Auparavant, les habitants résidaient plus au nord, sur l'île de Picanço. Quand celle-ci a été détruite par la marée, une délégation de dix personnes aurait été formée pour aller à la capitale solliciter du gouverneur l'autorisation de s'établir sur une île voisine. Renvoyés au maire de Bragança, ils auraient obtenu son accord pour défricher le terrain, reçu de la terre pour combler les marécages et permettre aux familles désireuses de le faire d'y reconstruire leurs maisons en bois.

La plupart des quelques soixante-dix groupes domestiques aujourd'hui établis sur l'île vivent essentiellement de l'agriculture de subsistance (principalement la plantation de manioc) et de la pêche artisanale¹. Les hommes ramassent pour leur propre compte les crabes de vase, mais c'est collecti-

1. Les seuls à percevoir un salaire sont les deux professeurs de l'école et le responsable du moteur diesel. Il y a également deux commerçants.

vement, sur les bateaux que deux habitants plus chanceux possèdent, qu'ils attrapent des poissons. Le surplus de la production est vendu à des intermédiaires (*marreteiros*) de Bragança et, lors de la répartition de la somme reçue, les propriétaires des embarcations perçoivent une part plus importante que les autres.

La saison des pluies, de décembre à mai, est une époque de l'année où le village se retrouve isolé et sans argent car les voitures, celles des acheteurs venant de Bragança à une vingtaine de kilomètres de là, ne peuvent emprunter le chemin de terre qui relie, depuis le début des années 1990, l'île au continent.

Les difficultés quotidiennes n'entament pas la détermination des habitants à lutter pour améliorer leurs conditions d'existence, négociant pied à pied avec les autorités et remportant de substantielles conquêtes : la délivrance du titre de propriété par le gouverneur de l'État, l'installation d'un groupe électrogène qui fonctionne de six heures du matin à dix heures du soir, la construction d'une piste en terre de 5 kilomètres jusqu'à la route et d'une école par les maires de Bragança.

Pour Geraldo, le responsable du Castelo, ces succès sont intrinsèquement liés à un fonctionnement collégial exemplaire. Les villageois exerçaient un contrôle sans faille sur les décisions de leurs dirigeants qui, pour pouvoir agir, doivent nécessairement convoquer des réunions où chacun est invité à se prononcer librement :

« C'est une communauté de base, unie... Pour faire quelque chose ici, il faut réunir les gens pour obtenir qu'ils le veuillent. Le coordinateur coordonne la communauté, mais s'il n'organise pas une réunion pour qu'ils soient d'accord, il ne peut rien faire. Parce que le peuple n'est pas d'accord. » (Geraldo – ministre de l'eucharistie)

La mobilisation du Castelo et les résultats obtenus lui valent de jouir d'une grande réputation dans les villages des alentours. Le président de l'association des producteurs du Bacuriteua en parlait ainsi comme d'une « communauté qui veut grandir, qui est conscientisée (*conscientizada*) ».

Il faut ici souligner un changement intervenu depuis une vingtaine d'années dans le vocabulaire employé pour nommer des groupes de voisinage, d'importance inégale, établis sur un territoire donné. En effet, les anciens mots *vila* (bourg), *povoado* (hameau) et *sítio* (lieu-dit) ont tendance, dans le langage courant, à s'effacer au profit de celui de « communauté ».

À la différence des autres termes, celui de « communauté » ne se contente pas d'avoir une connotation spatiale² ; il met l'accent sur les valeurs

2. Le terme est couramment repris par les chercheurs dans leurs écrits où y est moins utilisé d'un point de vue théorique, en référence aux *community studies* et à l'école de Chicago, qu'intégré au texte le plus souvent de façon acritique. La notion acquiert ainsi valeur de concept au fil des citations. Les hommes politiques ne sont pas restés insensibles à ce succès et il fait partie de leur vocabulaire habituel. Communauté est enfin devenu ces

de cohésion et de solidarité auxquelles adhère un ensemble d'individus liés par la parenté et le lieu de résidence. La notion semble, d'une certaine façon, reconsidérer la relation entre espace territorial et unité sociale en insistant sur la dimension politique : la prétention à exercer des droits sur un territoire est encore fondée sur son occupation par des individus, mais la légitimité de ces revendications se trouve en amont, dans la nature supposée du groupe s'énonçant comme communauté. C'est parce que les familles du Picanço, coupées de leur base géographique et contraintes à la migration, se sont présentées comme telle qu'elles ont eu l'autorisation de s'installer au Castelo.

Ce modèle d'organisation socio-religieux se développe à partir de la deuxième conférence de l'épiscopat latino-américain à Medellín en 1968, quand sont formulées l'option pour les pauvres de l'Église catholique et la résistance au régime militaire. L'Église de la libération, qui se pense Peuple (Fernandes, 1992 : 81) et entend célébrer religieusement les luttes populaires (Oliveira, 1992 : 52)³ se livre à un « travail [pour produire et reproduire] des signifiés religieux sacrés qui donnent sens à la vie sociale » (Oliveira, 1992 : 50). Mystique chrétienne et rationalité politique se trouvent insérées dans une relation dialectique : « la pratique populaire de transformation sociale réalise le Royaume de Dieu qui la transcende ; mais le projet du Royaume, à son tour, est seulement révélé à travers cette pratique historique, immanente, politique » (*id* : 54).

L'organisation ecclésiale qui doit favoriser la prise de conscience (*conscientização*) des masses est la « communauté de base », un espace de « communion [des catholiques] avec le Christ et avec leurs frères » (Oliveira, 1992 : 54), où « s'opère l'articulation entre la foi religieuse et la vie quotidienne » (*id.* : 57). L'expression était déjà utilisée dans les directives du plan d'action pastorale de la Conférence nationale des évêques du Brésil qui, en 1966, recommandait de créer « à l'intérieur du territoire paroissial, des communautés de base, comme des chapelles rurales » (CNBB, 1966 : 39, *in* Araújo, 1993 : 5). Pour la théologie de la libération, les « communautés de base » ne sont pas, toutefois, de simples divisions administratives. Elles ont vocation à devenir de véritables communautés religieuses : des « collectivités unies par la même identité et par des liens de solidarité » (Oliveira, 1992 : 58).

Le Castelo est, du point de vue de Geraldo, une communauté de base réalisée par l'engagement catholique. Les assemblées communautaires se déroulent ainsi dans le salon paroissial ouvert qui jouxte la petite chapelle

dernières années un mot-clé du discours sur le développement durable, qui défend l'amélioration équitable et solidaire des conditions de vie de l'ensemble du groupe. Il convient donc, d'une façon générale, de s'y référer face aux agences de l'État et aux institutions internationales pour pouvoir prétendre à des financements.

3. Dans les années 1980, de nombreux prêtres et quelques évêques qui s'engageront dans les luttes populaires subirent la répression du gouvernement militaire. Certains seront même amenés à changer de région en raison de contrats lancés par des grands propriétaires fonciers, une pratique qui se poursuit encore aujourd'hui.

en bois. Il refuse par ailleurs d'être considéré comme *leader* de la communauté, un terme pourtant habituel en d'autres localités, et accepte en revanche celui de coordinateur qu'il croit moins chargé d'autoritarisme et plus conforme au vocabulaire de la théologie de la libération.

L'Église des pauvres n'a pas toujours eu des rapports faciles avec un autre modèle dont les influences se font pourtant sentir au Castelo⁴. Ce catholicisme, généralement qualifié de populaire⁵ par opposition au catholicisme officiel, se structure autour du culte des saints et de la dévotion à la Vierge⁶. La fête du saint patron d'un village, prétexte à des libations mémorables auxquelles sont conviés les habitants des alentours, fournit l'occasion de réaffirmer son insertion dans un réseau de relations intervillageoises. Heraldo Maués, qui a décrit ces pratiques dans la région du littoral paraense, compare les fêtes de saint à « une espèce de *potlatch*, où l'obligation de donner, recevoir et rétribuer s'établit non seulement entre les individus humains, mais aussi dans la relation entre les hommes et les saints, les hommes et la divinité » (1995 : 317).

Le catholicisme populaire est associé au système des confréries (*irmandades*) urbaines qui se sont développées dans l'ombre de la pesante organisation ecclésiastique contrôlant les rites de l'Église romaine. Les confréries disposaient en effet d'une certaine autonomie par rapport à la structure ecclésiastique : elles étaient régies par des statuts internes et un clergé laïc prenait en charge l'exécution des rituels de dévotion. L'Église déléguait d'autant plus volontiers certaines de ses fonctions (catéchisme, évangélisation et même célébration de l'eucharistie) (Oliveira, 2001) qu'elle ne pouvait se faire présente sur un aussi vaste territoire. Le Pará et l'Amazonas sont ainsi restés sans évêché jusqu'au début du XVIII^e siècle (Maués, 1995 : 59). L'État brésilien favorisa cette prise de distance en délivrant directement aux confréries des autorisations pour construire de nouveaux lieux de culte dans les agglomérations urbaines des *municípios* (Oliveira, 2001 : 151 ; Willems, 1967 : 29)⁷.

4. La théologie de la libération s'est opposée au « catholicisme populaire », tant dans sa forme privatisée du culte des saints, pratiquée par la grande masse des catholiques, que dans sa forme traditionnelle, organisée par les béats, *rezadeiras* et *festeiros* » (Oliveira, 1992 : 65). Les plus radicaux des prêtres, qui tenaient les pratiques rituelles du catholicisme populaire pour une forme aliénante de religion, refusaient par exemple de répondre à des demandes d'exorcisme.

5. A. Zaluar (1983 : 107) souligne avec raison les limites de l'expression qui, si elle pointe une opposition fondamentale avec le catholicisme officiel des prêtres, voile d'importantes différences entre les pratiques religieuses des participants, entre autres entre hommes et femmes.

6. La plus grande manifestation de ce catholicisme populaire dans la région amazonienne est le Círio de Belém du Pará, qui comprend onze processions, dont une fluviale. se succédant au cours des quinze jours de fête au mois d'octobre. Selon la Paratur, l'office du tourisme de l'État, deux millions de personnes, habitants de la région et touristes, auraient assisté en 2005 à l'hommage rendu depuis plus de deux siècles à Notre Dame de Nazaré.

7. Les *irmandades* profitèrent des disputes entre pouvoirs civil et ecclésiastique pour s'imposer comme une composante fondamentale de l'organisation sociale en tant qu'asso-

Les *irmandades* ne sont pas toujours présentes dans les hameaux amazoniens en tant que structures religieuses disposant de statuts dûment officialisés par un notaire, celui-ci, à l'instar des représentants des administrations publiques et religieuses, se trouvant dans les villes d'accès souvent difficile. Cependant, l'organisation des groupes ruraux les évoque indiscutablement.

À l'exception de celle de coordinateur, toutes les fonctions importantes du Castelo renvoient explicitement à l'univers religieux : ministre de l'eucharistie, dirigeant de la liturgie, catéchiste, président et vice-président de l'église. Pour sa part, Geraldo cumule les deux premières : il célèbre la communion à la place du prêtre lors de la messe dominicale et il conduit les offices dans la semaine. Le ministre de l'eucharistie a en outre organisé deux groupes chargés de rendre des services avant tout religieux : ceux-ci vont régulièrement de maison en maison pour « prier et discuter de choses religieuses avec les familles ».

Que la référence soit celle de la communauté de base ou celle du catholicisme populaire, l'association aux cérémonies et aux activités de l'église catholique est dans tous les cas le ciment identitaire du village.

Le catholicisme comme « loi »

Dans un ouvrage publié en 1983, Alba Zaluar remarquait qu'au Brésil le rôle du catholicisme ne se réduit pas à réaffirmer rituellement et à intervalles réguliers la cohésion des groupes ruraux : il « crée un ordre universel avec lequel est fondé le propre ordre social » (1983 : 123). Les rites catholiques structurent les relations sociales en se superposant aux liens de parenté ou de voisinage à partir desquels sont organisés les rapports de production dans les villages. Le dispositif rituel du baptême, qui fonde l'institution du *compadrio*, est à cet égard particulièrement remarquable. Roberto Araújo montre qu'en « réduisant la filiation aux dimensions d'un fait biologique, le baptême désinvestit la relation de paternité au profit de la relation de parrainage » (1993 : 156)⁸. Le parrain est donc investi du rôle paternel, et il ne reste « au père de l'enfant [que] la position de tributaire, éternellement redevable [à son compère] de ce don presque divin » (*id.* : 179).

ciations d'entraide pour les plus pauvres, lieux de sociabilité et d'échanges économiques pour tous (Galvão, 1976 [1955] ; Willems, 1967 ; Zaluar, 1983).

8. « Le baptême réduit en quelque sorte la naissance socialement reconnue – dont le lien de filiation constitue l'expression – à sa dimension de fait naturel, en postulant la nécessité d'une renaissance symbolique, seule apte à fournir à l'enfant une personnalité sociale entière. Il paraît de ce fait inconcevable de distinguer entre les parents et les parrains d'un enfant, sans considérer les premiers comme les simples "géniteurs" de l'enfant. » (Araújo, 1993 : 156).

L'extension terminologique du *compadrio* à des individus sans liens rituellement établis indique que celui-ci s'impose comme « une métaphore d'une sorte de lien social originel » (*id.* : 46) qui nourrit l'imaginaire des relations politiques. Les « faveurs » dispensées à leur électorat par les hommes politiques placent ainsi ces derniers dans la position de parrains généreux et le vote est réduit à être l'expression de la dette de familles qui se pensent contraintes de donner une contrepartie aux biens ou aux services reçus.

Le cas du Castelo, où tant l'école que la route et le moteur diesel ont été obtenus à la veille d'élections « en échange d'une aide que l'homme méritait », illustre bien la prégnance du modèle paternaliste. Et si Geraldo associe, dans le cadre du discours sur la communauté, les succès remportés et la mobilisation des habitants, il les tient, dès lors qu'il les replace dans un environnement politique plus large, pour des « dons des autorités qui nous ont tirés de la souffrance ». De façon analogue, toute référence à la défense des intérêts du village ou à l'exercice de droits citoyens disparaît quand il évoque l' élu municipal :

« Il y a le sergent Coelho⁹ qui est notre *vereador* [conseiller municipal.] C'est une autorité, il appuie beaucoup de monde. Il nous aime. La communauté est à lui, pour ainsi dire, parce qu'il aime la communauté. »

La relation au conseiller municipal n'est pas conçue sur la base d'un contrat où aurait été confié à ce dernier un pouvoir de représentation après consultation du groupe. La légitimité de celui-ci découle avant tout de l'investissement affectif qu'on lui suppose. Puisque le sergent Coelho « aime » le Castelo, puisqu'à l'occasion il a montré sa capacité à « appuyer » certains individus, le ministre de l'eucharistie aurait mauvais gré de ne pas considérer en retour que « la communauté est à lui ». L'« amour » que leur porterait une « autorité » empruntant ses traits à la figure paternelle contraint les villageois à devenir des obligés¹⁰.

La logique dans laquelle s'inscrit Geraldo, quand il s'autorise discursivement à effectuer ce don symbolique de la communauté, est analogue. En un certain sens, il est persuadé, lui aussi, de parler en son nom et d'agir dans son intérêt. Les fonctions religieuses qu'il occupe au village ne sont pas étrangères à sa vision des choses. Car, comme le notait Eduardo Galvão à la fin des années 1940, les laïcs qui assument des charges religieuses « se considèrent comme le “gouvernement” du village et ils sont reconnus comme tels par les “autorités” (institutions, commerçants...) [... Les confréries] se sont identifiées à l'organisation elle-même de ces groupements

9. Le sergent Coelho, président du conseil municipal à l'époque de l'enquête, est un personnage contesté. Certains l'accusent d'avoir participé à des escadrons de la mort.

10. Citons encore ici l'excellente analyse de Roberto Araújo : « C'est en faisant appel à des relations domestiques imaginaires qu'une domination politique peut ici se targuer d'être exercée non seulement au nom, mais dans l'intérêt des dominés. » (1993 : 29)

[villageois] et sont devenues le mécanisme de cohésion, de structure sociale et d'identification de la société » (1976 : 48-49).

Or la désignation du ministre de l'eucharistie ne résulte pas d'un libre choix des habitants du Castelo. Il a été nommé par un membre extérieur au hameau – le curé de la paroisse résidant à Bragança – lequel a choisi, peut-on supposer, un homme influent qu'il créditaient d'une représentativité consensuelle au sein du village. Que Geraldo se dise en même temps « indiqué » par la communauté et « placé » par le curé, et qu'il souligne en outre n'avoir des comptes à rendre qu'à dernier, montre que la source de son autorité locale se situe en réalité hors du village :

« La communauté m'a indiqué [...] Il n'y a pas d'élections. Je devrais quitter [mes fonctions] seulement si je désobéissais aux ordres et si je faisais des choses que je ne dois pas faire et qui portent préjudice à mon travail [... Le curé] ne s'en fait pas parce qu'il a confiance dans les gens du village (*comunitários*). Et, sans vouloir me mettre en avant – parce que quand on se met dans une bonne position, on laisse les autres dans une mauvaise – il a une grande confiance en moi parce que je sais diriger le travail. »

La totale confiance que le curé aurait en Geraldo, en raison de sa compétence en matière religieuse dit-il, accroît sans nul doute son prestige au Castelo, et ce prestige lui permet d'accumuler un capital symbolique à nouveau négociable. L'intronisation dans des fonctions sacrées, dûment sanctionnée par l'institution ecclésiastique, confère localement à la parole des laïcs le poids pour prédire le « vrai » et indiquer le « bon » chemin. En d'autres termes, l'ordre religieux institue un ordre politique qui le conforte, et c'est en vertu de ce jeu de miroir que se construit l'autorité des *leaders*. Le modèle de la communauté est ainsi mis au service d'une conception autoritaire des rapports sociaux.

L'église n'est pas seulement un élément important de l'identité villageoise : le groupe local est enfermé dans une logique qui le ramène constamment à sa seule expression de communauté religieuse. Nul ne s'étonne d'ailleurs que les transactions préélectorales aient concerné la gestion de la chapelle (entre autres, Geraldo obtient du maire qu'il « offre » du papier pour imprimer le bulletin local) et non à l'entretien des locaux scolaires ou de la route.

De façon significative, au Castelo, le catholicisme s'énonce comme la loi par excellence, une loi à laquelle tous doivent se soumettre et qui interdit la présence « protestante » :

« Ici, notre loi est comme ça : il ne faut pas que les protestants¹¹ entrent et il faut obéir à l'organisation de la communauté [...] Notre loi a été créée par

11. Le terme protestant est d'un usage rare. Il est possible que Geraldo l'ait préféré à *crente* ou évangélique parce que ce mot, évoquant celui de « protestation », à une connotation plus forte dans cette situation de conflit.

Dieu. La seule loi qu'il y a, c'est la loi catholique ; les autres sont menteuses, elles ont été créées par les hommes. Alors la loi [des évangéliques] est une loi menteuse qui a été fondée par des hommes, des hommes habiles, pour vivre, pour vivre de ça [...] Écoutez, non seulement ils se baladent avec leur Bible mais ils se baladent aussi avec le livre de la nouvelle Constitution. Mais attendez, si la nouvelle Constitution leur donne la permission d'entrer dans une communauté comme celle-ci et de faire ce qu'ils veulent, pourquoi elle ne nous donne pas aussi [le droit] à nous qui ne voulons pas ? ! Elle doit nous défendre aussi ! » (Geraldo – ministre de l'eucharistie – Castelo).

Pour Geraldo et les membres de la hiérarchie de l'église locale, la loi catholique est d'autant plus incontestable qu'elle procède de la volonté de Dieu et non du travail d'un quelconque législateur humain. Or, Dieu ayant une fois pour toutes donné ses ordres et étant honoré comme il le désire, les règles prescrites par les autres religions – et en particulier celles des Églises évangéliques – pour adorer cette même divinité sont nécessairement le fait d'hommes arrogants et sacrilèges à la recherche d'un fond de commerce. Preuve définitive de l'escroquerie des *crentes*, s'il en fallait une, ils ne se contentent pas de propager leurs idées avec « leur » Bible, comme si celle-ci ne contenait pas les principes suffisants pour organiser la vie entre les hommes sous l'égide de Dieu : ils se recommandent d'un autre livre, source d'autorité souveraine pour l'État brésilien (la Constitution de 1988), qui détermine les principes fondamentaux du droit pour l'ensemble des citoyens, les catholiques et les autres.

De fait, les *crentes* ont conscience de l'impact du texte de la Constitution auprès d'autorités officielles qu'ils soupçonnent d'être par avance acquises au catholicisme, ce en quoi ils n'ont pas complètement tort. Quand un culte célébré dans la maison d'un homme, depuis parti du Castelo, a dégénéré en bataille rangée, les évangéliques ont porté plainte. Le commissaire a alors convoqué le pasteur de Bragança, qui ne connaît pas la localité, mais pas le prêtre de la paroisse pourtant présent le jour de l'incident. Lors de cette rencontre dans les locaux de la police, le responsable évangélique du secteur où se trouve le village, choqué que le représentant de la force publique donne explicitement raison aux catholiques, aurait aussitôt ouvert la Constitution pour lui lire l'article garantissant les libertés religieuses, en insistant sur « le devoir qu'ont les autorités d'assurer la protection lors de la réalisation du culte ».

Ce souvenir déclenche encore la colère noire de Geraldo et quand, deux ans plus tard, une famille évangélique s'est installée au village, il s'est rendu à Bragança, accompagné du « coordinateur », pour demander à l'évêque quels étaient les « moyens légaux » envisageables pour l'empêcher « d'entrer dans la communauté » et ainsi « défendre le catholicisme ».

L'évêque, *dom* Luís, se souvient d'un entretien difficile, tendu, quand il a essayé d'expliquer que « le droit du Brésilien était d'aller et venir sur le territoire national, qu'on ne pouvait pas empêcher [cette famille] d'entrer ». À la conception d'une communauté mondaine administrée à partir du reli-

gieux, il opposait l'idée d'une dissociation entre le domaine privé des croyances et celui de la cité où les règles du droit organisent la vie sociale : dans son discours, la loi divine se trouvait assujettie à la loi des hommes.

La réponse n'a évidemment pas satisfait Geraldo et la semaine suivante l'évêque a dû se rendre au village pour calmer les esprits. Devant les quelques cent cinquante adultes réunis dans la chapelle, il en a appelé à une religion plus fortement intériorisée, réfléchie et comprise, en soulignant que le conflit « n'était pas le bon moyen de défendre la foi catholique ». C'est l'étude des textes bibliques qui offrirait, selon lui, la meilleure voie pour renforcer les liens de la « communauté » et, par voie de conséquence, empêcherait l'hémorragie vers les temples protestants :

« Ils disaient – je ne saurais dire le nombre exact – qu'ils sont 700 ou 800, tous catholiques. Les pratiquants cependant sont réellement peu nombreux. C'est toujours pareil, autour de 15 ou 20 % [...] Aujourd'hui, en raison du plus grand contact avec les autres religions, et non seulement avec les protestants, la formation, l'adhésion à la foi, les vérités que nous professons doivent être un peu plus conscientisées. Comme solution, je leur ai conseillé de demander au vicaire [de la paroisse] des rencontres de formation, et surtout un vécu de la foi entre eux un peu plus grand. Je n'ai pas eu de succès. Parce que, quand j'y suis retourné dimanche dernier, la même question est revenue [...] Je leur ai laissé quelques livres qu'ils peuvent consulter en leur disant que le meilleur chemin est leur formation, et qu'après, si certains veulent réellement devenir *crentes*, on ne peut pas leur couper la tête... Cela veut dire qu'ils ont trouvé dans la communauté catholique certaines attitudes qui ne les aident pas à rester catholiques, alors qu'ils ont trouvé dans l'église protestante des attitudes qui les ont davantage aidés [...] Le Castelo est à l'intérieur [des terres], réellement assez éloigné, alors leur peur, c'est que quelque chose échappe à leur contrôle. [Mais] l'implantation de Dieu est très ancienne, très enracinée en Amazonie et dans cette zone du Salgado. En 1914, il y avait déjà des communautés [évangéliques] assez importantes. » (*Dom Luís – évêque – Castelo*)

Dom Luís garde par rapport au conflit une distance qui sied à sa position et reflète son éloignement géographique et social des lieux du drame. Son approche du différend est dictée par la raison : il reconnaît l'ancienneté dans la région des évangéliques, en particulier de l'Assemblée de Dieu, et accorde avec magnanimité aux déçus du catholicisme le droit de fréquenter les Églises. Le problème, estime-t-il, réside moins dans le comportement des *crentes* que dans l'attitude de catholiques isolés et pas toujours dotés d'une foi très « éclairée », c'est-à-dire plus conforme aux canons de l'Église. Au fond, il remet en cause la religiosité des villageois.

Le point de vue de l'évêque ne fait cependant pas l'unanimité dans l'institution ecclésiastique. Le curé de la paroisse, le vicaire dont *Dom Luís* attend qu'il apporte la « formation nécessaire » aux habitants du Castelo, est de ceux-là. Sans désavouer expressément sa hiérarchie, le père Paulinho

défend l'hégémonie de l'Église et accuse les évangéliques de porter atteinte aux symboles catholiques :

« Les *crentes* ne respectent pas les catholiques. Ils disent des mensonges, ils disent que Notre Dame est une prostituée, qu'elle a eu d'autres enfants. Et jamais ils ne disent qu'il faut aimer aussi les catholiques [...] Qu'ils présentent leur religion, mais qu'ils ne disent pas que les autres vont brûler en enfer ! » (Paulinho – curé – Castelo)

Fort de l'appui du représentant le plus proche du clergé, celui qui l'a nommé, Geraldo peut exprimer des sentiments *a priori* contradictoires qui illustrent le rapport ambigu à la hiérarchie institutionnelle. Il manifeste sa fierté qu'une personne « importante » comme l'évêque soit venu au Castelo (« c'est la première communauté qu'il a visitée, parce qu'un évêque ne va dans aucune communauté de l'intérieur ») et, dans le même temps, sa détermination à passer outre l'avis de cet homme important : « Il est venu demander au peuple de se calmer. Mais le peuple ne veut pas. Le peuple est agité, il fait ce qu'il veut ».

Les catégories du conflit : de parents à étrangers

En l'occurrence, martèle le ministre de l'eucharistie, le « peuple » du Castelo ne veut pas de *crentes* sur ses terres. C'est pourquoi à l'arrivée d'un couple évangélique et de leurs enfants aurait suscité une levée de boucliers unanime, si on l'en croit :

« Le problème [des évangéliques], c'est qu'ils veulent détruire la communauté. Ce qu'ils aiment, c'est vaincre la communauté [...] Ils ont la manie de dire qu'ils viennent célébrer le culte pour en finir avec notre tabou, c'est-à-dire en finir avec notre volonté (*garras*), notre détermination. » (Geraldo – Castelo)

La présence d'évangéliques dans ce village catholique ne rompt pas seulement un monopole religieux : elle ébranle l'ordre du monde que cette exclusivité permettait d'instituer. La manifestation d'une différence religieuse ne saurait alors être perçue autrement que comme une atteinte à la cohésion de la communauté et une transgression de l'ordre établi.

Cette famille est pourtant venue avec, au moins, l'assentiment d'un habitant du village : celui qui a cédé, pour 240 reais (92 €), la petite maison en torchis où elle a emménagé deux mois avant la date des entretiens. Auparavant, José Pinheiro et sa femme, Maria de Lurdes, résidaient de l'autre côté de Bragança, à une vingtaine de kilomètres de là, sur une parcelle de terre trop pauvre pour produire un excédent qu'ils pourraient

écouler sur le marché afin d'obtenir l'argent nécessaire à l'achat de biens manufacturés. L'homme, décidant d'écouter les conseils d'un pêcheur du Castelo qui leur vantait l'abondance du lieu, a vendu son lot et saisi l'offre qui lui était faite :

« C'était difficile là-bas. On avait un champ mais pour gagner de l'argent, vous savez... Alors le monsieur d'à côté [leur voisin actuel] est venu et a dit que le truc de fruits de mer était plus favorable qu'ici, qu'il y avait beaucoup de poisson, de crabe, et on a pensé que ce serait mieux pour nous. »
(Maria de Lurdes – Assemblée de Dieu – Castelo)

Les raisons économiques de cette migration n'échappent pas au ministre de l'eucharistie. Cependant, le dénuement, passé et actuel, de la famille évangélique n'éveille aucun élan de solidarité de la part de villageois qui affrontent des difficultés semblables. La pauvreté constitue presque un facteur aggravant car, la femme ne pouvant s'acheter des vêtements couvrants comme en portent habituellement les membres de l'Assemblée de Dieu, leur appartenance religieuse n'a pu être décelée à temps :

« Ils sont venus en se cachant. Ce sont des étrangers. Ils viennent de Mocajuba. On n'a pas pu voir par l'allure de la femme [qu'ils étaient *crentes*.] Ils sont très pauvres. » (Geraldo – ministre de l'eucharistie – Castelo)

L'expression du conflit avec les *crentes* emprunte ici à un nouveau registre. Ces derniers sont en effet désignés comme des « étrangers », des « envahisseurs » ou encore des « intrus » qui entrent sournoisement dans les villages. L'attribution d'un caractère allogène aux évangéliques tend évidemment par contraste à souligner l'antériorité dans le lieu des catholiques, une antériorité qui mettrait le droit de leur côté. Une opposition renvoyant à l'autochtonie des uns et au manque d'insertion des autres dans les réseaux familiaux locaux s'ajouterait ainsi au clivage religieux.

Même si Maria de Lurdes est née à une quinzaine de kilomètres du Castelo, elle et son mari n'ont effectivement aucun parent au village. Cependant, les *crentes* ne sont pas toujours originaires d'un autre hameau, d'une autre région ou d'un autre État. Des enfants du pays, partis chercher fortune ailleurs, n'auront plus leur place dans la communauté catholique s'ils ont, dans l'entre-temps, adhéré au mouvement évangélique et l'hostilité générale se déchaînera de la même façon contre eux. Aucune exception n'a été faite, comme le dit Geraldo, pour cet homme qui, au terme d'un voyage dans le Roraima, a cru que sa nouvelle appartenance religieuse ne l'empêcherait pas de s'intégrer au Castelo où ses parents avaient bâti leur maison après la disparition du Picanço :

« Si un parent se met dans une position comme celle-là, alors il y aura un problème. Écoutez, un fils de Picanço est venu... Parce que quand nous

sommes venus [au Castelo,] il était à Boa Vista [capitale du Roraima] et là-bas il est entré à l'Assemblée de Dieu. Après il est revenu vivre ici. Comme il est arrivé avec cette loi protestante, le peuple n'a pas été d'accord et il n'est pas resté. Il est parti et habite aujourd'hui à Bragança. Alors pour cet enfant d'ici, de Picanço, on n'a pas fait d'exception. Picanço est catholique, vous pouvez mettre un point final. Parce qu'il n'y a pas d'autre possibilité. » (Geraldo – ministre de l'eucharistie – Castelo)

À l'égard de ces parents-là, les mots sont tout aussi durs, qui dénoncent une « invention » des convertis, leur inconstance, leur désobéissance ou leur audace, presque leur contamination par l'univers urbain.

Le pasteur Sales, responsable de l'Assemblée de Dieu à Tefé (Moyen Solimões), est né au début des années 1950 dans un petit hameau (Manacapuru – Amazonas) à 250 kilomètres à vol d'oiseau de la ville. Il souligne lui aussi que les principales victimes du courroux des catholiques ne sont pas les missionnaires de passage, mais bel et bien des villageois liés aux autres par des liens de parenté. Quand ses parents se sont convertis, dit-il, ils ont continué à fréquenter la chapelle catholique et les réunions communautaires comme leurs proches familiaux. Ils célébraient ensuite, dans l'intimité de leur maison, le culte évangélique. Ces tentatives pour maintenir des liens et éviter leur marginalisation se seraient avérées inutiles : accusés de trahison, ils ont été mis à l'index par le groupe :

« Le conflit se manifestait sous la forme de discussions, chacun trouvant que sa religion était la vraie [...] Tante, cousin, parfois ils nous insultaient, ils disaient des mots [...] C'est un peu difficile parce qu'on arrivait chez un parent, parfois on était méprisés parce qu'on était *crentes* [...] Ce n'était pas les missionnaires. C'était nous-mêmes, nous qui habitons là avec eux, et participions à ce qu'ils faisaient, et après nous sortions. Ils disaient que nous étions des traîtres, que nous avions trahi l'église, la foi. Alors ils pensaient que nous étions un groupe séparé... » (Sales – pasteur – Assemblée de Dieu – Tefé)

Pour les catholiques, les *crentes* s'apparentent à de la mauvaise herbe. Pour empêcher qu'elle ne se répande et, avec elle, le désordre dans la communauté, il faut la couper net. L'une des solutions envisagée est que la famille concernée accepte d'abjurer sa foi : « Si le *crente* cesse d'être *crente*, on est prêt à l'aider » (Geraldo – Castelo). L'autre, plus radicale, consiste à se débarrasser des gêneurs : « S'ils partaient, je pense que ça résoudrait le problème. Parce que nous savions que nous n'avions aucune graine ici. Ils sont déjà une graine » (*dona Ana* – Ingá – Moyen Solimões).

Seu Joaquim est l'un de ces évangéliques qui ont été contraints de quitter leur village natal. À la fin des années 1970, il a sympathisé avec un missionnaire itinérant de l'Église chrétienne évangélique, dénomination traditionnelle à laquelle il appartient aujourd'hui. Lorsque celui-ci se présente à intervalles réguliers à Vila Alencar, *seu Joaquim* convie les habitants à assister à la célébration du culte. Son attitude déclenchant l'ire de

ses parents – « Pas toi. Tu te rends compte que tu es un évanguélique *crente* ! », se serait exclamée sa mère – et les insultes de ses cousins, il se résigne à partir de Vila Alencar. Ce déménagement est rapidement suivi d'un second car le hameau proche où il trouve refuge n'aurait pas montré plus d'indulgence envers les *crentes* :

« Ceux de Vila Alencar disaient que ma vie de *crente* n'était pas une vie réelle. Je gênais leur système là. Parce qu'il arrivait un missionnaire et j'invitais les gens pour assister au culte... Ils disaient que ce n'était pas une chose facile, qu'ils n'accepteraient jamais, qu'ils trouveraient une façon de me tirer de là pour qu'il ne reste que le peuple de là [les catholiques de Vila Alencar...] J'en ai appelé à la justice... J'ai dit au juge : "Je vais partir parce qu'ils me disent que si la communauté ne grandit pas, c'est de ma faute" [...] Je suis parti. Au bout de quelques mois, des visiteurs sont arrivés, et le type [le *leader* de la deuxième communauté], de la même façon, n'aimait pas l'évangile. Il a expulsé le pasteur de sa maison, il m'a expulsé du lieu. Il a voulu m'agresser dans ma propre maison. Alors le maire d'Alvarães [la ville voisine,] m'a dit de choisir un endroit où habiter. » (*seu* Joaquim – Boca do Mamirauá – Moyen Solimões)

Du point de vue catholique, dès lors qu'un individu se réfère à d'autres croyances, il cesse d'appartenir à la catégorie « peuple d'ici ». L'idée de l'extériorité et de l'extranéité de l'évangélisme se construit par rapport aux déplacements des populations. Car c'est le fait d'avoir changé de religion ailleurs (un ailleurs géographiquement parfois très proche), ou sous l'influence d'un migrant venu d'un autre lieu, qui permet d'attribuer aux *crentes* la condition d'étranger, y compris dans le village où ils sont nés et dans leur propre famille.

L'opposition entre autochtones et étrangers est en réalité peu pertinente. On l'aura deviné, l'intégration de nouveaux venus dans les villages est chose courante. Comme le raconte Geraldo, depuis sa fondation, le Castelo a reçu des apports de population : des « gens de l'extérieur, qui n'avaient pas d'argent (*não tinham condições*), sont venus demander une petite terre et ont été acceptés ». Le ministre de l'eucharistie lui-même reconnaît volontiers qu'il n'est pas né au village :

« La grande majorité des gens sont parents. Il n'y a que moi qui ne suis pas parent avec eux. J'habite ici depuis 36 ans, je suis venu avec eux de Picanço, il y a 16 ans. Je venais comme eux [les évanguéliques] du *centro*, [de la terre ferme,] mais je suis allé à la plage [la première île] et, de la plage, je suis venu avec eux, [les gens du Picanço], dans leur voyage. J'étais déjà marié, mes enfants se sont mariés avec des gens d'ici. » (Geraldo – ministre de l'eucharistie – Castelo – Bragança)

Toutefois, depuis qu'il vit parmi les familles du Picanço, Geraldo a littéralement épousé leur destinée, migrant d'une plage gagnée par la mer vers un terrain vierge à quelques kilomètres. Et s'il n'avait pas au départ de

parents au village, il a su s'en créer à travers le jeu du parrainage et des alliances matrimoniales. Cette capacité d'adhésion au groupe dont a fait preuve Geraldo est à la hauteur de l'idéal qu'il se fait de la communauté catholique, et qu'il entend perpétuer.

Dans son entendement, la trajectoire des évangéliques est à l'opposé : leur appartenance religieuse différenciée les conduirait à se désengager de la communauté, sapant alors ses fondements, incapables qu'ils seraient de se fondre en elle, voire simplement de cultiver des liens qui leur sont parfois donnés. La subordination des différentes facettes de l'appartenance sociale à une seule – religieuse – crée une réelle alternative : être catholique et dans la loi, ou évangélique et hors d'elle.

La présence de la famille *crente* au Castelo a troublé profondément la tranquillité du village, ce dont témoigne l'agitation qui a entouré l'entretien. La petite maison était cernée par des catholiques, surtout de jeunes hommes, qui, accoudés aux fenêtres, tendaient l'oreille pour saisir des bribes de conversation. À l'intérieur de l'unique pièce, trois ou quatre sympathisants, parmi lesquels le vendeur, se tenaient en parlant bas du côté de la cuisine, le plus loin possible des volets, tandis que la propriétaire des lieux, Maria de Lurdes, gisait dans son hamac, en attendant que cesse l'hémorragie entraînée par l'arrachage d'une dent.

Maria de Lurdes montrait un certain courage en relatant les événements dans ces circonstances et, surtout, en désignant nommément ceux qu'elle considère responsables de leurs difficultés actuelles, c'est-à-dire Geraldo qui obéit, selon elle, aux ordres du sergent Coelho :

« Ce qui s'est passé, c'est qu'on est venu ici et les gens d'ici disent qu'ils n'aiment pas les *crentes*. Alors il y a eu un culte [évangélique], les gens ont jeté des ordures, de l'huile brûlée, beaucoup de choses. J'avais demandé le culte. Ils ont tout chambardé, ils ont même promis de tuer mon mari au prochain culte qu'il y aurait ici ; qu'ils le traîneraient comme on traîne un animal. Ils ont promis de mettre le feu à la maison. Le chef (*dono*) de ces gens qui n'aiment pas [les évangéliques], celui qui ordonne, c'est le sergent Coelho. Le chef du désordre ici, c'est *seu* Geraldo. Le jour du culte, il a failli me battre, lui et sa fille. Ils ont pris de la boue, ils ont jeté de la boue comme ça [...] Même le sanitaire qu'on a creusé – parce qu'on n'en avait pas –, ils sont venus empêcher de le finir. C'est là, arrêté. » (Maria de Lurdes – Assemblée de Dieu – Castelo)

Le dénouement de cette situation très tendue était pourtant encore imprévisible, car la pression des catholiques ne semblait pas faire plier Maria de Lurdes et son mari, José. L'accueil pour le moins inamical qui a leur été réservé, les vexations qu'ils ont essuyées, les railleries et les menaces qui leur ont été adressées n'ont pas eu raison de leur projet de rester, pas plus qu'ils ne sont parvenus à les faire renoncer à leur foi. Et elle s'emploie encore, affirme-t-elle, à être une bonne voisine, laissant libre l'accès à son puits quand celui du village a été atteint par l'eau de mer :

« Avec tout ça, je ne me suis jamais désespérée. Je suis tranquille. Malgré tout ce qu'ils n'aiment pas, ils viennent : "Donne-moi de l'eau, voisine". "Tu peux venir, prendre de l'eau, il n'y a aucun problème". Je fais comme si, pour moi, rien ne s'était passé [...] Ça va mieux depuis que l'évêque est passé. C'est seulement quand je sors dans la rue. Alors ils commencent : "Écoutez, Gloire à Dieu, Alléluia". Ils emploient ces gros mots qu'ils ne devraient pas utiliser. Ils ne veulent pas me respecter. Je vais à mon église à Taperaçú, mais avec la marée, c'est très difficile pour moi d'y aller. »
(Maria de Lurdes – Assemblé de Dieu – Castelo)

Que Maria de Lurdes s'obstine à parcourir les dix kilomètres la séparant du temple du hameau de Taperaçú, en dépit des marées quotidiennes qui inondent les chemins et rendent difficiles les trajets, atteste de toute évidence de l'intensité de ses convictions. Cependant, ce n'est pas dans l'administration de la preuve de sa fidélité face à ses frères de religion que réside son entêtement à faire célébrer un culte évangélique dans un contexte hostile. Son opiniâtreté se nourrit plutôt du sentiment qu'elle éprouve de contribuer ainsi, avec ses faibles moyens, à la libération de ses voisins, ceux-là mêmes qui la « persécutent ».

Une voix dissonante et l'unanimité rompue

La différenciation du champ religieux est redoutée par les dirigeants catholiques parce qu'elle semble conduire inéluctablement à une perte de leur légitimité. Toutefois, l'autorité exercée au nom d'une religion commune incite tout autant certains à tenter de se soustraire à l'ordre instauré en changeant d'affiliation religieuse. Au Castelo, la présence d'une famille évangélique dans une situation d'extrême fragilité (pauvre, récemment arrivée et sans parent) a agi comme un catalyseur, faisant voler en éclat l'unanimité de la communauté.

Vers la fin de l'après-midi, quand les catholiques lassés par la scène s'étaient éclipsés, quelques-uns des voisins de Maria de Lurdes, comme s'ils étaient gagnés par son exemple, sortirent de leur réserve. L'un après l'autre, ils intervinrent pour dire qu'un jour ils avaient été *crentes* ou qu'ils avaient envisagé le devenir. Peu après, ils en vinrent aux raisons pour lesquelles ils ne l'étaient pas actuellement. À la suite de ses deux sœurs, le fils de *seu* Pedro, le vendeur, souligna ainsi : « Le seul problème ici, c'est que personne ne l'accepterait. Parce que j'aurais envie de diriger un culte ici et je ne pourrais pas ». Il ajouta à propos d'une autre femme présente : « Celle-ci est une voisine, elle est *crente*. Sauf qu'ici elle ne peut pas être *crente* parce que les gens ne veulent pas. Alors elle reste comme ça... », dans l'indécision. La femme de Pedro, qui assurait être toujours catholique, entreprit de résumer les différentes interventions :

« Beaucoup de gens ont envie d'être *crentes* ici, mais ils vivent humiliés, opprimés. Parce que dès que le chef de la communauté apprend que quelqu'un veut être *crente*, qu'il veut accepter Jésus, il court chez lui pour lui dire de ne pas le devenir. C'est comme ça. » (femme du vendeur – catholique – Castelo)

Le cas particulier de Maria de Lurdes apparaît ici comme le révélateur d'une domination que d'autres subiraient aussi. Ce qui arrive à la famille *crente* n'aurait finalement rien d'exceptionnel – quoique sa résistance le soit. La marginalisation menacerait tous les villageois qui seraient tentés de s'engager dans la même voie. Ce constat, s'il ne remet pas en cause le fonctionnement de la communauté (« c'est comme ça »), en permet une relecture critique. Contrairement aux dires des *leaders*, les décisions ne sont pas consensuelles. Plus grave encore, les gens seraient plongés dans l'oppression, victimes de l'humiliation que leur infligerait le chef du Castelo en venant chez eux les rappeler à l'ordre. La première pierre sur le chemin de la libération promise par Maria de Lurdes est l'énoncé de cet interdit : la fiction de la fraternité communautaire.

Les villageois s'identifient aux évangéliques par la position sociale subordonnée qu'ils partageraient. Tous ceux qui n'osent pas remettre ouvertement en question l'ordre établi examinent à présent les manifestations de l'« oppression » dans leur vie quotidienne. Au Castelo, Pedro, le vendeur, son fils et un voisin se plaignent ainsi de l'imposition de nouvelles règles par Geraldo et le coordinateur. La réduction drastique des dimensions des parcelles accordées ne permettrait plus aux groupes domestiques de planter, en quantité suffisante, le manioc nécessaire à la consommation familiale. Ils se verraient donc dans l'obligation d'acheter la farine aux deux commerçants du village, ou à Bragança quand, par chance, une voiture ou un camion de passage accepte de les y emmener. Il ne reste aux hommes qu'à tenter de tirer leur subsistance de la pêche, en se faisant accepter à bord par l'un des propriétaires des bateaux ou en passant la commande d'un canot à Geraldo, lequel se consacre maintenant à la fabrication d'embarcations. Pedro exprimait en ces termes son ressentiment :

« Parce que la terre, c'est comme je vous raconte. On a seulement droit à 8 mètres de largeur sur 25 de profondeur. Ils ne donnent pas plus que ça. Et ce que je veux savoir, c'est s'ils ont le droit. Il n'y a pas de champ. Tout, la farine, on l'achète à Bragança [...] Nous qui travaillons [la terre], ils ne veulent pas nous donner un champ à cultiver. Ils ne veulent pas qu'il y ait de terrains à l'intérieur [en s'éloignant de la mer.] Il y a environ 40 à 50 *tarefas*¹² de terre. Personne ne les utilise. Je travaillais mais ils m'en ont empêché, ils m'ont obligé à arrêter. Alors je suis obligé de travailler dans la pêche [...] J'avais la pêche et j'avais mon champ. Je faisais de la farine et j'avais même un four [pour la farine de manioc.] Mais depuis

12. Une *tarefa* correspond à près de 0,3 ha.

qu'a surgi cette confusion de ne pas cultiver de champ, j'ai dû accepter parce qu'il faut marcher comme ils le veulent. Si tous les gens sont d'accord, je ne vais pas m'opposer sinon je vais prendre des coups. Alors je dois rester tranquille. » (Pedro – catholique – Castelo)

Les trois hommes ne se contentent pas d'exposer leur frustration face aux restrictions apportées dans l'exploitation de terres qu'ils considèrent « abondantes » et leur peur de s'y opposer. Ils s'interrogent aussi sur le « droit » des *leaders* à prendre de telles décisions, c'est-à-dire sur leur légitimité.

La mise en relation entre l'« oppression » religieuse et la possession de la terre était explicitement effectuée par le superviseur¹³ de l'Assemblée de Dieu, dans un village à une quinzaine de kilomètres de là, à propos du Castelo :

« Toute cette aire aime les cultes [évangéliques.] Il y a des gens qui veulent recevoir Jésus mais qui sont opprimés, parce que l'oppression est la suivante : la terre est au gouvernement. Ils étaient d'une autre île qui a disparu, alors le gouvernement a donné cette terre, et il paraît que ceux qui ont le document de la terre sont ces gens [catholiques], c'est la communauté qui s'en occupe... » (Lauro – Assemblée de Dieu – Bacuriteua – Bragança)

Le gouverneur aurait « cédé », « libéré » ou « donné » l'île aux habitants du Castelo sans que l'on sache néanmoins si ce « don » a fait l'objet d'un acte notarié et, en ce cas, si le titre de propriété est collectif ou pas.

En s'interrogeant sur la possibilité de s'écarter de la norme religieuse, en s'accordant sur la tyrannie religieuse des *leaders*, des individus peuvent en venir à se croire fondés à questionner leur gestion de la communauté et à souligner leur autoritarisme. Une réaction violente les en dissuadera. L'attitude de Pedro vis-à-vis de la famille évangélique est ainsi très ambiguë. Craignant des représailles, il tente péniblement de se tenir à l'écart du conflit. Il nie avoir su, lors de la vente de la maison, que José et Maria de Lurdes étaient *crentes*, mais il rapporte aussi qu'à cette occasion son fils a indiqué au couple le temple de l'Assemblée de Dieu le plus proche et les a assurés du « calme » des *leaders* :

« Ils ne m'ont pas dit qu'ils étaient *crentes* quand ils sont venus voir la maison [...] Alors les autres ont dit : "Ici, on n'accepte pas les *crentes*". Mon fils a dit : "Vous pouvez habiter ici le temps que vous voulez. Ils ne peuvent rien faire. Il y a une maison de prière à Taperaçú, Bacuriteua [des hameaux proches], vous pouvez faire vos prières là-bas". Mais on ne sait pas que les *crentes* sont comme ça. Il arrive un *crente* quelque part et les autres viennent le voir [...] Je n'ai rien à voir avec les *crentes*, ni avec les catholiques, parce que nous sommes tous chrétiens. Je les accepte parce

13. Responsable de plusieurs congrégations se trouvant sur un secteur donné.

qu'ils sont ici et qu'à moi, ils ne font aucun mal. » (Pedro – catholique – Castelo)

Essayant de se maintenir dans un inconfortable entre-deux, il prétend à la fois que ces *crentes*-ci sont inoffensifs mais que les évangéliques, dans leur ensemble, sont sournois – en attendant de savoir qui l'emportera.

La venue des évangéliques provoque moins de nouveaux conflits qu'elle ne permet d'en amener de plus anciens à la surface visible et de les rendre dicibles. Quand le catholicisme ne parvient plus à conjuguer la différenciation socio-économique avec l'idéologie égalitaire du groupe, les fonctions rituelles sont, ou semblent être, accaparées par certains individus ou groupes familiaux pour maintenir leur ascendant. En d'autres termes, ces fonctions, qui sanctionnent les hiérarchies sociales constituées au niveau local, soutiennent l'exercice d'un pouvoir qui n'est plus perçu comme légitime. La présence évangélique introduit alors dans le champ social une voix dissonante dont certains s'autorisent pour exprimer leur insatisfaction.

À quelques mille cinq cent kilomètres de Bragança, dans un hameau proche de la petite ville de Tefé (AM), les thèmes de l'appartenance religieuse et de l'exercice de droits sur une terre se trouvaient également fortement imbriqués.

Dona Ana a dix-huit ans quand, à la fin des années 1960, son père, originaire du Pará, achète une terre sur le Moyen Solimões. Il y fonde Ingá qui devient assez vite une « communauté » catholique sous l'influence du Mouvement d'éducation de base (MEB)¹⁴, extrêmement actif dans la région. À peu près à la même époque, un couple avec lequel il vivait auparavant à Cauaçu, un lieu-dit plus haut sur le fleuve, demande à s'installer auprès de lui. Le propriétaire d'Ingá les accueille en posant ses conditions : ils peuvent vendre l'excédent des cultures mais non celui de la cueillette qui lui revient de droit, et quand ils partiront, il ne leur achètera pas la terre. Un ou deux ans plus tard, l'une des filles de ce couple, Teresa, et son mari, qui, demeurés à Cauaçu, « descendent » néanmoins régulièrement à Ingá pour assister à la messe, sollicitent à leur tour le père de *dona Ana*.

Les deux familles renforcent alors leurs liens par des relations de *compadrio* : Manoel, fils de *dona Ana* et donc petit-fils du fondateur d'Ingá, et sa femme parrainent Márcia, fille de Teresa et petite-fille de l'homme admis dans le hameau. Quelques années après, une dissension entre les deux familles surgit quand les frères de *dona Ana* découvrent que les termes de l'accord initial n'ont pas été scrupuleusement respectés. L'affaire n'ira pas plus loin car, le patriarche ayant décidé de faire preuve d'indulgence, les

14. Créé par la CNBB en 1961, le MEB, qui recevait un financement du gouvernement fédéral, « avait pour objectif initial d'être un ample programme d'éducation populaire » diffusé par la radio (Crespo, 1992 : 179). Il a largement contribué, en Amazonie, à la diffusion des idéaux de la théologie de la libération et à la popularisation de l'expression communauté. Pour une analyse de l'action du MEB en Amazonie, voir Deborah M. de Lima (1997).

héritiers sont obligés de faire profil bas. Rien ne semble changer à la mort du fondateur. Teresa, son mari et leurs enfants vivent à Ingá et ils participent aux activités de la chapelle :

« Mon père a acheté la terre à une femme qui habitait Uarini [une petite ville proche.] Au bout de quelques années, il y a eu ce truc du MEB. Les gens de Tefé sont venus dire de faire une communauté et nous avons accepté [...] Après que la communauté soit formée, quand tout était propre, [l'autre famille] a commencé à participer. Ils habitaient là en haut [en remontant le fleuve], c'était très difficile. Le père venait en pirogue avec sa femme pour assister au culte [catholique.] Ils ont décidé de faire leur petite maison ici [...] La seule chose que mon père lui a dit, c'est : "Vous ne prendrez rien de la terre ; maintenant vous planterez des noix [du Brésil], du café. Vous cueillez. Quand vous partirez, je n'achèterai pas la terre... Ce seront des améliorations (*benfeitorias*). Mais vous ne payez pas la terre" [...] Deux de mes frères, plus futés, lui ont dit : "Papa, pourquoi ne mets-tu pas ces gens dehors ou ne leur fais-tu pas remarquer ? Ils prennent les noix et les vendent". Papa a dit : "Je ne vais pas perdre des amis à cause d'une caisse ou deux de noix. Ce n'est pas grand-chose et c'est leur problème. Ils devront se justifier plus tard. Parce que je leur ai donné la terre pour habiter. Je n'aurai besoin que de sept paumes de main (*palmas*) de terre mais je ne sais pas où" – il parlait de sa sépulture [...] Alors on n'a plus jamais rien dit [...] Papa est mort et nous sommes six héritiers. » (*dona Ana* – catholique – Ingá)

Deux ou trois ans avant l'entretien, se produit un événement qui, s'il étonne *a posteriori dona Ana*, n'a pas d'incidences immédiates sur le groupe. La filleule de Manoel, devenue une jeune femme, part se marier à Alvarães, à deux heures de bateau de là. En ville, elle adhère à la foi évangélique (« la loi de la jungle », commente *dona Ana*) de sa belle-famille, bien que son époux soit, quant à lui, catholique. Les deux frères de Márcia deviennent *crentes* à leur tour quand ils la rejoignent, l'un pour poursuivre ses études, l'autre pour travailler.

De retour à Ingá, les enfants de Teresa reprennent tous le chemin de la chapelle catholique : Márcia s'est impliquée dans l'administration de l'église, l'un des frères, Branco, est devenu l'animateur de la communauté et l'autre, semble-t-il, catéchiste.

C'est alors que les choses se dégradent franchement : un différend surgissant au sein de l'équipe communautaire, Branco et sa sœur repassent à la *crença* et ils assument cette fois-ci publiquement leur différence religieuse dans le hameau. Ils entraînent à leur suite le troisième membre de la fratrie ainsi que le mari de Márcia, lequel vient à présent parler de la Bible à *dona Ana*, ce qui, on le sent bien, est pour elle le comble de l'audace de la part d'un homme « semi analphabète » :

« Ils n'adoptent pas la loi. Je trouve ça bizarre parce qu'ils étaient catholiques, elle [Márcia] et ses deux frères. Elle a été là-bas, [à Alvarães, une

commune proche où elle s'est mariée.] Après ses frères ont été travailler aussi là-bas avec le beau-frère. Et quand ils sont revenus, ils sont venus avec cette histoire d'être *crentes*. Parce que ce *crente* [Branco, l'un des frères] a été administrateur de notre église catholique. Il est formé comme animateur de secteur de notre communauté [...] Là-bas, il était *crente*, quand il étudiait à Tefé. Il est venu ici, il a été à notre église catholique... Au bout d'un moment il y a eu un problème dans notre église catholique, à propos d'un jeu de ballon. Alors il est allé chez les *crentes* à nouveau. » Le mari de Márcia « s'est énamouré [...] d'elle. Il l'a emmenée, elle est passée à la loi de la jungle (*selva*) du beau-père, des beaux-frères. Là-bas, il était *crente*. [...] Il est semi analphabète, la vérité est celle-là. Il signe à peine son nom, ce qu'il a appris ici avec elle... Et il vient prêcher, prêcher une Bible sur ma tête [...] Ils veulent partir mais ils ne vont jamais trouver un coin aussi bon que celui-ci [...] Ce que je vois, c'est qu'ils veulent vivre une vie à l'aise sur cette terre. Personne ne peut vivre ainsi. Ils n'attendent pas dans l'ordre divin, et comme ça, on n'existe pas. [Car] il n'y a que lui. Ici, ça a été une chance : parce que cette communauté a plus de trente ans. » (*dona Ana* – catholique – Ingá)

Dona Ana se dit, en outre, choquée par l'envie de Márcia et ses frères de vouloir quitter le hameau et elle attribue ce souhait à leurs nouvelles convictions : les *crentes* « n'ont pas confiance » dans le catholicisme, ils « ont le goût du lucre » (*são inseguros e têm ganhança*) et ils veulent une « vie facile ». Pourtant, quatre des six frères catholiques de *dona Ana* ont déjà franchi le pas que les *crentes* aimeraient esquisser et elle-même réside à Tefé, revenant de temps à autre voir un mari qui refuse de vivre en ville. Si Ingá connaît aujourd'hui des moments difficiles, ce n'est donc pas seulement du fait des évangéliques : il ne reste que dix-sept maisons habitées sur les trente-quatre initialement construites.

Dona Ana n'a pas tort de penser que la conversion de Márcia et de ses frères a bouleversé bien des choses, et ce qui a été dit précédemment du Castelo permet de prendre la mesure du changement. Ainsi, l'introduction d'une autre référence religieuse est pour beaucoup dans le dénouement très différent des deux conflits qu'a connu Ingá. Les deux familles du hameau ont travaillé et migré ensemble, et elles ont tissé des liens à travers les rites catholiques. Toutefois, elles ne se sont jamais trouvées dans un rapport d'égalité : il est entendu que le père d'Ana hébergeait le grand-père et le père de Márcia. Lors du premier incident, ces derniers ont échappé à la précarité grâce à la magnanimité du propriétaire des lieux, contre ses fils qui exigeaient des sanctions. À la fin du premier épisode, qui se termine par un *statu quo*, l'unité du hameau n'est pas menacée.

La situation n'est au départ guère différente lors du second différend : la fratrie est tolérée sur les terres, mais celles-ci appartiennent dorénavant à *dona Ana* et à ses frères puisque le père est entre-temps décédé. Quand éclate la mésentente, Branco et Márcia renoncent tout d'abord à leurs fonctions dans la chapelle, tout en continuant, selon certains, à aller à la messe. Néanmoins, leur désengagement de la communauté ne tarde pas à prendre

littéralement, des allures de « protestation » (on se souviendra du terme utilisé par Geraldo) quand ils affichent leur appartenance aux Églises évangéliques. Ils demandent aux frères de *dona Ana* l'autorisation de célébrer des cultes. Ces derniers la leur accordent, mais, craignant la contagion, ils « interdisent aux habitants d'Ingá d'y aller parce qu'ils ont peur que quelqu'un aime », se rappelle celle-ci. La dissension peut ici générer un conflit qui, au-delà de la possession de la terre, se rapporte au contrôle de la reproduction d'une organisation sociale. Si les gens d'Ingá se ralliaient à la *crença*, le groupe se structurerait autour de Márcia, Branco et leur famille, « pionniers du travail évangélique ».

En principe, pour être reconnu comme celui qui décide des règles, il convient de pouvoir se présenter comme un fondateur, un individu qui s'est établi là où personne n'était, sur des terres vierges qu'il a lui-même mises en valeur. Ce n'est pas un hasard si, dans le discours de Pedro, le vendeur du Castelo, l'endroit qu'il habite, dit « bourg du milieu » (*Vila do Meio*) parce qu'il se trouve un peu plus haut en direction de la terre ferme, devient un lieu séparé du « grand hameau ». Ce faisant, il laisse entendre qu'il aurait toute liberté de gérer cet espace comme il l'entend, en agrégeant à sa convenance d'autres groupes domestiques, sans que ses choix puissent être questionnés :

« C'est davantage dans l'autre hameau qu'ils ne veulent pas [des *crentes*]. Dans celui-ci, tout le monde accepte. C'est là-bas, près de la marée, dans le grand hameau. De là-bas jusqu'à ici, celui qui a tout fait, c'est moi. » (Pedro – catholique – Castelo)

Cette dernière phrase fait écho aux propos du ministre de l'eucharistie quand il affirme :

« Ici, où nous habitons, c'était la forêt. Ça a été arraché par la main des catholiques. » (Geraldo – ministre de l'eucharistie – catholique – Castelo)

Les contraintes imposées par les *leaders* ont sans doute incité Pedro à vendre l'une des maisons pour obtenir quelques espèces trébuchantes. Mais il est surtout probable qu'en invitant une famille évangélique à s'installer auprès de lui, sur un terrain à l'écart du village qu'il dit avoir défriché de ses propres mains, il ait espéré former un autre pôle capable d'exercer un contrepoids aux décisions des *leaders* catholiques. Car, dans cette logique où le catholicisme est le lieu symbolique à partir duquel s'édictent les règles, des individus professant d'autres croyances pourraient en contester l'application sur leur personne et leurs familles. L'expression d'une appartenance religieuse différente ouvre ainsi la voie à la revendication du droit d'« être autre » également en ce qui concerne les aspirations individuelles et collectives.

N'est cependant pas fondateur qui veut, et si le ministre de l'eucharistie et ses compagnons peuvent éventuellement déléguer à Pedro le pouvoir de

faire respecter la loi à Vila do Meio, ils n'entendent pas que les termes en soient modifiés. Ils le lui disent expressément en rappelant qu'il n'est lui-même qu'un étranger.

Comme s'ils se regardaient dans un miroir reflétant une image identique, évangéliques et catholiques se croient mutuellement taxés par le camp adverse de bêtes et de démons. Les catégories d'accusations que les uns utilisent à l'égard de l'autre groupe sont pourtant très différentes. Selon les catholiques, les *crentes* sont désobéissants, agressifs, envahisseurs, fanatiques, des adjectifs qui renvoient à un comportement transgressif dans diverses sphères de la vie sociale. Pour leur part, les évangéliques concentrent leurs critiques sur l'univers religieux en dénonçant le poids de la « tradition » pesant sur les épaules des catholiques et dont ils ne parviendraient pas à se dégager. Pêle-mêle sont énumérées « les choses qui n'existent pas dans la Bible » : le purgatoire, les idoles, les messes vendues, le baptême des enfants, la vierge comme mère du créateur, etc.

Les persécutions et leur remémoration

Les conflits religieux violents, comme celui du Castelo en 1999, sont heureusement aujourd'hui de plus en plus rares. Cependant, bien après que l'animosité des catholiques a disparu, quand la congrégation évangélique s'est constituée et que la fréquentation du temple ne provoque plus aucun scandale, le souvenir de l'« oppression », des « persécutions » et des « humiliations » subies par les premiers *crentes* reste vivace.

Nombreux sont les évangéliques qui, à propos de leur propre conversion ou de celle d'un parent dans des temps plus lointains, se réfèrent à des épisodes analogues à ceux que Maria de Lurdes décrit pour son expérience présente. Dans un autre État amazonien, un pasteur de la Quadrangulaire se souvient lui aussi de débuts très pénibles à Coari (Moyen Solimões), en 1979, quand la radio catholique invitait la population à se méfier d'un prédicateur sans diplôme. Francisco aurait alors été rencontrer les prêtres sur leur propre terrain, à l'évêché, non pour croiser le fer mais pour les convaincre de sa bonne foi :

« L'ouverture [du travail évangélique] a été très difficile parce que nous avons souffert d'une grande persécution de la part de l'Église catholique [...] Nous n'avons eu que quatre réunions. À la première nous avons eu 200 personnes, à la seconde 70, à la troisième 38 et à la quatrième 18 [...] Quelqu'un a dit que les gens ne venaient pas parce que les prêtres annonçaient à la radio que ni les *crentes*, ni les catholiques ne devaient aller aux réunions, parce que j'étais un faux prêcheur, un faux prophète. J'ai arrêté le travail [...] J'ai contacté mes supérieurs et ils nous ont encouragés à prendre des mesures. J'ai été à l'évêché en août 1979 et j'ai discuté avec les curés. Ça a été une bonne discussion. Ils pensaient que j'étais parti. Je

leur ai dit : “Voici l’homme dont vous parlez...” Ils ont dit : “Non, ce n’est pas de vous dont nous parlions.” Alors nous avons parlé, j’ai montré mes papiers [une lettre d’introduction de l’Église], ma nomination. [J’ai dit] que je n’étais pas un clandestin, un charlatan, comme il avait été dit. Nous avons souffert quelques persécutions, mais après les choses se sont [améliorées.] La persécution, je dois dire que c’est assez courant. Peut-être pas par méchanceté, mais disons que si [le curé] avait montré un certain zèle et une certaine attention... Après il a reconnu que ce n’était pas exactement ce qu’il pensait. » (Francisco – pasteur – Quadrangulaire – Coari – Moyen Solimões)

Ce thème des persécutions, récurrent dans les narrations, peut être conjugué au singulier, pour retracer un parcours personnel de conversion, ou au pluriel, pour raconter l’histoire de la constitution du groupe. Rares sont toutefois les « persécuteurs » nommément désignés, non seulement parce que tel n’est généralement pas l’usage quand on parle d’un tiers, mais également parce que ceux-ci, parents et voisins, sont encore proches et qu’il n’est pas bon d’encourir le risque de raviver les anciennes querelles en les rappelant. Le sujet apparaît plutôt au détour d’une phrase sur des jours douloureux, et le ton employé est toujours retenu. D’autant que le locuteur peut avouer avoir été lui-même un « persécuteur » de l’évangile, et non des moindres, avant d’avoir été libéré des ténèbres : « Les *crentes*, ils me donnaient la nausée. Je trouvais que c’était une bande de boucs dévergondés (*bodes sem vergonha*) avec leurs cris. » (*dona Maria* – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá – Pará).

Certains préfèrent s’attarder sur le soulagement éprouvé quand le fait d’être évangélique a cessé d’être appréhendé sur le mode de la contagion, comme s’il s’agissait d’une maladie : « Les gens ne voulaient pas boire l’eau du puits par peur de devenir *crentes*. Au bout de trois ans, la peur est passée. Ils se sont décidés, tout le monde a bu l’eau et ce n’est pas pour autant que tous sont devenus *crentes* » (*Janete* – missionnaire – Église de la PAZ – Santarém – Pará)

D’autres introduisent une certaine relativité, en insistant davantage sur la dureté du conflit dans des contrées lointaines que sur les incidents dans leur village. C’est le cas d’un pasteur à la retraite de l’Assemblée de Dieu à Cruzeiro do Sul (AC) qui, après avoir exposé les difficultés que, jeune dirigeant, il a affronté dans les congrégations rurales de l’État, tend à en diminuer la gravité. On devine pourtant, en lisant son témoignage, qu’avant la brèche ouverte dans le monopole catholique par les baptistes, il aurait pu en être autrement :

« Ici, à Cruzeiro do Sul, ils ont eu la persécution diplomatique. Tu sais comme c’est ? Ici on siffle, on jette une pierre. Ce n’est pas comme dans le Nordeste qu’ils venaient pour en finir. Dans le Nordeste, ça a été plus dur, ils ont tué des gens [...] Ici il y a eu beaucoup de persécutions des Baptistes. » (Braz – pasteur – Assemblée de Dieu – Cruzeiro do Sul – Acre)

Du point de vue évangélique, la période d'hostilité est bien plus qu'un épisode déplorable ou qu'une phase transitoire qu'il a fallu endurer. Ce moment est tenu pour inévitable, et en ce sens parfaitement normal. Pour cette raison, les comportements de rejet de la part des catholiques sont, au bout du compte, excusables : « Ils ne savaient pas », « ils étaient ignorants de l'évangile », sont les commentaires qui accompagnent systématiquement le récit des faits. Peu s'en faut que le temps du conflit ne soit présenté comme une étape indispensable dans le processus de fondation d'une congrégation. Si ça ne se passait pas ainsi, disent-ils en substance, il n'y aurait pas d'accomplissement de la parole de Dieu. Cette résonance des brimades vécues dans les écrits bibliques confirme *a posteriori* leur engagement dans ce qu'ils nomment la « vraie voie ».

La constance dans la foi évangélique n'a pourtant pas toujours été au rendez-vous à l'heure des persécutions. Quand l'opposition des *leaders* catholiques était trop forte, ceux qui se disent aujourd'hui *crentes* ont su reculer, en attendant que la situation leur devienne plus favorable. Les pasteurs le savent et ils conviennent que la formation d'une congrégation est plus facile dans un hameau « moins organisé » ou « abandonné », c'est-à-dire où le catéchiste se montre moins combatif et que le prêtre ne visite pas :

« Sans la permission du catéchiste, du dirigeant, on ne peut pas entrer parce qu'il exerce une certaine autorité... Parce que, généralement, les gens obéissent à l'ordre de celui qui commande : "Ce que je dis, ils le croient. Ils font ce que je dis" [...] L'abandon, c'est comme ça : il y a une communauté que les prêtres n'atteignent pas, ils n'y ont pas été. Alors le peuple est abandonné, alors il n'y a pas un *leader* pour orienter, il n'y a pas de catéchiste pour les orienter. Alors les missionnaires qui passent là prêchent et les gens acceptent. » (Sales – pasteur – Assemblée de Dieu – Tefé – Moyen Solimões).

Les pasteurs insistent sur l'accueil chaleureux reçu dans ces villages où la hiérarchie sociale n'est pas complètement symbolisée par l'attribution des fonctions religieuses catholiques (que la dissociation résulte de bouleversements internes – dispute, arrivée ou départ de villageois –, qu'elle soit la conséquence d'événements extérieurs – projets du gouvernement – ou que le patriarche ait invité les missionnaires pour se distinguer de ses voisins) :

« Nous n'amenons rien. Ils nous reçoivent de la même façon, sans exiger, sans attendre. Seulement quelqu'un qui les regarde. Et ça, ça fait une telle différence que tu ne peux pas imaginer. On a seulement besoin d'arriver et de sourire, et de les prendre dans les bras. » (Monteiro – pasteur – Église chrétienne évangélique – Tefé – Moyen Solimões)

Que les évangéliques soulignent le désintéret des prêtres ou l'obscurantisme intolérant des dirigeants revient de la même façon à faire du catholi-

cisme la pierre angulaire de la définition de ce qu'est être *crente*. C'est en effet par rapport au catholicisme – en faisant de ses croyances, ses rituels, ses dirigeants, ses saints, ses messes, son clergé, le contrepoint de toute chose – qu'ils donnent du sens à leurs paroles et à leurs actes. L'antagonisme matérialise la rupture ; en contraignant au repli, il autorise l'application de règles qui semblent nouvelles et une distribution des rôles qui ne serait pas moins. C'est donc du rejet que naît la stratégie.

La remémoration reconstruit et réintroduit présentement le temps du changement, quand sont arrivés les individus qui courageusement ont fait de la *crença* une option religieuse possible. Et elle établit par conséquent la légitimité de la congrégation d'aujourd'hui.

Ceci est encore si vrai que les pasteurs et autres missionnaires n'apprécient guère le changement d'attitude de l'Église catholique à l'égard des évangéliques. La hiérarchie de l'institution, suivant les directives de Vatican II, prône en effet désormais la tolérance¹⁵. Or ce discours œcuménique constituerait un obstacle plus redoutable encore que les anciennes « persécutions ». L'insistance sur leur appartenance commune au christianisme, avec la mise au second plan des différences, aurait un impact sur les effets de la présence évangélique dans un environnement catholique. Car enfin, si catholiques et *crentes* sont pareillement croyants et que les seconds ne sont plus victimes de l'« oppression » des premiers, comment des villageois mécontents pourraient-ils se reconnaître en eux ?

« L'Église catholique a changé de tactique... avec pour objectif de ne pas faire de différence entre *crente* et catholique. Ça annulerait la nécessité de prêcher l'évangile parce que tous sont déjà croyants... Ils apprennent au catéchiste à traiter bien les pasteurs... C'est pour neutraliser le travail des évangéliques, cette méthode, parce que ça n'a pas marché avec l'ancienne méthode, de l'inquisition, de la persécution... [C'est mauvais] parce que nous devons maintenant lutter d'une autre façon... [Les prêtres pensent] : "Avant, nous vous persécutions et vous vous plaigniez. Maintenant on veut vous prendre dans les bras et vous ne voulez pas ! ?" » (Monteiro – pasteur – Église chrétienne évangélique – Tefé – Moyen Solimões)

La virulence de la réaction catholique, quand elle ne les écrasait pas instantanément, avait, en quelque sorte, la vertu de galvaniser les forces des évangéliques. En revanche, un accueil affable a pour déplorable conséquence, du point de vue de ce pasteur, d'affaiblir, voire d'invalider, les stéréotypes qui sont progressivement associés aux uns et aux autres dans des situations de conflit : aux dominants locaux, l'arrogance, l'ignorance et l'oppression ; aux évangéliques l'humilité, la constance et la disponibilité.

15. Un grand nombre d'évêques amazoniens se contentent cependant d'ignorer purement et simplement l'existence des Églises évangéliques, sans se montrer aucunement préoccupés par leur expansion, ni afficher un quelconque intérêt à comprendre les raisons de leur succès.

D'autant que répondre à des paroles de bienvenue par un discours enflammé confirmerait la réputation d'intolérance que les catholiques prêtent aux *crentes* et placerait ces derniers dans la position de bourreau qu'ils dénoncent.

Le temps de l'agrégation

« Heureux qui a trouvé la sagesse, qui s'est procuré la raison ! »

Proverbes, 3, 13

« Ils sont déjà une graine », disait *dona Ana* de la famille évangélique à Ingá. Ou un grain de sable dans les rouages de la communauté catholique, bouleversant sa structure, affectant son fonctionnement et menaçant sa reproduction, c'est-à-dire sa pérennité.

L'inquiétude suscitée par les évangéliques est très précisément liée à l'intuition des conséquences induites par la possibilité d'opter pour une autre appartenance religieuse. Dès lors qu'un tel choix est envisageable, le religieux devient un champ concurrentiel, ce qui affaiblit par contre-coup sa force cohésive. Dans le catholicisme où la parenté rituelle vient se superposer aux autres liens sociaux, insérant les individus dans un système d'obligations réciproques, la cohésion sociale semble renvoyer à une forme de solidarité mécanique. Dans la *crença*, le groupe religieux évoque davantage une association de type contractuel, dans la mesure où il se constituerait sur la base d'affinités électives : les évangéliques sont prompts à se rapprocher de ceux qui les regardent avec intérêt ou curiosité, mais ils savent rester à distance de ceux qui les repoussent.

Le constat n'a rien de nouveau. Il faut cependant souligner la difficulté pour des villageois, non de comprendre la nouvelle proposition, mais surtout d'imaginer qu'elle puisse être formulée. Ceux-là mêmes qui, profitant de la brèche ouverte par les *crentes*, expriment leur mécontentement ne s'interrogent pas sur le contenu du message évangélique, sur le sens de la participation religieuse ou sur ce qu'ils pourraient en retirer pour eux-mêmes. Ils sont avant tout préoccupés par la légitimité de la présence d'un autre pôle normatif des rapports sociaux. Et, dans leur désarroi, c'est aux dirigeants catholiques que les indécis s'adressent, en leur demandant instamment de se prononcer sur sa « véracité », sur la justesse et le bien-fondé d'un tel changement. Ils espèrent de leur décision – qu'elle autorise ou interdise ce qui est conçu comme une autre loi – qu'elle en finisse avec l'état de confusion dans lequel les aurait plongés la rupture du monopole catholique :

« Ici, personne ne veut cette loi, je ne sais pas pourquoi... J'aimerais qu'il y ait une façon de l'autoriser une fois pour toutes, ou de l'empêcher. De deux choses l'une : finalement, cette loi des *crentes*, elle est vraie ou fausse ? » (le fils de Pedro – catholique – Castelo – Bragança)

On devine toutefois déjà, à l'exigence du ton adopté, que l'un des verdicts – la disqualification et l'exclusion des *crentes* – a peu de chances de satisfaire. Car pendant cette période de conflit où l'intransigeance des uns s'oppose à l'obstination des autres, l'entêtement des évangéliques prend des accents de constance : « Je veux m'unir aux *crentes*. Je ne veux pas m'éloigner de la congrégation ; en aucune façon », vont progressivement affirmer un nombre croissant de villageois.

Ce glissement du rejet vers le doute, puis vers le désir de fusion, est favorisé par la mise en place d'un double processus. D'une part, la reconnaissance d'une matrice commune et d'une contiguïté des univers religieux qui crée les conditions d'une comparaison entre des éléments (en particulier rituels) catholiques et évangéliques. D'autre part, un travail de dissociation qui conduit à une relecture des correspondances établies, pour conférer une différence de nature à ce qui semblait n'être, au début, que des variations secondaires. Le système évangélique pourra alors gagner sur le catholicisme dominant et convaincre de son autonomie comme de sa pertinence.

La promesse catholique et le vœu évangélique

À en croire les témoignages recueillis, un premier contact avec les cultes évangéliques est parfois placé sous le signe de la continuité avec les pratiques du catholicisme populaire et, en particulier, avec la forme privée du culte des saints. Car si les saints sont honorés collectivement lors de la fête du saint patron d'un village, ils sont également sollicités par chacun dans l'intimité des maisons pour les motifs les plus divers : retrouver un objet, garder un mari, obtenir un emploi, avoir un enfant, guérir, etc. La demande d'intercession, ou promesse, est conçue comme un contrat entre un saint et un individu, le second s'engageant à faire acte de dévotion en échange de l'obtention d'une grâce. Toute promesse exaucée doit ainsi être « payée », sous peine de recevoir le châtement d'un saint courroucé par l'ingratitude : « Quand on demande avec foi, on reçoit, et tout débiteur doit payer » (Bragança).

Or, la nécessité de s'acquitter d'une dette envers un saint serait plus impérative que l'orthodoxie du contexte où l'offrande est faite. C'est du moins ce que prétendent les catholiques qui en appellent aux services d'un dirigeant évangélique pour remplir leur part du marché.

La démarche n'aurait rien d'exceptionnel. La jeune femme catholique d'un hameau des alentours de Bragança, dont les propos sont rapportés ci-

dessous, aurait déjà procédé à deux reprises (quand son expulsion du village a été évitée, puis lors d'un accouchement sans incident), et elle envisage sans difficulté de renouveler l'expérience. Son choix des Églises sollicitées ne semble pas avoir été fonction de leurs caractéristiques. Si, pour le paiement de la première promesse, Rosane a fait venir le responsable local d'une petite dénomination dite « libérale », la Communauté évangélique intégrée de l'Amazonie (CEIA), qui cherchait à élargir sa zone d'influence de Belém, où elle s'est formée dans les années 1990, au milieu rural, elle s'est ensuite adressée au diacre d'une dénomination récemment implantée dans le village dont le style est tout autre : la Congrégation chrétienne, connue dans la région comme Église du voile en raison du foulard de dentelle blanche dont les femmes couvrent leur tête avant de pénétrer dans le temple. Mais Rosane n'exclut pas d'avoir recours par la suite à l'Assemblée de Dieu, Église considérée comme extrêmement « rigide » et très présente dans les hameaux des environs. La disponibilité des dirigeants évangéliques est en tout état de cause, comme elle le laisse entendre, plus déterminante que l'Église qu'ils représentent :

« J'avais une promesse à payer et j'ai demandé un culte aux *crentes*. Je ne l'ai pas payée à l'Église [catholique] parce que ce n'était pas possible. Quand on demande au prêtre de venir, c'est difficile : il ne vient pas ou il fait payer [ses services]. Avec l'Assemblée de Dieu, on fait juste une bouillie (*mingau*), mais cela est une coutume, pas un paiement. Quand on demande un culte, c'est toute la congrégation qui vient [des hameaux avoisinants.] Le vœu, c'était l'an dernier. On était toujours menacés de partir. J'ai dit que si je restais jusqu'à la fin de l'année, je donnerais un culte, que je demanderais qu'un culte soit fait dans ma maison, si on ne [m'expulsait] pas. Et, grâce à Dieu, je suis restée. Le dernier vœu que j'ai fait, c'est quand j'ai eu mon fils. Si j'avais mon fils en paix, sans problème, [j'ai dit que] je donnerais un culte. Je n'ai pas demandé à Eluzaf [le dirigeant local de la CEIA] parce qu'il ne vient presque pas. Ça a été à l'Église du voile », la Congrégation chrétienne. (Rosane – catholique – Retiro – Bragança)

L'un des principaux motifs évoqués pour expliquer ce recours aux évangéliques est la difficulté de faire venir au village le prêtre de la paroisse, ou son indifférence. L'autre argument souvent avancé est économique : les représentants officiels de l'Église catholique exigeraient une rétribution de leurs services en espèces numéraires, très difficiles à obtenir, alors que les dirigeants *crentes* ne réclameraient rien. La célébration évangélique ne demande qu'un faible investissement : les ingrédients nécessaires à la préparation de la bouillie de manioc, de riz ou de maïs qui est ensuite distribuée à l'assistance, c'est-à-dire aux évangéliques des congrégations avoisinantes et aux parents et voisins conviés pour la circonstance. La venue chez soi de ces « visites » suscite une animation bienvenue qui rompt la monotonie de la vie rurale et rappelle d'une certaine façon la sociabilité autour des fêtes de saints. Le succès remporté par l'organisateur de la

réunion incitera éventuellement d'autres villageois à vouloir répéter l'expérience.

Les catholiques n'inviteraient donc pas les dirigeants évangéliques par conviction religieuse ou par goût de la nouveauté, mais, en premier lieu, par pragmatisme : s'acquitter d'une promesse dans ces conditions leur paraîtrait en quelque sorte moins contraignant.

Dans le cadre rituel des Églises, la promesse catholique se trouve rapprochée et mise en équivalence avec le vœu (*voto*) évangélique, un accord passé en des termes semblables (l'obtention d'une grâce contre une rétribution) avec Jésus ou le Saint-Esprit. Pour les catholiques, ces déplacements des saints médiateurs vers l'une des figures de la trinité, et de la messe vers le culte, ne sont pas conçus comme un retrait du catholicisme ou une dérogation à ses principes. Ils sont plutôt perçus comme une possibilité de se libérer, hors des structures de l'Église, d'une dette contractée en son sein.

Les dirigeants des congrégations acceptent de répondre à la demande des catholiques, sans les sermonner sur les erreurs ou les quiproquos que ces transferts peuvent à leurs yeux recouvrir, car les cultes organisés à l'invitation de non *crentes* constituent, comme le suggèrent les propos de Rosane, une formidable occasion pour les évangéliques de la région de faire la démonstration de leur nombre. La date et le lieu des réunions sont largement diffusés et les *crentes* n'hésitent pas à parcourir des distances importantes, à pied ou en bateau, pour faire acte de présence, montrant la sollicitude chaleureuse dont ils entoureraient tout un chacun. La réalisation de ces cérémonies en territoire catholique contribue alors imperceptiblement à modifier leur réputation de prosélytes intolérants en leur permettant de mettre en avant d'autres facettes, plus flatteuses.

L'exaucement d'un vœu peut, bien sûr, être indiqué dans les récits comme le déclencheur d'une conversion immédiate. C'est ce que rapporte le témoignage suivant, recueilli sur un front pionnier, à propos d'un événement particulièrement dramatique, quand la sœur du narrateur a vu son mari éventré suite à une très mauvaise chute du toit de leur maison qu'il construisait :

« Mon beau-frère est tombé d'en haut d'une maison. Il était très orgueilleux, il n'avait peur de rien. C'était un homme petit, un Cearense [d'un État du Nordeste], coléreux, tout l'irritait. Alors il faisait sa maison, bien faite. Il est tombé de là-haut, il s'est déchiré la rate. Quand ma sœur a vu les tripes, quand elle a vu tous les boyaux (*bagagem*) de mon beau-frère hors de son corps, qui se balançaient sur les fondations, elle s'est préparée à l'emmener aux urgences de Serra Norte [...] Ma sœur a pleuré et, sur la route, elle a fait un vœu : si son mari ne mourrait pas, si Jésus le sauvait de cette tragédie, elle serait *crente* et toute la maison allait être *crente* ! Quand ils sont arrivés à la guérite [de l'hôpital], à Serra Norte, seulement les malades entraient... Elle n'est pas entrée mais, tout de suite, le garde est venu lui donner une réponse : "Écoutez, madame, votre mari ne va pas mourir, il va vivre." Alors elle a compris que c'était une bénédiction,

parce qu'elle avait fait un vœu. Quand ils l'ont laissée le voir, elle a dit : "Écoute Valdemiro, j'ai fait un vœu, que si tu ne mourrais pas, on serait tous *crentes*." Alors il a dit : "C'est bon." Alors elle est revenue à la maison dire comment ça s'était passé, ce qui arrivait. Elle a demandé tout de suite un culte et elle est devenu *crente*. » (Antonio Caxiado – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá)

On retiendra de la formulation de ce pacte que la femme ne se contente pas d'engager sa seule personne. Implorant une aide divine pour son mari, elle promet d'offrir, en échange, la conversion de l'ensemble de son groupe domestique. L'imposition d'une décision intime à la maisonnée toute entière rend cet accord plus proche de la conception catholique que du modèle évangélique. Bien que les deux dispositifs supportent que la grâce soit sollicitée pour soi-même ou pour un tiers, la relation du suppliant à la dette y est en effet très différente. Dans le vœu évangélique, le personnage qui l'honorera est nécessairement celui qui l'a contracté, une exigence qui traduit la centralité des notions de responsabilité et de choix personnels dans cet univers religieux. En revanche, dans la promesse catholique, peuvent s'en acquitter, outre le demandeur, le bénéficiaire, voire un tiers, si ce dernier accepte, par exemple, de les représenter lors d'une procession¹. Or, en impliquant les membres de sa famille dans son vœu comme s'ils en étaient solidaires, la sœur d'Antonio en propose une illustration bien peu orthodoxe du point de vue de la hiérarchie des Églises.

Généralement, ce vœu menant à la rupture d'avec le catholicisme s'inscrit au bas d'une liste plus ou moins longue de contrats rituels, quand la concentration des demandes d'intercession auprès de Jésus semblera plus efficace que leur dispersion entre de nombreux saints.

Comme le dit encore Rosane, devenir membre à part entière d'une Église pose aussi des difficultés pratiques. Ne sont en effet admis à la communion (la *santa ceia* mensuelle ou annuelle selon les dénominations) que les couples mariés. Or, si le mariage religieux a au Brésil valeur civile, et donc si les pasteurs comme les prêtres sont autorisés à le célébrer, il requiert une somme d'argent qui sera remise aux autorités légales, ce qui place l'officialisation des unions hors de portée du plus grand nombre :

« Je continue dans le catholicisme parce que cette secte, c'est seulement si on est marié. L'Assemblée et toutes les autres. [Pour devenir évangélique], je devrais me marier avec [mon compagnon] ; en vivant avec lui seulement, ça ne va pas. Un de ces jours, on s'est posés la question mais c'est 90 réais. Si je n'avais pas d'homme avec moi, alors je pourrais

1. Les modalités du « paiement » de la promesse sont pareillement très souples : il peut consister en des offrandes matérielles (couronne, vêtements, feux d'artifice, aliments, construction ou rénovation d'une chapelle, etc.) ou non (prières, organisation d'une fête, etc.), et s'effectuer en une seule fois ou en plusieurs étapes, et dans divers lieux (maison, mer, etc.) (Maués, 1995).

entrer dans une religion comme celle-là. » (Rosane – catholique – Retiro – Bragança)

Il faut toutefois se garder de prendre ces propos à la lettre. L'énoncé de la règle évangélique sert tout autant à justifier le maintien d'une distance avec les Églises qu'il n'est réellement la cause. Car, considéré sous un autre angle, vivre en union libre comporte des avantages : les couples non mariés participent à toutes les activités de la congrégation (sauf la communion), mais ils ne sont pas obligés de verser la dîme au pasteur² comme les autres membres de l'église.

La bonne heure ou la mise à distance de la conversion

La congrégation initiale est un groupe hétérogène où se retrouvent des *crentes* de longue date, des nouveaux venus, des sympathisants et des curieux. Le thème de la « bonne heure », récurrent dans les entretiens, permet de comprendre à la fois que les évangéliques tolèrent la présence de non convertis parmi eux et que les catholiques continuent à les convier à venir en leur demeure. Nombreux sont en effet ceux qui, à propos d'un itinéraire religieux qui les mène éventuellement aux Églises, déclarent savoir déjà que l'adhésion au mouvement évangélique est le seul chemin pour obtenir le salut, tout en repoussant l'échéance de leur ralliement dans un avenir indéterminé :

« J'étais, je suis en faveur des *crentes* parce que je sais que le chemin est celui-là. Maintenant je ne suis pas encore *crente* parce que, tu sais, chaque chose en son temps... Je sors, un type m'offre une bière... Mais je sais que le chemin est celui-là. » (Osvaldo – catholique – Caratateua – Bragança)

Les hommes expliquent souvent l'ajournement de leur « décision » par la difficulté de résister aux tentations du monde, pour reprendre l'expression évangélique. Pour leur part, les femmes soulignent davantage la nécessité d'attendre que leur conjoint se joigne à elles. Il leur serait extrêmement pénible, disent-elles, de respecter les commandements des Églises alors que l'espace domestique reste empreint d'éléments (musique, alcool, statues de saints, etc.) se rapportant à une vie avec laquelle elles sont censées rompre.

2. C'est peut-être pourquoi, dans les villages, les pasteurs affirment comprendre que les couples ne respectent pas l'obligation de se marier : « on ne va obliger personne à se marier s'il n'a pas les moyens. Bien sûr que je vais comprendre. En tant que pasteur je libère [j'autorise cela] tranquillement » (Mauro – Assemblée de Dieu de la mission – Canariá – Coari – Moyen Solimões).

Une conversion précipitée risquerait en outre de braquer leur époux et de l'inciter à désertier le foyer conjugal, avec les lourdes conséquences économiques que cela suppose. Certaines préféreront pourtant se placer rapidement sous la protection divine qu'affronter encore des mauvais traitements ou des conflits incessants, quitte à ce que leur compagnon parte – peut-être même pour l'y décider.

D'autres catholiques soutiennent encore, dans un raisonnement qui n'est pas exempt d'un zeste de mauvaise foi, que leurs réticences sont à l'aune de la très haute idée qu'ils se font de leur engagement, lequel sera total et d'une fidélité exemplaire. Au Retiro (Bragança), un voisin de Rosane, qui a fait venir plusieurs fois des dirigeants évangéliques pour payer des promesses, continue ainsi à prétendre, en ponctuant ses propos d'un grand geste, qu'il ne « veut pas encore entrer dans la *crença*, parce qu'alors ce sera à tout jamais ! ».

L'invitation (*convite*) à accepter Jésus comme son sauveur, que ne manquent pas de glisser les *crentes* à la moindre occasion, peut alors être entendue avec plus ou moins de patience, puis déclinée par des catholiques qui, par politesse mais aussi par conviction sincère, conviennent de la justesse de l'engagement évangélique. Une vieille femme du Santo Antonio, à une trentaine de kilomètres de Marabá (PA), raconte avoir repoussé à plusieurs reprises la prophétie d'une jeune voisine avant qu'elle n'ait confirmation de celle-ci dans un rêve :

« Vanuza me disait : “Dieu m'a dit que vous deviez être *crente*”. Caxiado [un autre évangélique] disait : “Je suis témoin”. Mais moi je répondais : “Eh bien, il doit me le dire à moi”. Et ça a continué comme ça jusqu'à ce que je fasse ce rêve. » (*dona Maria* – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá)

Reconnaître l'évangélisme comme juste voie tout en refusant de s'y engager ne constitue pas, pour les *crentes*, un paradoxe. Car il est entendu que Dieu, dans son infinie bonté, fera entendre son appel (*chamado*) à de nombreuses reprises. Dès lors, il est difficile de désavouer un individu qui, décidant de ne pas y répondre, continuera à déambuler « dans le monde » jusqu'à ce que le *chamado* retentisse une nouvelle fois.

La notion de prédestination, telle que la convoquent d'autres évangéliques, plus rares cependant, semble aussi donner raison à ceux qui tergiversent :

« Celui qui est appelé par Dieu est appelé de nombreuses fois. Il est déjà choisi. » (*Anselmo de Matos* – pasteur – Maison de prière (*Casa de oração*) – Tefé – Moyen Solimões)

Le choix des élus, supposément déjà effectué par Dieu, atténuerait en quelque sorte le sentiment de l'urgence de la conversion, puisque les hommes ne seraient ni plus ni moins sûrs d'être sauvés en agissant rapide-

ment. En poussant la réflexion de ce pasteur à ses ultimes conséquences, il conviendrait simplement que ceux-ci prennent leur décision avant le second avènement du Christ (moment où il sera trop tard pour rejoindre le groupe évangélique et, enfin, savoir si l'on fait partie des heureux élus) ou avant leur propre mort, l'état de péché les écartant tout aussi certainement de la résurrection lors du Jugement dernier. Si l'écrasante majorité des évangéliques amazoniens, toutes catégories confondues, est insensible à la subtilité des débats théologiques, une proportion non moins conséquente croit fermement que Jésus finira par toucher les cœurs des « faibles » (désignant ceux qui, dans un environnement catholique, n'osent pas se différencier de leurs proches) et des plus « endurcis » (adjectif davantage appliqué aux individus qui ne suivent pas l'exemple de leur entourage évangélique).

En attendant le moment propice, hommes et femmes déclarent fréquemment avoir tenté de redresser (*consertar*) leur comportement, voire leur personnalité, sans abandonner la religion qu'ils ont « héritée » de leurs parents, comme s'ils voulaient « convertir » le catholicisme aux principes évangéliques :

« Je n'ai pas aidé les *crentes* quand on leur jetait des pierres parce que ce n'était pas l'heure. Si ça avait été l'heure, je les aurais aidés. Parce que je n'étais pas *crente* en ce temps-là. Mais j'ai toujours trouvé ça beau, j'ai toujours aimé. Je regardais les *crentes*, des gens bien habillés, bien élevés. Alors je trouvais ça beau. Même dans notre église [catholique], les personnes importantes – prêtres, sœurs – ces gens sont bien habillés mais le peuple, qui ne fait que participer, y va n'importe comment, en short, avec des tee-shirts collants... Je voyais cela mais je ne voulais pas être *crente* parce que je pensais que je pouvais me redresser dans ma propre Église. Avec tout ce que j'ai vécu, je pensais que je pouvais me redresser. Parce que je n'allais plus fumer et boire, ni danser. Alors je pensais que je pouvais rester. Mais ça a été le contraire. On ne peut pas, non. » (Maria Macena – Assemblée de Dieu – Caratateua – Bragança).

L'espoir d'obtenir une transformation de son être intime sans changer d'univers de référence – donc à l'intérieur de l'Église catholique – se révélera, du point de vue de ceux qui sont devenus *crentes*, une illusion terrible.

Pour conforter leur ascendant sur les fidèles, les dirigeants des Églises aimeraient certes que soit reconnu un lien entre, d'une part, la transgression des préceptes religieux et, d'autre part, le désordre moral ou la sévérité des obstacles qui se dressent. Les membres des congrégations ne font cependant état que d'un rapport entre le malheur et la disposition de chacun à l'égard de la *crença* : si vouloir être évangélique ne se confond pas avec l'être pleinement, cela constituerait néanmoins un pas non négligeable dans la bonne direction.

Pour avoir construit la représentation de leur parcours de conversion sur des bases semblables, les évangéliques sont obligés d'accepter ce temps de latence demandé par les catholiques : « Quand j'aurai la foi, je serai un de tes *crentes* » aurait déclaré, quand il était encore pécheur, cet évangélique

(Antonio Caxiado – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá) qui vit aujourd'hui exclusivement dans l'attente de la parousie, une attitude qu'y compris le dirigeant de sa congrégation trouve excessive.

Le motif de la « bonne heure » jette ainsi les bases d'un possible dialogue entre évangéliques et catholiques. En convenant que la conversion dépend moins de la volonté humaine que de celle de Dieu, les *crentes* assurent les proches catholiques de leur solidarité dans l'attente, et de leur espoir de les voir un jour touchés par la grâce. Cette posture permet d'introduire un apparent liant dans les relations interpersonnelles, quand cela est nécessaire, tout en poursuivant l'entreprise prosélyte. Car cette bienveillance affichée, en aménageant la possibilité d'un changement de position sous l'impulsion d'un pouvoir supérieur aux hommes, entrouvre aussi plus grand la porte vers les Églises.

L'application du principe évangélique, selon lequel l'engagement des hommes n'acquiert de la valeur que si Dieu lui-même a indiqué le moment propice pour le servir, s'accompagne parallèlement d'une relecture des façons d'être catholique. Une telle opération conduit à distribuer les catholiques en deux groupes principaux : les pratiquants « sincères » et ceux qui le sont « par tradition ». De ce point de vue, la plupart de ceux qui se considèrent catholiques le seraient par habitude, par facilité ou pour suivre l'exemple de leurs parents ; en d'autres termes, par conformisme. Ils n'exprimeraient donc pas de sentiments religieux véritables. Les évangéliques le répètent d'ailleurs à l'envi : « Le vrai catholique est celui qui fréquente l'église. Il ne suffit pas de naître dans le catholicisme. Le *crente* est vraiment *crente* ; le catholique **se dit** catholique. » À écouter les évangéliques, une présence assidue dans les espaces religieux catholiques (école, séminaire, chapelle, etc.) ne signifie pas « fréquentation de l'église ». Les *crentes*, reconsidérant leur passé parfois très long dans le giron de l'Église, qualifient de purement formelle leur participation d'alors, tout comme ils le font à propos des catholiques qu'ils côtoient à présent :

« Je suis né dans le catholicisme mais je n'étais pas catholique. J'ai étudié dans un collège de catholiques. J'allais à la messe... J'étais catholique mais je ne pouvais pas dire que j'étais catholique. Parce que je ne fréquentais pas l'église » (diacre – Adventiste du septième jour – Coari – Moyen Solimões)

En fin de compte, le sceau « catholique sincère » n'est accordé – et encore à la rigueur – qu'à ceux dont l'investissement quotidien est récompensé par une fonction religieuse, c'est-à-dire à ceux qui intègrent la hiérarchie laïque. Il est donc réservé à un très petit nombre parmi l'immense masse des fidèles.

Tous les autres, en dépit de ce qu'ils en pensent et en disent, n'auraient pas de profondes attaches avec l'Église. Il est alors du devoir des évangéliques de montrer à ces hommes et à ces femmes, nominalement catholiques mais peu pratiquants, dans quel état de captivité ils se trouvent,

prisonniers de la tradition et du péché. Le zèle déployé auprès de ces âmes dites à la dérive ne constituerait pas une tentative de débauchage dans les rangs catholiques, mais une main tendue pour les aider à rejoindre le bon chemin. À la limite – et non sans une ironie involontaire –, l'Église catholique devrait être redevable aux *crentes* d'éveiller la conscience d'ouailles auparavant égarées dans une pratique paresseuse et irréfléchie de la religion.

Pour Danièle Hervieu-Léger, le « converti accomplit ce postulat fondamental selon lequel une identité religieuse "authentique" ne peut être qu'une identité choisie » (1999 : 129). Les évangéliques amazoniens réalisent cette proposition en l'inscrivant dans le contexte sociopolitique qui est le leur : avant de pouvoir énoncer l'authenticité comme une valeur proprement évangélique, ils lui donnent corps en redéfinissant ce qu'est, à leurs yeux, être catholique. C'est en brisant l'idée d'une unité catholique que se construira progressivement, par contraste, l'affirmation d'une singularité évangélique.

L'argument de la bonne heure, brandi pour se défendre de chercher des attermoiements à l'entrée dans la *crença*, ne disparaît pas du discours des évangéliques quand ils s'attachent à décrire leur trajectoire après leur conversion aux Églises. Il intervient en effet encore pour expliquer les écarts passés et présents, quand l'appartenance évangélique est déjà revendiquée. Au Silêncio do Matá, un petit village à quelques heures de Santarém (PA), la femme du dirigeant de la congrégation de l'Assemblée de Dieu racontait ainsi avoir préféré être mise pendant six mois à l'index de l'église par le pasteur, qu'épouser son mari sans une période d'essai préalable. Vivre en union libre s'avère pourtant un obstacle conséquent pour ceux et celles qui entendent occuper une fonction religieuse, les Églises refusant toutes sans exception d'accepter dans les rangs de leur hiérarchie des couples non mariés. Au final, la transgression des règles de l'Église n'a pas nui à Conceição qui est devenue responsable du cercle des femmes, ni à son époux qui a réintégré son poste aussitôt le mariage célébré.

L'exemple ne constitue pas un cas exceptionnel. Dans la petite ville de Tarauacá, dans l'Acre, un diacre adventiste me confiait sans détour, et sans plus d'inquiétude, qu'en raison de sa séparation avec sa femme, il a accepté d'être « discipliné une semaine », c'est-à-dire mis à l'écart de la congrégation, « juste pour obéir aux lois » de son Église. Enfin, à Belém, pour l'épouse d'un membre de l'Assemblée de Dieu par ailleurs syndicaliste et militant du Parti des travailleurs (PT), il ne s'agit plus de moment adéquat mais d'accommodement personnel. Contrevenant, par un usage quotidien de maquillage et de vêtements moulants, aux règles de la Congrégation chrétienne, Église à laquelle elle appartient, elle évacuait toute idée de péché en se déclarant « *crente* post-moderne ». Ni les uns, ni les autres ne redoutaient de sanction divine : le châtiment de Dieu viendrait davantage en réponse au doute qu'aux écarts de conduite.

C'est une logique analogue qui conduit parfois à l'aménagement des nombreux interdits afin que les Églises n'apparaissent pas d'un abord trop

revêche aux éventuels candidats, ou qu'elles ne semblent pas les priver complètement de leurs menus plaisirs, ce qui pourrait épuiser même les plus résistants. À Coari (AM), le pasteur de l'Église congrégationaliste pentecôtiste, une dénomination américaine fondée en 1911 et implantée dans l'intérieur de Codajás (AM) depuis 1972, reconnaissait, en toute franchise, ne pas obéir en tout aux commandements divins. Il contestait, entre autres, l'association faite par la plupart des Églises – et peut-être par la sienne – entre football et péché :

« Le ballon n'est pas un péché, le ballon est un sport, mais tout ce qu'on fait de façon excessive devient un péché. C'est une chose sur laquelle j'ai failli mais je continue à jouer. » (Messias – Église congrégationaliste pentecôtiste – Coari – Moyen Solimões)

La mesure était pour lui le garde-fou contre le péché, et si son goût du ballon ne lui permettait pas toujours de la respecter, il semblait s'arranger fort bien de ses « fautes » puisqu'il ne désespérait pas d'être atteint, un jour, par la sagesse.

Des évangéliques d'autres dénominations, et ailleurs en Amazonie, partagent l'approche de Messias. L'insistance sur la « tempérance » plutôt que sur l'abstinence était aussi un élément du discours d'un Ancien³ de la Congrégation chrétienne à Pimenta Bueno (RO) et du pasteur fondateur de la CEIA à Belém (PA), l'un pour tolérer la consommation de bière, l'autre celle de champagne. Le profil socio-économique de ces deux hommes (le premier est chirurgien-dentiste, le second s'adresse avant tout à une clientèle de classe moyenne) explique en partie leur désir ne pas mettre en péril une intégration sociale satisfaisante en se distinguant par trop de leurs voisins catholiques. Le pasteur de la CEIA a, pour sa part, franchi un pas supplémentaire. Car si Jedilson a quitté quelques années plus tôt l'Assemblée de Dieu, où il était pourtant l'un des principaux cadres responsables pour l'État du Pará, c'est, dit-il, pour en finir enfin avec des « coutumes » excessivement rigides et « peu adaptées au monde moderne », les « Églises conservatrices allant jusqu'à exposer les gens au ridicule ».

Tel n'est pas le point de vue de tous ceux qui tentent de rompre avec une condition sociale subordonnée⁴. Ceux-là se montrent très attachés aux signes extérieurs pouvant attester de leur différence, quand bien même ils ne les respecteraient pas tout au long de leur existence ; j'y reviendrai. On peut cependant d'ores et déjà souligner que le registre des demi-teintes et

3. La Congrégation chrétienne du Brésil reconnaît trois niveaux hiérarchiques : les coopérateurs qui célèbrent le culte et reçoivent les gens dans le temple, les diacres qui rendent visite aux familles pauvres et les Anciens qui arbitrent les conflits.

4. Jedilson semblait conscient des conséquences de son choix de supprimer les « coutumes » : « Peut-être que nous sommes une Église [de classe] moyenne. Peut-être que nous avons pris ce style, pour ceux de dehors, d'une Église de notables [*barões*] ».

des compromis, voire des sophismes, est tout aussi présent dans la rhétorique évangélique que les grands principes et l'intransigeance.

La redécouverte de la Bible : lire et réciter

Parmi les différences entre catholiques et évangéliques qui gagnent en précision au fil du temps et des échanges, revient comme un leitmotiv le rapport particulier que les *crentes* entretiendraient avec le livre saint. Pour les premiers, la Bible est un objet qui évoque la piété parmi de nombreux autres : ceux qui en possèdent une laissent parfois ouverte comme un témoignage de leur grande dévotion, offerte à la méditation des visiteurs, dans une mise en scène que viennent enrichir chapelets, images et couronnes de saints, rubans, verre d'eau bénite, etc.

Pour les évangéliques qui ont fait place nette autour d'elle⁵, la Bible est en revanche l'unique support matériel de la foi et elle centralise toutes les attentions. Ils en portent ainsi toujours un exemplaire avec eux comme une marque distinctive. L'importance majeure qu'elle assume sera le plus clairement soulignée par un catholique qui, à l'instar de tant d'autres, déclarait être dans l'attente de « son heure » : « La Bible est le livre qui est resté pour nous comme la boussole qui guide les bateaux ». Selon Osvaldo, Dieu, accomplissant son devoir de protecteur responsable, y a couché des directives pour que les hommes sachent comment se comporter en son absence, à la manière d'un maître de maison qui, à la veille d'un long voyage, laisse des consignes afin de tout retrouver en ordre à son retour :

« Dieu n'aurait pas pu partir d'ici [sans cela]... Si je sors [de chez moi], je dois laisser un ordre ici. C'est comme ça qu'Il a fait. Il est monté, mais Il a laissé ses instructions (*ordem*) : c'est la parole du livre qui est resté pour que nous l'étudiions. Maintenant, c'est seulement pour celui qui veut. Parce que nul ne peut arriver auprès d'eux [les évangéliques] comme si de rien n'était (*não pode chegar inocente*). Parce qu'Il a laissé sa parole ici. Si j'ai prévenu avant de sortir [et que] le camarade fait une chose que je n'ai pas ordonnée, quand je reviens, j'ai le droit de réclamer. » (Osvaldo – catholique – Carateua – Bragança)

Que chacun soit tenu pour averti de ces dispositions, et libre de les suivre ou non (et que, pour sa part, le narrateur n'en ait pas l'intention dans l'immédiat), suggère que les hommes sont avant tout placés face à leur conscience et à leurs actes. Une conception plus formelle de la religion émerge toutefois si l'on considère la métaphore retenue pour expliciter le

5. L'Église universelle est la seule, en Amazonie, à intégrer des éléments rituels manifestement empruntés au catholicisme populaire et aux cultes de possession afrobrésiliens.

statut du texte biblique et l'esprit dans lequel il doit être compris. Car, dans la mesure où le comportement de Dieu est rapporté à celui du chef d'un groupe domestique, auquel revient de prendre seul les décisions concernant son devenir et qui peut avoir recours à la violence physique pour faire valoir son autorité, le non respect des règles exposerait tout contrevenant à des sanctions non seulement morales mais aussi corporelles. Le châtement divin, loin d'être envisagé sous la forme de tourments intérieurs et secrets, se manifesterait au grand jour : les maladies, deuils et autres afflictions qui ne manquent pas d'atteindre les familles sont susceptibles d'être réinterprétés sous cet angle.

A contrario, le parallèle renforce la position de l'homme en tant que chef de famille. Si ce rôle était jusque-là informé par celui du patron qui impose sa domination sous couvert de protection, et dont le prestige se mesure au nombre de ses dépendants, il se réfère à présent directement au paradigme divin⁶. La maison du créateur de toutes choses étant, par définition, plus vaste que les foyers des hommes et que les sphères d'influence des maîtres, le Dieu dans sa version évangélique est présumé gagner au jeu d'une hiérarchisation des pouvoirs en fonction de la dimension des espaces sociaux qu'ils contrôlent. Son ascendant s'exercerait sur la vie de ceux qui se considèrent déjà comme ses fils, mais aussi sur les autres êtres humains parce qu'ils sont, tôt ou tard, appelés à l'accepter comme unique souverain.

Puisque les commandements associés à l'étendard qui est amené à flotter avec plus ou moins de panache sur tous les hommes ont été consignés par écrit, la maîtrise de la lecture est indispensable pour s'en approcher. Ce n'est pas toujours chose facile en milieu rural, en raison de l'absence ou de l'éloignement des structures scolaires⁷ et de la nécessité de mobiliser parfois tous les bras pour les activités agricoles. Aujourd'hui encore, les enfants cessent d'étudier à la fin du primaire, à moins que leurs parents ne puissent les envoyer chez un proche citadin. Dans les villes, la situation n'est guère meilleure pour les élèves qui sont condamnés à rester dans l'enseignement public. Les difficultés d'accès à l'école, qui entrent sûrement pour beaucoup dans l'expression récurrente d'un manque d'intérêt pour l'« étude » (difficulté excessive, caractère fastidieux, etc.), font que nombre de ceux qu'attirent les Églises doivent en passer par le déchif-

6. On peut émettre l'hypothèse que le modèle antérieur en appelle davantage aux figures mineures que sont les saints catholiques, régnant en « patron » sur une localité, qu'à celle du Dieu tout-puissant et unique des théologiens. Selon Heraldo Maués, « le propre Dieu (dans la conception érudite) est ici fait saint (dans la conception populaire) : l'Enfant Dieu (*menino deus*), le Sacré Cœur de Jésus (*Sagrado Coração de Jesus*), le Saint-Esprit, la Sainte Trinité » (1995 : 356). Le système évangélique, en rejetant les saints, rétablit l'unité du Dieu et ne le donne plus que comme seul étalon.

7. Dans la région nord, 21 % des plus de 5 ans sont analphabètes et 59,5 % se sont arrêtés après le primaire (IBGE – recensement de 1991). Ces pourcentages sont certainement inférieurs à la réalité.

frement pur et simple des caractères inscrits dans la Bible, avant même de songer à en saisir le sens⁸ :

« J'ai travaillé sur la terre de mon grand-père, je n'ai pas étudié. Quand je me suis converti, ça a changé. J'ai commencé à étudier la Bible. Après, l'esprit s'ouvre. Avant, je ne savais que signer mon nom. » (Dionário – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá)

Dans le contexte évangélique, l'apprentissage de la lecture est fermement assujéti à l'univers de croyance. Le discours religieux justifie le déploiement des efforts intellectuels par la mise en exergue de l'obligation d'avoir accès par soi-même aux énoncés bibliques. Les indiscutables applications de cette compétence dans d'autres domaines de la vie sociale apparaîtront comme des conséquences, heureuses pour la compréhension des affaires du « monde » (des activités quotidiennes au fonctionnement des institutions) mais somme toute secondaires, d'un travail centré essentiellement sur la sphère religieuse.

En ce sens, l'acquisition de la lecture n'est plus ressentie comme procédant d'une contrainte extérieure, c'est-à-dire de l'État et de ses institutions. De façon très différente, elle découlerait d'une nécessité éprouvée par les individus et encouragée, voire inspirée, par l'être supérieur dont ils veulent s'approcher⁹. La pratique de la lecture du texte biblique est alors étroitement associée au processus de conversion, au point de se confondre avec lui, en minimisant, s'il le faut, toute familiarité préalable avec l'écrit :

« Ma conversion, ça a été en lisant la Bible, la connaissance de la vérité. La vérité qui libère. Je m'en suis remis au Christ. Personne ne m'a prêché la parole. J'ai moi-même lu la Bible et j'ai appelé le Seigneur, j'ai donné ma vie au Seigneur [...] Je la connaissais comme tout le monde la connaît : c'est la Bible, c'est sacré, on la laisse là dans l'armoire, elle reste jolie, une décoration. Mais pour l'ouvrir et en connaître le contenu... Je n'aimais même pas lire. J'avais du mal à lire le journal, je n'attrapais que les gros

8. La Société biblique du Brésil édite trois versions du texte biblique. Les deux premières (« édition revue et corrigée » et « édition revue et actualisée »), dont la traduction de base date du xvii^e siècle, présentent peu de différences. Une troisième, « la Bible dans le langage d'aujourd'hui », éditée en 1988, est la plus répandue et la plus accessible. Les membres des directions nationales et *estaduais* de la Société biblique appartiennent aussi bien à des Églises pentecôtistes que traditionnelles : Assemblée de Dieu, Baptiste, Presbytérienne, Méthodiste, etc.

9. L'importance de la motivation personnelle n'est pas sans faire écho aux présupposés de la méthode d'alphabétisation du pédagogue brésilien Paulo Freire. Celui-ci considère en effet que l'intérêt des élèves doit être suscité en centrant l'apprentissage sur des mots tirés de leur univers socioculturel. De façon quelque peu provocatrice, on pourrait avancer que les évangéliques se situent dans cette veine tout en allant plus loin : l'incitation à la lecture trouve ici son efficacité dans l'absorption radicale du sens de l'apprentissage lui-même par le religieux. Il s'agit d'être en mesure de lire un texte sacré, et non d'apprendre des termes du langage courant, pour mieux pouvoir participer aux cultes.

titres. Tout à coup, ce désir dans le cœur... apaisée cette soif.» (Lauro – superviseur – Assemblée de Dieu – Bacuriteua – Bragança)

L'intervention de l'entourage (enseignement des rudiments ou encouragements reçus) s'en trouve gommée. Le contact et les témoignages de proches convertis (quand bien même ils seraient missionnaires ou pasteurs), s'ils piquent éventuellement la curiosité et éveillent le désir d'aller plus loin, ne seraient pas suffisants. L'adhésion religieuse doit être provoquée par le livre saint lui-même. Chacun est donc censé le manipuler en personne et se mesurer à lui pour faire sien le savoir qu'il renferme :

« Mon mari pratiquait, il me parlait de la Bible. Quand je voulais discuter avec lui, on s'asseyait et on parlait avec Dieu. Alors je posais des questions et il parlait tout seul. Il a fallu que je lise la Bible. J'ai dit : "Je veux une Bible pour moi, pour lire, pour voir par moi-même". Parce qu'on naît avec des enseignements et après une personne arrive avec une autre chose, et on se méfie un peu. Alors j'ai lu là où ça m'intéressait le plus [...] Et alors j'ai dit : "Zut, ils ont vraiment raison. C'est moi qui ai tort." C'est là que je suis entrée dans l'église. » (femme de Raimundo Mendes – missionnaire – Baptiste régulière – Abial – Tefé – Moyen Solimões)

De « décoration », signe parmi d'autres d'une appartenance religieuse, la Bible devient le vecteur d'acquisition d'une « étude » qui concerne essentiellement la capacité à se repérer dans la structure du recueil de textes pour identifier les passages auxquels se réfèrent les autres, lors du culte ou dans les conversations quotidiennes, et pouvoir en citer soi-même à tout moment. L'habitude qu'ont les évangéliques d'interroger la Bible quand ils ont des décisions à prendre ou des éclaircissements à demander sur le cours de leur existence, interprétant pour cela le verset d'une page choisie au hasard, fournira peut-être l'occasion d'évaluer leurs progrès.

L'importance du savoir religieux est soulignée dans maints témoignages, comme celui donné par un adventiste à propos d'un voisin ne ménageant pas sa peine pour vaincre seul l'analphabétisme :

« Notre truc, c'est la connaissance [...] Le frère Santos, par exemple, il ne sait pas lire. Il a appris un peu à lire dans la Bible en épelant mais il aime ça [...] Il apprend maintenant, dans la Bible, en faisant des efforts. Il se lève à trois heures du matin, il reste dans un coin tout seul pour étudier. Il s'assied sur un banc et reste là, en étudiant deux, trois heures... Alors on acquiert la connaissance, et à travers la connaissance, on acquiert la facilité de... » s'exprimer. (Zé Rosa – Ancien – Adventiste – Rainha – São João do Araguaia Marabá)

La connaissance est pratiquement revendiquée comme un attribut des *crentes*, qui ne valorisent pourtant pas plus que les catholiques l'enseignement scolaire. Ceci ne signifie en aucun cas qu'« avoir de l'éducation » n'est pas souhaitable dans l'absolu. Le terme docteur utilisé à l'adresse, ou

à propos, de tout individu en position de dominant lui suppose d'ailleurs un degré d'instruction qu'il n'a souvent pas, et qui semble la plupart du temps hors d'atteinte à celui qui l'emploie.

La spécificité du savoir proposé par l'univers évangélique, et la séduction qu'il exerce, surgit dans cet entre-deux. Il s'apparente en effet, par le support utilisé, au répertoire érudit qui consigne les découvertes dans des livres. Cependant, le livre est ici unique, les commentaires pour le moins brefs et les interprétations succinctes. Le rapport au texte est dominé par la répétition des énoncés bibliques et le rappel incessant du message révélé. En d'autres termes, si ce savoir prend pour modèle la culture lettrée, il en redessine les contours et le fonctionnement. Son approche et sa pratique quotidienne sont plus proches du registre de l'oralité, mode habituel de transmission des acquis et de l'expérience pour la grande majorité de la population (néanmoins appauvri, diront d'aucuns, puisque les improvisations n'y ont plus cours).

La possibilité de s'appropriier le livre, en tant que signe de statut social, est sans nul doute fondamentale dans l'identification aux Églises de tous ceux qui sont d'ordinaire qualifiés d'ignorants, d'autant que la « doctrine » n'entend pas explicitement rivaliser avec la culture savante ; elle affirme se situer résolument à l'écart. En revanche, du point de vue des classes moyennes et des élites, l'imitation est une caricature et ils sont encore une infime minorité à fréquenter les Églises¹⁰.

Il est à ce propos assez révélateur qu'outre le thème du mépris dont feraient preuve les « grands » envers les « petits » (dans l'extrait suivant, le prêtre indigne qui insulte les fidèles), revienne celui du savoir religieux qu'un individu plus démuné que soi-même détiendrait, comme l'aveugle dont il est question. Car celui qui a pu offrir au narrateur une « étude » a dû auparavant surmonter son handicap en apprenant par cœur les passages que sa mère lui lisait :

« La faille du catholicisme, c'est le prêtre. À Alto Alegre, il buvait, jurait, nous traitait de catholiques vagabonds. C'est pour ça que je me suis éloigné de l'Église. Je n'y allais plus que pour les fêtes. La connaissance que l'aveugle [qui m'a converti] prêchait était différente. Il ne m'a pas demandé

10. L'exemple amazonien évoque à plusieurs égards le contexte pourtant fort différent du Nigéria colonial, en particulier l'idée d'une conversion par le livre mais aussi la position en porte-à-faux du savoir religieux. À ce propos, citons Peter Probst : « il n'est ainsi pas surprenant d'apprendre que la majorité des conversions à la foi chrétienne s'effectuaient littéralement à *travers* le livre. Beaucoup de convertis n'allaient pas à l'école mais apprenaient par eux-mêmes ou étaient instruits par les clercs lettrés [...] À travers le livre, ils se voyaient eux-mêmes comme partageant le pouvoir des missionnaires blancs et des administrateurs coloniaux. Dans ce contexte, ils sont devenus un important intermédiaire entre le mystérieux monde étrange des blancs et la majorité païenne non lettrée des Africains [...] Toutefois, ils n'ont pas seulement eu à faire face au ressentiment dont ils étaient l'objet, ils ont aussi découvert que leur pouvoir et leurs perspectives vis-à-vis des blancs étaient extrêmement limités » (1989 : 480-482).

d'être chrétien, mais il m'a offert une étude. » (Santos – Église unie du Brésil – Rainha – Marabá)

Au fond, la maîtrise de la lecture, quoique bienvenue, ne serait pas nécessaire pour qu'un homme soit un grand prêcheur. Le pasteur fondateur d'une petite Église dans une ville du Moyen Solimões ne paraissait ainsi guère embarrassé de convenir de son analphabétisme face à la « docteur » anthropologue qui l'interrogeait. Il affirmait pouvoir compter en toutes circonstances sur l'illumination reçue de Dieu, toujours prêt à pallier les défaillances humaines et à protéger ses fils, pour commenter un texte que, selon ses dires, il ne pouvait déchiffrer :

« Non Madame je ne sais pas lire, je ne sais même pas écrire mon nom. Maintenant, quand j'ai accepté Jésus, j'ai demandé au Seigneur qu'il me donne un niveau de savoir pour prêcher son évangile et lui gagner des vies... Et ça, Dieu me l'a donné... Maintenant [...] la Bible, où que je l'ouvre, je lis la parole pour la prêcher... Je suis un prêcheur... » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

L'aveu, qui dans un autre contexte l'aurait rejeté dans la catégorie des « ignorants », cherchait à mieux faire ressortir l'étroitesse de son lien avec le Seigneur. Cette proximité, espérait-il, finirait par le qualifier comme pasteur plus que d'autres lettrés, attirant auprès de lui, et dans son Église, de nombreux fidèles. De tels cas, qu'on reconnaîtra plus rares, montrent l'ambivalence du discours évangélique qui insiste sur la prééminence de l'inspiration divine sur le savoir religieux écrit, mais ne destine la première qu'à éclairer le second, sans rien lui ajouter.

À en croire les évangéliques, la conversion découle de ce rapport que chacun doit individuellement s'attacher à développer avec le livre saint, en consacrant un temps important en sa seule compagnie, à l'écart des autres hommes, pour tenter de s'en approprier le contenu. Le déni de toute influence humaine, que l'intervention vienne de la famille, des voisins ou d'un voyageur de passage, vient minimiser les incidences sur leur décision de rencontres qui leur ont pourtant donné, à maintes reprises, la possibilité d'observer, d'écouter et d'échanger avec des tenants de leur foi future.

S'exprimer en public : une obligation pour le « vrai *crente* »

On le sait, les congrégations évangéliques sont le lieu d'une sociabilité extrêmement intense. Les réunions de prières y sont quotidiennes et les rencontres de femmes, de jeunes et de couples très fréquentes. Le culte dominical est invariablement précédé d'une matinée d'« école » où enfants, adolescents, hommes et femmes rejoignent des salles différentes, quand

l'édifice est suffisamment grand, ou tentent de s'isoler par petits groupes dans le temple lui-même pour échanger sur des sujets les concernant plus particulièrement. C'est évidemment l'occasion de se familiariser avec les thèmes bibliques ; c'est aussi le moment d'évoquer des sujets habituellement peu abordés, même en famille, comme celui des relations conjugales ou de l'éducation des enfants, dans des groupes restreints qui offrent une plus grande liberté de parole.

Les femmes se retrouvent également pour prier au chevet des malades, une proposition rarement déclinée par les catholiques disposés à accepter la guérison d'où qu'elle vienne. Enfin, seuls ou à deux ou trois, les *crentes* rendent de nombreuses visites de courtoisie à leurs voisins, qui reçoivent comme il convient ces marques de considération et remercient en prêtant une oreille plus ou moins attentive au message que leurs hôtes délivrent dans le même temps. Passé le temps du conflit ouvert, pendant lequel les activités religieuses sont limitées à l'espace domestique, les évangéliques sortent ainsi de la réserve.

Un motif d'étonnement pour les nouveaux venus est la forte participation de l'assemblée au déroulement du culte, et surtout l'ordre relatif dans lequel elle s'opère. Car le rituel, qui s'inscrit dans un collectif fortement soudé par la fréquence des réunions et la densité des relations, est formé d'une succession d'interventions individuelles. Entre les chants de louanges entonnés par l'ensemble du public et le sermon du ou des prédicateurs, de nombreux moments sont réservés à l'expression des fidèles. L'un raconte une guérison, entonne un hymne ou dit une prière, un autre annonce les prochaines réunions ou donne des nouvelles d'un parent absent ; tous, enfin, se donnent l'accolade avant de se disperser.

Les conversations informelles, l'écoute des prêches et des témoignages fournissent autant d'occasions aux novices de se familiariser avec la grammaire évangélique. Mais la meilleure école est sans nul doute le moment où il s'agit de répondre soi-même à la sollicitation plus ou moins pressante du pasteur lors du culte. Car pour être reconnu comme un « vrai *crente* », c'est-à-dire fidèle, courageux, confiant, un évangélique doit être capable de s'exprimer seul devant tous les autres : nul ne peut prétendre être sauvé s'il ne réussit pas à le clamer. La preuve de la maîtrise du savoir religieux, dont l'apprentissage se déroulerait dans la solitude du livre, sera donc administrée oralement en public¹¹ :

« C'est par l'attention qu'on porte [au texte], c'est par la profondeur qu'on recherche dans la connaissance des choses. Alors on amène cela à l'intérieur de l'église. » (Zé Rosa – Ancien – Adventiste – Rainha – São João do Araguaia – Marabá)

11. Ce rapport spécifique entre l'oral et le texte n'est pas sans évoquer l'analyse de Sylvie Pédrón-Colombani à propos des visions dans le pentecôtisme au Guatemala : « En dépassant les limites de la parole et de l'écrit, ces visions ancrent dans le subjectif une expérience de relation avec la divinité. » (1998 : 162).

L'obligation de penser, commenter, paraphraser un passage biblique, en essayant de rapprocher à chaque fois l'exemple du livre d'une expérience personnelle, est déjà en soi un exercice difficile pour des gens peu rompus à ce genre de pratique. Il l'est encore plus dans une société où la norme est d'attendre que le patron – où ceux qui occupent une position équivalente – parle au nom de ses dépendants. Dire les choses pour soi, avec ses propres mots, et non plus acquiescer à ceux des autres, constitue une expérience fondamentalement novatrice, un défi auquel il faut répondre, indépendamment de la lourdeur du style, du vocabulaire limité, des thèmes répétitifs et de la prévisibilité des formules pour glorifier leur Dieu et le remercier des grâces qu'il accorde.

Dans son étude des Baptistes nord-américains, Susan Harding souligne l'importance du témoignage dans le processus d'acquisition du langage religieux : « D'une façon codée, ils reconnaissent le langage comme un médium, même un sujet, de l'expérience religieuse, et ils entraînent les non convertis à la dimension linguistique de la conversion » (1987 : 174). En considérant que toute prise de parole lors du culte équivaut à un témoignage, l'analyse est aussi pertinente pour l'Amazonie. Un évangélique s'efforcera de communiquer l'éloquence de Dieu et son pouvoir de conviction non seulement par le récit de nombreux miracles mais aussi par la fermeté de la narration elle-même. C'est pourquoi ces interventions sont à appréhender comme le recommande Alban Bensa (2000 : 75), quand il enjoint à traiter les prises de parole comme des entreprises finalisées, des actes plus que des pensées : l'action est au fond ici plus importante que ce qui est dit. Les plus avancés, ou les plus doués, se lanceront dans des improvisations tandis que les néophytes montreront leur bonne volonté par de brefs mots ou l'esquisse d'un chant de louanges.

Márcia Contins (2003 : 227-228) a indiqué, pour Rio de Janeiro, l'importance de l'expression corporelle et de la musique dans le processus rituel de conversion. La maîtrise de la position des corps et de la gestuelle adéquates est, dans la région également, essentielle à l'intégration au groupe. Car les convertis doivent apprendre à monter sur l'estrade pour se saisir sans gêne (*desembaraçado*) du microphone qui amplifie leur voix. Bien que l'utilisation d'un tel appareillage puisse paraître incongrue dans les espaces généralement restreints des petites congrégations rurales et urbaines – d'autant que la mauvaise qualité du matériel brouille davantage les sons qu'elle ne contribue à les répercuter –, son acquisition figure parmi les premiers achats envisagés après la construction d'un temple. Outre le fait d'être un élément central dans l'idée de modernité que partagent, avec leurs voisins catholiques, les évangéliques, sa présence semble attester, tout à la fois, du degré d'organisation atteint par le groupe religieux et de sa capacité à se mobiliser pour obtenir un bien rare, en d'autres termes de son succès et de son installation dans la longue durée.

L'encouragement et les égards que chacun croit percevoir chez les autres lors du culte semblent confirmer que, réellement, le « *crente* a la Bible comme règle de foi et de vie ». Au fur et à mesure que s'amenuise la

gêne de parler devant un auditoire et que se font moins hésitantes les références aux versets bibliques, le comportement se fait plus assuré vis-à-vis des « frères de foi » et de l'entourage proche, ainsi que face à tous les autres, « petits » ou « grands », catholiques ou non. Il s'agit donc non seulement de « prêcher » au voisin, à l'égal, mais aussi aux hommes qui occupent une position sociale supérieure :

« Parce que je crois que je trouve dans la Bible Jésus qui dit que celui qui veut être grand sera petit. » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

Un évangélique digne de ce nom devrait, où qu'il se trouve et quelle que soit la compagnie, témoigner de sa foi sans jamais se laisser impressionner, ni consentir à ce qu'une question reste sans réponse. Forts de cette conviction, les *crentes* peuvent accréditer des anecdotes à propos d'un mot de la fin remporté par un fidèle sur une « autorité » quelconque, qu'il s'agisse d'un prêtre, d'un maire ou d'un patron – quand bien même tout incite à penser que l'issue de l'échange a pu être moins heureuse :

« Le *crente* donne toujours une réponse. Il ne reste jamais muet [...] Un *crente* voulait prêcher mais le prêtre l'empêche en lui disant : “Ce n'est pas possible parce que tu n'as pas étudié (*não tem curso*)”. Alors le *crente* lui a dit : “Je peux, oui, parce que je suis transformé”. » (Bastião – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá)

L'exaltation de l'autorité du livre saint et la glorification par le témoignage oral, l'écriture et la parole mises au service l'une de l'autre, avec le savoir lettré pour contrepoint sans prétendre pourtant rivaliser directement avec lui, sont des éléments déterminants dans la perception des évangéliques par les catholiques. Si certains d'entre ces derniers plongent les *crentes* du côté de l'intolérance et du fanatisme, d'autres, bien avant de songer à les rejoindre, les créditent d'un comportement intègre et respectueux des règles d'ici-bas que toute connaissance, fut-elle religieuse, est censée soutenir. Ainsi, les moqueries des habitants de son village n'ont pas fait renoncer ce catholique de la zone bragantina à louer, trois ans auparavant, l'une de ses maisons à un évangélique, parce qu'il croyait à cette réputation d'honnêteté qui précède les *crentes* :

« Je sais que les *crentes* sont des gens qui ont une conscience, parce qu'ils connaissent le règlement [... Le pasteur] est un conseiller, il connaît le règlement, les commandements en vigueur [*que correm*] dans le monde. » (Osvaldo – catholique – Caratateua – Bragança)

Dès lors, le pressentiment que la Bible était auparavant mal comprise se transforme en certitude et la bonne heure sera peut-être venue.

Le corps sacralisé

Les Églises proposent une redéfinition du statut du corps humain et du rapport que les hommes doivent entretenir avec lui. À une conception des soins du corps comme coquetterie (*vaidade*), une préoccupation du « monde » passer qui absorbe les non convertis, elles opposent l'idée d'une attention qui serait témoignage de l'obéissance inconditionnelle et de l'attachement profond à Dieu. Contrairement à ce qu'on peut supposer, le corps, loin d'être méprisé, est ici valorisé, ce que remarque aussi Bernard Boutter (2002 : 133) pour la Réunion.

Pour les catholiques comme pour les évangéliques, le corps est censé abriter un principe immatériel immortel, commun à tous les hommes mais singulier chez chacun. Il acquiert cependant dans l'univers des Églises une importance remarquable en tant que « temple de l'âme »¹². Son appréhension comme instrument de travail ou de plaisir dont on peut user et abuser s'estompe au profit de sa dimension de réceptacle sacré. En outre, il n'est plus ici inexorablement voué à la disparition puisqu'à l'heure de la résurrection des morts, les élus le retrouveront pour jouir de la vie éternelle. Dans un au-delà que certains conçoivent comme une ville merveilleuse, il n'y aura certes plus de familles mais, comme le précisait un dirigeant de l'Assemblée de Dieu, les gens reconnaîtront leurs proches¹³. L'accent est alors mis sur la nécessité de s'occuper comme il convient du précieux don divin que serait l'enveloppe charnelle.

L'interprétation de ce que sont des soins appropriés varie selon les Églises. Certaines les comprennent comme obligation de garder l'œuvre divine en l'état au prétexte de sa perfection (et refusent par exemple l'épilation des femmes) et/ou recommandent d'éviter toute contamination en le mêlant aux divertissements profanes (et proscrivent entre autres les jeux de balle) ; d'autres pensent au contraire que la mise en valeur de l'écrin de chair par la parure ou le sport constitue une louange agréable à Dieu ;

12. Certains évangéliques urbains distinguent deux composantes dans ce principe unique que les ruraux appellent indifféremment âme ou esprit. Pour les citadins, si l'âme est sans nul doute du côté de Dieu puisqu'elle pousse les hommes à rejoindre les églises, elle se trouve néanmoins encore proche du « monde » car elle est aussi le siège des sentiments et de la pensée. L'esprit en revanche relèverait entièrement de Dieu ; il est tenu pour « son souffle », « ce qui lui appartient et que le diable ne peut pas prendre ». Dans cette conception tripartite, le corps, l'âme et l'esprit sont ainsi situés dans un continuum du plus humain au plus divin.

13. Le sort réservé aux parents décédés sans avoir croisé la route d'un évangélique ne semble pas susciter d'inquiétude majeure. Comme l'expliquait un *crente* de la même Église : « Si ceux qui ont entendu la parole et n'ont pas choisi Jésus sont condamnés, ceux qui ne l'ont pas entendue seront jugés selon leurs œuvres » (Zé dos Santos – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá). Les évangéliques croient donc pouvoir retrouver, lors de la résurrection, un parent qui n'a pas eu l'occasion d'adhérer aux Églises si celui-ci n'a pas accompli de mauvaises actions. En d'autres termes, ils ne subiraient pas les conséquences d'un choix qui ne leur a pas été proposé.

toutes condamnent le tabac et (presque toutes) l'alcool dont la consommation contribuerait à sa dégradation. Sur ce dernier point, les évangéliques (et parmi eux surtout les citadins et les adventistes) convoquent aujourd'hui de plus en plus fréquemment l'opinion de la médecine sur les méfaits de ces substances sur la santé pour appuyer leurs propos. Et on peut se demander si, pour certains, la convergence entre les commandements religieux et l'avis de la « science » ne laisserait pas présager de confirmations futures par les « docteurs » du bien-fondé d'autres interdits. Quoi qu'il en soit, les différences entre les versions retenues par les Églises n'ont guère d'importance en regard de l'affirmation commune de la nécessité de plaire avant tout à Dieu. Les bénéfices que l'individu retire éventuellement pour lui-même de cet acte de piété sont d'ailleurs systématiquement relégués au second plan.

Pour Cecilia Mariz, comme pour d'autres auteurs, « la tentative des pentecôtistes de se différencier des autres pauvres et du monde de la pauvreté semble être une stratégie de renforcement de la fierté personnelle (*auto-estima*) » (1994 : 85). Il est certain que les attitudes (réserve, refus des gros mots) et les vêtements (veste et cravate pour les hommes, absence de décolletés pour les femmes dans les Églises rigides) des évangéliques traduisent une volonté de rupture. Précisons sur ce point qu'il ne s'agit pas tant de se démarquer des pauvres et du monde de la pauvreté réels (ce que tous les pauvres veulent) que de se dégager des stéréotypes qui leur sont associés par les classes moyennes. Nouer une cravate ou enfiler une veste pour ceux qui en ont une, ou simplement fermer le col de leur chemise le dimanche, c'est supprimer certains marqueurs du « pauvre sale » (et de ses dérivés) et neutraliser ainsi le regard porté sur ceux d'« en bas » pour proposer une autre image non seulement de soi mais surtout du groupe.

Cette tentative de mise à distance du stigmaté ne signifie pas pour autant qu'elle s'accompagne toujours d'une aspiration à la respectabilité bourgeoise¹⁴, d'une intériorisation de ses valeurs de pudeur ou de décence ou d'une identification à ceux d'« en haut ». L'exemple le plus flagrant est l'interdiction faite aux femmes, dans de nombreuses Églises, de porter des bijoux dans une société où ceux-ci contribuent à attester une position sociale. De toute façon, si d'aventure stratégie de cet ordre il y avait, elle échouerait assurément. Un évangélique n'est jamais pris pour un « docteur » : la coupe et le tissu de ses habits comme son langage le trahissent inmanquablement¹⁵.

14. Ce que note également André Corten : « il faut relever un refus obstiné d'embourgeoisement, refus qui s'adresse aussi bien au "relâchement" des conduites qu'à l'adoption d'un style plus formel » (1995 : 211).

15. Paul Brodwin (2000 : 15) parvient à des conclusions analogues pour les Haïtiens évangéliques en Guadeloupe. En déployant les codes visuels de formalité et de modestie, écrit l'auteur, les membres de l'église n'arrivent pas à ressembler aux Guadeloupéens (aux vêtements plus colorés, etc.) et donnent l'impression d'une prospérité mal placée. Ce style

Le recentrage de l'univers sur les corps individuels, en tant qu'ils manifestent par leur présence celle de Dieu, suscite des interrogations sur la nature des images de saints qui servaient jusque-là de support à l'intercession et à la protection. Car supposer une quelconque efficacité à des représentations d'hommes et de femmes dont le corps n'est plus – et pour cause – visible apparaîtrait en effet comme une aberration.

Aux dires des *crentes*, il est au demeurant peu sage, voire franchement présomptueux, de penser que l'être humain a le don d'animer les choses. Dieu ayant seul le pouvoir de conférer la vie, l'homme qui façonne de sa main les statues et les sculptures ne peut les faire vibrer d'aucun « souffle » : ce ne seront jamais que des « morceaux de bois mort ». Incapables d'entendre et de répondre, elles gisent immobiles à l'endroit où leurs propriétaires les ont posées, à l'écart des activités quotidiennes auxquelles vaquent ces derniers, contrairement à Dieu qui, échappant par définition à la contrainte du corps, les accompagnerait en toutes circonstances. Les certitudes antérieures sur l'efficacité dont les « idoles » étaient créditées et sur le statut qui leur était accordé s'en trouveront ébranlées. Un catholique montrait autant d'enthousiasme que sa femme évangélique à discuter de ces questions, comme le montre l'extrait suivant :

Oswaldo : « L'image – c'est dans la Parole [le texte biblique] –, ça ne vaut que pour nous. Parce que le saint de Dieu, tu ne le vois pas. Je suis bête (*tolo*) mais il y a cet homme [le dirigeant évangélique] qui comprend. Parce que, qui sont les saints de Dieu ? Qui sont les images de Dieu ? Ce n'est pas nous ! ? Ce que nous faisons de nos mains [les objets], est-ce que ça va valoir ? Quand je dois demander quelque chose, je demande à Jésus, qui est le grand. Il est resté pour guider. »

Sa femme : « Quand on était tous catholiques, on demandait aux morceaux de bois. »

Oswaldo : « Comment vais-je faire une promesse à quelque chose qui est mort ? Une chose qui ne boit pas, ne parle pas, n'entend pas, ne fait rien ? »

Sa femme : « ... ne travaille pas avec nous, ne va pas aux champs ? »

Oswaldo : « Nous allons demander à Dieu qui est le plus grand. Dieu est mon père, il est le père de chacun. Nous [qui sommes] des créatures de notre père, il ne va pas beaucoup aimer [si nous nous adressons aux objets] ; nous devons le respecter. Parce que si nous ne le respectons pas... » (Oswaldo – catholique – et sa femme – Assemblée de Dieu – Caratateua – Bragança)

Le terme « saint » doit alors être réservé aux êtres vivants que Dieu aurait conçus à son image – comme si leur corps était une châsse renfermant une relique sacrée –, c'est-à-dire aux hommes.

évangélique doit alors être compris, selon lui, comme une critique de la société environnante et la proposition d'un contre-exemple. La rigueur vestimentaire des évangéliques brésiliens pourrait de façon analogue être lue à la manière d'un jugement critique implicite sur la façon de vivre des « riches » ou des « blancs », ces termes étant entendus comme des synonymes désignant des catégories sociales.

La conviction d'être soi-même un saint induit un changement substantiel du regard jeté sur les objets du quotidien – pour plus maigres que les possessions puissent paraître à un observateur extérieur : « Si vous êtes saint, tout est saint : la maison, la radio, le coutelas (*terçado*) » (homme – Assemblée de Dieu – Silêncio do Mata – Santarém – Pará) ou « si tu es vraiment religieux, les choses deviennent esclaves de toi, et non toi d'elles » (Marco Antonio – pasteur – Assemblée de Dieu – Rio Branco – Acre). Paradoxalement, le rejet des « idoles » catholiques autoriserait ainsi une extension de l'attribution du qualificatif « saint ». En outre, à la différence de la sanctification catholique des objets en raison de leur usage religieux, la sainteté généralisée et diffuse des biens des évangéliques procède ici de l'utilisation qu'en ont les hommes dans leur existence de tous les jours.

Le processus qu'on qualifiera, faute de meilleur terme, de sacralisation du corps repose sur l'idée du respect que l'homme doit montrer envers l'œuvre de Dieu. Or, les évangéliques se réfèrent à cette notion dans d'autres contextes où elle n'est plus entendue au sens fort – comme adoration – mais comprise comme simple politesse ou comme dignité personnelle. La signification, ou l'intensité, variable que le respect peut revêtir permet de considérer à travers le prisme religieux les différentes dimensions de la vie sociale en créant alors un effet d'emboîtement : pour honorer Dieu, il faut respecter son corps ; pour s'occuper correctement de son corps, il faut se respecter soi-même ; pour s'estimer soi-même (donc son corps, donc Dieu), il faut respecter les autres.

Une chaîne, où le lien religieux sert de modèle originel, semble conduire des représentations du rapport avec Dieu dans l'intimité de l'âme à celles qui touchent à l'image de soi, et de l'expérience des relations interpersonnelles dans l'espace de la congrégation à ce que les individus peuvent attendre du « monde ». Car au moment où s'étend aux autres le « respect » que l'on a pour obligation de se porter à soi-même, il est possible d'espérer recevoir en retour des marques de considération de leur part.

L'affirmation d'une dignité retrouvée, récurrente dans les entretiens amazoniens et que de nombreuses études mentionnent également pour d'autres régions du pays, doit être rapportée à cette phase transitoire de rupture avec le catholicisme et d'agrégation autour d'une congrégation, dans le contexte de l'allégeance à un autre pouvoir, à une autre Loi, cette fois-ci choisis.

Quand la « bonne heure » est venue, que la Bible a livré son message et que le besoin de témoigner se fait pressant, Dieu apparaît comme un compagnon de chaque instant qui soutient et réconforte mieux que n'en seraient capables les proches :

« Mon père n'avait pas les moyens mais j'avais envie de vaincre. Il faut vaincre mais je suis sur le chemin. Et sur ce chemin, il y a cet être surnaturel avec qui je discute. Chaque fois, j'ai besoin d'une dose plus forte. Je ne suis pas sainte, mais j'ai obtenu tant de choses grâce à ma relation avec Dieu... » (Socorro – Église da PAZ – Santarém – Pará)

Cette jeune femme, née dans un hameau de l'intérieur du Pará, se montre intarissable sur ces dialogues fictifs qu'elle posait au fondement de toutes ses décisions : son départ du village, son entrée au séminaire (qui lui valait les critiques des pasteurs non formés), l'éviction d'un amoureux, l'acceptation du poste de secrétaire de l'église, etc. Dans son témoignage comme dans celui d'autres *crentes*, la figure divine apparaît comme un dieu presque privé auquel il est possible de recourir en toutes occasions. La protection qui en est attendue ne doit pas seulement préserver de l'infortune et de la maladie ; elle doit également être un rempart face aux autres humains.

Le rôle de guide suprême attribué à Dieu et la position de médiation dans laquelle il est placé entre, d'un côté, le *crente* et, de l'autre côté, les choses et les gens sont en effet étroitement associés. Du point de vue évangélique, douter qu'on ait soi-même quelque mérite à recevoir cet appui indéfectible et ce conseil infaillible reviendrait, semble-t-il, à remettre en cause la capacité de jugement du créateur qui a déposé sa confiance en l'homme qui le suit. L'assurance nouvellement conquise permet alors d'accepter des dons ou des services de gens plus riches, sans se sentir pour autant devenir un obligé. Socorro affirme ainsi ne plus ressentir aucune gêne à accepter les vêtements que de plus nantis lui proposent parce qu'elle entend cette voix en elle : « Tu ne mérites pas seulement ça. Tu mérites beaucoup plus ». Ce qui est reçu des autres hommes n'est plus perçu dans le registre de la faveur dispensée par un patron ; il devient un dû en vertu de sa valeur personnelle. Et s'il faut se considérer redevable d'un être, c'est de Dieu seul, celui qui concède les grâces, matérielles et spirituelles, en usant parfois d'« instruments » de chair et de sang¹⁶. Le cercle de la dette entre les hommes, où le masque de la solidarité ou de la compassion cache trop souvent le clientélisme, s'en trouve en quelque sorte symboliquement brisé.

Le succès évangélique est très certainement lié à un double, et paradoxal, aspect de son discours. D'une part, une extrême intolérance qui promet le salut aux seuls *crentes* et condamne tous les autres à brûler dans les flammes de l'enfer ; l'exigence d'une conversion entière et totale, au prix du reniement des croyances passées. D'autre part, la capacité de remettre cette même exigence dans un futur imprécis, et d'accepter en son sein ceux qui sont pourtant définis comme pécheurs jusqu'à ce qu'ils décident de se comporter comme des Justes. Cette intransigeance doublée d'un pragmatisme aigu permet à l'évangélisme de ne jamais quitter l'horizon des options religieuses possibles, d'autant qu'il encourage ses adversaires les plus acharnés à devenir ses plus fervents défenseurs, à l'exemple de Paul qu'aiment à citer les pasteurs.

16. Sylvie Pédrón-Colombani note, pour le Guatemala, que la conversion au pentecôtisme induit une « transformation de l'identité individuelle au niveau de la conscience que le sujet a de lui-même » mais aussi dans le « système de représentations à partir duquel il perçoit le monde » et dans le « rapport des convertis aux autres » (1998 : 33-34).

Les chemins de la conversion

« Seigneur, je le sais, l'homme n'est pas maître de son chemin, le pèlerin ne fixe pas lui-même sa démarche. »

Jérémie, 10, 23

Les récits recueillis dans les différents États amazoniens à propos du parcours du catholicisme vers les Églises se rattachent à ce schéma de conversion « très classiquement attesté, qui oppose un “avant” tragique, désespérant ou simplement médiocre, et un “après” caractérisé au contraire par la plénitude de soi » (Hervieu-Léger, 1999 : 131). Et comme dans toute narration de ce type, la chronologie réelle des événements importe moins que la mise en ordre des faits passés et présents par rapport au moment de la « conversion »¹. Ce constat n'implique pas pour autant que la notion ait le même sens en tous lieux et à toutes les époques². Dans la région, le terme désigne très précisément le moment de climax entre une période d'accumulation d'obstacles, dite des « tribulations », et une phase de stabilisation associée à la « paix »³. Le parcours religieux est donc conçu à la manière

1. C. Décobert commente cette reconstruction dans les écrits d'Augustin : les « événements vécus, les pensées émises, les émotions exprimées sont ainsi classés en fonction non pas de leur occurrence (à leur place dans le temps qui s'écoule) mais de la seule position que l'auteur leur donne, avant ou après le moment de la conversion » (2001 : 79).

2. Pour le seul catholicisme, Keith P. Luria (1996 : 24) attire l'attention sur le contraste entre la conversion telle que la conçoit Paul, à la manière du prophétisme de l'Ancien Testament – un « appel » –, et la façon dont l'envisage Augustin, comme rédemption par la grâce. La représentation de l'adhésion religieuse au Moyen-Âge, où elle est conçue comme dans la longue durée (« toute la vie, bien vécue, était conversion », Morrison, 1992 : xii, *in* Luria, 1996 : 24) et trouve son expression la plus aboutie dans la vie monacale, tranche pareillement avec celle qui domine au XVII^e siècle, où c'est dans le monde qu'il faut se détourner du péché pour tendre à la vertu (*ibid.*).

3. Le découpage auquel procèdent les évangéliques amazoniens semble légèrement différent de ce que Sylvie Pédrón-Colombani a pu observer pour le Guatemala. En effet, ils ne distinguent pas, dans le récit de leur parcours, entre trois phases (« l'avant-conversion », « la prise de conscience et l'appel divin » et « l'après-conversion », Pédrón-Colombani, 1998 : 172) mais opposent simplement deux moments : leur existence « avant » et « après » avoir « Jésus dans leur vie ».

d'une courbe graphique où peut être identifié un point de rupture nommé conversion : « Alors je me suis converti », « je me suis donné à Jésus », « j'ai accepté Jésus dans mon cœur », « j'ai senti l'appel », etc.

Bien qu'une large part soit faite à la description de l'infortune et du malheur, ce dernier thème ne constitue pas systématiquement le fil conducteur de la narration. Si certains *crentes* déclarent s'être engagés sur le très accidenté chemin de la « douleur », d'autres, en revanche, affirment avoir emprunté le paisible chemin de l'« amour »⁴. L'entrée dans la *crença* peut être ainsi tenue pour la conséquence d'une injonction divine imposée de force ou pour le fruit d'une démarche personnelle entreprise avec la complicité d'un dieu attentionné.

Cette distinction fait écho à celle que Danièle Hervieu-Léger identifie pour l'adhésion au renouveau charismatique en France, entre les « conversions racontées comme ultime étape d'une longue errance » et les « récits de découverte de la "vraie vie" » (1999 : 132). Là-bas tout comme ici, des correspondances entre trames narratives adoptées et catégories d'individus peuvent être dégagées. Pour la France, la sociologue repère un recoupement de l'une ou de l'autre avec des « profils et parcours sociaux très différents, selon le niveau culturel et social des intéressés » (*ibid.*) : les classes moyennes et supérieures vivent leur adhésion comme un « accomplissement de soi » (*id.* : 138) et les convertis « d'origine populaire » comme « l'entrée dans une "famille" » (*id.* : 133).

Les profils identifiés en Amazonie brésilienne ne concernent pas des positions distinctes dans la structure sociale. Les évangéliques viennent dans leur immense majorité des milieux les plus pauvres qui n'échappent pas, en tout état de cause, à l'échec et au dénuement, quelle que soit par ailleurs leur appartenance religieuse. Les différences du style de la narration d'individus partageant une même condition de classe et une expérience semblable de la domination renvoient ici plutôt à la place qu'ils occupent dans les groupes locaux au sein de leur catégorie sociale. L'âge, qui situe le narrateur dans les rapports de générations, et son sexe, qui définit ses obligations et ses attributions dans la reproduction familiale, sont des éléments à partir desquels des pôles se constituent et des tendances se dessinent. Ce sont ainsi le plus souvent les femmes et les enfants des milieux populaires qui s'approprient l'argument de « l'amour ». Leurs maris et leurs fils adolescents, pour leur part, s'emparent plus volontiers du discours, davantage spectaculaire, de la souffrance. Ce que les épouses entendent par « vraie vie » est cependant moins la « réalisation de soi », à travers une introspection attentive (comme en France), que le renforcement de leur rôle au sein du groupe domestique en tant que gardienne du foyer et modèle de dévotion. Et ce que leurs compagnons placent au terme de leur « errance » est tout autant l'intégration à une famille spirituelle qu'une justification de la transgression de certains comportements masculins.

4. Je n'ai pas trouvé trace, dans la littérature, de ces expressions extrêmement courantes en Amazonie.

Il convient de caractériser ces deux trames narratives, en montrant les variations qu'elles sont susceptibles de supporter, pour ensuite indiquer quelles résonances elles peuvent avoir auprès des membres des autres groupes domestiques, en fonction des rôles et des comportements qui leur sont assignés dans l'organisation sociale. On tentera donc de comprendre ces mises en récit à partir des pratiques et des représentations de l'ordre social, et non strictement du religieux.

Le chemin de l'amour ou la soumission consentie

Pour les évangéliques qui agencent leur parcours à partir du motif de l'« amour », l'adhésion aux Églises se profilerait à l'horizon d'une quête du salut poursuivie avec persévérance et sérénité à travers l'étude du texte biblique, les prières répétées, le jeûne, les efforts pour agir selon les préceptes religieux et le développement d'une sensibilité croissante à la « beauté » de l'univers évangélique.

Dans leur relation, ces *crentes* retiennent quelquefois la version d'une convergence antérieure entre leur tempérament et les valeurs évangéliques. Les femmes parlent, par exemple, de leur manque de goût pour la toilette tandis que les hommes signalent n'avoir jamais aimé boire ou sortir. En ce cas, l'adhésion aux Églises ne leur aurait pas demandé de grands efforts et elle n'aurait pas suscité de modifications substantielles de leurs habitudes. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les propos d'un converti de longue date : « C'est la même vie, je n'ai pas vu de changement. La vie humble, c'est bien » (Manezinho – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá). Une telle relecture n'implique pas de procéder à un examen approfondi des consciences et des actes⁵. Il s'agit de souligner des ressemblances spontanées et jamais d'évaluer une conformité morale aux canons évangéliques : que l'individu soit à l'époque légalement marié, que tous les enfants d'une femme soient du même père ou que l'homme soit fidèle n'a en soi guère d'importance. Par ailleurs, à d'autres moments des entretiens, ces *crentes* reconnaissent que leur « apparence modeste » ou leur « désintérêt pour les choses du monde » étaient la conséquence de leurs très faibles moyens économiques.

Ces traits de caractère peu conformes aux normes habituelles de comportement sont rétrospectivement indiqués comme le signe d'une prédisposition pour l'univers évangélique dont ils auraient pris conscience grâce

5. L'inspection des consciences n'est pas plus à l'ordre du jour dans la période post-conversion, comme le remarque aussi Paul Brodwin (2000) cité plus haut : aussi longtemps que les Haïtiens en Guadeloupe réaffirment leur attachement à Jésus et qu'ils continuent de porter les vêtements qui les distinguent du reste de la population, le degré auquel ils souscrivent personnellement à la doctrine n'est pas mis en cause.

à un missionnaire de passage ou à un voisin : « Tu t'habilles déjà comme un *crente*. Maintenant, il faut juste que tu prennes ta décision », se serait entendu dire un homme à Santarém, ou « tu as déjà l'allure d'une *crente* ; tu n'as ni boucles d'oreille, ni serre-tête », rapportait pour sa part une femme dans la région de Marabá. Le chemin de l'amour consisterait alors moins à adopter de nouveaux codes qu'à tout mettre en œuvre pour que les croyances religieuses viennent soutenir, et justifier, une apparence déjà présentée au monde.

La mention d'une telle interpellation ne semble pas toujours un effet de la réélaboration des événements passés. Des individus que les Églises tiennent pour avoir partie liée avec le diable ont des anecdotes semblables à raconter. Ainsi, lors d'une précédente recherche sur les cultes de possession urbains, des filles-de-saint m'ont rapporté avec amusement – mais non sans un certain contentement d'avoir été créditées de l'honnêteté (*decência*) attribuée aux évangéliques – qu'« on les avait prises pour des *crentes* ». Ce que les médiums tiennent pour une méprise cocasse a pu être réinterprétée par celles d'entre elles qui sont ensuite passées aux Églises comme un appel (*chamado*) révélateur. Il faut enfin noter que le schéma d'une inclination préalable pour les Églises est compatible avec une remémoration presque plaisante des faits d'autrefois. À Belém, une vieille femme, qui a renoncé aux esprits des cultes afrobrésiliens depuis une trentaine d'années, se souvenait par exemple avec une certaine nostalgie de sa jeunesse, des robes colorées qu'elle portait en ce temps-là et de l'ambiance animée des fêtes de *caboclos*⁶.

Que l'adéquation du comportement du narrateur avec les préceptes évangéliques soit située au moment de sa « décision » ou qu'elle semble remonter plus loin dans le temps, les récits laissent tous entendre que l'entrée dans la *crença* résulte d'une démarche volontaire, et dans certains cas volontariste : « Je n'ai plus eu envie de... » est à l'origine des changements. Dès lors que ces évangéliques ont « assumé un compromis avec Dieu », un objectif qu'ils se sont eux-mêmes fixés, rien, ni personne ne les aurait fait s'écarter du droit chemin. De leur point de vue, l'adhésion aux Églises ne s'est pas accompagnée d'un quelconque déchirement intérieur, pas plus que leur détermination n'a été ébranlée par les obstacles :

« J'ai reçu l'invitation, j'y ai été et j'ai assisté au culte. Alors cette parole contre laquelle je parlais, [que je dénigrais], alors il s'est passé le contraire. Je l'ai trouvé belle et je me suis converti. Je suis rentré chez moi et j'ai dit à ma femme que j'allais être *crente*, et elle a été surprise car elle voyait ce que je faisais. » (homme – Assemblée de Dieu – Canariá – Tefé – Moyen Solimões)

6. Elle dénonçait en revanche les mauvais traitements que ses *caboclos* lui auraient fait subir, comme le font d'ailleurs les femmes restées dans les cultes. Il s'agit ici du discours habituel concernant la relation des filles-de-saint avec les esprits qui les possèdent.

Certains reconnaissent pourtant avoir dû patiemment résister à la désapprobation des proches et des voisins, ou même avoir été contraints de vivre clandestinement leur foi, comme cette femme racontant « avoir prié huit mois en cachette de son mari » et affronté la « révolte » de ce dernier avant que, « acceptant Jésus » à son tour, il ne devienne *presbítero*⁷ de l'Assemblée de Dieu Madureira. L'adhésion religieuse est ici présentée comme une décision prise dans un for intérieur échappant aux déterminants de toutes sortes.

D'autres *crentes* s'autorisent éventuellement à faire état d'un contraste entre leur ancien environnement familial et l'actuel, constitué dans le giron évangélique, usant en ce cas davantage du ton de la confiance peinée que de la dénonciation énergique d'une vie autrefois immorale. C'est au cours de la conversation, une fois établi que sa conversion avait été paisible, qu'un homme d'une cinquantaine d'années originaire d'Imperatriz, dans le Bico do Papagaio (nord du Tocantins, ouest du Maranhão et sud du Pará) tristement célèbre pour la violence de ses conflits agraires dans les années 1980, en vint à dépeindre les carences matérielles et affectives d'un foyer parental désuni, puis à souligner l'écoute compréhensive que lui a offerte une famille adventiste du voisinage et la générosité dont elle a fait preuve à son égard. La chaleur de l'accueil, le dialogue qu'il noue avec les parents et le traitement qu'il y reçoit – celui qu'un fils mérite, dit-il – l'auraient incité à s'intéresser aux principes religieux qui semblent au fondement du respect qui lui est montré. Zé Rosa finira par lier complètement son destin à cette famille en rejoignant l'Église adventiste, puis en épousant l'une des filles du couple :

« Ma mère s'est révoltée [quand je suis devenu adventiste] parce que j'ai-
mais beaucoup danser, et je l'emmenais... Un 7 septembre [jour de la fête
nationale, l'institutrice] a demandé un uniforme, mais mon père ne donnait
pas de chaussures, il fallait demander... C'est une peine de raconter cette
situation, une situation [que vivent] beaucoup d'enfants des rues qui n'ont
pas d'enfance, ni d'adolescence... Alors mon père se disputait avec ma mère
et nous criait dessus, et il commençait à dire des gros mots. Il cherchait le
mot le plus laid pour le dire à sur ses enfants, une chose horrible... Il n'y
avait pas de foyer... On avait très envie, on voulait jouir de cette paix que
j'ai trouvée quand je suis allé chez [ma femme]... J'ai été traité comme un
fils. Ils m'ont donné un appui total, un appui que je n'avais jamais eu. » (Zé
Rosa – Ancien – Adventiste – Rainha – São João do Araguaia – Marabá)

La narration ne vise jamais à susciter la compassion en faisant du converti quelqu'un d'exceptionnel ou de plus malheureux que les autres. La description des épreuves et des déceptions est le plus souvent replacée dans le cadre plus général d'une trajectoire familiale et professionnelle difficile, mais qui est aussi le lot du plus grand nombre. Elle reste dans tous

7. Équivalent de la fonction d'Ancien dans la Congrégation chrétienne.

les cas à la périphérie du récit de conversion lui-même, comme si finalement les frustrations et l'affliction n'avaient guère eu d'incidence sur le parcours religieux.

Le chemin de la douleur ou l'adhésion imposée

Tout autre est la perspective de ceux qui ont fait de la « douleur » le fil conducteur de leur narration : les échecs, les maladies et les deuils y sont tenus pour la conséquence directe de leur résistance à l'appel divin. Le récit ne met pas en scène, comme précédemment, un individu consentant qui recherche librement sa voie mais un personnage qui, avec la mort pour seul autre horizon, est amené à se soumettre. La conversion surviendrait quand les conditions d'existence sont les plus problématiques et le drame à son point culminant. Ces évangéliques insistent sur l'amélioration de leur situation actuelle – aussi précaire demeure-t-elle dans les faits – en la tenant pour une preuve absolue de l'amour de Dieu. La congrégation est ici présentée comme un refuge et un havre de paix.

Les hommes et femmes que la souffrance mène aux Églises ont toujours été, soutiennent-ils, des êtres à la dérive et ils s'attachent longuement à en décrire les détails. Pour certains d'entre eux, il s'agit de l'histoire d'une déchéance : la leur. Le mal y assume les traits du désordre moral (l'adultère ou l'alcoolisme), assez sérieux quelquefois pour exposer à des sanctions légales (trafic de drogues, violence conjugale, maltraitance à enfants ou assassinats). D'autres raisons avancées à cette descente aux enfers – par exemple une « coquetterie excessive » ou une « passion immodérée pour la danse » – semblent pourtant empreintes d'une bénignité incongrue au regard de la gravité de leurs conséquences supposées : la prostitution dont il est fréquemment question dans les entretiens est le plus souvent à entendre comme perte de repères ou excès, loin de toute relation marchande. La mise en récit, cependant, pose de la même façon que l'intégrité de l'individu est atteinte du fait de son propre comportement, quelles que puissent être par ailleurs la nature de ses écarts.

Deux hommes – l'un dans un village aux alentours de Santarém (PA), l'autre dans la petite ville de Tefé (AM) – déclaraient pareillement ne pas valoir grand-chose auparavant face au groupe (à la communauté, au juge, à la loi, à la norme) et à eux-mêmes :

« Aux yeux de Dieu et de la communauté, je ne valais plus rien, j'étais le monstre de la communauté, j'étais violent. » (Fernando – Assemblée de Dieu – Silêncio do Matá – Santarém).

« Je crois qu'à ce moment Jésus m'a libéré, parce que j'étais un homme perdu : je buvais beaucoup, j'étais toujours tôt dans la rue. J'ai donné du

travail à la police, je battais les autres. » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

L'entrée dans la *crença* va de pair, dans ces témoignages, avec une « transformation personnelle » parfois consentie mais dans tous les cas passive : « Dieu m'a transformé », leitmotiv des *crentes*, montre bien que l'initiative n'est pas censée venir des hommes. Cette action de la divinité sur la matière humaine se traduirait par une redéfinition des conduites tant dans leur forme, en obéissant aux normes établies par des interdits religieux, que dans leur finalité, désormais fixée par les impératifs de l'accomplissement de certaines tâches pour plaire à Dieu.

Le récit de Nazareno, la trentaine, est exemplaire d'un tel parcours de la rédemption. Né dans le sud du pays, à Rio de Janeiro, et venu enfant dans le Rondônia, il accumule les problèmes avec la police pendant son adolescence. À seize ans, accusé de vendre de la drogue, il est expulsé de l'État et part quelques mois en Bolivie. À peine de retour, il est mis, pour la même raison, dans un bus en direction de l'Acre. C'est une période où, raconte-t-il, il boit, se drogue et commet, parfois armé, des agressions qui lui vaudront quelques mois de prison. Il est au bord du suicide et à nouveau dans la capitale du Rondônia, Rio Branco, quand il fait une rencontre qui change le cours de son existence. Sans rien exiger de lui, une voisine évangélique l'invite en effet à l'accompagner à l'église. Les ennuis de Nazareno touchent désormais à leur fin – après toutefois qu'il ait encore reçu une balle du mari de sa bienfaitrice, lequel travaille pour la police fédérale. Il prend alors « sa décision » et sa vie change radicalement de cap : il épouse leur fille, entraîne son beau-père à l'Assemblée de Dieu, trouve un emploi à la mairie et devient, à force de dévouement, co-pasteur de Rio Branco.

La chronique des disgrâces finit ainsi invariablement par la description d'une transformation personnelle qui, au besoin, doit pouvoir être attestée par des proches :

« Il a beaucoup changé depuis sa réconciliation. Il était tendu, maintenant il a [trouvé] la paix, il est serein. Il se lève à l'heure qu'il veut, et dort de même. » (un homme à propos de son voisin – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá).

Il y a toujours un exemple à citer d'une métamorphose réussie, le sien ou celui d'un autre, le cas d'un simple fidèle ou celui d'un pasteur. À São Francisco do Guaporé, petite ville à huit cent cinquante kilomètres de la capitale du Rondônia, la femme du dirigeant de la Dieu est amour était intarissable sur celle de son mari. Leur rencontre date de la période où, membre de l'Assemblée de Dieu Madureira, elle évangélise dans les hôpitaux et les prisons de Belo Horizonte, capitale de l'État de Minas Gerais, dans le sud-est du pays. Condamné une première fois pour trafic de drogue et assassinat d'un soldat, son futur époux purge une nouvelle peine pour avoir tué gardien et un policier lors d'une tentative d'évasion. Au cours des dix ans

passés derrière les barreaux, il se convertit à la Madureira, puis passe à la Dieu est amour, Église qui lui offre une fonction religieuse alors qu'il est en liberté conditionnelle pour les cinq années à venir. Qu'un homme chargé d'un lourd passé criminel, et encore soumis au contrôle de la justice, puisse devenir pasteur, voilà qui apparaissait à cette femme comme une preuve indéniable de la grâce divine.

Les récits de la douleur ne mettent néanmoins pas toujours en scène un individu qui enfreint les règles. Le narrateur peut se présenter aussi comme un homme accablé par les coups du sort : subissant les événements ou la méchanceté des autres (un mauvais patron, un contremaître injuste, une terre stérile ou inondable, un lieu d'endémie de malaria, etc.), il est avant tout une victime et il le fait savoir. Âgé de 29 ans, Antonio est de ceux-là. Il part très jeune de chez son père pour se faire « une place dans la vie ». L'armée ne voulant pas de lui, il tente tour à tour sa chance comme vendeur, receveur d'autobus, puis ouvrier agricole. À chaque fois, la découverte de son épilepsie, maladie dont il souffre depuis l'âge de quinze ans, lui fait perdre son travail. Il finit par rejoindre son père sur les terres que ce dernier a entre-temps achetées dans le sud du Pará. C'est là que, sans argent pour acheter les médicaments nécessaires à son traitement et dans un environnement familial déjà acquis à l'Assemblée de Dieu, il décide d'éprouver le pouvoir de guérison de Jésus. Il promet de se convertir s'il ne connaît plus de crises pendant une année entière. Ayant été exaucé, il n'aurait eu d'autre choix que d'accomplir sa part du contrat. Les enjeux de ce pacte, qui prend des allures de marchandage ou de défi insensé dans d'autres témoignages, sont extrêmement divers : de l'obtention d'un travail à la rencontre d'une compagne en passant par une pêche fructueuse⁸.

Tous les moyens sont bons pour dramatiser l'histoire d'une chute qui voue le narrateur au dénuement le plus complet ou le conduit à la délinquance, quoi qu'il en soit de la réalité des faits. Que le mal se soit insinué en lui ou qu'il se trouve placé à l'extérieur de l'individu, la signification attribuée au malheur et à l'infortune, et les liens de causalité affectés aux événements, sont analogues. Rétrospectivement, les obstacles deviennent des balises placées là par Dieu lui-même pour amener les hommes en lieu sûr, c'est-à-dire dans les Églises. Somme toute, l'adhésion religieuse les aurait gardés de désastres si terribles que, par comparaison, leurs difficultés d'aujourd'hui semblent mineures.

Contrairement aux très monotones récits de l'amour, ceux de la douleur parviennent à capter l'attention et à susciter l'émotion chez l'auditeur le plus froid. Soumettant les expériences individuelles à la grammaire religieuse, avec sa logique d'expression et ses figures de style imposées, ils illustrent mieux que les premiers cette puissance performative dont parle

8. Pour un autre exemple de cette version du chemin de la douleur, voir l'histoire de Tenório dans l'article sur la formation d'une congrégation dans la région de Marabá (Boyer, 2005).

Christian Décobert⁹. La conduite de la narration doit établir clairement que la nouvelle appartenance implique un changement radical de posture dans le monde. Les propos d'un pasteur baptiste exerçant aux États-Unis donnent la mesure du déplacement que le néophyte est tenu d'effectuer : « la perte (*lostness*) est une position d'où vous écoutez et le salut une [autre] d'où vous parlez » (Harding, 1987 : 171). Tout comme leurs « frères » nord-américains, les *crentes* amazoniens cherchent, au fil de leur récit, à quitter le rôle de spectateur recevant des avertissements pour devenir des acteurs qui administrent les preuves. En passant leur existence au crible de leur nouveau point de vue, ils tentent de s'approprier les événements pour sortir de la contingence, ce que notait également George R. Saunders pour les pentecôtistes italiens : « ils ont recréé leurs propres histoires et, dans le processus, ont regagné leur présence dans l'histoire » (1995 : 337).

Bien que les récits de la détresse s'efforcent systématiquement de construire le contraste entre une vie antérieure de péché et une existence actuelle qui aspire à la pureté, ils s'inscrivent aussi, au bout du compte, à limiter la responsabilité des individus dans le manquement aux préceptes bibliques et aux lois humaines. La « libération » dont parlent les évangéliques dans leurs témoignages se rapporte bien souvent au fait d'avoir compris qu'ils ne sont pas à l'origine des maux qui les affligent : « Avant, je me droguais, je ne m'occupais pas de mes enfants et je pensais que Dieu n'allait pas me pardonner. Maintenant que je suis donné(e) à lui, je sais qu'il me pardonne », déclarent-ils. C'est la main du malin qu'il faut voir dans les écarts et si le péché existe dans les catégories évangéliques, il se rattache plutôt à la notion de transgression qu'à celle de culpabilité.

Certaines Églises, qui accordent une large place aux rituels d'exorcisme, tendraient même à suggérer que les *crentes* sont les premières victimes d'un diable rendu fou par leurs tentatives d'échapper à son emprise. En s'appesantissant sur l'ignorance par les hommes des principes que Dieu a établis, des règles de vie et d'hygiène qui Lui agréent, mais aussi sur les carences objectives qui en empêchent l'application (absence de dispensaires, d'écoles, etc.), d'autres dénominations rejettent tout aussi catégoriquement le péché à bonne distance des individus souffrants.

J'ai dit au chapitre précédent que les évangéliques affirment comprendre les attermoissements du catholique éclairé, c'est-à-dire de celui qui convient de la valeur de leur message mais ne les rejoint pas pour autant. De façon analogue, ils affichent une certaine indulgence à l'égard des *crentes* peu combattifs qui tardent à s'ouvrir de leurs convictions à leurs proches – ce qui est pourtant considéré comme un devoir. Les propos très généraux tenus

9. « Le construit narratif de la conversion apparaît comme un possible dans lequel on puise, selon ce qu'on vit et ce qu'on est, mais aussi comme une contrainte. Et il tire précisément sa puissance performative de son caractère de contrainte » (2001, 79-80). Voir aussi Salvatore Cucchiari pour la Sicile : « les récits de conversion sont des reconstructions interprétatives de l'expérience – des actes de montée en puissance [*empowerment*] – pas des histoires personnelles en soi » (1990 : 698).

par cette femme concernent en réalité son cas particulier car, trop souvent finira-t-elle par conclure, elle aurait omis de parler de sa foi par crainte des conflits :

« On est tous faillibles. C'est de l'entêtement (*teimosia*). On ne se consacre pas à faire ce que Dieu a ordonné ; on attend l'occasion [de dire qu'on est *crente*.] alors que ça ne devrait pas être comme ça. » (Maria Macena – Assemblée de Dieu – Caratateua – Bragança)

Désobéir aux commandements divins est certes, pour les évangéliques, un signe de lâcheté. Quant à ceux qui contreviennent ouvertement aux règles des Églises, ils subiront les sanctions prévues : ils seront « disciplinés », et momentanément exclus du groupe, ou « privés de liberté », et empêchés de témoigner pendant le culte. Le lien avec la congrégation ne sera pas pour autant totalement rompu. Intégrés à la catégorie « dévié » (*desviado*) ou « éloigné » (*afastado*)¹⁰ qui leur ménage la possibilité de revenir plus tard, ils continueront à être inclus dans le décompte de ses membres.

Il est de toute façon entendu que la perfection n'appartient qu'à Dieu. La faiblesse est donc tenue pour constitutive de la nature humaine. Les erreurs, les indécisions et les défaillances revêtent alors un caractère de quasi normalité pour des *crentes* espérant que le créateur leur insufflera un peu de sa force. Leurs efforts, même piètres, pour adopter un comportement que les Églises définissent comme véritablement évangélique, constitueraient déjà une preuve de leur bonne volonté.

Nazareno, cet ancien trafiquant devenu pasteur, sait par expérience comment les hommes sont happés par le mal. Il est aussi certain que Dieu n'abandonne jamais ses créatures, quoi qu'elles aient pu faire, et qu'à condition de s'en remettre à lui, elles peuvent reprendre en main les rênes de leur destin, comme il l'a fait lui-même. Cette certitude oriente son travail dans le « Centre de récupération de drogués » qu'il dirige. En dix ans, environ deux cent hommes auraient séjourné dans cette institution « un minimum de neuf mois, le temps de la gestation d'une nouvelle vie ». On s'en doute, la durée qu'il suppose nécessaire à cette « gestation » n'est pas anodine. Le taux de réussite est faible (20 % selon lui) et le fondateur du centre, frère de Nazareno, a dû s'enfuir dans un État voisin après être lui-même « retombé depuis dans la *mela* »¹¹. Le découragement n'atteint pas pour autant le directeur qui tente d'appliquer la méthode à laquelle il doit

10. Ces termes sont également fréquemment convoqués à propos de proches qu'un *crente* aurait souhaité « sauver » avant leur décès, ou pour éviter de s'entendre reprocher d'avoir bradé son salut personnel par des écarts de conduite. C'est alors l'individu lui-même qui se dit « éloigné ».

11. La *mela*, ou *merla*, est une drogue à base de cocaïne qui contient encore les substances chimiques utilisées pour l'extraction. Elle se présente sous forme d'une pâte qui peut être fumée.

son propre salut. Au suivi médical ou à l'accompagnement psychologique de la souffrance, dont il n'aurait de toute manière pas les moyens financiers, il a substitué une croyance fondamentale : la dépendance est le fait du diable et la foi en Jésus libère de cette emprise.

Devant les trente actuels pensionnaires, dont l'intensité du regard est à la mesure des espoirs qu'ils déposent en lui, le pasteur explique donc inlassablement que Lucifer, ne parvenant pas à atteindre le créateur, s'attaque à son chef-d'œuvre, c'est-à-dire à l'homme, ou, plus précisément, à son esprit pour obstruer le « canal de communication entre le créateur et la créature ». La thérapie qu'il préconise consiste à rendre le contrôle de l'esprit à Dieu par la prière et la lecture du Livre. Dès lors que l'être humain sera placé dans une dépendance tenue cette fois-ci pour légitime, donc bénéfique, il aura une « vie rénovée » et sera digne d'une entière confiance. Ce discours est plus que bien accueilli par des hommes qui jouent ici leur va-tout (au point que l'un d'entre eux, considéré « guéri », refuse de quitter le centre car il appréhende des conditions de vie moins favorables à l'extérieur). Pour établir de façon incontestable la possibilité de la « transformation », Nazareno soulignera que le fonctionnement du centre est assuré par trois anciens patients.

Qu'il épouse la trame de la douleur ou qu'il lui préfère celle de l'amour, le récit des parcours de conversion intègre fréquemment l'épisode d'une invitation (*convite*) reçue d'un voisin ou d'un parent évangélique pour assister à un culte. Le narrateur peut préciser que son intérêt pour les Églises date de cette rencontre, ou qu'il s'en est trouvé renforcé. L'invitation est, en revanche, rarement désignée comme le moment de la conversion à proprement parler, celui qui établit une rupture entre un avant désorganisé et un après ordonné.

Toutefois, alors que l'application de la grille de l'amour faisait de cette visite – par « politesse » ou par « curiosité » – au culte dominical, ou en fin de journée, une occasion bienvenue de découverte, le discours de la détresse est loin de toujours lui prêter cette qualité. Il est vrai que la pression exercée par le pasteur, lorsqu'il demande aux non convertis de signaler d'un geste leur présence, puis si l'un d'entre eux désire s'avancer jusqu'à l'autel pour « accepter Jésus », est pour le moins insistante. Rester assis, alors que les regards se braquent sur les intrus, requiert une assurance qui n'est pas à la portée de tout un chacun :

« J'ai été [pour] apprécier l'école dominicale à l'Assemblée de Dieu... Mon voisin m'a invité à nouveau... Je l'ai regardé, en me demandant comment j'allais dire à cet homme que je ne voulais pas... Je lui ai dit : "Je veux", mais j'ai dit un "Je veux" sans plaisir... Mais Dieu nous transforme. » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

Quoi qu'il en soit du désagrément ressenti dans l'instant, et encore vivace dans le souvenir, la contrainte est par la suite systématiquement réin-

terprétée comme un coup de pouce nécessaire pour que le « miracle » de la transformation puisse s'accomplir.

Les femmes et leurs maris ; les fils et leurs pères

Outre une très forte proportion de femmes, que la littérature mentionne pour le reste du Brésil et qui est avérée pour l'Amazonie brésilienne également, les Églises comptent une présence notable d'enfants et d'adolescents. Toujours à l'affût de divertissements inédits, les fils les plus jeunes sont parmi les premiers à assister au culte célébré par un missionnaire de passage devant la maison d'un voisin. Après avoir entraîné dans leur sillage leurs parents, ce sont eux qui insistent auprès de ces derniers pour qu'une cérémonie soit aussi organisée à leur domicile. Leur enthousiasme débordant, qui les pousse parfois à accepter sur le champ le baptême, est cependant généralement éphémère, cessant dès que la nouveauté a perdu son attrait. Enfin, bien que les hommes soient moins nombreux, leur rôle est extrêmement important. Car si la gestion quotidienne du religieux est assurée par les femmes qui nettoient l'église et se réunissent pour prier, les hommes sont, dans la plupart des dénominations, les seuls à pouvoir assumer les fonctions religieuses officielles¹².

Cette division des tâches dans le domaine religieux, et les rapports d'autorité qu'elle laisse entrevoir, peut être mise en parallèle avec la spécialisation des activités au sein des groupes domestiques que je présenterai brièvement, le thème ayant déjà fait l'objet d'une ample bibliographie¹³. L'homme, qui jouit d'une autorité incontestable sur femme et enfants, est censé présider seul à la destinée du groupe familial. Que ce soit en milieu rural ou dans les villes, il a en charge l'organisation de la production économique tandis que revient à l'épouse d'assumer un rôle de gestionnaire des ressources. Le travail que celle-ci fournit dans les champs ou les revenus qu'elle retire de l'exercice d'un métier dans la maison (manucure, couturière, etc.) sont toujours perçus comme un complément des gains du chef de famille. Cette distribution des tâches s'accompagne d'une séparation des espaces – à l'épouse l'univers domestique, au mari tout le reste – qui

12. Parmi les exceptions, citons le cas de la Quadrangulaire, Église fondée par une femme aux États-Unis en 1922 avant d'être introduite dans les années 1940 dans le sud du Brésil et de s'implanter en Amazonie dans les années 1970. Toutefois, en milieu rural et dans les petites villes de la région, exceptionnelles sont les femmes ordonnées pasteurs et même simples diacones.

13. Citons entre autres, Claudia Fonseca (1984), Delma Neves (1985), Cynthia Sarti (2005) et Alba Zaluar (1982). Pour la Transamazonienne, voir Roberto Araújo (1993) et Xavier Arnauld de Sartre (2006), et pour les *ribeirinhos* du Moyen Solimões, Deborah de Magalhães Lima (1992).

renvoie à l'opposition dualiste entre « maison » et « rue » analysée par Roberto da Matta (1987)¹⁴. La sociabilité des femmes se déroule dans la maison : c'est là, tout en vaquant à leurs activités quotidiennes, qu'elles reçoivent leurs voisines et leurs parentes pour échanger les derniers potins. Celle des hommes se déploie à la périphérie du cadre familial : c'est sur la véranda ou dans les bars, qui font aussi souvent office d'épicerie, qu'ils se retrouvent autour d'un verre d'alcool de canne à sucre (*cachaça*) ou de bière, pour parler du dernier match de football, donner des nouvelles des uns et des autres et parfois évoquer leurs conquêtes féminines. L'organisation des groupes domestiques en appelle ainsi à un modèle complémentaire de la division sexuelle du travail et à une conception hiérarchique du rapport entre les sexes.

Un examen attentif de la définition de la masculinité dans la société brésilienne en fait apparaître les contradictions. Car l'homme est voué à se débattre entre des attentes difficilement conciliables qui fragilisent sa position. D'une part, il est tenu de se montrer « responsable », c'est-à-dire d'amener quotidiennement les « aliments » (*comida*) qui permettront à l'épouse de préparer le repas de « ses enfants » ; il doit également fournir à celle-ci une maison qui les abritera. D'autre part, il lui faut prouver qu'il est un « homme véritable » (*macho*), qui sait boire avec ses amis (*colegas*) et apprécie les femmes. Or, le devoir de « responsabilité » vis-à-vis du groupe domestique et l'obligation de démontrer, face à ses pairs, qu'il garde son indépendance se révèlent être, à certains égards, des exigences incompatibles. Les épouses reprochent ainsi fréquemment à leur conjoint le déséquilibre du budget familial entraîné par les dépenses de la vie dans la « rue », en particulier l'argent donné à d'autres femmes. Cependant, quand bien même ils voudraient s'épargner ces réprimandes, les hommes ne peuvent s'attarder dans l'espace domestique, domaine féminin par excellence. Ce faisant, ils subiraient les moqueries des autres hommes voyant dans cette attitude le signe d'une « virilité » diminuée, et seraient raillés pour être sous la coupe de leur compagne ou, pire encore, pour une homosexualité supposée. Dans les villes, la complémentarité contrariée du couple, par cette mise en concurrence entre la fidélité au groupe d'amis et la loyauté envers la « mère de leurs enfants », débouche la plupart du temps sur son éclatement, les hommes étant voués à circuler d'une famille matricentree à l'autre¹⁵.

14. Selon R. da Matta, la « maison » et la « rue » sont, pour les Brésiliens, des catégories sociologiques : « ces mots ne désignent pas simplement des espaces géographiques ou des choses physiques mesurables, mais par dessus tout des entités morales, sphères de l'action sociale, provinces éthiques dotées de positivité, domaines culturels institutionnalisés » (1987 : 15). Si donc ces termes « constituent une opposition basique de la grammaire sociale brésilienne », il ne s'agit pas « d'un contraste simple et rigide, donné par des substances invariantes contenues dans chaque terme, mais [d']une paire structurale qui est constituée et constituante dans la propre dynamique de sa relation » (*id.* : 17).

15. Voir Boyer (1993a).

Dans les hameaux ou dans les zones de colonisation plus récente, les crispations se détournent de la relation conjugale pour se porter vers les rapports entre générations. En effet, en milieu rural, les femmes, qui ont rarement leur nom inscrit sur le titre de propriété et sont peu informées de leurs droits sociaux (retraite, allocation maternité, etc.), se trouvent dans une situation de dépendance qui les contraint à modérer leurs critiques.

Pour ce qui est des enfants, il est généralement attendu qu'ils montrent respect et obéissance à la figure paternelle. On ne s'étonnera guère que, dans un contexte urbain de chômage et de sous-emploi chroniques, l'autorité masculine peine à s'imposer, les fils et filles s'émancipant alors assez vite de sa tutelle. On pourrait néanmoins attendre qu'il en soit autrement en milieu rural où un chef de famille maintient une forte emprise sur les hommes plus jeunes, qu'il s'agisse de ses propres enfants, mariés ou encore célibataires, ou des compagnons de ses filles installées auprès de lui, en contrôlant leur accès à la terre : il leur « donne » une parcelle à cultiver et attend en retour une rétribution de leur part sous forme de travail. Les fils n'accéderont à l'autonomie qu'à la mort du père, quand ils hériteront de la propriété ou du droit d'usage qui leur concèdera les instruments pour tenter, à leur tour, de s'approprier la force de travail de leurs descendants.

Or, la perception croissante de l'inégalité de cette relation génère là aussi des frustrations pouvant amener au conflit et à la rupture (Arnauld de Sartre, 2006). Car le développement de la pratique consistant à envoyer les enfants poursuivre leur scolarité un peu plus longtemps dans une agglomération urbaine proche, chez un membre de la famille plus fortuné qui les héberge contre l'accomplissement de travaux domestiques, crée de nouvelles attentes. Ce séjour en ville les met au contact d'un « nouveau mode de sociabilité et de confort qui rend problématiques les conditions de vie dans le monde rural » et les détournent du « système traditionnel de dépendance de leurs parents » (*ibid.*)¹⁶. De retour au village, certains d'entre eux supporteront difficilement la position d'éternel subordonné qui leur échoit dans la relation au père.

L'organisation des groupes domestiques est ainsi traversée par des intérêts divergents et exposée à de multiples pressions, que celles-ci soient d'ordre structurel ou liées au changement social.

Ordre familial, ordre divin

Le discours évangélique ne remet pas en cause la distribution des rôles dans la maisonnée, pas plus qu'il ne conteste l'ordre y prévalant. Les

16. L'analyse de Xavier Arnauld de Sartre porte sur les fronts pionniers, mais ces observations sont pertinentes pour l'Amazonie du fleuve également.

crentes entendent que, dans la cellule familiale, l'homme se situe en haut (*cabeço*), qu'il en est une figure prééminente (*cabeça*) et qu'il doit donc avoir le dernier mot dans les décisions.

Il établit cependant dans le même temps que tous les êtres humains, hommes, femmes et enfants, sont soumis, avant tout et au même titre, à leur créateur. Il pose en outre que toute relation sociale doit prendre pour modèle le lien qui existerait entre Dieu et chacun de ses fidèles. Cette relation est, par définition, inégalitaire, et il revient à l'homme d'obéir, mais elle serait aussi pleine de confiance partagée, d'intimité et de dialogue. Or, dans la mesure où cette représentation de l'amour divin est censée informer l'ensemble des rapports sociaux, l'ordre familial, s'il n'est pas ouvertement remis en question, se trouve, de fait, touché dans ses fondements.

Le thème des relations entre époux, et entre parents et enfants, est abordé lors de « réunions familiales » qui se tiennent le plus souvent dans les églises. Participer à une rencontre de ce type constitue une expérience nouvelle car ces sujets font rarement l'objet de conversations posées où chacun pourrait exprimer, en principe librement, son point de vue. Pour ce qui est du lien conjugal, les commentaires habituels ne parviennent pas à échapper, pour les hommes, au ton de la plaisanterie ou de l'irritation contre la femme qui « râle » trop et n'obéit pas et, pour les épouses, à celui de la plainte, avec l'énumération des griefs contre le mari qui « trahit » et ne ramène pas assez de nourriture ou d'argent à la maison.

La réunion familiale organisée par le jeune dirigeant de l'Assemblée de Dieu, en s'inspirant disait-il du Coréen David Cho, était d'ailleurs une première pour les membres de la petite congrégation de São Francisco do Guaporé (RO). En guise d'introduction, José a expliqué aux cinq couples présents qu'il leur proposait de nouer un dialogue « entre hommes et femmes sur la vie au foyer, en respectant les coutumes du Nordeste, du Sud et du Nord, mais en se basant sur le texte biblique ». Puis il a enchaîné en soutenant que « la différence entre hommes et femmes est physique ; elle n'est pas spirituelle » :

« Être homme, ce n'est pas seulement être *macho*. Ce n'est pas facile. La difficulté est plus grande pour l'homme. La femme se soumet à celui elle aime, à celui en qui elle a confiance. C'est un privilège. Ça n'a rien à voir avec l'esclavage. Mais nous [les hommes], tenons-nous le rôle du Christ ? Alors il ne faut pas râler de la femme rebelle. Il faut se demander si nous [les hommes] sommes [vis-à-vis d'elle] comme Christ l'était vis-à-vis de l'église. Le devoir de la femme est d'être soumise. C'est lié à l'amour et à la sécurité que le mari doit lui donner. Il faut qu'il y ait un dialogue. La femme peut parler, mais elle doit savoir parler. La même parole peut être rejetée ou acceptée selon le ton, l'attitude. La dernière parole doit revenir à l'homme. Mais je parle d'une façon générale, il faut voir au cas par cas. »
(José – dirigeant – Assemblée de Dieu – São Francisco – Rondônia)

Les propos du dirigeant semblent confirmer les représentations habituelles des natures féminine et masculine. Il place la femme du côté des

affects et l'homme du côté de la force et de l'intellect. Il admet, de plus, que ces caractéristiques facilitent l'identification de l'épouse aux Églises : encline, par essence, à respecter celui qui se fait aimer d'elle, elle s'en remettrait aisément à ce Dieu de bonté.

Un premier décalage entre la norme sociale et l'idéal évangélique apparaît néanmoins quand José en vient aux difficultés de l'adhésion masculine. Il convient ici d'explicitier l'articulation de son raisonnement. Être *crente*, dit-il, exige impérativement de « renoncer aux plaisirs du monde », une catégorie religieuse qui se substitue ici à celle, plus courante, de la « rue ». Or se tenir à l'écart de la rue, c'est-à-dire des lieux où s'exprime la virilité entre hommes, est problématique, comme je l'ai dit plus haut, au regard de la définition de la masculinité. Ne deviendrait donc évangélique qu'un homme plus fort que les autres, capable d'affronter le regard méprisant de ses pairs.

Rétrospectivement, le « renoncement » apparaîtra comme une libération qu'un ouvrier agricole récemment converti dans la région de Marabá énonçait en ces termes :

« L'assurance du salut m'a soulagé de plein de choses dangereuses : les ivrognes, les bals, etc. » (Genivaldo – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá)¹⁷.

Il ne s'agit pas seulement de se garder des endroits « dangereux », où il est possible de prendre un mauvais coup de couteau, mais aussi, comme le dit cet ancien collecteur de caoutchouc devenu vendeur ambulant dans une petite ville de l'Acre, d'accepter d'être faible et fragile : « Je me battais avec les autres hommes du *seringal*. Je voulais être hardi (*valente*) mais je ne l'étais pas » (Valdecir – Congrégation chrétienne – Feijó – Acre). Valdecir semble avoir trouvé dans l'adhésion religieuse une porte de sortie honorable pour se soustraire au code de l'honneur régissant les relations masculines, qui ordonne de répondre toujours à une insulte, et de se battre si nécessaire. En d'autres termes, il peut avouer son incapacité de se montrer à la hauteur des stéréotypes masculins.

En rejoignant les rangs évangéliques, des hommes dans la force de l'âge adoptent des comportements qui sont habituellement tenus pour une transgression de la norme sociale, mais ils ne s'exposent pas à des accusations qui porteraient atteinte à leur masculinité. Ils seront éventuellement taxés d'intolérants, de prétentieux, de « coincés » (*caretas*), au grand jamais de faible, de lâche ou de « tante » (*bicha*). Car nul n'ignore que les Églises conçoivent généralement l'homosexualité comme l'œuvre du démon ou comme une maladie qu'il convient de traiter, ni que les *crentes* présentent des qualités foncièrement masculines, l'« intolérance » ou le « fanatisme »

17. Cecila L. Mariz (1994) note que la conversion masculine est souvent liée à l'alcoolisme : la foi dans la providence divine – le plan de Dieu – offre un « sens de cohérence » à la souffrance qui leur permet de mieux vivre avec leur maladie.

se situant indiscutablement du côté de l'autorité dont un homme doit faire preuve.

On peut alors avancer que les Églises offrent une solution, drastique mais efficace, au dilemme masculin. Choisir de « devenir évangélique » signifie en quelque sorte opter pour la « responsabilité ». Une telle décision, en « libérant » les hommes des obligations festives qui leur incombent d'ordinaire, leur permet de se consacrer entièrement à leur rôle de producteur et d'acquérir la respectabilité qui va de pair. Le prix à payer sera largement compensé par les bénéfices qu'engrangent tous ceux dont les « sacrifices », afin de pourvoir à l'entretien de leur foyer, sont de notoriété publique¹⁸.

La démarche est toutefois effectuée à grand peine et elle n'aboutit qu'après un temps de réflexion le plus souvent très long. Il est révélateur des difficultés de l'adhésion masculine que la plupart des hommes racontent leur parcours religieux comme un chemin de la douleur : ils ne quitteraient le monde qu'acculés par le désespoir. Ce discours est par ailleurs dans de nombreux cas le signe d'une ambition. Comme on le verra au chapitre suivant, il organise plus fréquemment le récit des évangéliques qui espèrent pouvoir embrasser une carrière religieuse.

Quand ils assurent être venus par amour, comme ce petit producteur du sud du Pará, les hommes prennent garde à ce que leur interlocuteur n'ignore pas que cet « amour » a été rendu possible par une solide connaissance préalable des plaisirs offerts par le monde :

« Je sais participer d'une bonne bière, d'un poisson, d'une danse, mais je ne veux plus. J'ai eu des femmes pendant que Neide [son épouse] était à la maison. Elle était humiliée, elle ne râlait pas, mais je le faisais en cachette. »
(Zé dos Santos – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá)

D'une certaine façon, l'assouvissement antérieur de ses désirs, et l'image d'« homme véritable » que Zé dos Santos sait avoir donné, confèrerait une plus grande valeur à sa décision de rupture. Le témoignage de l'agriculteur indique que la relation de l'homme avec ses pairs n'est pas seule concernée par l'entrée dans la *crença*. Celle-ci oblige également à reconsidérer l'ensemble des rapports au sein du groupe domestique, à commencer par le lien conjugal.

L'affaire n'est pas évidente et la réaction de l'assistance aux propos du dirigeant de la congrégation, lors de la réunion familiale au São Francisco mentionnée plus haut, atteste qu'il s'agit-là d'un sujet sensible. La teneur de son intervention avait en effet de quoi surprendre des villageois convaincus que celui qui détient l'autorité n'a pas à s'expliquer de ses actes. En cas de différend conjugal, José conseille aux hommes d'examiner atten-

18. Le prestige obtenu n'est pas nécessairement lié à la « réussite matérielle » ou aux biens accumulés, dans un contexte économique où le chômage et les bas salaires sont le lot de la majorité. Il serait plutôt associé à l'énergie déployée dans l'accomplissement du rôle de producteur.

tivement leur attitude vis-à-vis de leur femme, afin d'être sûrs qu'ils se montrent aussi bons et compréhensifs envers elle que Jésus face aux défaillances des êtres humains. Car, selon lui, l'obéissance féminine procède du désir d'être dominé, un désir que le mari doit être capable de susciter chez son épouse. Le principal responsable de la « rébellion » d'une femme est alors l'homme maladroit, inattentif, pas assez « aimant » (*amoroso*), une conclusion qui interroge la façon dont s'exerce l'autorité masculine et bouleverse les modalités du rapport entre les sexes. Ces paroles étaient suffisamment en décalage avec le discours convenu pour que les hommes présents en aient été manifestement troublés.

Après un moment de silence, l'un d'eux intervint pour avoir des précisions « sur ce truc de demander des ordres sur la femme (*esse negócio de pedir ordem sobre a mulher*) », une formulation confuse trahissant sa gêne : le « pasteur » douterait-il vraiment qu'un homme est fondé à commander sa femme ? Suggérerait-il que le mari doit prendre à présent ses ordres auprès d'elle ? Le dirigeant réagit en riant, avant d'insister très sérieusement sur les vertus de la concertation et du dialogue dans les relations conjugales sous le regard bienveillant de Dieu : « Il ne faut pas prier tout seul mais avec le conjoint. Il faut que la prière soit [faite par] les deux. C'est celle que Dieu écoute le plus ».

La démonstration de José finit par une remarque où résonne comme une sourde menace à l'égard des hommes inconstants : « Quand le mari n'est pas *crente*, alors la chose est différente. Dieu lui-même le sait. » En faisant du sentiment amoureux la pierre angulaire d'une hiérarchie légitime et de l'émotion divine la véritable expression de ce sentiment – celles des êtres humains étant des copies plus ou moins réussies –, le discours évangélique introduit une possibilité de subvertir les rapports familiaux. Une femme dont le mari refuse de se convertir peut, par exemple, se croire autorisée à passer outre l'opinion de ce dernier en faisant prévaloir le lien divin sur la relation conjugale. Ce faisant, elle ne revendiquerait pas une indépendance pour elle-même, mais se soumettrait volontairement à une autorité supérieure à celle de son conjoint. La persévérance dont elle fait preuve, en dépit de la virulence des réactions masculines, témoignerait d'une abnégation et d'un renoncement conformes à ce qui est attendu des femmes en général. En d'autres termes, elles s'opposeraient à leurs maris sans apparemment remettre en cause la prééminence masculine, ni la bonne exécution des rôles d'épouse et de mère, c'est-à-dire sans rompre avec les normes et les valeurs qui définissent l'idéal féminin¹⁹.

L'autorité des hommes, malmenée face à leurs compagnes, se trouve encore une fois prise dans la tourmente quand les relations entre parents et

19. Sur ce point, voir l'analyse de Nicole Rodriguez Toulis (1997) sur les pentecôtistes jamaïcaines à Londres. Ces femmes, en acceptant d'être le « cou » d'une famille dirigée par un homme (la « tête »), en viennent à occuper une position d'où elles revendiquent la représentation du groupe entier. À travers leur participation religieuse, elles négocient donc le sens de la représentation pentecôtiste de l'ordre familial et prétendent à l'égalité avec les hommes.

enfants sont soumises à l'injonction divine de l'amour, de l'échange et du pardon. Lors de la réunion familiale au São Francisco, les hommes ont d'ailleurs manifesté une très grande inquiétude à l'idée que leurs fils échappent à leur contrôle : « La plupart des hommes perdent leur autorité quand la barbe [des fils] pousse ». Un autre membre de l'assistance, faisant part de son émotion, a demandé ce qu'il restera aux pères pour se faire respecter « maintenant que la loi punit les parents qui battent leurs enfants ».

Or il semble bien que ce soit la dépendance des fils vis-à-vis du chef de famille – une dépendance devenue trop pesante ou tout du moins ressentie comme telle – qui conduit certains d'entre eux, enfants mais aussi adultes, à tenter de prendre leurs distances en rejoignant une congrégation en voie de constitution. La ténacité qu'ils montreront à acquérir le savoir religieux et à parler de la Bible à leurs proches les rapproche de la figure du lettré dans un contexte de valorisation des études, avec, à la place de l'ascension sociale qui en est attendue, l'espoir de devenir un jour dirigeant. Si certains de ces individus appartenant à la génération des fils renouent avec un univers religieux entraperçu quelques années plus tôt au village, d'autres ont pris contact avec les Églises en ville, lors d'un séjour pour leurs études. De retour en milieu rural, ils pourront afficher un dynamisme remarquable, indiquant aux pasteurs et aux responsables de congrégation l'existence de *crentes* isolés ou de familles « intéressées » qu'il « faudrait visiter ».

En témoignant de la maîtrise d'une compétence qui échappe au père et à la mère, et en se montrant capables de faire venir des individus extérieurs au village, les enfants, même peu scolarisés, impressionnent leurs parents au point que l'ordre des générations s'en trouve quelquefois inversé : les fils, et non plus les pères, indiqueront le « chemin » en convainquant leurs géniteurs de rallier les Églises. Comme bien d'autres, cette femme, qui affirme avoir été « convertie » par ses enfants, souligne les avoir suivis parce que, contrairement à son mari et à elle-même, ils savaient lire :

« Comme j'étais analphabète, quand nos fils ont commencé à lire la Bible et à dire que nous étions sur le mauvais chemin, j'ai pensé qu'il serait bon (*convinha*) que nous soyons *crentes*. » (Zorina – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá).

Dans l'écrasante majorité des cas, l'adhésion des chefs de famille survient de fait après celle de leurs épouses et celle de leurs enfants, comme si ces conversions formaient un préalable au cours duquel étaient clairement établies aux yeux de l'entourage proche les modalités d'un changement radical du comportement masculin, écartant tout risque d'interprétation en termes de capitulation par l'homme de son autorité. En venant à son tour participer à la congrégation, l'homme sanctionnera la validité d'un système où il est assuré d'avoir une place décisive et le caractère acceptable de la recomposition des relations domestiques. Les stratégies développées par les hommes sont parfois complexes : certains catholiques, après s'être frontalement opposés à la conversion de leur compagne, peuvent en venir

à presser cette dernière de respecter ses « obligations » de bonne *crente* – tel cet homme dans la région de Bragança qui rappelait régulièrement à sa femme l'heure et le lieu des cultes évangéliques, alors que celle-ci assurait en être encore à se demander si elle allait ou non suivre la règle des Églises.

Une lecture attentive des récits incite toutefois à ne pas sous-estimer l'influence des femmes dans les dynamiques familiales à l'œuvre dans les adhésions religieuses. Les épouses, qu'elles disent prier en silence pour que « Dieu adoucisse le cœur » particulièrement endurci de leur conjoint ou, plus brutalement, pour qu'il le « lui broie » et l'expulse de la maison, ne sont pas insensibles au thème de la « transformation » masculine. Elles l'encouragent et s'en félicitent même vivement. En se « régénérant », les maris se conforment d'une certaine façon à leurs vœux. Ils sont davantage présents à leurs côtés dans l'enceinte domestique et leurs absences du foyer, dorénavant attribuées aux nécessités du travail d'évangélisation, ne sont plus une source de conflit. Ce recadrage des attributions de chacun aurait des effets importants sur les relations conjugales que les intéressés, mais aussi leurs parents et voisins, disent apaisées. S'inspirant du modèle divin, l'expression du sentiment amoureux puise dans le registre de la tendresse et du respect, en tournant le dos à celui, plus fréquent dans les classes populaires, de l'exigence et du ressentiment.

La communauté et la congrégation

Dans toutes les Églises, à l'heure du culte, le pasteur insiste inlassablement sur la compassion du Seigneur pour tous les hommes et sur le souci qu'il a de leur salut individuel, suscitant chez chacun le sentiment d'être important. Certaines dénominations ont adopté un mode d'adresse qui contribue plus fortement encore à briser l'indifférenciation dans laquelle est habituellement plongée la masse. C'est le cas de l'Église de la PAZ, basée à Santarém (PA), dont les membres ne cessent de rappeler à leur interlocuteur, connu ou non, qu'il est « spécial » (*especial*) aux yeux de Dieu, si « aimé » (*amado*) de lui.

La confiance du Seigneur en ses créatures serait attestée ici-bas par celle que le dirigeant de la congrégation, désigné par le pasteur, manifeste en octroyant des charges certes souvent mineures, mais dont il faut se montrer digne. Celui-ci nomme en effet, parmi les participants, un trésorier, un secrétaire, un portier (responsable de l'ordre pendant le culte), un chef de chorale, un président du groupe des hommes, une responsable pour celui des femmes, un autre pour les adolescents, etc. La création et l'attribution de nombreuses fonctions viennent conforter l'idée que chacun a des compétences personnelles qu'il doit mettre au service de la collectivité, qu'il y a donc sa place et que celle-ci ne peut se passer de lui. Le groupe religieux local, qui ne saurait être conçu sans la « régénération » préalable des indi-

vidus qui le composent, offre ainsi une image idéale de cohésion où les talents sont reconnus par les hommes et sanctionnés par l'institution, tandis que veille un Dieu équitable offrant sa protection à tous. Les expressions « frère » ou « sœur » se substituent d'ailleurs parfois dans le langage courant aux termes de parenté, telle cette femme, près de Marabá, qui parlait de sa tante comme de sa « sœur ».

L'association volontaire des transformations personnelles secrèterait un nouveau mode de vivre ensemble où les sentiments et les passions humaines destructrices sont exclus – entre autres, la colère, la jalousie et la souffrance. Tous les témoignages soulignent la qualité exceptionnelle des liens noués entre *crentes*. Ceux-là sont décrits comme particulièrement solides, étroits, amicaux. Les conséquences de la sociabilité religieuse déborderaient largement le cadre étroit de la congrégation car, en se constituant comme des références pour la vie quotidienne, les pratiques et croyances évangéliques sont censées informer par extension l'ensemble des relations sociales.

Dès lors qu'il se proclame *crente*, un individu doit adopter certains comportements tant dans le cercle religieux que dans la cellule familiale et dans l'espace des maisons proches : il lui faut être un « frère » prévenant, un père attentif, un mari fidèle, un voisin aimable. Tant les rapports familiaux que les relations de voisinage se trouveraient améliorés par ces changements :

« Je ne me mets plus en colère quand j'ai des problèmes avec les voisins. Ça change la vie. Je suis une personne meilleure que je ne l'étais. » (femme – Baptiste de la foi – Feijó – Acre)

Un homme dans la région de Marabá déclarait pour sa part :

« Je peux taper à la porte des voisins, et personne ne me demande si je suis ivre. Il y a plus d'unité, plus de confiance. » (homme – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá – Pará)

Au nom de leur attachement aux mêmes valeurs, les évangéliques espèrent que les « frères » montreront entraide et considération. Une famille en difficulté attendra de bénéficier de la solidarité du groupe pour obtenir de quoi manger, du matériel scolaire ou une place à l'hôpital. Un ouvrier en profitera pour trouver une place auprès d'un patron, escomptant de leur complicité religieuse plus d'égards et de compréhension, par exemple en ce qui concerne le temps consacré à se battre avec les signes peuplant les pages de la Bible.

L'expectative augmente quand l'affiliation institutionnelle est partagée, et elle est à son comble lorsqu'elle s'accompagne d'une proximité géographique. La fréquentation assidue d'un même espace culturel est censée secréter localement des liens privilégiés entre des individus qui, à leur tour, renforceraient la coopération entre unités familiales. Le réseau de relations

préférentielles qui se tisse sur la base de l'appartenance religieuse et du voisinage se consolidera enfin par les alliances matrimoniales, un célibataire privilégiant, de fait, une union avec un membre de son Église. Les déplacements des dirigeants qui vont rendre compte de leur action à leur hiérarchie dans les villes, le déménagement de certains habitants et l'arrivée de nouveaux occupants favorisent la circulation des informations sur l'offre de travail et contribuent à l'enrichir de contacts, multipliant les possibilités d'accéder à des biens et des services. Ce réseau dépasse largement l'espace du village pour se prolonger dans les hameaux des alentours, jusque dans les agglomérations urbaines proches.

Au-delà de l'évidente pression exercée sur l'interlocuteur, se dire *crente* et interroger l'autre sur ses convictions religieuses permet de procéder à un premier ordonnancement des relations sociales. Se définissent ainsi des positions dans le champ social qui déterminent à leur tour des attentes. Dans le rapport avec les autres évangéliques, le partage d'une foi commune est censé garantir un minimum d'entente entre les individus, et encourager très concrètement des échanges de biens et de services. Lors d'une discussion avec un non *crente*, endosser la posture de l'évangélique signifie faire part d'une condition « spirituellement » enviable qui peut déléster un statut socialement dépendant d'une partie de son poids, et le rendre par contre-coup plus supportable.

Si d'aventure un conflit venait à surgir entre évangéliques, une attitude conciliante et courtoise et des excuses en bonne et due forme devraient immédiatement y mettre fin : « Je dois m'excuser auprès de toi, toi auprès de moi et, après, chacun auprès de Dieu » (*dona Maria* – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá – Pará).

Il n'est cependant pas toujours facile de mettre en application ces principes et, *dona Maria* elle-même, estimera que le moment n'était pas à la discussion quand son fils s'est brouillé avec son voisin *crente* au sujet de la limite entre leurs lots. Incapables de trouver un accord à l'amiable, les deux hommes ont fait appel à l'arbitrage du syndicat des petits producteurs. L'agacement était alors perceptible chez le dirigeant de la congrégation évangélique comme chez le représentant catholique du syndicat : le premier regrettait que le différend ait été porté à la connaissance du « monde », le second s'irritait que cette conduite, peu surprenante chez les catholiques, soit le fait de *crentes* « qui disent être sauvés ». De l'opinion générale, les évangéliques doivent se comporter « dignement » – quoique les interprétations de leurs efforts pour tendre à la perfection divergent sensiblement : péché d'orgueil pour les catholiques, humilité chrétienne pour les *crentes*.

En tout état de cause, les comportements valorisés par les évangéliques ne sont pas différents en eux-mêmes de ceux que prescrivent les catholiques. S'acquitter régulièrement du loyer, offrir de l'eau aux voisins mêmes hostiles, ne pas se départir d'une certaine modestie sont, de toute évidence, des conduites conformes aux valeurs de tous les villageois.

Ce constat amazonien rejoint l'analyse faite par Regina Novaes pour le Nordeste brésilien : « Les *crentes*, à travers leur mode de vie, réalisaient un

modèle idéal de comportement, partagé (quoique non nécessairement réalisé) par les « agriculteurs [catholiques] ayant une famille à élever » (1985 : 9). Ce n'est pas le rejet de la morale catholique par les évangéliques qui sème le trouble, voire la colère, dans les esprits mais, au contraire, son application, par la transformation de « ce qui avant était un modèle idéalisé en une éthique » (*id.* : 146)²⁰. Selon Regina Novaes, les propos des catholiques qui déclarent « aimer écouter les *crentes* » sont d'ailleurs à entendre comme l'expression d'un désir de se rapprocher de ce « modèle idéal » prôné par les évangéliques (*id.* : 148). La « beauté » de cet univers religieux vient de la constance prêtée aux *crentes* dans leurs tentatives de matérialiser l'ordre divin sur terre, indépendamment de sa concrétisation effective. Le rappel incessant par les évangéliques des valeurs d'humilité, de patience et de disponibilité martèle, en effet, que le monde de la congrégation n'est pas celui de la communauté catholique.

Si la création d'un nouvel ordre s'opère dans une opposition au catholicisme, la place assignée au religieux dans le groupe ne change toutefois pas. On se souvient d'Ingá, communauté de base catholique du Moyen Solimões évoquée à la fin du chapitre II, où la famille « fondatrice » avait tenté d'en intégrer une autre par les rites catholiques et la concession de fonctions religieuses. La situation d'Assunção, localité évangélique voisine, s'en rapproche sur bien des points, à commencer par l'historique qu'en donne le dirigeant de la congrégation où se mêlent le thème de la fondation et celui de l'appartenance religieuse.

Selon Isac, Assunção a été « fondée » en 1972 par un évangélique, fils d'un couple de migrants venus du Pará. En réalité, Odaí n'a pas été le premier à s'installer à Assunção ; il n'était pas même *crente* à cette époque. Il a adhéré à l'Assemblée de Dieu sous l'influence d'un employé du « propriétaire de la terre » qu'il a sollicité avant de construire sa maison. Cependant, quand son initiateur à la vérité évangélique a suivi son patron à Tefé, Odaí est resté seul maître à bord et a eu toute latitude d'admettre qui il voulait à Assunção. C'est le moment retenu par le dirigeant actuel de la congrégation comme point de départ de l'existence du hameau. Odaí accueille alors auprès de lui une famille évangélique, celle du père d'Isac. Ce dernier a en effet décidé de traverser le fleuve pour ne pas risquer d'être considéré comme Indien, après que le prêtre de la paroisse a suggéré de faire du Jaquirí où il habitait une aire indigène. Son frère fera de même. Odaí accepte aussi, à peu près à la même époque, la famille catholique de *dona* Maria et un célibataire également catholique, Francisco.

En 1983, le propriétaire de la terre, qui réside à Tefé, se rend à Assunção et passe un accord pour une vente collective aux habitants : Odaí, Isac, l'un de ses frères et un cousin, *dona* Maria et ses deux gendres, et Francisco

20. On pense alors évidemment au contraste établi par Max Weber entre les catholiques qui, au Moyen-âge, voient les « bonnes œuvres » comme une « succession d'actes isolés » et les luthériens pour lesquels elles composent « un système de vie » (1997 : 133).

sont les acquéreurs en titre. Peu à peu, des liens de parenté se nouent entre les familles par le jeu des mariages, et la congrégation s'étoffe. Isac épouse une petite-fille de *dona* Maria et décide de la suivre dans la conversion : « J'aimais ça. J'ai été élevé au milieu des *crentes* ». Ses frères, puis ceux de sa femme viennent agrandir le petit cercle que le pasteur Sales consacre en tant qu'église en 1986. En 1992, les beaux-parents d'Isac, ainsi qu'une famille nouvellement installée, se joignent à eux. Bientôt, presque tous les groupes domestiques fréquentent le petit temple de bois.

Ingá et Assunção se ressemblent donc également en ce qui concerne une tendance à l'exclusivisme religieux : il y a très peu d'évangéliques dans le premier hameau et le catholicisme est marginal dans le second. Bien que trois familles n'aient jamais « accepté Jésus », comme le dit Isac, il n'y a pas de chapelle Assunção. De plus, la catéchiste indiquée par le prêtre de Tefé ne semble guère volontaire. Selon le dirigeant évangélique, elle et son mari, Francisco, se montreraient davantage intéressés par la congrégation qu'ils « observeraient » depuis deux ans.

Ingá et Assunção partagent en outre le fait de connaître une faible participation religieuse. Dans le premier village, la présidence de la chapelle catholique est restée vide pendant deux ans, nul ne se présentant pour succéder à Branco quand il est passé à l'Assemblée de Dieu. Quant à Assunção, le dirigeant reconnaît que la congrégation ne compte que vingt-deux membres, dont des enfants, et que seuls dix d'entre eux sont baptisés. L'église aurait souffert, sans que l'on sache pourquoi, d'une vague de défections deux ans plus tôt : pas moins de quatorze familles, sur vingt-trois, se seraient alors éloignées.

Mais surtout, on peut observer que, dans les deux localités, l'attribution de charges religieuses vient renforcer des liens préexistants et consolider la position d'un groupe de parents. À Ingá, depuis le conflit, les fonctions religieuses sont toutes occupées par des parents proches de *dona* Ana, la fille du fondateur : deux de ses neveux sont président (charge que son mari détenait auparavant) et vice-président de l'église, sa fille est coordinatrice du Mouvement d'éducation de base, sa belle-fille, qui est aussi sa nièce, est administratrice de la chapelle. De façon analogue, à Assunção, après qu'Odaí, qui est encore président de la communauté (certainement pour honorer son statut de fondateur), s'est retiré de la direction de la congrégation et qu'Isac lui a succédé, ce sont des proches de ce dernier qui le secondent : ses beaux-parents sont ainsi devenus les « portiers ». Il veut par ailleurs confier à ses beaux-frères deux des trois fonctions qu'il cumule pour l'instant : lors d'une prochaine réunion, il proposera d'élire José comme secrétaire et Sebastião comme trésorier.

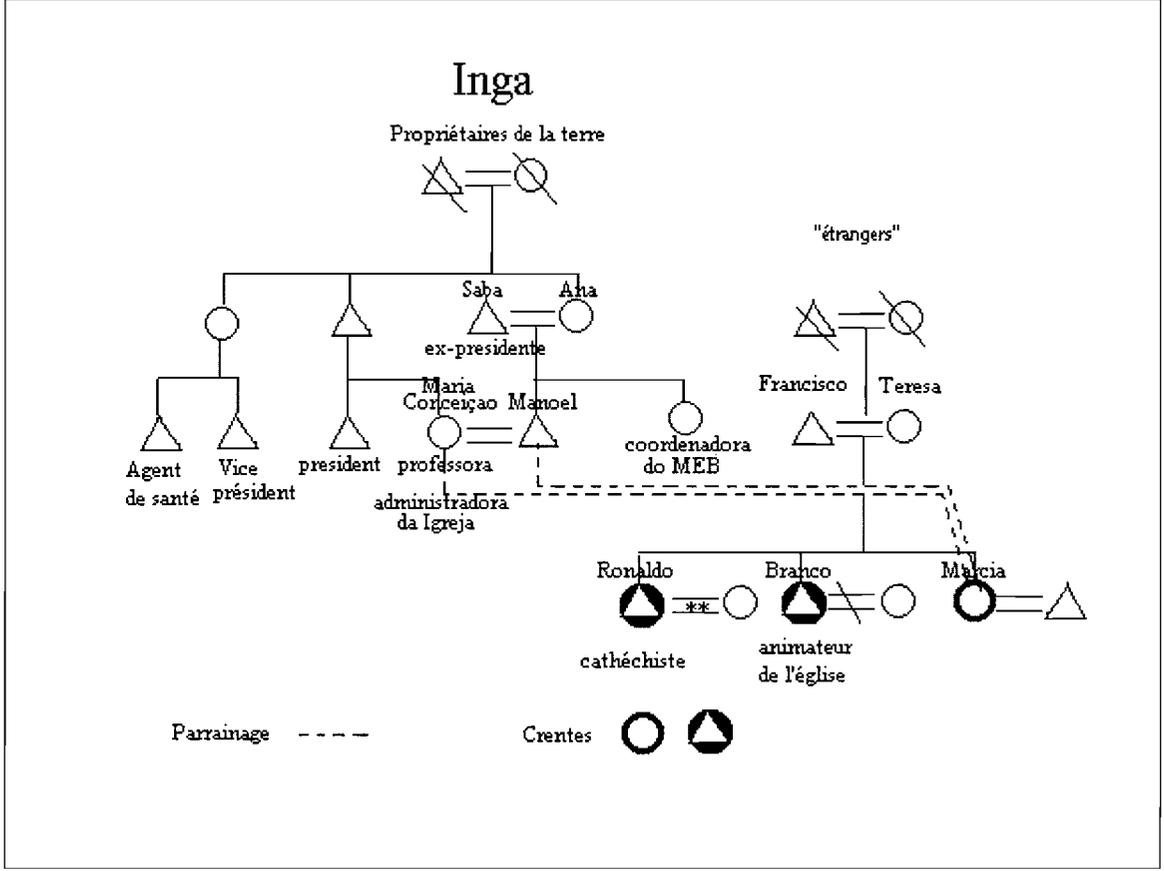
Les enjeux de ce nouveau consensus que la congrégation cherche à imposer sont aussi concrets que ceux que la communauté tente de dissimuler. On remarquera que, dans une localité comme dans l'autre, les deux seules professions à être rétribuées en argent liquide sont détenues par des individus appartenant à la parentèle proche et à la religion de la famille dominante : à Ingá, la professeuse est la belle-fille de *dona* Ana et l'agent

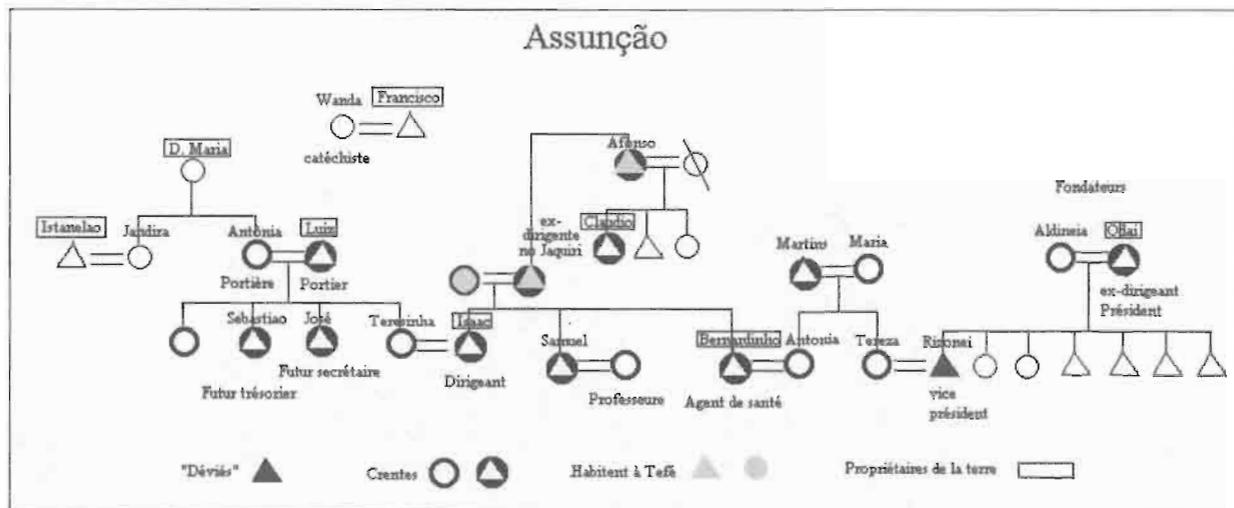
de santé l'un de ses frères ; à Assunção, il s'agit d'une belle-sœur et d'un frère d'Isac²¹.

Les hiérarchies instaurées par l'évangélisme tendent donc à vouloir se substituer à celles que fondait le catholicisme, au même lieu symbolique et sur un mode analogue de gestion de tous les rapports sociaux. Catholicisme et évangélisme entendent pareillement occuper le lieu de définition de l'autorité, celui à partir duquel se distribuent localement les positions de pouvoir. Puisant dans un même imaginaire, congrégation et communauté proposent des modèles plus proches que les évangéliques et les catholiques ne l'admettent, des modèles où relations familiales et liens religieux se renforcent mutuellement. L'un comme l'autre sont également empreints d'autoritarisme : si des « parents » n'acceptent pas l'ordre religieux, ils se voient mis à l'écart au profit de « frères », la parenté « spirituelle » étant alors privilégiée à la parenté « réelle » au point d'apparaître comme la seule apte à sécréter de solides attaches. Ainsi ce pasteur de l'Assemblée de Dieu Madureira à Costa Marques (RO) déclarait-il donner plus d'importance à ses « fils dans la foi » qu'à ses « vrais » enfants éparpillés dans les villes des alentours mais aussi dans le Minas Gerais et le Mato Grosso. En parlant de « fils », et non de « frère » comme le veut la terminologie évangélique basée sur la relation fraternelle, il manifestait aussi à son insu l'importance accordée à la différence hiérarchique entre le dirigeant, qui se construit comme une figure paternelle, et les fidèles, qu'il entend commander au nom de leur protection.

Un élément fondamental sépare cependant le catholicisme et les Églises : les secondes affirment que le salut vient de Jésus et non de l'institution. La force que le message évangélique acquiert pour drainer les mécontentements est paradoxalement le talon d'Achille des Églises. Car si les éloignés évangéliques ne sont guère différents apparemment des non pratiquants catholiques, les premiers sont fondés par principe à se regrouper autour d'un *crente* se revendiquant d'une autre dénomination, réactivant ainsi le germe de la concurrence.

21. À part les retraités qui parviennent à faire valoir leurs droits, tous les autres n'obtiennent que très difficilement des espèces, s'ils parviennent à obtenir un surplus de production pour la vente.





Évangéliste, dirigeant et pasteur

« Aucun prophète ne trouve accueil en sa patrie. »

Luc, 4, 24

La congrégation où les *crentes* d'un hameau ou d'un quartier se réunissent ne se distinguerait en rien des cellules organisées en d'autres lieux selon les mêmes principes : expression locale d'une communauté des élus du monde entier, chacune d'entre elles reconnaît aux autres, indépendamment des structures institutionnelles auxquelles elles se rattachent, le droit de la représenter également.

La représentation d'un ensemble religieux qui s'agrandit au fil des adhésions individuelles – produisant de nouveaux tracés au sein de groupes sociaux déjà existants – construit une territorialité différente de celle du catholicisme¹ qui repose sur le système des paroisses, admet les particularismes, en autres l'attachement à un saint patron, mais suppose aussi la participation de tous à la célébration du culte de ce dernier.

Dans le cas évangélique, l'appropriation de l'espace dépend moins d'une planification des Églises que de l'effort déployé par chaque *crente*. Elle s'opère à partir des multiples points d'ancrage suscités par la pratique informelle, flexible et décentralisée du « noyautage » (*nucleação*), pour reprendre l'expression de Mônica Sampaio Machado (1997 : 39), en formant ici et là des « points de prêche » (*pontos de pregação*) destinés à devenir des congrégations. Comme l'écrit la géographe, « la stratégie d'expansion se reproduit par un réseau d'action » (*id.* : 41) éclaté : n'ayant « ni limites, ni frontières, [...] la territorialité et le territoire pentecôtiste [et évangélique] ne sont pas définis *a priori*, mais momentanément. Sa logique se base sur le transitoire (*transitoriedade*) et la mobilité » (*id.* : 47).

Les dirigeants et les pasteurs viennent dans un second moment, quand le « travail a été ouvert » par des *crentes* agissant de leur propre fait, pour consolider l'implantation des Églises. Le dirigeant, habituellement choisi

1. Je remercie Carmen Bernand d'avoir attiré mon attention sur ce point.

parmi les membres du groupe local, administre la congrégation : il célèbre le culte, recueille la dîme et coordonne les réunions. Le pasteur est son supérieur hiérarchique qui veille à l'application des règles de l'Église ; il est responsable d'un « champ », c'est-à-dire d'une aire géographique de dimensions variables (d'une partie du territoire d'une commune à un État entier) où se trouvent plusieurs de ces cellules qu'il doit « visiter » régulièrement.

Cette dernière fonction est synonyme de statut et de reconnaissance sociale. Alors que le dirigeant occupe une position subordonnée et se trouve loin des centres de décision (il réside en milieu rural ou dans les quartiers périphériques des agglomérations urbaines, compte avant tout sur son « expérience dans la Bible » et dépend des dons de ses « frères »), le pasteur est associé aux notables : il est établi en ville, recevrait un salaire fixe, disposerait d'assistants (diacres et *presbíteros*²) auxquels il attribue, quand son budget le lui permet, une « aide de coût » et est parfois formé au séminaire.

À cette conception hiérarchique et consensuelle des rôles de chacun ne correspond pourtant pas un usage restreint du terme pasteur. Bien au contraire, de nombreux responsables de congrégation se présentent ainsi à l'anthropologue, et ils sont identifiés comme tels par les évangéliques eux-mêmes, rares étant ceux qui éprouvent spontanément le besoin de s'en expliquer : « Je travaille comme un pasteur mais je n'ai pas les documents (*carteira*) », disait un missionnaire de la Presbytérienne rénovée à Costa Marques (RO) ; « je suis *presbítero* à la place d'un pasteur », précisait pour sa part le représentant de la Famille de Jésus à Pimenta Bueno (RO).

Pour comprendre que des évangéliques puissent s'emparer de ce titre sans être nécessairement consacrés dans la fonction par les institutions dont ils se revendiquent, et sans provoquer l'indignation générale, il faut considérer l'importance, dans l'imaginaire religieux, de la figure de l'évangéliste (dit aussi quelquefois missionnaire) qui circule en assurant n'avoir d'autre objectif que de propager la « parole ». C'est lui qui, par ses pérégrinations, dévoile des fragments du corps religieux et laisse supputer les *crentes* et les autres de son extension. L'action des évangélistes est en outre hautement valorisée par les Églises qui en dépendent pour pouvoir offrir de nouveaux postes de pasteur : la subdivision d'un « champ » survient en effet quand il est saturé en groupes religieux.

Or ce rôle est loin d'être toujours formellement sanctionné par un titre ; n'importe quel *crente*, dès lors qu'il contribue par son témoignage à l'« œuvre de Dieu », est fondé à se dire évangéliste, qu'il soit ou non par ailleurs diacre, *presbítero*, voire pasteur. De ce point de vue, le pasteur,

2. On pourrait ajouter les termes auxiliaire, coopérateur et « ouvrier » qu'adoptent parfois les Églises. J'ai choisi de ne pas les retenir – sauf quand mes interlocuteurs se sont présentés expressément ainsi – dans la mesure où ils apparaissent comme des variantes mineures du dirigeant ou du pasteur, s'occupant comme eux de la gestion quotidienne des congrégations.

malgré le prestige dont il jouit et la réussite qu'il incarne, apparaît au fond comme un simple gestionnaire entièrement tributaire de la passion de l'évangéliste hors norme et hors cadre³. L'existence itinérante de ce dernier semble emblématique d'une vie véritablement au service de Dieu : avoir ou non les « documents » peut être alors considéré comme secondaire au regard du « travail » que les *crentes* jugent accomplir pour la cause évangélique en tant que « pionniers » conquérant les âmes. Être nommé pasteur est assurément l'objectif des évangéliques qui s'engagent dans la carrière religieuse, mais c'est le personnage de l'évangéliste qui est capable d'informer le vécu du plus grand nombre. Du reste, tout pasteur doit se soumettre à l'exigence de mobilité, à un moment de sa trajectoire et d'une façon ou d'une autre, en adoptant pour un temps plus ou moins long l'itinérance de l'évangéliste.

Évangéliste, dirigeant et pasteur : trois itinéraires acréens

Les récits suivants, recueillis dans le sud-est de l'Acre, permettent de dresser dans un premier temps un portrait contrasté de l'évangéliste, du dirigeant et du pasteur, en précisant leurs caractéristiques et en clarifiant ce qui les différencie théoriquement, c'est-à-dire pour les institutions. Chacun des narrateurs reconstruit en effet sa trajectoire personnelle en s'identifiant à un seul de ces rôles.

Marcelino, Pedro et Carlos José m'ont été indiqués – pour les deux premiers, par le pasteur de l'Assemblée de Dieu à Brasiléia, une petite ville non loin de la frontière bolivienne, et, pour le dernier, par celui de Plácido de Castro, une agglomération urbaine à l'est de la capitale Rio Branco – comme étant parmi les plus anciens *crentes* de la région, les plus aptes par conséquent à retracer l'histoire de l'implantation de l'Église dans la région⁴. À l'époque, dans les années 1950, hormis la Baptiste dont des missionnaires ont déjà sillonné l'État, l'Assemblée de Dieu est la seule Église évangélique présente.

La narration de Marcelino l'évangéliste est dominée par le thème du voyage. Bien avant son adhésion à l'Assemblée, il parcourt à pied et en

3. Pasteur et évangéliste se rapportent en ce sens l'un à l'idéal-typique de la domination légale, l'autre à celui de la domination charismatique (Weber, 1995).

4. L'évangélisation de l'Acre s'est déroulée à partir de deux points de pénétration fluviale. Les premiers évangélistes sont arrivés de l'Amazonas en 1928 dans la région de Cruzeiro do Sul (à Rodrigo Alves), en remontant le fleuve Juruá et ses affluents. À l'autre extrémité de l'État, d'autres missionnaires venant de Porto Velho, capitale du Rondônia voisin, ont atteint Plácido de Castro en 1933 par les fleuves Madeira et Abunã. Il a fallu pas moins de dix ans pour que le mouvement parvienne jusqu'à la capitale de l'Acre, Rio Branco, où le premier temple est fondé en 1943.

bateau des distances importantes, allant du milieu rural à la ville et changeant au passage d'activité professionnelle, et il se lance à corps perdu dans l'évangélisation des âmes alors qu'il n'est pas encore « baptisé dans le Saint-Esprit »⁵. Au bout de quelques années d'une activité fébrile, il repart sur les lieux de son enfance où il se montre tout aussi entreprenant.

Marcelino, l'évangéliste éternel second

Marcelino est né en 1911 à Lábrea, sur le fleuve Purus (AM), de parents cearenses (Nordeste). Trois ans plus tard, ses parents sont amenés par un patron sur le *seringal* Palví (ou Polví), à la frontière du Brésil, du Pérou et de la Bolivie, pour cueillir des noix du Brésil et collecter le caoutchouc. Comme les autres *seringueiros*, ils ont pour obligation de vendre toute leur production au patron et se voient interdits de planter pour assurer leur subsistance⁶. Leur dépendance ne cède que sur un point : ils peuvent se ravitailler où ils le désirent, c'est-à-dire à Assis Brasil, un bourg distant de huit à douze heures de marche ou, encore plus loin, à Brasília (environ 90 kilomètres à vol d'oiseau) qui est à l'époque une petite agglomération établie sur les deux berges d'un bras de rivière.

À dix-neuf ans, Marcelino part vivre à Assis Brasil où il travaille comme vendeur ambulancier et se constitue une petite clientèle parmi les *seringueiros*, tout en continuant à lui-même « couper » la *seringa*. Il épouse une jeune acréenne qui le quittera cinq enfants et sept ans plus tard. Le récit de leur séparation fait intervenir, autour d'un envoûtement malencontreux, des représentants des trois nationalités cohabitant dans la région. Son épouse aurait en effet été atteinte par un sort lancé par une sorcière bolivienne, au demeurant incompétente puisqu'elle prétendait nuire à une autre femme. Le recours à un guérisseur péruvien lui évite de devenir folle, mais celui-ci les avertit des limites de son art et leur annonce qu'ils ne pourront plus vivre ensemble. Quand sa femme retourne chez ses parents, Marcelino confie – comme il le dit – tout ce qu'il possède à son beau-père : ses enfants, son commerce et ses seize clients. Il se rend alors chez l'une de ses sœurs à Xapuri, une bourgade située plus haut sur le fleuve Acre vers

5. Les évangélistes affirment en effet souvent que cette mission dont les maîtres mots sont « faire connaître la parole du Christ » leur aurait été révélée avant leur baptême. C'est le cas de Júlio, né en 1935 à Rio Branco (AC), qui est aujourd'hui Ancien de la Congrégation chrétienne. À la fin des années soixante, pendant plus d'un an, il parcourt avec un autre missionnaire les *seringais* tant du côté bolivien que brésilien, prêchant l'évangile à tous venants alors qu'il n'est pas membre à part entière de l'Église. Les succès qu'il remporte – il serait parvenu à organiser une congrégation de quelques quatre-vingt membres sur les terres du *seringal* où il travaillait auparavant – lui valent d'être nommé « coopérateur » alors qu'il n'est toujours pas *crente* baptisé.

6. Depuis la crise de 1912, l'emprise des patrons sur les *seringueiros* s'est considérablement affaiblie. Face à des dominants incapables d'achalander les magasins comme il se doit, les *seringueiros* diversifient leurs activités de production (plantation, chasse et pêche jusque là interdites par le patron) et cette relative indépendance économique élargit leur capacité de négociation : ils peuvent décider de ne pas donner tout leur caoutchouc au patron, d'en céder une partie à un autre ou de se ravitailler chez des voisins (Wolff, 1999 : 98, 149-150 ; Franco, 2001 : 366, 405).

la capitale Rio Branco, où il entend parler pour la première fois de ces gens qui professent une foi différente du catholicisme (il s'agit de baptistes, voir Pedro ci-après), et où il commence à lire la Bible.

En 1949, arrive par bateau depuis Rio Branco un jeune missionnaire paraense, Elias Pereira, qui restera un an à Xapuri. Cette rencontre sera décisive pour un Marcelino qui rêve de ruptures. Avec trente autres personnes, parmi lesquelles sa sœur, il « prend la décision » cette année-là de devenir *crente*. Elias, qui avait selon Marcelino le projet de continuer son voyage jusqu'à Brasília renonce à son entreprise car sa femme, qui l'a entre-temps rejoint, « ne s'adapte pas à la région »⁷ : le couple redescend donc le fleuve vers la capitale. Marcelino, à l'âge de trente-huit ans, est seul, sans attaches et sans contraintes ; il décide de reprendre le flambeau et de réaliser ce voyage qu'Elias envisageait.

Il n'a pas encore été baptisé (il ne le sera que trois ans plus tard), mais il se lance d'ores et déjà dans le travail d'évangélisation. Un homme aussi enthousiaste que lui, connu sous le surnom d'Allemand, l'accompagne lors de ses premiers périple dans les alentours de Xapuri. Car Marcelino a le goût du voyage. Il évoque avec un plaisir non dissimulé ces marches en forêt et ces expéditions sur le fleuve, ces tournées de trois semaines entre le Pérou, la Bolivie et le Brésil et même ces virées plus régulières dans les *seringais* autour de Xapuri, quand il emmenait pour tout bagage, un hamac, un drap, trois vêtements de rechange et une chemise. Il « prêchait et convertissait alors des âmes », toujours bien reçu et nourri par des populations pauvres, mais « heureuses », dit-il, qu'on vienne les voir et qu'on les reconforte en leur parlant du Christ. C'est d'ailleurs pour avoir été le premier *crente* à prêcher l'évangile à Assis Brasil, au terme d'un voyage de trois jours sur le fleuve Acre en 1952, qu'il conteste la version officielle⁸ selon laquelle l'Assemblée de Dieu s'est implantée dans cette bourgade avant d'atteindre Brasília.

La même année, Marcelino estime qu'il est temps pour lui de porter la bonne parole dans la région qu'il connaît bien pour y avoir passé son enfance. C'est donc en tant qu'évangéliste convaincu – un homme mû par un objectif, une « mission » qui le transcende –, et non comme un migrant quelconque à la recherche d'un travail occasionnel, qu'il retourne à Brasília. Il prêche dans les maisons où on le reçoit, sur la place du bourg où les gens s'arrêtent pour écouter cet homme curieux parlant de salut et de parousie. Le prêtre de la paroisse, peu au fait de la nouvelle foi, se méprend d'ailleurs sur le sens de ces exhortations, ce qui aurait provoqué de curieuses scènes dont Marcelino rie encore. Il conte ainsi comment un jour qu'il harangue la foule, un appui inespéré lui est venu du curé de Brasília, ce dernier imaginant qu'il s'agissait là d'un catholique plus fervent que les autres, désireux de témoigner publiquement son attachement aux choses saintes.

Dans un premier moment, les premiers *crentes* se réunissent dans une cabane de bois louée sur la rive du fleuve où se concentrent la majorité

7. « Les difficultés d'adaptation des femmes » (au climat, aux conditions de vie, etc.), ou leurs problèmes de santé, sont souvent invoquées pour expliquer l'abandon par un évangéliste de ses pérégrinations.

8. Version dont je n'ai pas trouvé trace.

des commerces et de la population de Brasília. Pourtant, la plupart des convertis, en majorité des femmes et des enfants, résident dans le petit hameau sans nom qui se trouve sur l'autre berge et deviendra Epitaciolândia⁹. C'est donc de ce côté-ci du fleuve que le temple central sera édifié plus tard, quand la congrégation sera suffisamment importante pour se constituer en église autonome.

En 1953, la congrégation de Brasília accueille son premier pasteur en titre, Alberto Vieira Cavalcanti, venu de l'Amazonas en passant par Boca do Acre (petite ville à la confluence des fleuves Acre et Purus), qui réalise les premiers baptêmes, dont celui de Marcelino. Ce dernier sera un fidèle auxiliaire du pasteur tout au long des dix-neuf années suivantes, avant qu'Alberto ne prenne sa retraite à Rio Branco. Car le pasteur, plus très jeune, ne se déplace que lorsque l'intérêt des populations a été éveillé par l'évangéliste. C'est à cette époque que Marcelino entreprend de prêcher au *seringal* Palví où, très vite, une quarantaine d'adultes et d'enfants forment une petite congrégation sous sa conduite.

Après le départ d'Alberto, les *crentes* de Brasília verront défiler de nombreux pasteurs, la plupart effectuant des séjours relativement courts. Entre 1970 et 1992, pas moins de huit se succèdent à la tête de l'Église. Contrebalançant cette valse des pasteurs, Marcelino a été un élément de continuité, l'un des pivots de l'église de Brasília. Il est certain que chacun d'entre eux a trouvé en sa personne un collaborateur précieux, connaisseur de la région, des lieux et des gens, des difficultés rencontrées par les membres des congrégations et de leurs attentes, de leurs jalousies et de leurs inimitiés aussi.

En 1981, ses jambes ont raison de lui et Marcelino, âgé de 70 ans, doit renoncer à ces constants déplacements. Il continue cependant de s'occuper d'une petite congrégation qu'il atteint, à cause de la faiblesse de ses jambes, en une demi-heure de marche. Trois de ses cinq enfants partagent sa foi : l'un de ses fils, qui vit avec son ex-femme devenue *crente* depuis une quinzaine d'années, s'occupe d'une congrégation de Brasília, l'autre est un simple membre de l'Assemblée de Dieu et l'une de ses filles a épousé un pasteur (qui dirigera un temps l'église de Brasília).

Marcelino sera récompensé pour ses bons et loyaux services. Du temps du pasteur Alberto, il est devenu diacre, puis, sur indication du quatrième pasteur de Brasília, il a été élevé au rang de *presbítero* dans les années 1970. Marcelino a enfin reçu en 1988 un « diplôme du mérite ». Il n'est en revanche jamais devenu pasteur, une fonction qu'il affirme n'avoir à aucun moment brigüée.

Pedro, le dirigeant, a connu Marcelino quand ce dernier est revenu, en 1953, pour délivrer son message au *seringal* Palví, et c'est avec lui qu'il est « devenu » *crente*. Contrairement au récit de l'évangéliste, celui de Pedro n'est pas centré sur ses déplacements. Il évoque bien un long voyage, mais il s'agissait pour lui de prendre femme et non de répandre la parole. Et une fois de retour, il ne partira plus. Comme s'il ne trouvait matière à commen-

9. La division entre les deux *municípios* date de 1991.

taires dans la routine quotidienne de la congrégation, il ne s'étend pas non plus sur les difficultés qu'ont pu lui poser son organisation et sa gestion¹⁰. Il est en revanche intarissable sur les changements survenus au *seringal* ainsi que sur les efforts qu'il a déployés pour y rester.

En choisissant de commenter de sa propre initiative un épisode de la vie de l'évangéliste – que, pour sa part, celui-ci n'a pas choisi de retenir dans la biographie qu'il m'a livrée – Pedro souligne très exactement ce qui distinguerait un dirigeant d'un prêcheur itinérant. Il s'agit de la vaine tentative d'un Marcelino de s'imposer comme le responsable du groupe qui s'est formé sous son influence au Palví. L'évangéliste, peut-être désireux de mettre fin à ses pérégrinations, a en effet pris la tête de la nouvelle congrégation avant de se heurter à l'opposition de l'un des membres qui se trouve également être le « patron », celui auquel les collecteurs doivent vendre leur caoutchouc. Selon Pedro, ce dernier a pris ombrage de la cour que Marcelino fait à sa fille et il en a informé le pasteur de Brasiléia. L'évangéliste est alors écarté du Palví par sa hiérarchie qui craint de perdre des fidèles. Il est toutefois nommé diacre en reconnaissance de ses talents de recruteur. Renonçant à la stabilité, il s'accommodera de l'habit du pionnier qu'il ne quittera plus.

Pedro, comme d'autres, pense que le caractère entier et intransigeant de Marcelino l'a empêché d'obtenir la fonction de dirigeant et, surtout, de recevoir le titre de pasteur qui aurait couronné sa carrière : « Il ne savait pas donner une parole d'amour quand [les gens] se trompaient ». Ces remarques soulignent en creux les qualités attendues d'un évangéliste (la combativité, l'ardeur et l'assurance) et celles dont doit faire preuve un *leader* local (la patience, la disponibilité et la compréhension). Pedro, qui a administré la congrégation de Palví pendant trente-deux ans, pratiquement de la constitution de celle-ci jusqu'à son départ pour la ville, se croit de toute évidence doté de ces vertus : il connaît son monde, il a su plaire à tous et composer avec les intérêts de chacun, en restant à sa place, c'est-à-dire sans aller contre la hiérarchie de l'Église, ni heurter le patron.

Pedro, le fidèle dirigeant

Né dans le Pará en 1917, Pedro a onze ans quand ses parents décident d'aller dans l'Acre. Ils remontaient le fleuve du même nom quand le niveau des eaux les a contraints de s'arrêter sur les terres du *seringal* Palví Novo, dans la région de Brasiléia, où ils ont vécu jusqu'à leur der-

10. Un autre témoignage recueilli dans la région de Bragança (PA) fait état d'un parcours aussi « lisse » : « Cette belle-sœur a eu une maladie, elle a fait un vœu, le Seigneur l'a guérie, elle a demandé un culte. Le premier culte qu'il y a eu, c'était en 69. On était tous catholiques. Alors on a commencé à écouter la parole, après on a commencé à célébrer le culte et j'ai accepté Jésus en 70. Ça faisait presque un an que j'écoutais les conseils de la parole. Alors, au bout de trois mois de *crente*, j'ai été appelé pour diriger le premier travail à la Serraria, [une localité voisine.] » (Vavá – dirigeant – Assemblée de Dieu – Serraria – Bragança)

nière heure. Dès l'âge de quatorze ans, Pedro commence à récolter le latex, activité qu'il exercera au long des trente années suivantes pour le compte de plusieurs *seringalistas*. En 1946, il entreprend un voyage dans son État natal afin de prendre femme mais, ne trouvant l'âme sœur ni à Santarém, ni à Belém, il revient seul dans l'Acre – avec cependant, comme point positif, la connaissance de nouvelles techniques pour saigner les arbres qu'il a apprises en travaillant dans d'autres plantations d'hévéa au cours de son périple. C'est sur les terres où il a passé son adolescence qu'il se marie en 1949. Dès l'année suivante, sa femme donne le jour à une fille que Pedro fait inscrire sur le registre des naissances (*cartório*) du *seringal*.

Avant sa conversion, Pedro se décrit comme un fervent adepte du catholicisme, un bigot (*carola*) toujours prêt à fêter les saints, tout particulièrement Joseph et Jean. Encore célibataire, il entend parler pour la première fois des *crentes* par le fils adoptif de l'une de ses sœurs, lequel lui relate la visite d'un missionnaire de l'Église baptiste entre 1944 et 1948. Mais il ne prend réellement conscience de la signification de cette foi nouvelle qu'au moment où se présente chez lui un homme qu'il avait perdu de vue depuis longtemps. En effet, ce dernier est transformé : il ne boit plus, ne fume plus, ne jure plus. Pedro est si étonné, affirme-t-il, qu'il ne peut s'empêcher de l'interroger sur ce changement de comportement. L'autre lui explique que, devant Dieu, les « idoles » adorées par Pedro ne sont pas des saints mais des marchandises, et que les vrais saints sont les hommes eux-mêmes s'ils respectent les commandements bibliques. Le « désir d'être un saint », que Pedro raconte avoir ressenti alors, ne se concrétise pas, son interlocuteur ne l'invitant pas à accepter la *crença*. Ce sera chose faite quand, quelques temps plus tard, passe Marcelino qui le « présente au Seigneur »¹¹.

Pedro occupe la fonction de dirigeant au Palví de 1953 à 1985.

Dans les années 1960, l'univers de Pedro et de ses compagnons est bouleversé, la fermeture du *cartório* du *seringal* et son transfert à Xapuri (qui rendra difficile l'obtention de sa pension d'ancien soldat du caoutchouc en 1991) étant l'un des signes de cette agonie. Car, comme il le dit, les patrons *seringalistas* ont vendu leurs terres à des *fazendeiros* du sud du pays, et les *fazendeiros* ont chassé les *seringueiros* (*botaram os seringueiros para correr*)¹². L'arrivée de la route en 1966 en termine définitivement avec le monde clos du *seringal*, monde d'inégalité et de domination certes, mais que les *seringueiros*, s'ils en acceptaient les règles, resentaient aussi comme protecteur¹³. En 1987, Pedro quitte Palví, où depuis

11. Des neuf enfants de Pedro, seules trois filles sont membres de l'Assemblée de Dieu.

12. Le souvenir de ces violences explique en partie l'évocation nostalgique de la sollicitude du patron qui facilitait les choses, faisait crédit, envoyait les gens en ville pour consulter un médecin. Il est vrai que l'affaiblissement de la position des *seringalistas* a entraîné quelques améliorations dans les conditions de vie sur le *seringal* : dès 1961 Pedro, à l'instar des autres *seringueiros*, commence à pratiquer une agriculture de subsistance qui lui était interdite auparavant. Sans aucune pointe d'ironie, il exprime aujourd'hui sa compassion pour les anciens *seringalistas* ruinés dans les années 1974-75, telle la veuve de son patron, Maria Rezende, obligée de vivre dans la dépendance de son fils, « docteur » à Belém.

13. Les intermédiaires (*marreteiros*) qui achètent désormais leur production ne cachent pas, en effet, leurs desseins marchands sous un vernis paternaliste. Et comme, selon Pedro,

les années 1960 il travaillait la terre sans plus récolter le latex, pour emménager dans un quartier de Brasília qui reviendra à Eпитaciolândia lors de la création du *município*.

Marcelino ne cessera jamais d'être un évangéliste et Pedro ne s'élèvera pas dans la hiérarchie de l'Église. Carlos José, qui est au départ un migrant parmi d'autres, est parvenu quant à lui à devenir pasteur ; il était même au moment de l'entretien vice-pasteur de l'Assemblée de Dieu à Plácido de Castro. De façon différente des précédents, son récit n'est pas plus consacré à l'énumération de ses aventures qu'à la description de l'univers étroit du *seringal*.

S'il est sans aucun doute un « *crente* convaincu », Carlos José n'a jamais perdu de vue ses intérêts dans le « monde ». Les services qu'il s'est proposé de rendre en tant que messager entre les congrégations rurales et l'administration centrale de l'Assemblée de Dieu se sont ainsi toujours inscrits dans le cadre de ses activités professionnelles. Son histoire est d'abord celle d'une ascension sociale où se mêlent étroitement les efforts constants pour améliorer sa condition personnelle et les preuves de dévouement données aux pasteurs de l'Église. En l'écoutant, on ne sait d'ailleurs s'il considère que son titre de pasteur vient sanctionner une position qu'il a acquise dans la société en tant qu'universitaire diplômé, ou s'il attribue sa réussite sociale aux relations qu'il a su nouer avec des responsables de l'Assemblée de Dieu. Quoi qu'il en soit, être pasteur, dans le cas de Carlos José, apparaît comme une revanche.

Carlos José : pasteur, fonctionnaire et Indien

D'origine indigène fulni-ô, le vice-pasteur de la ville est né en 1922 à Águas Belas dans l'intérieur du Pernambouc, un État du Nordeste (il n'y est retourné qu'une seule fois en 1969). Comme tant d'autres hommes enrôlés par le gouvernement pendant la Seconde Guerre mondiale, Carlos José vient en Amazonie en 1944 comme soldat du caoutchouc. Ce voyage a été une grande épopée. Après avoir été emmené par camion, puis par train, de son État natal à Fortaleza, capitale du Ceará, il a embarqué avec ses compagnons pour une traversée jusqu'à Belém, où une halte obligatoire de quinze jours était censée leur permettre de « s'acclimater » à la chaleur humide de la région. De là, ils ont rejoint Manaus par voie fluviale où une nouvelle escale de deux semaines leur a été imposée. Puis, passant vingt-quatre jours à bord d'un bateau à vapeur (*gaiola*), ils ont emprunté le fleuve Solimões et remonté le Juruá jusqu'à Eirunepé, dans le sud-ouest de l'Amazonas. Une embarcation à fond plat (*chata*) adaptée aux eaux peu profondes les attendait pour les transporter pendant deux

ils se soucient moins de l'origine des balles de caoutchouc, attestée auparavant par un sceau au nom du collecteur, que de leur poids, les *seringueiros* introduisent des objets pour les alourdir. Mais ces ruses ne se révèlent pas d'une grande aide : la baisse de la qualité du caoutchouc (sa « finesse, sa propreté », dit Pedro) s'accompagne d'une chute des prix.

jours sur le fleuve Tarauacá, jusqu'au *seringal* Atí, leur lieu de destination.

Carlos José y reste deux ans. À son arrivée, il travaille comme *seringueiro*, puis, ayant gagné la confiance du patron, il se voit chargé de contrôler le dépôt de marchandises. Au cours de la deuxième année, il rencontre dans un *seringal* des alentours un groupe religieux organisé depuis plus de dix ans, dont les membres professent une foi différente et insistent sur la lecture du texte biblique. Ce premier contact est, semble-t-il, convaincant puisqu'il adhère alors à l'Assemblée de Dieu, précisément le 24 octobre 1945.

En 1946, Carlos José décide de quitter l'Amazonas pour l'Acre. En remontant le fleuve Envira, il gagne Feijó, un bourg à la frontière de l'Amazonas, où il trouve une place de « sous-gérant » dans un *seringal* proche. Lors d'un séjour en ville, il se présente au pasteur responsable de l'Église qui l'invite à assumer une charge d'auxiliaire. Mettant à profit les nombreux déplacements sur le fleuve qu'il effectue pour le compte du *seringalista*, Carlos José se charge de transmettre des messages entre les congrégations rurales et l'église de Feijó, et se rend ainsi indispensable au pasteur. En reconnaissance de ses loyaux services, ce dernier lui remet, lorsqu'il veut partir dix ans plus tard, une lettre d'introduction l'autorisant à se présenter comme évangéliste de l'Assemblée de Dieu. Il est probable que sa nouvelle destination – Plácido de Castro¹⁴ – lui a été suggérée par le pasteur car celui-ci a été auparavant responsable de l'Église dans cette ville.

De fait, en 1955, après un court séjour de quatre mois à Tarauacá, bourgade à 50 kilomètres à l'ouest de Feijó, Carlos José s'installe à Plácido de Castro où il épouse, l'année suivante, la fille d'un couple de cearenses venus dans l'Acre, comme tant d'autres, par leurs propres moyens. Désireux de se mettre à son compte, Carlos José abandonne les activités liées à l'extraction pour se lancer dans la coupe et la vente du bois. Dans le même temps, il reprend tant bien que mal des études secondaires qu'il termine en 1962, à l'âge de quarante ans. Cette année-là marque une nouvelle étape dans sa vie professionnelle puisqu'il devient fonctionnaire de l'État. Après avoir passé six ans à Sena Madureira, petite ville à 130 kilomètres de la capitale, comme professeur des écoles, il est transféré à Rio Branco où il s'inscrit à l'université et se forme en pédagogie en 1976, à cinquante-cinq ans. Aujourd'hui âgé de soixante-dix huit ans, ce coordinateur d'une école secondaire de Plácido de Castro est respecté de tous. Outre son salaire de fonctionnaire, il reçoit, comme Marcelino et Pedro, une pension au titre d'ancien soldat du caoutchouc d'environ 110 €. Son succès est également attesté par sa trajectoire au sein de l'Assemblée de Dieu : nommé *presbítero* en 1978, il est consacré pasteur l'année suivante, alors qu'il a cinquante-sept ans.

14. Selon le pasteur de Plácido de Castro, le premier culte a été réalisé le 5 mars 1933 dans un *seringal* connu comme Pacatuba par deux « ouvriers » (terme général désignant aussi bien les évangélistes itinérants que les dirigeants de congrégation), Pedro Domingos et Abel Reboças, venus de Porto Velho (RO) par le fleuve Guaporé à bord du Geraldo Peres. Comme dans la région de Tefé, l'évangélisation de l'Acre aurait donc commencé en milieu rural.

Au début de l'entretien, Carlos José a peu parlé de son origine amérindienne et des préjugés dont il a pu souffrir, comme si le fait n'avait aucune importance ou s'il devait être passé sous silence. Cependant, le fil des heures établissant une certaine intimité, et le terme anthropologue me plaçant à ses yeux sans l'ombre d'un doute du côté des alliés des Indiens, il en est progressivement venu à m'interroger sur les qualités et les souffrances des peuples indigènes, avant d'évoquer les siennes. Dans ce cadre, la réussite de cet homme en tant que pasteur et professeur était avant tout celle d'un Indien. Rétrospectivement, son discours prenait alors une valeur démonstrative exemplaire : montrer à tous, y compris aux membres de l'Assemblée de Dieu aussi prompts que les autres à souscrire aux stéréotypes de l'Indien sauvage et incapable, qu'un Indien vaut autant qu'un blanc.

Les thèmes abordés au chapitre III du rapport au savoir et de l'autorité qu'il confère apparaissent dans la plupart des récits. La narration du pasteur, du dirigeant et de l'évangéliste leur accordent ainsi une large place – bien que l'aboutissement de leurs trajectoires soit dissemblable, tant par la position qu'ils occupent dans la hiérarchie religieuse que par leur niveau d'études (l'un est pasteur et diplômé par l'université, les autres sont demeurés aux échelons inférieurs et n'ont jamais été scolarisés). L'idée du savoir que se font les trois hommes est cependant très différente.

Pour Marcelino qui, à partir de la conversion, se pense comme un homme chargé d'éclairer les autres, il s'agit d'un savoir-faire acquis « sur le tas », au fil de ses déplacements et au fur et à mesure de ses échanges avec les catholiques qu'il veut convaincre. Les propos, recueillis dans une autre région de l'Amazonie, d'un évangéliste appartenant à la Baptiste régulière éclairent son point de vue : « Le missionnaire a ça [cette caractéristique] : il n'a pas d'étude [mais] comme on a plus d'expérience [dans la *crença* que les gens auxquels on s'adresse], on devient leur *leader* » (Raimundo Mendes – Abial – Tefé – Moyen Solimões). La réputation et l'influence semblent ici découler, presque naturellement et uniquement, du fait d'être plus avancé que les autres dans la pratique de la religion.

Pour Carlos José, qui ne disconvient pas de la valeur intrinsèque de l'expérience, celle-ci doit être complétée par un savoir lettré. Il adosse d'ailleurs en partie sa qualification religieuse à sa formation académique. Le pasteur doit être obéi parce qu'il a étudié les textes, au séminaire ou par correspondance. Cette conception où le savoir est lié à l'instruction formelle ne prédomine pas exclusivement aux plus hauts échelons de la hiérarchie des Églises ; les dirigeants l'ont aussi faite leur.

Pedro, par exemple, qui n'a pas plus fréquenté l'école que Marcelino, accorde moins d'importance que lui à l'inspiration divine, ce qui le rapproche de Carlos José. Tout en admettant avoir connu d'« excellents pasteurs analphabètes » (il cite le cas du premier d'entre eux en poste à Brasiléia), le dirigeant estime les ministres du culte davantage compétents s'ils sont « instruits », et non seulement dans le domaine religieux. Il lie donc la fonction à la maîtrise de connaissances qu'il croit hors de portée

des illettrés, et même de ceux qui, comme lui, ont appris « quelque chose en lisant la Bible » : c'est pour cette raison, assure-t-il, qu'il n'a jamais envisagé d'être pasteur. Le prestige du pastorat repose ainsi sur son association de principe à un statut social supérieur, autant qu'à des responsabilités rituelles ou administratives vis-à-vis des *crentes*, créant un effet d'écho dans la sphère religieuse de la hiérarchie sociale.

Dans les grandes dénominations où la concurrence entre ceux qui veulent embrasser une carrière religieuse est rude, y compris dans les Églises comme l'Assemblée de Dieu qui n'exige pas de ses pasteurs qu'ils soient formés au séminaire, le degré de scolarité devient un élément décisif. Comme Carlos José en son temps, Marcos Antonio a su s'intégrer à des chaînes de solidarité qui permettent à des hommes de se distinguer et d'améliorer leur position sociale. Ce jeune pasteur de vingt-six ans a particulièrement bien réussi puisqu'il s'est vu attribuer le poste important – du point de vue des dirigeants de congrégation – de second secrétaire de la Convention de l'Assemblée de Dieu de l'Acre. Il sait toutefois qu'il lui faut à présent investir dans les « études » pour continuer son ascension.

Son histoire est des plus classiques. Le père est absent de la scène depuis qu'il a abandonné la mère. Marcos Antonio a onze ans quand celle-ci l'entraîne dans les centres de « macumba »¹⁵ d'Epitaciolândia. Sa sensibilité aiguë à ces « choses », dit-il, le fait frôler de très près le domaine du diable. Il « trouve par bonheur » deux ans plus tard un feuillet évangélique lui montrant le droit chemin. Après s'être « converti spirituellement et seul », il fréquente sans se fixer plusieurs Églises. 1985 est une année particulièrement difficile : il est contraint d'arrêter ses études (au niveau de la sixième) et sa mère lui demande de partir ou de renoncer à sa toute nouvelle foi. À l'âge de treize ans, il choisit donc de quitter la maison maternelle pour aller habiter chez le pasteur de Brasiléia. Vivant dans et pour l'Église, il prêche chez les gens et dans la rue jusqu'à l'âge de quinze ans.

Il se rend ensuite à Plácido de Castro comme évangéliste volontaire, c'est-à-dire de sa propre initiative. Ses efforts sont récompensés : grâce à l'appui de la congrégation qui reconnaît ses talents de prêcheur, il reprend ses études en 1988 tout en approfondissant ses connaissances en théologie. Quelques temps après, il obtient un petit travail à la Banque du Brésil et se marie¹⁶. En 1994, Marcos Antonio s'installe à Rio Branco, est ordonné pasteur et entre à l'université où il tente tant bien que mal de suivre des études de lettres (quatre ans après, il est toujours inscrit en première année).

De nombreux *crentes* ne progresseront jamais dans la hiérarchie des Églises en raison de ce critère implicite de sélection. Dans l'État voisin de l'Amazonas, c'est le cas de Mauro que l'on a croisé à la fin du chapitre I et

15. Terme familier désignant les cultes de possession afrobrésiliens.

16. Sa femme appartient à une famille déjà ancienne dans la *crença* puisque le grand-père, un *seringalista* ruiné lors de la chute des cours du caoutchouc, était évangéliste avant d'être consacré au diaconat.

que l'on retrouvera un peu plus loin. À l'instar de Marcos Antonio et des autres, il a montré son dévouement à l'Église en exerçant ses talents de prêcheur, puis en se portant « évangéliste volontaire » pour être affecté dans différentes congrégations en fonction des besoins de l'institution. Au bout de quelques années, Mauro a cessé d'être « pasteur autorisé », c'est-à-dire évangéliste, pour devenir « pasteur ordonné ». Et c'est en tant que tel qu'il a été nommé dans un petit village isolé du Moyen Solimões.

Si Mauro est fier de porter le titre de pasteur, il ne se fait guère d'illusion quant à l'amélioration de ses conditions de vie que ce changement de statut pourrait lui procurer. Il a conscience que « son absence d'instruction » ne lui permettra pas de s'élever très haut dans l'Assemblée de Dieu : « Si tu as une formation séculaire, tu iras dans un endroit meilleur. Il y a cette divergence ici ». Envoyé dans un village parce que son niveau scolaire était considéré comme suffisant pour parler aux membres de la congrégation, il ne pourra pas étudier pour prétendre à une mutation en ville.

L'obtention du titre de pasteur ne s'accompagne pas systématiquement des avantages matériels et de la reconnaissance institutionnelle que les évangélistes et les dirigeants en espèrent. Les Églises tendent d'ailleurs parfois à jouer sur le prestige qui est associé au terme « pasteur » en le déclinant dans plusieurs versions (ici « pasteur autorisé » et « pasteur ordonné »). Si, dès lors, tous les hommes qui se disent mus par une mission peuvent s'emparer de ce mot, cette extension masque l'inégalité de fait entre une minorité de pasteurs et tous les autres.

Partir et renaître : la migration du point de vue de la mission

La vision de l'engagement religieux des évangéliques amazoniens s'apparente *a priori* à celle des autres latino-américains qui se considèrent comme des pratiquants et comme des « militants » (Cleary & Stewart-Gambino, 1997 : 7). La demande d'identification religieuse adressée à un interlocuteur inconnu et, dans son sillage, la proposition d'accepter Jésus comme son sauveur forment ainsi, dans la quasi-totalité des cas, un préambule obligatoire à toute discussion avec les *crentes*.

Pourtant, à l'écrasante majorité, les évangéliques amazoniens récuseraient une telle interprétation. Ils reconnaissent s'évertuer à louer les bienfaits de la « transformation personnelle » à tous ceux qu'ils côtoient, mais cette attitude est pour eux une forme d'altruisme : ils parleraient aussi souvent de renaissance pour éviter aux autres d'endurer les souffrances qu'eux-mêmes ont supportées.

Leur sollicitude à l'endroit des non *crentes* ne se confondrait pas avec l'insistance malvenue de certains nouveaux convertis trop zélés. Ceux-là font parfois l'objet de sévères critiques. Zé dos Santos, par exemple, pense de ces exaltés qu'ils sont de « ceux qui ne vont pas au fond de la Bible »

(Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá). Les responsables de cette même Église dans le Rondônia n'apprécient guère plus leur attitude trop « radicale » qu'ils qualifient de « fanatique ». D'une façon générale, les évangéliques ne reprennent donc pas à leur compte l'expression « soldat de Dieu » employée par l'Universelle lors de ses campagnes. Celle-ci est du reste davantage tenue pour une machine à convertir, un « front » (Jedilson – pasteur – Communauté évangélique intégrée de l'Amazonie – Belém – PA) qui « brade l'évangile » (César – pasteur – Église chrétienne évangélique – Tefé – AM), que pour une véritable Église. Cette dernière est peu souvent la cible de reproches explicites, c'est que les pasteurs des autres dénominations lui reconnaissent un mérite, et non des moindres, dont ils espèrent recueillir les bénéfices : sa capacité à produire de nouveaux *crentes*. Certains assurent d'ailleurs voir venir à eux des convertis de l'Universelle à la recherche de groupes où les relations sont plus chaleureuses.

La limite entre conseil avisé et pression excessive est incontestablement très subtile et le prosélytisme, loin d'être une caractéristique secondaire, est au cœur du système religieux : l'obligation de témoigner fait de toute évidence de chaque évangélique un évangéliste en puissance. Et le récit donné de leur trajectoire par ceux qui se considèrent comme des pionniers a bel et bien les accents enflammés que les *crentes* trouvent exagérés chez les « fanatiques ». Car l'idée de vocation religieuse se construit en forçant davantage le trait dans la description de la transformation personnelle qui donnait déjà corps à la notion de conversion. La certitude que cet évangéliste affiche de la « régénération » possible de « criminels » repose ainsi, assure-t-il, sur la conscience de l'ampleur de son propre changement :

« Quand une personne accepte Jésus, elle change de vie. Et qu'est-ce qu'il y a comme gens dehors [à l'extérieur des Églises] voulant changer de vie et ne sachant pas comment [faire.] Dieu opère des merveilles, des miracles, et cela nous réjouit. Ce qui nous fait continuer, ce sont les personnes transformées, arrivant d'une prison, voir les criminels plier le genou, qui sortent de là totalement transformés, avec une nouvelle façon de penser, de vivre, vraiment transformés en Christ. Alors c'est une très grande récompense. C'est un travail ardu, mais nous y croyons parce que cela nous est arrivé, nous sommes les témoins vivants du pouvoir de Dieu. » (Lauro – superviseur – Assemblée de Dieu – Bragança)

Dieu peut donc appeler à un destin plus grand encore que d'être un *crente* sincère parmi d'autres : celui d'arracher les hommes des griffes du « diable » et du « monde », quitte à les bousculer sans ménagement dans leurs croyances. L'évangéliste qui embrasse la « mission » se dépasse et il réalise des exploits dont il ne s'imaginait pas capable. Cinquante ans après les faits, l'épouse d'un pasteur retraité de l'Assemblée de Dieu est encore émerveillée, tout comme son mari qui l'écoute, des voyages que, célibataire, elle a osé entreprendre pour évangéliser la région du fleuve Juruá, à une époque où rares étaient les femmes montrant autant d'audace. Elle

interprète les succès remportés comme l'accomplissement d'une prophétie lui annonçant qu'elle surpasserait sa sœur en dévotion, quoique celle-ci se soit convertie avant elle :

« Tu as été la dernière et tu es la première [lui dit en rêve un ange]. Et je m'étais convertie après ma sœur. Mais elle s'est mariée et elle n'a pas pu travailler [prêcher] comme moi. C'est moi qui ai évangélisé [la ville d']Eirunepé, [la région du fleuve] Juruá et [le *seringal* de] Boa Esperança. » (femme du pasteur Braz – Assemblée de Dieu – Cruzeiro do Sul – Acre)

Dans la plupart des cas, les pérégrinations des évangélistes ont commencé bien avant qu'ils ne les marquent du sceau divin. Leurs histoires de vie, jonchées d'épisodes tragiques, d'abandon et de décès, reflètent la précarité des conditions de vie du plus grand nombre qui les pousse à partir toujours plus loin. Anselmo de Matos, ballotté pendant sa petite enfance entre diverses maisons où, contrairement aux promesses faites à son père d'adoption, il est contraint d'effectuer les tâches domestiques sans pouvoir aller à l'école, a ainsi pris encore enfant la décision de « partir dans le monde » :

« Je suis parti de Roraima [État au nord-ouest de l'Amazonie] à l'âge de sept ans. J'ai parcouru le Roraima, la Guyane anglaise, le Venezuela et je suis redescendu par les frontières jusqu'au Rio Negro. Je n'ai connu ni mon père, ni ma mère. On m'a dit qu'elle est morte lors de l'accouchement. Il est mort aussi, je ne l'ai pas connu. J'ai été donné à une mère d'adoption, la sœur de ma mère. Celle-là est morte aussi. J'avais trois ans et je ne l'ai presque pas connue. Et mon père d'adoption, je l'ai connu jusqu'à l'âge de sept ans. Mais il m'a jeté par ici, il m'a jeté par là, pour que j'étudie, chez les autres, mais je n'ai gagné que du travail... Alors j'en ai eu assez et je suis parti dans le monde... » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

Au cours de ses voyages, Anselmo deviendra tour à tour vacher, ouvrier agricole, chasseur ; il pilotera de petites barques à fond plat et fabriquera du charbon.

Ce sont pareillement les difficultés économiques qui ont jeté João sur les routes dès son adolescence, alors qu'il était loin de penser un jour être pasteur. Il a été ouvrier agricole, orpailleur et maçon ; d'autres sont colporteurs, collecteurs de noix du Brésil, ouvriers dans des scieries, etc.

João a seize ans quand il décide d'aller tenter fortune dans des *garimpos* (mines d'or) : pendant trois ans, il fait des allers et retours entre celui de Rio Branco, dans le Goiás, puis celui de Tucumã, dans le Pará, et son village natal du Maranhão. À vingt-deux ans, il tente une expédition plus lointaine, toujours pour extraire de l'or, dans le Roraima. C'est là que « tout seul, il accepte Jésus ». Les mains vides, il revient dans le Maranhão où il

cultive les terres de son père et fréquente pendant une courte période l'Église chrétienne évangélique. Il repart dans le Roraima, mais « oublie » l'appel qu'il aurait reçu de l'Église pour évangéliser car « la *garimpo* devient un vice » et il ne pense qu'à l'or. Il n'en obtient pas, mais trouve une femme, *crente* « déviée » de l'Assemblée de Dieu qui travaille comme cantinière. Tous deux retournent dans le Maranhão, dont elle est aussi originaire, où João gagne sa vie en tant que maçon. Plusieurs années passent avant qu'il ne soit consacré évangéliste par l'Assemblée de Dieu du Brésil, et envoyé à Tefé dans l'Amazonas.

Le premier contact des futurs évangélistes avec les Églises aurait lieu au cours de leur périple, quand un collègue, ou une voisine, leur parle de la bonne nouvelle ou que, passant par une ville, ils aperçoivent des *crentes* réunis dans un temple. Nombre d'entre eux affirment avoir prêté une oreille plus ou moins distraite aux sermons, soulignant même quelquefois à quel point ces scènes les ont, à l'époque, indisposés.

Le moment de la « rencontre » avec les évangéliques et celui de l'« entrée » dans la *crença* sont ainsi le plus souvent dissociés. L'un des ces hommes raconte avoir été « frappé par l'Esprit », dans un village près de Maceió, capitale d'Alagoas, dans le Nordeste, quand l'un de ses voisins appartenant à l'Assemblée de Dieu l'invite au culte et lui donne une Bible, mais il aurait « accepté Jésus comme Seigneur et sauveur » dix ans plus tard, tandis qu'il est dans le Rondônia, à 2 000 kilomètres de là à vol d'oiseau.

L'identification des évangélistes avec l'univers religieux s'opèrerait des années après et plus loin, quand leurs conditions d'existence sont les plus rudes et l'intégration au voisinage difficile. Le message entendu leur reviendrait alors en tête et, surtout, le Livre – des extraits d'Évangile – se trouverait encore au milieu de leurs maigres possessions. C'est au cours d'une lecture solitaire, un exercice douloureux où les signes écrits doivent parfois littéralement livrer leur secret, que l'intransigeance, le bruit et le fanatisme sont transformés en vérité, ferveur et amour.

Il convient de relever que la dénomination ralliée n'est pas nécessairement celle(s) qu'ils ont pu fréquenter auparavant. L'homme dont il a été question à l'instant ne rejoindra pas l'Assemblée de Dieu, à laquelle appartenait son voisin, mais la Baptiste nationale qu'il représentait à São Francisco do Guaporé (RO).

Notons également que l'adhésion aux Églises peut survenir au bout de plusieurs tentatives d'approximations entrecoupées de périodes d'éloignement. La réactivation de l'appartenance au groupe évangélique, qui est dite « réconciliation », se déroulera éventuellement dans une autre dénomination, si l'intéressé estime que les pasteurs représentant localement les Églises qu'il a connues ne se montrent pas assez attentionnés envers les égarés (*desviados*), laissant ainsi le champ libre à des concurrents plus actifs :

« Le pasteur de l'Assemblée de Dieu du Brésil a prêché pour moi. Il a ôté toutes ces choses de ma tête. Quand il a fait l'appel, je me suis réconcilié

là. Pas à l'Assemblée de Dieu [de la mission] parce que personne n'est venu. Parce que le dévié est une brebis perdue. Le pasteur doit aller la chercher. » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

Somme toute, l'affiliation institutionnelle relève moins d'un choix personnel que de l'offre religieuse locale. Le fait est aisément reconnu par les évangéliques qui l'intègrent à leur récit comme un « hasard » (à l'instar de Zé Rosa à propos de son adhésion à l'Église adventiste au chapitre antérieur) ou comme une « méprise » qu'ils n'auront jamais à regretter. Le pasteur Francisco Rosa assure par exemple s'être « réconcilié à l'Église congrégationaliste [pentecôtiste] en pensant qu'il s'agissait de l'Assemblée de Dieu ».

Francisco Rosa, né en 1952 à Palestina, État du Maranhão (Nordeste), suit enfant ses parents à Imperatriz (PA) où ils sont encore, bien que des « riches » leur aient depuis pris leurs terres. Vers l'âge de quinze ans, il part dans le sud du Mato Grosso où il travaille six mois dans une *fazenda*, puis revient à Imperatriz et attrape la malaria. Pendant les deux années suivantes, il effectue des allers et retours entre Imperatriz et Paragominas (PA). C'est à cette époque qu'il se convertit à l'Assemblée de Dieu, avant de rapidement s'en éloigner. Il rejoint ensuite l'un de ses frères sur son lot à Altamira (PA). Pendant trois ans, il suit des cours d'électronique par correspondance, ce qui l'oblige à aller régulièrement en ville retirer son courrier avant de retourner dans la forêt. On le retrouve à Itaituba (PA), ville où il rencontre sa femme qui appartient à l'Assemblée de Dieu. Un an plus tard, il part Rurópolis (PA), puis à Presidente Médici (RO), avant de continuer vers Oriximiná (PA) en laissant femme et enfants derrière lui trois années durant. Il est à Manaus (AM) quand il les fait venir. C'est au cours de ce séjour de deux ans qu'il se « réconcilie » à l'Église congrégationaliste en pensant, dit-il, qu'il s'agit d'un temple de l'Assemblée de Dieu. Il renonce à rejoindre cette dernière dénomination car il est appelé « pour le ministère » de la Congrégationaliste en 1980. Il est envoyé à Codajás (AM), puis à Boa Vista (RR), à Manaus (AM) et enfin à Tefé (AM).

De l'acceptation d'une conversion pour soi à la proclamation publique d'une autre foi, il peut encore s'écouler de longues années. Rares sont en effet les évangélistes déclarant avoir opté pour la mission librement, ou dans leur langage par « amour ». Conformément à la grille de lecture de la « douleur », celle-ci ne serait acceptée qu'au bord du désespoir : si les épreuves, lors de la conversion, étaient censées baliser le chemin jusqu'aux Églises, elles surgiraient à présent pour les contraindre à partir prêcher plus loin. Le témoignage suivant montre clairement les éléments narratifs introduits pour qu'une réponse positive à l'« appel » s'impose, à l'auditeur également, comme la seule solution permettant de sortir de l'impasse :

« Ce n'est pas nous qui choisissons. C'est un appel qui nous vient de Dieu. On va perdant, perdant, on arrive presque au sol et on se relève. J'étais

vendeur, je gagnais bien. J'étais célibataire. Avant de me marier, j'avais tout, une voiture, tout ! Avant de me marier, j'ai vendu la dernière voiture que j'avais pour coopérer à mon mariage ; c'était ma seule ressource. J'avais un compte en banque, un compte courant. Je faisais crédit aux gens et ils ne payaient pas. Ce que j'avais, la banque l'a avalé, et nous sommes restés sans rien, jusqu'à ce que, enfin, je sois appelé pour l'évangélisation. Le pasteur superviseur que j'avais, une personne très expérimentée, [m'a dit] : « Écoute, tu as un appel de Dieu. Ne te désespère pas parce que tu vas partir pour [réaliser] une œuvre : l'œuvre de Dieu ». Ça a été justement le moment où je me suis marié et je suis vraiment parti. » (Iranor – dirigeant – Assemblée de Dieu – Caratateua – Bragança)

En rapportant la décision de suivre la mission à une alternative tragique – la chute assurée ici ou l'espoir de succès à la gloire de Dieu ailleurs –, départ vers une autre destination et nouvelle vie dans le Christ se confondent.

Cette dernière n'est pas tenue pour plus facile ou moins troublée qu'auparavant. Car ce Dieu de bonté continuerait de laisser le diable se placer parfois en embuscade pour tenter ses fidèles et mesurer l'intensité de leur foi, comme s'il refusait de procéder lui-même à une vérification pourtant nécessaire (ou comme s'il se déchargeait de la corvée de les rappeler à l'ordre) : « Les choses mauvaises pour l'homme ne viennent jamais de Dieu. Maintenant Dieu peut permettre au diable d'agir pour l'éprouver » (Zé dos Santos – Assemblée de Dieu – Santo Antonio – Marabá).

L'infortune et le malheur deviennent ici le signe d'un Plan divin dont les êtres humains n'ont pas l'entendement – qu'ils peuvent néanmoins comprendre *a posteriori* s'ils montrent suffisamment de patience :

« J'avais dans la tête que comme [futur] pasteur, je devrais sortir de là. On est parti avec seulement les enfants et le hamac en 1949 pour Lábrea [AM...] Parce que quand on est au sein de la volonté de Dieu, il est responsable de nous. » (Braz – pasteur – Assemblée de Dieu – Cruzeiro do Sul – Acre)

L'assurance de pouvoir compter sur la compassion et l'appui inconditionnel de Dieu, et la conviction qu'il interviendra en cas de détresse absolue permettrait aux évangélistes d'endurer les épreuves avec davantage de sérénité et de courage : leur existence est dite plus « heureuse » en raison de la présence qu'ils affirment sentir constamment à leurs côtés.

Dès lors, leurs pérégrinations ne se réduisent plus à une fuite en avant désespérée ; elles sont une preuve de la toute puissance divine et de l'intérêt qu'Il porte à ses élus. Les évangélistes ne se perçoivent plus comme des pauvres errants, mais comme les porteurs d'un message de la plus haute importance qu'il leur faut délivrer coûte que coûte et qui les transcendent. L'intégration au récit des obstacles surmontés et des souffrances endurées les rendrait plus admirables encore, confirmant leur élection et attestant qu'ils ont réellement fait leur le comportement d'un *crente* véritable : « Il

faut être décidé. On ne doit pas se laisser arrêter (*prender*) par personne » (Maria Macena – Assemblée de Dieu – Caratateua – Bragança).

La nouvelle appartenance religieuse incite ainsi à la réinterprétation d'une trajectoire de migration, banale et mondaine, en un parcours tout aussi accidenté mais néanmoins défini comme exceptionnel et religieux. Elle autorise une relecture acceptable des événements passés autant qu'elle constitue une justification à l'action.

Quand s'éloigner du « monde » signifie le parcourir : la réussite de quelques-uns

Dans le discours des évangélistes, le « travail pour Dieu » s'oppose au « travail pour l'homme ». En d'autres termes, ils espèrent de leur mise à la disposition d'une Église qu'elle leur permette de se soustraire à la dépendance d'un patron. À Tefé, la femme d'un pasteur expliquait comment, après avoir passé vingt ans de sa vie à fabriquer des meubles, de l'aggloméré, puis du plastique, son mari a estimé qu'il était temps pour lui de se consacrer à l'œuvre de Dieu. Les aléas de la mission divine lui semblaient préférables à se soumettre encore aux ordres d'un autre homme, quand bien même, pour quitter le monde, il devrait s'y enfoncer toujours plus :

« Il dit qu'à partir du moment où il est vraiment entré dans le travail de Dieu, il va seulement vivre pour le travail de Dieu... Il ne veut plus travailler comme employé, il a déjà travaillé beaucoup pour l'homme. Maintenant il veut terminer ce qui lui reste à vivre en travaillant pour le Seigneur... Il dit qu'il a déjà travaillé beaucoup, déjà perdu beaucoup de son temps dans une usine. Maintenant il veut dépenser son temps pour le Seigneur. Il dit que personne ne sait combien de temps on va rester ici, mais qu'au moment où le Seigneur voudra nous ôter d'ici, il a déjà un autre coin pour nous. Maintenant personne ne sait où... » (femme du pasteur Domingos – Baptiste régulière – Tefé – Moyen Solimões)

Dans un contexte où le chômage et l'absence de perspective professionnelle sont le lot de la majorité, abandonner un emploi mal rémunéré peut paraître à certains comme une décision qu'il ont peu de chances de déplorer par la suite. Raimundo Mendes, missionnaire de la Baptiste régulière, aurait quitté l'armée au bout de quelques années parce qu'il ne parvenait pas à être promu au grade de caporal. Or, l'équivalent de neuf salaires minimums¹⁷ que, depuis un an, lui envoient tous les mois des congrégations

17. Pendant le temps qu'a duré l'enquête de terrain (1996-1999), le salaire minimum est passé de 120 à 136 reals, une somme qui ne couvre pas les dépenses d'alimentation, *a fortiori* celles qui concernent la santé et l'éducation. Un autre indicateur, le « panier de

de Manaus et de São Paulo représente une amélioration conséquente par rapport à la solde de soldat dont il devait se contenter auparavant :

« Les Églises encouragent beaucoup aux missions... [Elles disent] qu'il faut évangéliser... [Elles demandent] qui est disponible pour le travail. Alors j'ai dit : "Mon Dieu, si le Seigneur veut m'utiliser dans l'œuvre, que le Seigneur me facilite les choses, qu'il m'ouvre les portes", et les portes se sont ouvertes, malgré mon faible, petit, degré d'instruction. Dieu [était là], avec des personnes qui m'aidaient et beaucoup de gens qui m'encourageaient. Alors j'ai demandé à partir de l'armée. » (Raimundo Mendes – missionnaire – Baptiste régulière – Abial – Tefé – Moyen Solimões)

Les revenus annoncés par certains évangélistes, nettement supérieurs à ce qu'ils auraient pu espérer gagner en continuant dans leur situation antérieure, semblent leur donner raison d'avoir répondu présents à l'« appel ». Dans la même ville, le représentant de la Presbytérienne du Brésil déclarait pareillement bénéficier d'une aide extérieure mensuelle d'environ cinq salaires minimums, un montant important au regard du niveau de vie les membres de sa congrégation. D'autres dirigeants, qui dépendent entièrement du groupe religieux local, ont parfois l'air tout aussi satisfait de leur sort. Encore à Tefé, l'évangéliste de la Dieu est amour¹⁸ prétendait recevoir une somme équivalente des deux cent cinquante adhérents résidant en ville et dans les villages alentours.

Si la plupart des évangélistes viennent des milieux défavorisés, certains membres de la petite classe moyenne (comme des employés de bureau) s'engagent aussi dans la filière religieuse quand leur carrière professionnelle stagne ou qu'ils connaissent des revers financiers. Benjamin est l'un de ceux-là. Avant d'être pasteur, il travaillait à l'Institut national de géogra-

base » (*cesta básica*), calculé mensuellement à partir du prix de treize produits de première nécessité, montre qu'il fallait de cinq à six salaires minimums pour nourrir une famille composée de deux adultes et de deux enfants. Le salaire minimum, relevé par le gouvernement Lula, est aujourd'hui de 415 reais et le prix de la *cesta básica* est tombé à environ 4,8 salaires minimums (voir le site du département intersyndical de statistiques et d'études socio-économiques : <http://www.dieese.org.br/rel/rac/cesta.xml#>). La légère amélioration ne vaut toutefois que pour les Brésiliens ayant un emploi fixe et déclaré, ce qui n'est pas de cas d'une grande partie d'entre eux. Le real ayant été maintenu artificiellement haut pendant cette période et l'euro n'ayant pas encore été introduit, j'ai préféré garder le salaire minimum comme référence que de tenter une conversion approximative des valeurs.

18. Sebastião Oliveira, trente-deux ans, est né à Manaus. Adolescent, il fréquente de nombreuses Églises – l'Assemblée de Dieu, la Mission évangélique, l'Église pentecôtiste miracle de Jésus – sans ressentir « l'appel ». C'est en 1985, à l'invitation d'une tante paternelle qui appartient à l'Assemblée de Dieu mais se rend souvent au temple de la Dieu est amour, que ce mécanicien prend la « décision non seulement d'accepter mais de poursuivre » dans cette voie. Six mois plus tard, il est baptisé et, fin 1986, il est désigné comme auxiliaire d'un pasteur. Promu évangéliste en 1998, il se voit confier la tâche de former une congrégation dans un quartier périphérique de Manaus, mission accomplie en 1993. Avant d'arriver à Tefé, il aura été envoyé, pour de très courts séjours dit-il, dans diverses localités de l'Amazonas, dont Tabatinga, à la frontière de la Colombie.

phie et de statistique (IBGE) et gagnait entre huit et dix salaires minimums. Dix ans après ses premiers pas au service de la Presbytérienne rénovée, l'église de Pimenta Bueno (RO) lui assure cinq salaires minimums mensuels, auxquels s'ajoutent des avantages en nature (la maison, la voiture et l'essence) qui lui ont permis de retrouver son niveau de vie antérieur¹⁹.

La carrière religieuse a des exigences auxquelles ces hommes ont dû se plier pour réussir : avoir sens de l'initiative, montrer une capacité d'adaptation à toutes les situations et travailler sans contrepartie financière, parfois longtemps, pour les Églises. Pasteur de l'Assemblée de Dieu responsable d'un champ comprenant les petites villes de Costa Marques et São Francisco (RO), João Matias est de ceux qui ont su remplir les conditions. À l'affût d'occasions favorables, il n'hésite pas à parcourir la moitié du pays pour s'en saisir.

João Matias est né dans le Paraná où ses parents se sont convertis. Baptisé en 1957 et sentant la « vocation » dès 1969, il abandonne en 1972 – à l'âge de vingt-neuf ans – son métier de charpentier pour « suivre un cours biblique » par correspondance et faire un stage à l'Assemblée de Dieu de Campinas (SP). Il passe alors par toutes les étapes (dirigeant, diacre, *presbítero*, évangéliste) avant de devenir pasteur en 1981.

En 1984, il vient « à son compte » dans le Rondônia pour assurer, dit-il, le futur de ses enfants. Rétrospectivement, il avance une autre raison à sa décision : le besoin d'un pasteur « mûr » (*amadurecido*) dans un État récent. Pendant trois ans, il seconde « bénévolement » le pasteur de la seconde ville de l'État, Ji-Paraná, avant d'obtenir la présidence de l'Église d'Alta Floresta, à une centaine de kilomètres du lit de la BR, la route principale qui traverse le Rondônia, qu'il conservera jusqu'en 1992.

Retournant ensuite pour un temps aux activités profanes, il travaille pendant trois ans pour la municipalité d'Alta Floresta comme administrateur d'un district voisin de la frontière bolivienne, Rolim de Moura do Guaporé, et profite de ces voyages pour évangéliser les populations sur le fleuve.

Si l'on considère que la *crença*, en tant que « bien spirituel », constitue une marchandise à « placer » auprès du plus grand nombre, alors des hommes comme João Matias, ou Marcelino et Carlos José cités plus haut, dont le métier impose des déplacements constants, sont particulièrement bien armés. En revenant à intervalles réguliers aux mêmes endroits, ils assument, auprès de populations éparpillées sur un vaste territoire, un rôle

19. Benjamim est né en 1941 à Guaricanga (SP) dans une famille appartenant à l'Église presbytérienne indépendante où le père était diacre et où il a lui-même exercé cette fonction. Benjamim et sa femme ont quitté la Presbytérienne indépendante quand la congrégation s'est « rénovée », tandis que ses parents y restaient. Il a été pasteur auxiliaire à Cacoal (RO) pendant quatre ans, puis à Vilhena (RO) pendant un an. Quoique Benjamim dise avoir renoncé de sa propre initiative à un salaire relativement confortable, les dates qu'il donne de ses années fastes (1975-76) et de sa progression au sein de la hiérarchie de l'Église (il devient *presbítero* en 1981, évangéliste en 1986 et pasteur en 1987) incitent à penser qu'il n'était déjà plus à l'IBGE quand il a commencé à gravir les échelons.

de messenger et d'informateur²⁰ qui les rend importants et leur permet de se faire entendre.

João Matias avait toutefois un atout supplémentaire sur d'autres évangélistes. Car sa position de fonctionnaire du *município*, susceptible d'appuyer ou non les demandes qui lui étaient faites, a sans nul doute renforcé son image d'homme influent auprès des personnes résidant sur le district qu'il avait en charge, les incitant à accorder un certain crédit à sa parole, y compris pour des questions religieuses. Les succès qu'il a remportés ont été récompensés par la convention de l'Assemblée de Dieu à Porto Velho qui lui a alloué le champ de Costa Marques.

Cette stratégie qui consiste à se placer au centre d'un réseau de relations peut être mise en œuvre selon d'autres modalités. Pour sa part, Antonio l'a réalisée en prenant l'initiative de constituer une congrégation sur sa propriété, en activant des liens de parenté ou de voisinage tout autant qu'en créant de nouveaux points d'appuis aux rapports sociaux. Il est apparu comme un homme dévoué non seulement à ses « frères », puisqu'il mettait à leur disposition une parcelle de ses terres, mais aussi à l'Église à laquelle il amenait de nouveaux fidèles. Il a pu alors négocier son changement de statut avec la hiérarchie de l'Assemblée de Dieu, à condition de montrer une nouvelle fois son sens de l'abnégation puisqu'il lui fallait, en contrepartie, « tout quitter » (en laissant en réalité ses fils s'occuper de ses terres) pour partir comme évangéliste.

Antonio est aujourd'hui un homme comblé. Secondé dans sa tâche par deux autres pasteurs, quatre évangélistes itinérants, vingt *presbíteros* et le même nombre de diacres, il dirige le champ de Pimenta Bueno (ville d'environ 30 000 habitants) qui comprend vingt-sept congrégations, outre le temple central fréquenté, selon lui, par trois mille habitués (*congregados*), dont mille deux cent membres baptisés. Comparativement à d'autres villes, les rentrées de l'église sont élevées : autour de quarante salaires minimums sur lesquels le pasteur prélève son salaire et les « aides de coût » qu'il concède à ses assistants.

Converti avec ses parents à l'âge de onze ans à l'Église méthodiste dans son Minas Gerais natal, Antonio en a quatorze quand la famille rejoint les rangs de l'Assemblée de Dieu au prétexte que le pentecôtisme leur convient mieux. En 1964, le père les emmène dans le Paraná (région Sud) où, ne parvenant pas à obtenir une terre, il est contraint, pendant douze ans, de travailler pour les autres. En 1967, Antonio épouse une fille d'Alagoas

20. En cela, ces hommes ne sont pas sans évoquer les « colporteurs faméliques » que Laurence Fontaine (1993 : 185) décrit pour l'Europe au XIX^e siècle. Ceux-là « font entrer dans l'imaginaire d'autres affirmations de soi, d'autres lieux, d'autres savoirs. [Ils] ouvrent les villageois enclavés aux événements du monde, à l'étrangeté des comportements, aux remuements de l'actualité (*id.* : 105). Le point le plus intéressant pour notre propos est quand l'historienne montre qu'avec ces colporteurs, « le rapport marchand a disparu au profit de la demande de charité ou de l'engagement militant », registre dont relève bien évidemment l'engagement missionnaire.

(Nordeste) et, en 1976, il part pour Cacoal (RO) avec ses parents. Son beau-père les rejoint l'année suivante quand Antonio obtient un lot de l'INCRA à Rolim de Moura, dans le même État, en 1979. Cette année-là, il est nommé diacre de l'Église. En 1983, devenu *presbítero*, il prend sur lui d'organiser une congrégation sur ses terres. Dès 1985, quand le nombre de membres atteint les soixante-dix personnes (y compris les enfants), Antonio abandonne à jamais le travail de la terre. La direction de l'Église remarque son dynamisme et l'envoie en 1987 comme évangéliste à Novo Horizonte, puis en 1988 à Santa Luzia. Enfin, en 1992, année où il est ordonné pasteur, il assume la direction de l'église à Pimenta Bueno.

Quand il prend la présidence de l'église de Pimenta Bueno, Antonio nomme sa fille et son gendre gardiens du temple central. L'attribution préférentielle des fonctions rituelles ou administratives à des proches ne constitue pas un phénomène isolé – on a vu le cas d'Isac à Assunção au chapitre IV. Car le pastorat est aussi une affaire de famille qui se construit parfois sur plusieurs générations. Un cas exemplaire de trajectoires ascendantes au sein de l'Assemblée de Dieu de la mission est celui de la famille Câmara.

Le grand-père, né dans le Rio Grande do Norte (Nordeste), est venu travailler comme infirmier pour le compte du gouvernement. L'année de son arrivée dans l'Acre, en 1943, il fonde l'Assemblée de Dieu de Rio Branco. Son fils Severo, marchant sur ses traces, est pasteur (en réalité coopérateur) et fonctionnaire fédéral, entre autres, à Senador Guiomard et Brasília, deux petites villes acréennes. Il épouse la fille du pasteur Túlio Barros Ferreira que l'on croise à Plácido de Castro avant de le trouver, dans les années 1950, à la tête de la Convention de l'État, puis à Rio de Janeiro où il a dirigé les éditions de l'Assemblée de Dieu. Deux des enfants de ce couple suivent la même voie. Né en 1959, Samuel entre en 1974 au séminaire de São Paulo (il épousera par la suite la fille du directeur) et retourne, en 1979, en Amazonie, à Puraquequara, à l'époque un hameau près de Manaus. En 1981, il organise l'Institut biblique de Manaus. Après avoir été président des Assemblées de Dieu de la ville et de la Convention de l'État de l'Amazonas à l'âge de trente ans, il dirige depuis 1997 l'église de Belém. Il est en outre devenu, en 2005, vice-président de la Convention du Brésil. Son frère aîné Jônatas, qui a passé six mois à Brasília dans le cadre de sa formation au pastorat, a pris sa succession à la tête des Assemblées de Dieu de l'Amazonas.

Non seulement le père, puis les fils ont poursuivi dans la voie où s'est aventuré le grand-père migrant, améliorant au fil des générations leur position dans l'Église (et diminuant d'autant leur séjour en milieu rural), mais ils ont en outre privilégié des alliances matrimoniales avec d'autres familles de l'Assemblée de Dieu engagées dans un processus semblable. Bien que les évangélistes, ne voyant-là que la preuve d'une foi profonde, rêvent d'une telle réussite, celle-ci demeure inaccessible à l'écrasante majorité d'entre eux.

Quand la mission ne tient pas ses promesses

Les conditions de vie des évangélistes et des pasteurs, qui attestent de toute évidence des difficultés matérielles dans lesquelles ils se débattent, laissent penser que les gains annoncés sont le plus souvent surévalués. De façon analogue, le nombre d'âmes qu'ils disent avoir en charge semble nettement grossi. Car, dans le décompte des fidèles sont inclus, outre les membres (*membros*) baptisés soumis à la dîme, les « intéressés » qui viennent de temps à autre au temple et les « déviés » ou « éloignés » qui ont cessé de s'y rendre, les uns comme les autres n'étant pas tenus de verser une contribution. Le nombre de membres effectifs d'une congrégation correspond généralement à la moitié des *congregados*, terme désignant l'ensemble des trois catégories sans plus de distinction.

L'exagération récurrente des revenus et de l'importance du groupe religieux doit être comprise dans le cadre d'une quête incessante de signes qui témoigneraient du succès de la mission, ou du moins annonceraient son avènement prochain. En paraissant plus influents et plus argentés qu'ils ne le sont bien souvent, évangélistes et pasteurs tentent de convaincre, et de se convaincre, qu'ils sont bénis (*abençoados*) par Dieu. La conquête des âmes étant un facteur de promotion dans l'institution, ils en retireront de plus d'éventuels avantages, comme un avancement plus rapide ou l'attribution d'un champ plus rentable.

Certains de ces hommes – parfois ceux-là mêmes qui affichaient leur contentement plus tôt dans la discussion – reconnaissent d'ailleurs que tout n'est pas rose au royaume des élus, qu'ils soient évangélistes, dirigeants ou pasteurs. Il n'est en réalité pas aisé de trouver une Église ou une mission qui prenne en charge l'évangéliste et sa famille pour les mettre à l'abri du besoin. Pasteur de l'Église congrégationaliste de Dieu à Tefé (AM), Francisco Rosa manifeste ainsi sa vive déception de n'avoir jamais pu uniquement « travailler dans l'œuvre », c'est-à-dire prêcher, voyager et approfondir ses connaissances religieuses. L'obligation constante de se procurer par lui-même les moyens de sa subsistance ne lui a en effet pas permis de poursuivre des études qu'il avait entreprises au séminaire pour être officiellement consacré pasteur. Aujourd'hui encore, il dépend avant tout de sa modeste échoppe de réparation d'appareils électroniques dont il retire moins de quatre salaires. Le produit de la dîme de sa congrégation, pourtant forte d'une centaine de baptisés, oscillant autour de l'équivalent d'un salaire minimum²¹, il en serait en outre parfois réduit à financer l'église avec ses propres deniers :

21. Cette somme est plus en rapport avec les faibles moyens des *crentes*. Toujours à Tefé, le pasteur de l'Église pentecôtiste unie du Brésil, responsable d'une congrégation de cent cinquante membres, recevait un peu plus d'un demi-salaire et vivait dans la « maison pastorale », une petite habitation en bois. Il louait ses services à la journée comme charpentier pour un dixième du salaire minimum. L'évangéliste de l'Assemblée de Dieu du

« Après Boa Vista [Roraima], j'ai été à Alvorada [Rondônia]. Là, j'ai étudié deux ans à mon compte dans un séminaire... Après le séminaire je suis resté environ six mois à Manaus. Je n'ai pas terminé d'étudier, parce que j'ai toujours dû travailler. J'ai l'électronique pour faire vivre ma famille. Ma famille n'a jamais vécu sustentée par l'Église... Ce qui est à moi, c'est seulement le travail... Je disais toujours que c'était seulement ou dans l'Église, ou dans le travail. Mais on dirait que la vie, c'est de travailler dans l'Église et dans le travail... Je n'ai jamais trouvé d'Église qui me dise : "L'Église te fait vivre, toi et ta famille." J'aimerais ne travailler que dans l'Église... tout lâcher, laisser les choses matérielles et avoir l'argent pour dire : "Demain je vais à Brasilia, de Brasilia je vais à São Paulo, de São Paulo je vais en Israël." Le travail missionnaire imite celui des apôtres de Jésus. C'est un travail où on ne reste pas arrêté dans un seul endroit [...] Mon épouse m'a dit que ce serait mieux [d'être missionnaire] que de vivre cette vie [actuelle] : je la laisserais dans une maison et, où que je sois, la mission aurait les moyens de donner... » (Francisco Rosa – pasteur – Église congrégationaliste de Dieu – Abial – Tefé)

Les pasteurs dont la situation est à présent plus confortable se souviennent tous de débuts pénibles où ils ont dû se débrouiller pour relever, seuls, le « défi » :

« Le travail était retombé après que les missionnaires sont partis. Alors ils [les pasteurs de l'Église] nous ont défiés... Nous sommes venus en sachant que ce serait difficile, que nous devrions travailler de nos mains pour trouver de quoi vivre : chasser, pêcher, planter... J'en ai parlé à mon épouse... Nous sommes restés treize ans. » (José Souza Cauper – pasteur – Baptiste de la convention – Tefé – Moyen Solimões)²²

La narration enthousiaste de l'« appel », l'énumération triomphante des hauts faits accomplis cèdent la place, quand la confiance s'installe, à un récit plus intimiste où le découragement, voire le doute, a sa place. Le changement de ton était perceptible dans le témoignage de l'un des Anciens de la Congrégation chrétienne à Tefé. Né dans une petite ville de l'État de São Paulo en 1945, Milton, après sa « renaissance » en 1971, ressent un violent désir de « fuir la société et d'aller en Amazonie [qu'il] pensait n'être que forêt ». En 1974, il a une vision et, en 1979, il quitte son emploi dans une usine pour réaliser son rêve. À son arrivée, la désillusion est terrible : logé

Brésil déclarait pour sa part obtenir moins de deux salaires, alors que la congrégation compte cent soixante membres. Quant au pasteur de la Dieu est amour, cité plus haut, il n'avait pas cessé de réparer des bicyclettes.

Dans cette ville, seuls deux pasteurs appartenant à des Églises implantées de longue date avaient des revenus relativement importants : le pasteur Sales, responsable de l'Assemblée de Dieu de la mission qui compte deux mille membres en ville, recevait dix salaires, tout comme l'un des deux responsables de l'Église chrétienne évangélique.

22. Pour cent quarante fidèles, José Souza de Cauper touchait environ quatre salaires.

dans un meublé et sans travail, il se retrouve très rapidement à court d'argent, sans possibilité de s'en retourner dans le sud du pays :

« J'ai toujours été pauvre... Il y a eu beaucoup de lutte, [d'obstacles] pour m'empêcher d'arriver jusqu'ici... Premièrement dans la partie financière, mais la foi était dans mon cœur, j'étais certain de la providence de Dieu... Quand nous sommes venus ici en 79, je suis venu avec peu d'argent... J'étais plombier électricien, je ne trouvais pas de travail... L'argent que j'avais n'était suffisant que pour une ou deux semaines, alors, même si je voulais revenir en arrière, je ne pouvais pas... J'ai senti ce froid à l'intérieur de moi... Ma foi a été un peu ébranlée. Je suis allé dans la chambre, j'ai tiré le rideau, je me suis agenouillé et j'ai prié Dieu... J'ai dit au Seigneur : "Nous sommes ici pour faire ta volonté, par les révélations que tu nous as envoyées. Je ne suis pas venu chercher de l'or, ni de l'argent. J'ai cherché de tous les côtés et je n'ai pas trouvé de travail. Maintenant, je te demande de me montrer, maintenant". Quand j'ai eu fini de dire ces mots, cette gloire que j'ai sentie à cette époque [de la vision] est entrée à nouveau dans ma chambre, j'ai senti cette présence dans mon cœur et j'ai commencé à pleurer. [J'ai ressenti] cette joie, et [entendu] cette voix qui disait à l'intérieur de moi : "Sois en paix parce que j'ai tout préparé". J'ai ressenti une allégresse profonde, pas simplement de savoir que mes nécessités allaient être soulagées, mais d'entendre la voix divine. Je suis sorti de la chambre et, sur l'escalier de la maison, il y avait le propriétaire de la maison qui avait aussi un magasin. Il a commencé à discuter avec moi et il m'a dit : "Écoutez, *seu Milton*, vous avez déjà travaillé dans un commerce ?" J'ai dit : "Oui, quand j'étais jeune." Alors il a dit : "Bon, je cherche une personne pour travailler avec moi qui soit honnête, une personne qui soit sincère" » (Milton – Ancien – Congrégation chrétienne – Tefé – Moyen Solimões)

Milton, à présent propriétaire d'un petit commerce, ne doit, assure-t-il, sa relative prospérité qu'à la providence divine : juste après qu'il a imploré le Seigneur, se serait présenté à sa porte son logeur avec une proposition d'embauche. Son existence quotidienne étant alors minimalement assurée, il développera ses activités de prêcheur et baptisera les quatre premiers convertis de la ville en 1982 quand il est élevé au statut d'Ancien.

Arrivé à Tefé deux ans auparavant en tant que pasteur titulaire de la Quadrangulaire, Robinson, qui reçoit, dit-il, deux salaires minimums, est pour sa part encore dans l'attente de cette aide divine dont il a le plus grand besoin. À l'époque de l'entretien, le pasteur bâtissait de ses propres mains le futur temple de la Quadrangulaire avec l'aide de quelques fidèles au chômage, et logeait avec sa famille dans une petite pièce sans confort aux murs encore crus, élevés dans l'enceinte même de l'église en construction. La solidarité des soixante-dix membres de la congrégation qui, pour certains, viennent en bateau des villages avoisinants lui apporter un kilo de riz, de haricots ou de farine de manioc, voire une poule pour les plus fortunés, l'aide à conserver intacte sa confiance en un avenir forcément meilleur :

« Je sais que Dieu va tout récompenser ; je ne regarde pas derrière, je ne fais qu'avancer... Je ne peux compter que sur la providence de Dieu et l'aide des frères d'ici. Là, oui, je peux compter sur eux... Ici, les gens reçoivent bien tout le monde... Notre pays passe par beaucoup de choses, beaucoup de changements. Souvent on perd courage mais on sait aussi que Dieu est avec nous. Alors, tout de suite, on cherche à se réjouir. » (Robinson – pasteur – Quadrangulaire – Tefé)

Dans le village du Canariá (Tefé – Moyen Solimões), les *crentes* apportent également leur soutien au pasteur Mauro²³ de l'Assemblée de Dieu de la mission en lui donnant du poisson car celui-ci, né sur fleuve mais élevé à Manaus²⁴, « ne sait pas pêcher », soulignent-ils en se moquant gentiment. La vie quotidienne n'est pas pour autant des plus faciles : comme les autres habitants, Mauro doit aller tous les jours dans son champ à quarante-cinq minutes de marche du hameau et, les évangéliques ayant peu, voire pas, d'argent liquide, le versement de la dîme est effectué en nature. Il ne peut donc compter que sur la vente de la farine de manioc pour acheter des biens de consommation courante. Dans sa petite maison sur pilotis construite au bord du fleuve, la tenue de Mauro – en short, en tee-shirt et pied nus – et sa posture – il était affalé sur l'un des nombreux gros sacs de toile encombrant la pièce principale – n'avaient rien de celles qu'on imagine d'un pasteur.

La fonction de représentation que les Églises délèguent aisément aux évangélistes s'accompagne exceptionnellement d'une rétribution pour les services rendus, ou même d'une compensation, tout d'abord parce qu'elles n'en ont pas toutes les moyens, ensuite parce que telle n'est pas la logique. Les Églises donnent rarement ; elles espèrent toujours ponctionner : elles attendent que les congrégations locales prennent en charge leurs dirigeants, que ceux-ci dégagent un surplus pour le pasteur du champ résidant en ville qui, à son tour, enverra une partie des fonds réunis aux directions dans les capitales.

Si l'espoir d'obtenir un soutien financier encourage, de fait, les vocations, la somme est le plus souvent modique et son attribution limitée dans le temps. Pour sa part, Mauro a reçu pendant un an une « aide de coût »

23. Il est secondé par son épouse qui est tout à la fois trésorière, secrétaire et présidente du cercle des femmes.

24. Né en 1964 à Nova Olinda do Norte (AM), Mauro part à Manaus avec ses parents adoptifs à l'âge de huit ans. Deux ans plus tard, ne supportant plus les mauvais coups, il les quitte. À seize ans, fuyant la police, il va travailler dans une plantation de jute et habite dans la maison des *fazendeiros*. Quand arrive une *crente*, il se convertit et va vivre chez elle. Six mois plus tard, il est à Manacapuru (AM) où il a rejoint l'un de ses frères. À dix-huit ans, il s'engage dans l'armée à Manaus, devient caporal et suit un cours de cuisine. Il n'y reste pas car il « est appelé à travailler comme pasteur ». À vingt-et-un ans, il est auxiliaire pendant un an dans un village sur le fleuve, puis est envoyé comme évangéliste itinérant pendant deux ans sur la Transamazonienne, puis à Apuí (AM) où il attrape la malaria. On lui confie pendant deux ans une congrégation à Manaus. En 1992, il tente d'entrer en vain dans un village près du Canariá et se replie sur cette localité.

d'un demi-salaire pour lui permettre de « consolider le travail », en d'autres termes pour lui laisser le temps de convaincre les *crentes* du Canariá de prendre le relais, ce qui leur est matériellement impossible.

Au lieu d'être récompensé de son attachement à l'Assemblée de Dieu par des avantages concrets, Mauro s'est trouvé partager le dénuement des habitants du hameau quand a cessé le versement. La « mission » l'a ainsi plongé dans une double dépendance : face aux villageois et face à l'Église. Le dirigeant ne cache pas son amertume – « Si j'avais su que c'était si difficile, je n'aurais pas quitté l'armée » – et il proteste, en leur présence, des attentes selon lui excessives des membres de la congrégation :

« Devant l'église, ils pensent que le pasteur ne peut pas se tromper. Ils ne savent pas que nous sommes faillibles également [...] Il y a des réunions de la communauté. Ils veulent que je parle. Je n'y vais plus. Le pasteur doit être un médecin, un charpentier, un conseiller, un pasteur, un policier. »

Car les évangéliques du Canariá ne comptent pas seulement sur Mauro pour gérer les affaires courantes de la congrégation, célébrer le culte et les conseiller sur le comportement adéquat pour un *crente*. Ils espèrent aussi qu'il fasse entendre leur voix auprès des autorités du village, qu'il arbitre les conflits et leur permette d'avoir accès à un médecin en sollicitant pour eux le pasteur de Tefé. Au hameau, le prestige que confère le statut de dirigeant a un prix très élevé. Or Mauro, qui occupe une position subordonnée dans la hiérarchie de l'Assemblée de Dieu et dirige une congrégation n'ayant aucun revenu, ne reçoit qu'une attention très limitée de la part de son supérieur direct à Tefé, et aucune de la direction à Manaus. De ce fait, il peine à répondre aux demandes qui lui sont adressées et, pour tout dire, y renonce complètement. En outre, contrairement aux dirigeants issus de la localité rurale où se situe leur congrégation – qu'ils y ont donc parents et alliés – et qui constitue le cadre dans lequel ils cherchent à asseoir leur position, Mauro est un « étranger », un pasteur itinérant dont l'investissement a pour unique objectif de retourner dans l'univers urbain qu'il connaît.

Dans les villes également, la carrière religieuse est loin de toujours tenir ses promesses. João Matias, le pasteur de l'Assemblée de Dieu à Costa Marques (RO) cité précédemment, se plaint de l'isolement de la ville et de la pratique de l'union libre qui diminue le nombre des évangéliques susceptibles de s'acquitter de la dîme : il reçoit trois salaires pour ses services auprès des sept cent membres de son « champ ». João Matias est cependant moins défaitiste que Mauro isolé au Canariá. Il espère rebondir en transférant la présidence de l'église à São Francisco du Guaporé, *município* voisin créé en 1997, qui, en pleine essor démographique, compte davantage de *crentes* (deux cent cinquante membres pour cent cinquante à Costa Marques). En privilégiant un front pionnier à une zone d'occupation ancienne pour établir les bases de son « champ », ce pasteur montre comment l'expansion religieuse profite aussi des mouvements démographiques.

Le pouvoir acquis par certains pasteurs sur les fidèles, dont ils se servent comme d'un tremplin, n'est pas à la portée des représentants des Églises en milieu rural ou même à l'échelle des quartiers dans les villes, non, évidemment, parce qu'ils seraient enclins à une plus grande honnêteté mais pour des raisons structurelles : ceux qui acceptent de leur prêter main forte ne sont pas fortunés, ni assez nombreux pour leur fournir les moyens d'une réussite individuelle. Celle-ci n'est possible que dans le cadre d'une Église où le nombre de « contribuables » est assez important pour, d'une part, garantir des rentrées d'argent régulières et, d'autre part, permettre la constitution d'un solide capital relationnel.

La cooptation des « grands »

La position que les évangélistes et les dirigeants parviennent à occuper reste généralement bien en dessous de leurs attentes et l'amélioration de leurs conditions de vie insignifiante. Pourtant, outre les pasteurs aux échelons supérieurs des grandes Églises qui jouissent d'un salaire confortable et d'avantages matériels, d'autres évangéliques recueillent les bénéfices des réseaux de relations que les missionnaires ont contribué à tisser.

Le cas d'une zone rurale située à proximité de Pimenta Bueno (RO) met en évidence tout à la fois la réalité de l'entraide entre *crentes* et la fragilité du statut des responsables locaux, qui le devient encore davantage quand d'autres dénominations s'installent à proximité. L'exemple montre par ailleurs comment certains évangéliques se saisissent de la référence à une appartenance religieuse commune pour servir leurs intérêts particuliers.

Pas moins de quatre Églises d'importance très inégale sont représentées sur la *linha* 34²⁵ : les Adventistes du septième jour ont des ramifications dans le monde entier, la Congrégation chrétienne couvre l'intégralité du territoire national, l'Assemblée de Dieu Madureira un peu moins tandis que l'Église du Brésil a une surface d'implantation extrêmement réduite.

La congrégation de cette dernière Église est constituée par des membres d'une seule famille, celle de Marcelindo, l'un des premiers à s'être installé sur la *linha* 34, et c'est son fils, Adão, qui la dirige.

25. Tout comme la région du sud du Pará, le Rondônia est considéré comme un front pionnier. Il a reçu un fort afflux de population dans les années 1970 quand a été ouverte la route (de Cuiabá à Porto Velho) qui le traverse du nord-ouest au sud-est, au long de laquelle se distribuent les principales agglomérations urbaines. Bien que Pimenta Bueno, où se trouve la *linha* 34, n'ait pas été concerné par les projets officiels de colonisation publique, l'appropriation de l'espace est calquée sur ce modèle (Théry, 1997). La carte foncière du projet prévoyait le déploiement transversal, à partir de l'axe principal, des routes vicinales (pénétrantes selon H. Théry), elles-mêmes coupées perpendiculairement par des chemins secondaires appelés *linhas* (celles-ci correspondent aux *travessões* de la transamazonienne, voir Araújo, 1993).

Marcelindo est né dans le Minas Gerais en 1943. Depuis l'adolescence, ses déplacements sont incessants : zone rurale à Bahia, puis dans le Paraná. Il est dans le Mato Grosso quand il se convertit à l'Église de la restauration fondée dans cet État dix ans auparavant, puis il s'installe dans le Rondônia où il obtient un lot de l'INCRA.

Marcelindo et sa famille quittent l'Église de la restauration quand, en 1985, un *presbítero* de cette dénomination passé à l'Église du Brésil est venu leur demander de le suivre. Marcelindo aurait accepté car il ne voyait pas de « grande différence entre les deux », sinon la couleur du voile couvrant les cheveux des femmes lors du culte (bleu pour l'une, blanc pour l'autre) et l'obligation de fermer le col des chemises pour les hommes. On peut cependant supposer que la proximité géographique d'un représentant de l'Église a influencé son choix : le pasteur de la Restauration habite Porto Velho (capitale de l'État située à plus de 500 kilomètres) alors que le *presbítero* de l'Église du Brésil réside dans la ville voisine de Rolim de Moura. La promesse faite à Marcelindo d'une présence accrue (la visite rendue a eu valeur de garantie) a davantage pesé que la position dans la hiérarchie des Églises des individus le sollicitant : à l'échelle de la *linha*, l'autorité du *presbítero* s'est donc révélée plus importante que celle du pasteur.

La famille adventiste est, en revanche, parmi les dernières à être arrivées. Le père, Ademar, accueille sur son lot deux de ses fils adultes : l'un est le responsable religieux, l'autre, Romero, appartient à la Congrégation chrétienne comme son beau-père Laurindo.

Né dans l'Espírito Santos, Ademar s'est converti en 1974 à la mort de l'un de ses enfants, entraînant toute sa famille avec lui.

C'est un autre gendre de Laurindo qui dirige le groupe de l'Assemblée de Dieu Madureira, plus réduit encore que les précédents. Avant de construire lui-même un modeste temple de bois sur les terres de son beau-père où il habite, l'homme, originaire du Paraná (Sud) et converti à Porto Velho, fréquentait la Congrégation chrétienne.

Laurindo a aussi deux fils auprès de lui, dont Sebastião, responsable local depuis 1993 de la congrégation de cette dernière Église.

Laurindo est né en 1932 dans une famille catholique de l'État de Paraíba, tout comme sa femme. En 1958, le couple va passer deux ans à São Pedro da Cipa (Mato Grosso) sur les conseils, qui se révéleront peu judicieux, de deux familles amies. Après un court séjour dans leur État natal, ils travaillent quatre ans dans les champs de coton de l'intérieur de São Paulo. En 1965, ils achètent une petite propriété dans le sud du Mato Grosso. Laurindo lit pour la première fois la Bible que lui aurait prêtée la sœur du curé. Il se lie avec des Adventistes qui résident là mais ne se convertit pas car, dit-il, il n'y a pas d'église. En 1979, ils prennent la route du Rondônia jusqu'à la *linha* 45, près de Pimenta Bueno. La terre achetée se révélant « faible » (*fraca*), ils la revendent pour acheter 85 ha (la moitié de ce qu'ils avaient) sur la *linha* 34. C'est là que Laurindo adhère en 1984 à la Congrégation chrétienne, suivi en 1990 par Isabel (la belle-fille de l'adventiste Ademar), et en 1991 par Sebastião.

Le groupe de la Congrégation chrétienne est le plus important de la *linha*. Y participe également la famille de Rafael et Elsa qui sont les plus anciens dans la *crença*, mais aussi ceux qui sont dans la plus grande précarité.

Rafael est né dans une famille catholique rurale du Paraná et Elsa dans la zone industrialisée de l'ABC paulista, au sein d'un foyer déjà acquis à la Congrégation chrétienne. Ils se rencontrent et se marient à Mauá (SP) en 1973. L'année suivante, le couple part pour Mundo Novo (Mato Grosso do Sul), sans grand espoir d'obtenir une terre. En 1976, Rafael promet de se convertir s'il reçoit le don de musique. La Congrégation chrétienne est l'une des rares Églises à mettre à ce point l'accent sur l'importance de la musique comme moyen de communication avec Dieu. La plupart des membres de la Congrégation possèdent des instruments à corde ou à vent. Les plus démunis reçoivent des dons anonymes car « celui qui donne ne veut pas apparaître. Il ne veut pas des honneurs devant des autres hommes ». Rafael qui était occupant gratuit d'une mesure de bois et ne pouvait élaborer aucun projet d'avenir, gardait précieusement les deux clarinettes et le violon que ses enfants avaient obtenus. Il se montrait particulièrement fier du saxophone Yamaha qu'il avait réussi, preuve du miracle divin, à s'acheter.

À partir de leur conversion, les déplacements de Rafael et d'Elsa s'effectuent sur la base des contacts noués à travers la Congrégation chrétienne.

En 1979, ils retournent à Mauá, mais Rafael ne supporte pas de vivre en ville, ni d'avoir le statut d'employé. Début 1981, les voilà de nouveau à Mundo Novo, puis, en 1982, ils s'installent à Ponta Grossa (Paraná) dans une *fazenda* dont les administrateurs sont membres de l'Église. Huit ans plus tard, ils repartent dans l'État de São Paulo à Sorocaba. En 1992, Rafael part en éclaireur dans le Rondônia, à Querência do Norte, où il travaille pour le mari d'une tante paternelle de sa femme, également de la Congrégation chrétienne, dans la *lavoura branca* (cultures vivrières : maïs, haricot et riz).

Rafael vient d'ailleurs sur la *linha* 34 en 1994 pour répondre à la proposition d'embauche d'un membre de l'Église.

L'une des filles de Rafael, qui habite déjà la région, a rencontré Turibio à l'occasion du mariage d'un couple appartenant à la Congrégation chrétienne de Primavera, une petite ville proche de Pimenta Bueno. Lors de la réception, elle lui fait part de la situation précaire de son père et reçoit une offre de travail dont elle informe Rafael.

Quand Rafael se présente à la *fazenda*, l'affaire se révélera un marché de dupes : le patron veut rétribuer deux salaires minimums, le travail fourni par quatre personnes (le père, son fils et ses deux filles) et il impose en

outre des horaires très lourds. Six mois plus tard, Rafael au bord du désespoir et sa famille se préparent à reprendre la route.

C'est alors qu'un voisin appartenant également à la Congrégation chrétienne, Valdomiro, qui héberge déjà sur ses terres l'un de ses frères catholique, offre de leur céder une parcelle pour « former » une plantation de café. Cette solution est toutefois provisoire et l'incertitude de leur destinée demeure après à la fin d'un contrat initialement prévu pour quatre ans (deux années s'étaient déjà écoulées au moment de l'entretien).

L'homme fort de la *linha* 34 est le dénommé Turibio, celui que Rafael est venu rejoindre.

Ce Bahianais d'origine, né en 1934, dit avoir rompu, à dix-sept ans, avec des parents dont il ne supportait pas les querelles incessantes. Il part travailler comme ouvrier agricole dans le nord du Paraná, perd le peu qu'il a économisé lors de sa séparation avec sa femme « alcoolique » et obtient la garde de ses quatre enfants. Il migre ensuite dans le sud du Pará, où il est quelques mois administrateur de *fazenda* à Conceição do Araguaia, puis dans le Rondônia où il « s'emploie chez les autres ». En 1980, il obtient enfin de l'INCRA un lot de 21 *alqueiros* (environ 50 ha) sur la *linha* 34. Des cinquante-huit familles entrées en même temps que lui, dit-il, il n'en reste plus que onze, les autres ayant revendu leur terre.

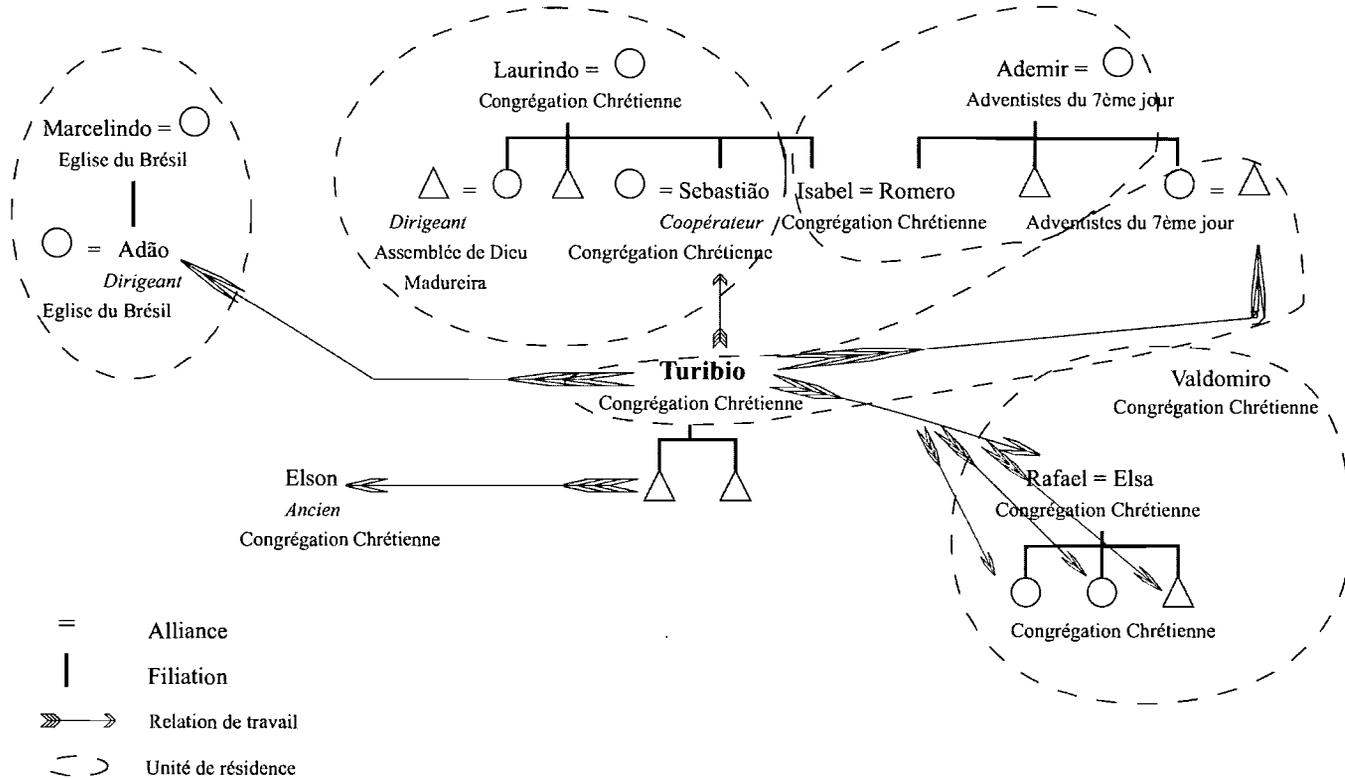
Personnalité haute en couleur que ne gêne pas le paradoxe, Turibio se répand en violentes diatribes contre le MST, le Mouvement des sans-terre (« les gens ne veulent pas de la terre pour travailler mais pour la vendre », « il faut tuer tous les envahisseurs, des jeunes aux vieux. À partir de douze ans, ils font de ta vie un enfer. Et encore, je suis religieux ! ») et ne cache pas son admiration pour Paulo Maluf, ancien maire et gouverneur de São Paulo de la droite populiste. Il vote cependant pour la candidate du Parti des Travailleurs aux élections municipales et affirme qu'il remettrait sans discussion ses terres improductives aux autorités.

Turibio n'en est pas à une contradiction près. Depuis son arrivée dans le Rondônia, il ne cesse d'investir dans la terre et possède, outre le lot reçu de l'INCRA, deux *fazendas* : l'une de 100 (242 ha), l'autre de 826 *alqueiros* (2 000 ha). Aux antipodes de cette accumulation personnelle est pourtant ce qu'il tient, d'après son expérience paranaense, pour le modèle souhaitable et efficace de colonisation : peu de terre (5 *alqueiros*, environ 12 ha, affirme-t-il, sont suffisants), des routes, des écoles, un poste de santé et des transports, voilà ce qu'il faudrait aux agriculteurs.

Turibio, âgé de soixante-cinq ans, est unanimement considéré comme un homme qui a réussi. Il a des terres, conduit ses affaires d'une main de fer et toutes les familles évangéliques de la *linha* dépendent, d'une façon ou d'une autre, de lui : si Rafael et ses fils l'ont quitté, Sebastião, responsable local de la Congrégation chrétienne, et Adão, dirigeant de l'Église du Brésil, continuent de travailler pour lui. Turibio ne puise donc pas des employés qu'il espère dociles dans le seul vivier de son Église.

Le seul employé qui n'est pas évangélique est son régisseur. Selon la femme de ce dernier, celui-ci n'est « rien, ne prétend pas se convertir et, de

Schéma des relations entre les familles de la *linha* 34



toute façon, ne pourrait pas parce qu'il travaille le samedi ». L'homme est toutefois au contact direct des réseaux évangéliques, plus précisément adventistes comme l'indique la précision apportée²⁶ par son épouse qui est aussi la fille d'Ademir.

Le schéma précédent synthétise les informations concernant les familles évangéliques de la *linha* 34. Il indique, outre l'Église d'appartenance des individus et leur fonction quand ils en ont une, leur rattachement à une unité résidentielle ainsi que les relations de travail les liant à Turibio.

Les données montrent, d'une part, que les enfants n'adhèrent pas obligatoirement à l'Église du père et, d'autre part, qu'il n'y a pas toujours coïncidence entre unité résidentielle et affiliation institutionnelle : Laurindo, de la Congrégation chrétienne, héberge sur ses terres une fille et son mari, tous deux membres de l'Assemblée de Dieu Madureira ; le fils de l'adventiste Ademir, qui a épousé une autre fille de Laurindo, vit sur le lot de son père mais il s'est rallié à la dénomination de son beau-père. Une appartenance religieuse différenciée n'ébranle donc pas la solidité des relations de parenté entre générations ou au sein d'une fratrie, pas même vis-à-vis de ceux qui sont restés catholiques puisqu'un fils du même Laurindo habite et travaille avec lui²⁷.

L'appartenance à une même Église devient en revanche un critère majeur lorsque les liens religieux doivent relayer des solidarités familiales défaillantes, ou que celles-ci sont dans l'incapacité de s'exercer de façon satisfaisante. Rafael, exploité par un membre de son Église et sans parent à proximité pour le secourir, a ainsi trouvé un soulagement provisoire sur les terres de l'un de ses « frères » de la Congrégation chrétienne.

Enfin, le diagramme confirme que l'obtention d'un statut religieux n'induit pas nécessairement une amélioration de la position sociale des individus concernés. Sur la *linha* 34, le fait est très net. Dominant incontesté du lieu, Turibio n'occupe aucune fonction dans la Congrégation chrétienne. Quant à ses ouvriers qui sont aussi dirigeants de congrégation, ils sont logés à la même enseigne que les autres salariés : ils ne reçoivent nulle marque de respect de sa part, pas plus qu'ils ne bénéficient d'un quelconque traitement de faveur pour leur rôle dans les Églises.

Le patron met plutôt tout en œuvre pour garder des distances avec ses « frères » employés, y compris avec ceux qui sont membres de son Église. Il ne fréquente pas la petite congrégation de la *linha* 34 où ces derniers se retrouvent plusieurs fois par semaine pour célébrer le culte sous la direction de Sebastião. Turibio préfère prendre sa vieille Toyota (il est le seul à avoir un véhicule) pour se rendre plus loin, sur la *linha* 75 où il a une autre *fazenda*. Cet évitement n'est pas à mettre en rapport avec la modeste posi-

26. Les autres Églises retiennent habituellement le dimanche.

27. Des observations analogues peuvent être faites en milieu urbain où, dans un même groupe domestique, la mère fréquente par exemple les *terreiros*, les enfants des Églises évangéliques différentes tandis que le père affirme rester catholique. Il est possible de les étendre à l'ensemble du pays (Aubrée, 2001 : 218).

tion du coopérateur Sebastião dans la hiérarchie de la Congrégation chrétienne. Turibio a la même attitude envers un homme portant le titre le plus élevé concédé par l'Église et qui est, de plus, à l'origine de son adhésion religieuse.

Ce dernier, Elson, né dans le Mato Grosso de parents bahianais, a été ordonné coopérateur en 1974, puis Ancien en arrivant à Pimenta Bueno en 1977. Alors que Turibio n'est encore qu'un petit producteur tirant le diable par la queue, Elson embauche l'un de ses fils pour travailler dans l'atelier de réparation de bicyclettes qu'il tient en ville. Ce dernier se convertit sous son influence, puis attire son père à l'Église. À cette époque, Turibio fait déjà preuve d'un solide bon sens. Il ordonne très vite à ses fils (l'un a une formation d'instituteur, l'autre un niveau de quatrième) d'investir dans le commerce ce qu'il parvient à économiser. Les deux frères se placent aussitôt dans le prolongement des activités d'Elson, proposant d'approvisionner celui-ci en pièces détachées. Après des tournées difficiles dans l'État voisin de l'Acre, ils se forgent une solide clientèle dans tout le pays et se fournissent désormais auprès de vendeurs chinois. En 1983, ils décident de se mettre à leur compte, absorbant au passage la petite entreprise de l'Ancien qui, de patron, devient employé en moins de dix ans²⁸. Si Turibio tente de s'exonérer de la responsabilité de ce revirement des positions en le qualifiant d'associé, il n'est pas plus proche d'Elson que de ses autres salariés et il ne le reçoit pas chez lui.

Quelle que soit leur position dans l'ordre religieux, les employés de Turibio en sont réduits à solliciter ses faveurs, tel l'Ancien qui a demandé, et obtenu, pour une cousine de sa femme, catholique mais « intéressée » par la Congrégation chrétienne, le poste d'institutrice dans la *linha*.

L'établissement de relations privilégiées entre *crentes* repose sur la confiance que s'accordent *a priori* des hommes qui tous prétendent se détourner des « vices » et des compromissions du « monde ». On l'a vu, ceux qui ont accepté Jésus sont censés s'efforcer d'appliquer dans leur vie quotidienne les règles morales qui fondent la congrégation. Leur quête de vertu et d'intégrité les inciterait donc au respect, celui de leur personne et des autres.

Certains individus, qui jouissent déjà d'une position économiquement et socialement prééminente, trouveront dans cette construction imaginaire des conditions favorables pour coopter les réseaux formés à leur profit²⁹.

28. Les frères réinvestissent à présent leurs bénéfices dans la terre et le bétail, suivant ici encore les conseils de leur père.

29. Dans des zones rurales où la différenciation socio-économique est moins prononcée, le capital relationnel constitue en lui-même une richesse enviable que certains tentent de s'approprier. La décision de tel petit producteur du sud du Pará de rejoindre les rangs de l'Assemblée de Dieu, alors que sa maisonnée vit déjà au rythme des prières de son épouse et de ses filles, peut être considérée sous cet angle. Contrairement à ses voisins, Zé dos Santos ne s'est jamais opposé à la conversion des femmes de sa famille, pas plus qu'à

Leurs « frères » moins fortunés seront d'autant mieux disposés à leur égard qu'après leur conversion ils ne prétendent pas occuper de fonction religieuse. Ce faisant, ces évangéliques ne semblent pas exiger la reconduction, dans l'espace de la congrégation, du traitement différencié qu'ils reçoivent habituellement. Leur absence d'ambition religieuse paraît attester de leur désintéressement et laisse présager d'une réelle générosité envers les plus faibles. L'aide qu'ils accepteront de fournir sous diverses formes sera tenue pour un témoignage de l'authenticité de leur foi et pour une preuve de leur conformité à l'idéal de la *crença*, par un groupe qui se constitue alors bel et bien en un réservoir de main-d'œuvre.

Le processus d'agrégation autour d'un dominant s'accompagne fréquemment d'un autre, cette fois de nature dissociative, entre celui-ci et ses concurrents pour la capture de clientèles. En effet, l'efficacité pratique de l'adhésion religieuse réside aussi dans le contraste, qu'elle est supposée signifier de façon incontestable à des hommes voués à être des dépendants, entre le comportement du patron évangélique et l'attitude de ses égaux du point de vue des positions dans la structure sociale, mais qui ne partagent pas le même système de croyances – en d'autres termes, qui sont catholiques³⁰. On imagine sans peine l'impact, sur des *ribeirinhos* convertis et isolés, de la présentation en tant qu'homme de Dieu, c'est-à-dire probablement plus honnête que ses confrères, de tel marchand voyageant sur le fleuve à la recherche de produits agricoles à troquer contre des biens manufacturés (*regatão*). Un aisé commerçant de Tefé (Moyen Solimões) appartenant à l'Assemblée de Dieu, qui contrôle aujourd'hui la plupart des

l'adhésion de l'ouvrier qu'il emploie. Au fil du temps, sa maison est devenue un pôle d'attraction important pour les évangéliques du secteur qui n'ont pas encore de lieu de réunion. Les relations qui s'y nouent, mêlant dévotion religieuse et échanges de biens et de services les plus divers, ont renforcé l'admiration des agriculteurs du voisinage pour un homme si habile. En devançant leur adhésion, Zé a pu apparaître, à la fois, comme une caution du groupe religieux en voie de constitution vis-à-vis des autres chefs de groupes domestiques et comme un personnage précieux aux yeux du dirigeant local et des jeunes diacres qui lui témoignaient leur gratitude en le consultant sur presque tout. Zé, qui était déjà respecté et craint de ses voisins, a ainsi gagné en réputation (voir Boyer 2005).

30. Le récit livré par le pasteur Braz de la conversion, dans les années 1950, de celui qui deviendra son beau-père se déroule par exemple sur un fond de rivalités entre *seringalistas* dans la région d'Eirunepé (AM). Le propriétaire de Boa Esperança aurait en effet souffert de la convoitise de ses terres et de sa main d'œuvre par le patron de Bom Jardim, un *seringal* proche d'une taille plus importante (cinquante à soixante *seringueiros* selon Braz). À une époque où les patrons ne possèdent plus le contrôle absolu des producteurs établis sur leur *seringal*, l'adhésion de cet homme à l'Assemblée de Dieu a pu lui fournir les moyens de souder l'ensemble de ses dépendants sur la base d'une appartenance religieuse commune et différente du voisin aux vues expansionnistes, masquant de la sorte la défense des intérêts personnels dans laquelle il était engagé. Plus encore, le devoir fait à tout évangélique de diffuser la Parole de Dieu justifiait la mise en œuvre une stratégie offensive pour augmenter la zone d'influence du patron menacé : la fille s'aventure sur les terres de Bom Jardim pour exhorter ses habitants à la conversion avec la bienveillante neutralité de son père, sinon sur son ordre. Comme Turibio sur la linha 34, ce *seringalista* ne s'est jamais intéressé aux fonctions religieuses. Il laissera la direction de la congrégation aux mains de son gendre Braz (voir Boyer, 2006).

pontons vendant l'essence aux bateaux, a ainsi commencé sa fortune. L'adhésion aux Églises peut donc venir soutenir une prétention à être perçu comme un « bon patron », celui qui exerce son pouvoir au nom de la protection qu'il dispenserait, dans le cadre de stratégies individuelles qui font peu de cas de la professionnalisation religieuse, et l'excluent même le plus souvent.

Le modèle du patron bienveillant informe sans nul doute les personnages de l'évangéliste, du dirigeant et du pasteur qui se présentent comme des figures d'autorité – une autorité déléguée par Dieu à travers l'Église. Leur rhétorique est en outre assez proche : en affirmant s'acquitter auprès des membres d'une congrégation d'une mission divine concernant l'humanité toute entière, ils apparaissent comme des serviteurs dévoués qui consacrent leur énergie et leur savoir à les soutenir et les guider. L'accomplissement des activités religieuses, dit « travail pour l'œuvre de Dieu », semble être associé au bout du compte à un combat généreux pour leur procurer le plus grand bien concevable de leur point de vue, c'est-à-dire le salut. Au terme de cette entreprise de mobilisation, l'effort qu'ils demandent à leurs « frères » de fournir pour les dégager des contraintes matérielles est tenu pour une compensation légitime, qui sera néanmoins toujours inférieure à leur investissement supposé.

Dans sa tentative de mettre les autres au travail, un spécialiste religieux est cependant soumis à des contraintes que le patron ne connaît pas. Le parallèle entre les biens et les services (salaires, avantages, « faveurs ») procurés par ce dernier et les fonctions qu'un dirigeant ou un évangéliste est à même d'attribuer trouve ses limites dans la façon dont le religieux intervient dans l'établissement des rapports sociaux. Un patron, qui s'appuie pourtant sur l'idée d'une appartenance commune pour inciter au rapprochement, laisse celle-ci à la périphérie des transactions qui viendront. En revanche, la position du spécialiste religieux n'a d'autre assise que la reformulation des relations sociales dans le langage évangélique, une tâche à laquelle il s'attelle sans relâche. L'enjeu de ce travail – la réalisation d'une valeur de bien – apparaît paradoxalement plus nettement ici, dans un univers où tout est ramené au « don », que dans le cadre de l'échange marchand où la référence à celui-ci, possible mais non imposée, peut sembler représenter une valeur de lien³¹ – mais non d'équité.

Ce dévoilement des intérêts individuels est d'autant plus inévitable que, contrairement à un dominant qui, comme le fait Turibio, peut jouer la carte « évangélique générique », les responsables de congrégation représentent d'une Église particulière. La constitution de leur clientèle ne repose donc pas sur une opposition entre catholiques et un large ensemble « *crente* », mais sur leur habileté à convaincre, en se situant en un point précis du

31. « À la différence de l'échange marchand, qui vise à réaliser une valeur de bien, le don représente et réalise une valeur relationnelle ou une valeur de lien » (Vandenberghe, 2001 : 125).

champ évangélique, de la supériorité des services proposés par leur Église sur d'autres théoriquement équivalents. Leur capacité de ralliement est de ce fait beaucoup plus restreinte et leur tâche d'autant plus ardue. La poursuite de cet objectif, qui se dérobe pour des raisons que j'examinerai au chapitre suivant, incite certains à changer d'institution, à introduire une nouvelle dénomination ou à fonder une Église, intensifiant la diversification de l'offre religieuse locale. La fragmentation et la concurrence accrues qui en résultent autorisent la reconduction du rêve de réussite. Elles en éloignent toutefois plus sûrement encore sa concrétisation.

Devenir un patron : du missionnaire au fondateur

« Celui qui craint le Seigneur n'a rien à redouter. »

Siracide 34, 16

L'action prosélyte cherche à gagner à Jésus de nouvelles âmes, une à une, pour les placer à l'intérieur d'un groupe évangélique dont les contours seraient extrêmement nets. Ce mouvement englobant est néanmoins contrarié par une force centrifuge que traduisent les innombrables changements d'affiliation institutionnelle et la formation incessante de nouvelles dénominations.

La fragmentation de l'ensemble évangélique – une instabilité constitutive – est tenue pour un fait qui ne donne matière ni à discussion, ni à contestation. À Redenção (PA), le pasteur de la Maison de la bénédiction y voit la manifestation de la volonté divine et ses propos reflètent le sentiment général : « Il existe des ministères différents parce que Dieu a créé ça comme ça ». L'intense concurrence que se livrent les Églises s'exerce ainsi sans que jamais n'affleurent la dénonciation d'une hétérodoxie et/ou la prétention à fonder une nouvelle religion – et non plus simplement un autre groupe religieux.

Les certitudes concernant la forme que doit revêtir l'expression de la foi semblent secondaires au regard de la conviction que le salut des hommes dépend de leur allégeance au Sauveur. La primauté de cette proposition jette les bases d'une unité minimaliste. Tous ceux qui se réfèrent à cette autorité unique et transcendante sont autorisés à se dire évangéliques et ils doivent être accueillis comme tels : « C'est Jésus qui sauve, pas l'Église » est la phrase qui assure tout à la fois de la cohésion du champ évangélique et du droit de faire autrement que ses voisins.

Pour Marcel Mauss, la « vie religieuse est une continuelle gestation. À chaque instant dans une religion donnée, comme dans une société donnée, se produisent des courants sociaux déterminés, qui marquent la chute ou la naissance d'une idée ou d'une pratique » (1968 : 99 [1905 : 295]). La perspective maussienne, selon laquelle « la secte est le produit naturel du fonc-

tionnement des phénomènes religieux » (*ibid.*), s'applique bien évidemment aux constantes segmentations de l'ensemble évangélique. Elle permet d'appréhender les généalogies des Églises, ou des courants évangéliques, en tenant compte des groupes sociaux et de leurs intérêts divergents. À l'échelle microsociologique considérée, on peut affirmer que les scissions se produisent quand la congrégation ne remplit plus son rôle social d'intégration des individus aux marges, c'est-à-dire quand l'existence du groupe religieux est reconnue et admise, quand la nouvelle hiérarchie est instituée et que toutes les fonctions rituelles sont pourvues.

La constitution d'une nouvelle Église ou l'affiliation d'une congrégation à une autre dénomination apparaissent ici comme les effets d'une dynamique dont il faut dégager les modalités concrètes. Cette approche doit être prolongée par une analyse non plus des divisions, mais de la « fondation » elle-même, en la considérant comme une pratique religieuse caractéristique (bien que non rituelle) que le discours évangélique légitime. Il conviendra alors de voir comment ces actes, dans la forme sous laquelle ils se présentent, s'intègrent à l'univers évangélique amazonien, et en quoi les stratégies mises en œuvre et les représentations qui les soutiennent sont susceptibles d'éclairer les autres rapports sociaux.

L'idéal évangélique et sa réalisation

L'idéal d'intégrité morale des *crentes* contraste avec la réalité de fréquentes transgressions des règles des Églises. Bien qu'ils espèrent de leurs semblables un comportement en accord avec les commandements bibliques et avec la loi des hommes, aucun d'entre eux ne se risquerait à affirmer qu'un évangélique est par principe incorruptible (protégé du mal et des tentations par Dieu) : les *crentes* reconnaissent les écarts et s'en accommodent. Les récits amazoniens concernant la période de l'après conversion, de fait, sont encore alimentés par le thème de l'erreur personnelle. Ils s'attardent en outre volontiers sur le scandale et la discorde provoqués par certains d'entre eux ainsi que sur l'inconstance de la plupart des convertis.

Car l'engouement initial pour les Églises est souvent un feu de paille. *Dona Neide* se souvient que la vague d'adhésions, déclenchée par l'arrivée à Costa Marques (RO) de missionnaires de l'Assemblée de Dieu remontant le fleuve Guaporé dans les années 1960, a aussitôt été suivie d'innombrables désertions : « Quelque chose de nouveau arrive dans la ville et tout le monde veut voir et savoir. Beaucoup ont accepté mais peu sont restés ». Depuis, la situation n'a en rien changé, les *crentes* étant prompts à se tourner vers une autre Église, voire à abandonner l'univers évangélique.

Les pasteurs sont les plus diserts sur le sujet. Dans la région du Moyen Solimões, le responsable adventiste récemment arrivé à Tefé s'étendait sur

le pénible travail de « fidélisation » qu'il lui faut accomplir pour combattre une tendance prononcée à l'« apostasie ». L'un des diacres de la même église, pour sa part, déplorait que « 60 % des six cent personnes baptisées après une série de conférences », des réunions organisées dans les hameaux alentours, n'aient pas persisté dans leur décision.

Si le goût de la nouveauté ne constitue pas une base très solide pour une adhésion religieuse durable, le désir de se soustraire à la violence environnante ne donne guère de meilleurs résultats. Dans toutes les agglomérations urbaines amazoniennes, la dégradation des conditions de vie et ses conséquences – l'expansion du narcotrafic et la prostitution des mineur(e)s – sont en effet désignés comme des problèmes majeurs par les responsables religieux. Selon ces derniers, nombreux sont les jeunes venant chercher réconfort et appui dans les congrégations afin de tenter d'abandonner une vie « immorale », et pleine de dangers réels, pour une existence « changée avec Jésus ». La partie est à chaque fois loin d'être définitivement gagnée. Le pasteur de l'Assemblée de Dieu à Costa Marques citait ainsi le cas d'un petit trafiquant « converti » quinze jours plus tôt auquel ses anciens amis prédisaient un rapide retour dans le « crime » : « Tu es dans l'Église car tu es au fond du trou (*na pior*) ». Pour sa part, João Matias ne se prononçait pas sur la durée de l'engagement du jeune homme. Il notait en revanche que les familles désemparées, reconnaissantes de l'accueil réservé à leurs enfants, ne tardaient pas à les suivre et se montraient plus persévérantes.

Tous les évangéliques, même les plus convaincus et y compris ceux dont le rôle est de servir de repère aux autres, sont susceptibles de retourner dans le « monde » à n'importe quel moment. Toujours à Costa Marques, la femme du pasteur fondateur de la Congrégation évangélique Dieu est la vie, pourtant *crente* depuis treize ans, déclarait que sa foi vacillait quelque peu et qu'elle n'était plus aussi assurée (*firme*) qu'auparavant : « Je suis dans le doute. C'est difficile d'être toujours dans l'accomplissement de la parole. Je ne sais pas si je suis catholique ou évangélique ».

Au bout du compte, le mal et le péché sont censés affecter indistinctement l'ensemble de la population : assassinat, corruption et passions charnelles sont le lot de tous les hommes, des *crentes* comme des autres, des simples fidèles comme des pasteurs, et aucune dénomination n'est épargnée. Le phénomène est particulièrement prononcé à Costa Marques où les pasteurs se distinguent par le nombre d'infractions qui leur sont imputées, et qui, à l'écrasante majorité, concernent l'adultère. La liste ci-dessous comporte exclusivement les rumeurs propagées par les évangéliques, lesquelles n'épargnent pas plus les pasteurs de leur propre Église que les autres.

Le fondateur de l'Échelle pour le Christ, Chiquinho, raconte qu'un pasteur des Saints derniers jours a dû quitter l'Église, sa femme et la ville, à la suite d'une liaison avec une très jeune fille. Son successeur, également marié, aurait été trouvé mort sous les roues d'un autobus à la sortie de la ville après avoir succombé aux mêmes tentations. Les commérages suggèrent qu'il s'agit-là d'un crime pour défendre « l'honneur » de la famille, crime déguisé en accident.

Les membres de la Baptiste de la convention sont, quant à eux, encore outrés que leur dernier pasteur, qui travaillait comme professeur pour la municipalité, ait « sali » l'image de l'Église en trompant sa femme. Quand le scandale a éclaté, la congrégation l'a dénoncé à la Convention et il a été démis de ses fonctions. Témoignant d'une générosité certaine en lui faisant parvenir un billet d'autobus au Maranhão où il était allé pour tenter de reconquérir sa femme, sa petite amie, qui se présentait comme « convertie non baptisée », continuait de fréquenter la congrégation en attendant son retour.

Le pasteur de l'Assemblée de Dieu Madureira est arrivé en ville quelques mois après que son prédécesseur se soit fait tuer par balle à Estrema (Boca do Acre). Ce dernier, exerçant la fonction de juge, avait statué sur un problème de limites entre l'État de l'Acre et celui du Rondônia en faveur de ce dernier. Antonio, qui lui a succédé, le soupçonne d'avoir récolté le fruit d'ambitions politiques démesurées (*metido em política*).

Toujours selon Antonio, plusieurs diacres de l'Assemblée de Dieu dite de Belém ont aussi été exclus pour cause d'adultère. Chiquinho ajoute qu'une vingtaine d'années auparavant, un pasteur de cette même Église a abandonné sa femme pour fuir en Bolivie avec sa jeune amante. D'autres évangéliques racontent enfin qu'un dirigeant – pourtant l'un des « pionniers » de l'évangile dans la région selon sa fille – a cessé d'être *crente* après avoir été accusé, dans les années 1970, de vendre le patrimoine de l'Église, une cabane en bois¹.

Il est difficile de démêler le vrai du faux, ce qui est factuel des tentatives de disqualification et, à dire vrai, inutile. Ce qu'il importe de souligner ici est que le havre de paix et de repos auquel les évangéliques aspirent peine à s'imposer, ne serait-ce que dans leur esprit, comme un projet abouti.

Des dérives autrement plus graves que les aventures extraconjugales sont traitées de la même façon, pour attester de la possibilité constante que le monde chaleureux vire au cauchemar, que le désordre s'immisce dans le refuge des *crentes*, le diable prenant alors la place, voire l'apparence, de Jésus. À Tarauacá, petite ville dans l'État voisin de l'Acre, un diacre adventiste cherchait à illustrer ses propos sur la « corruption » atteignant les autres Églises. Entre un cas d'adultère et un exemple de détournement d'argent, il mentionna sans s'y attarder, comme s'il ne s'agissait-là que d'une variante, la terrible tragédie qui s'était déroulée l'année précédente au *seringal* Lavras, à une centaine de kilomètres de là, et qui s'était soldée par six meurtres.

Une quarantaine des soixante-dix habitants du *seringal* a rejoint, lors de sa constitution en 1991, la congrégation de l'Église unie du Brésil dont le siège est à Manaus. En novembre 1998, le dirigeant est démis de ses

1. Les premiers missionnaires, tel Joseph Brandon, fondateur des premières congrégations baptistes, n'échappent pas aux commérages. À Feijó, dans l'Acre, un pasteur de la Baptiste de la convention racontait ainsi que l'Américain aurait ramené sa femme infidèle aux États-Unis, avant de revenir seul en Amazonie.

fonctions sous l'influence d'un autre *seringueiro* qui prend sa place – sans que l'Église en ait été informée, soutiennent ses responsables. C'est alors que la femme du nouveau « pasteur » affirme avoir reçu un message divin annonçant l'imminence de leur départ pour le ciel (*arrebamento*). Mais auparavant, aurait-elle dit, il faut que le groupe se purifie en identifiant et en éliminant les « ennemis de Dieu » présents en son sein. Le premier à être « exorcisé » est l'ancien dirigeant. Battu et laissé pour mort, il parviendra à s'enfuir et alertera les autorités de la ville après trois jours de voyage. Pendant ce temps, d'autres habitants sont accusés d'être sous l'emprise du diable : six personnes, dont trois enfants, seront tuées à coups de bâton ou par piétinements, soixante autres blessées sur ordre du pasteur. Se prenant pour Dieu lui-même, celui-ci se livre à l'adoration de ses fidèles, qui le portent et l'embrassent, et il organise des simulacres de crucifixion. Une dizaine de personnes se retrouveront, après avoir ôté et brûlé leurs vêtements, au point le plus haut du *seringal* pour attendre les anges. Quatre sur les six individus arrêtés par la police seront déclarés irresponsables. Le « pasteur » et sa femme, condamnés en 2002, sont finalement relâchés en 2004².

Pour exceptionnel et sanglant que soit ce fait divers, il n'est, aux yeux des évangéliques, qu'une expression paroxysmique de dérèpages toujours à craindre.

Le danger ne se limite donc pas aux « persécutions » catholiques et aux tentations du monde ; il peut surgir insidieusement au sein même des congrégations. Une catégorie du discours religieux permet de nommer les pécheurs, aussi bien ceux qui fautent « par faiblesse » en silence que d'autres bien plus sérieux, tels des trafiquants de drogue ou des tueurs à gages qui se glisseraient dans les Églises pour s'y dissimuler. L'expression « croyant d'apparence » (*crente de capa*) désigne tous les individus qui se rendent régulièrement au culte, prient, témoignent, bref semblent suivre pieusement les commandements bibliques, sans que toutefois leur cœur n'ait véritablement été « changé ».

Trouver des termes pour distinguer entre les évangéliques qui auraient réellement fait l'expérience de la « renaissance » et les autres est une préoccupation générale des pasteurs. L'exercice reste cependant tout théorique, aucun ne se risquant à donner un exemple négatif. À Alenquer (PA), le responsable d'une Église récente prenait appui sur la différence entre évangéliques et catholiques qu'il évoquait en termes de « pécheurs repentis » et de « pécheurs pécheurs ». Projetée dans l'univers évangélique, l'opposition se situait entre les « *crentes* spirituels, ou *crentes* convertis, et les *crentes* de la chair, ou *crentes* conventionnels, qui acceptent [Jésus] mais qui ne [le] suivent pas ». Il associait les premiers à un « christianisme de l'obéissance et de la crainte (*temor*) de Dieu » et les seconds à un « christianisme de la facilité ». Ce *presbítero* considérait l'observance des règles comme l'unique

2. Sources : *Agência Folha* (27-28-29 novembre 1998, 1^{er} décembre 1998), *O Estado de São Paulo* (27.11.1998), *Folha de São Paulo* (30.11.1998, 28.5.2002), Página 20 (30.6.2204).

chemin de la transformation et du salut (« tous les hommes ne veulent pas se soumettre à ce lavage de l'âme par le sang de Jésus christ »).

Ce point de vue n'était pas partagé par le responsable de l'Assemblée de Dieu Belém pour le Rondônia. Dans sa condamnation du « légalisme », version érudite du « *crente* conventionnel » ou « *crente* d'apparence », Nelson renvoyait dos-à-dos le formalisme évangélique et la tradition des catholiques. Le premier, qui « suscite le fanatisme et le charlatanisme », serait tout aussi incorrect que la seconde pour des raisons plus proches qu'il n'y paraît à première vue. Car, sincère ou non, un attachement excessif aux formes, conduirait de la même façon à négliger la recherche d'une « transformation intérieure ». Le meilleur moyen d'obtenir celle-ci, pour le pasteur, serait de « privilégier la raison sur l'émotion » :

« Le légalisme religieux, c'est être légalement *crente*. On [l'Assemblée de Dieu] incite les gens à fuir de ça pour connaître une expérience personnelle, une renaissance. Il faut être un *crente* par soi-même, en cherchant sa propre expérience, et non par tradition familiale. Le *crente* légaliste, c'est comme au club. Ça s'allie toujours avec un certain formalisme. » (Nelson – pasteur de la Convention de l'État – Assemblée de Dieu Belém – Porto Velho)

Or l'Église de Nelson, qui a longtemps fondée sa légitimité sur l'inspiration de ses prêcheurs et non sur leur formation théologique, est bien connue pour les nombreux interdits qu'elle retient – en d'autres termes, pour la rigidité de ces « coutumes ». L'Assemblée de Dieu est donc elle-même passible d'être accusée de formalisme. De plus, l'expérience de renaissance telle qu'il la conçoit ressort davantage à un état affectif qu'à une démarche de connaissance par l'étude. En réalité, le pasteur ne récusé pas le « formalisme » et l'« émotion » en tant que tels. Il tente de distinguer entre des effets redoutables ou bénéfiques selon l'origine supposée des comportements et des sentiments : liés aux passions et aux peurs des hommes, ils pourraient annoncer le pire ; commandés à chacun par un Dieu aimant et miséricordieux, ils laissent présager le meilleur.

Outre la crainte de représailles très humaines en cas d'expulsion d'un « bandit » de la congrégation et l'évidente impossibilité de pouvoir statuer sur l'authenticité d'une conversion, l'acceptation de la déviance cachée est justifiée par la croyance toujours réaffirmée en l'éventuelle survenue d'une « réelle transformation » des cœurs les plus noirs.

La représentation du groupe religieux comporte une ambivalence fondamentale. D'une part, l'idée d'élection construit l'image d'un univers évangélique cohérent et solidaire ; d'autre part, la centralité de la notion de renaissance personnelle permet d'expliquer, et d'accepter, que sa réalisation soit régulièrement confrontée à l'échec et au démenti. Un scandale éclaboussant un dirigeant ou le comportement d'un « frère » trop ostensiblement calqué sur celui d'un patron attesteront probablement de l'insuccès de la transformation d'un individu particulier. Les déconvenues n'introdui-

ront toutefois aucun doute sur la pertinence du projet religieux. Car, du point de vue des évangéliques, bien que tous les *crentes* ne soient pas fiables, c'est tout de même parmi eux qu'on aurait le plus de chances de trouver des « saints ». Comme le disait un pasteur de la Baptiste de la convention : « Tous, dans l'église, ne sont pas les meilleurs. Mais ils veulent tous devenir meilleurs » (São Gabriel da Cachoeira – AM).

La droiture évangélique est moins un postulat de principe, valable pour tous les *crentes*, qu'une hypothèse à vérifier au cas par cas. Chacun ne peut être vraiment certain de la véracité d'une telle proposition que pour soi-même. Pour tous les autres, il s'agit d'une supposition qui se révélera ou non être fondée au fil du temps, voire peut-être seulement à l'heure de la parousie quand ressusciteront les Justes d'entre les morts. L'appartenance à une Église est en quelque sorte perçue comme une assurance « relative » de la probité de celui qui la revendique tandis que la question reste toujours posée : s'agit-il d'un « vrai » évangélique ?

Cette interrogation confère un caractère de normalité à l'instabilité des groupes religieux. En effet, si la confiance et l'échange s'instaurent sur la base de la mutuelle reconnaissance d'une possible transformation des individus en présence, la séparation et la dissidence sont envisageables dès lors qu'il est supposé que celle-ci n'a pas eu lieu : la nécessité de combattre l'intrusion du mal dans un espace en construction qui se doit d'être parfait fournit ainsi aux évangéliques de multiples occasions de reprendre leur liberté.

L'émancipation d'une congrégation

Les divergences théologiques et rituelles sont rarement mentionnées pour justifier le passage d'une dénomination à une autre³. Les évangéliques tendent plutôt à souligner les points d'accord ou de ressemblance entre leur Église et les autres.

À Costa Marques (RO), le pasteur de l'Étoile du matin affirmait ainsi que son Église est semblable à l'Église pentecôtiste des saints derniers jours pour la « cure et la libération » et aussi à la Dieu est amour pour « l'expulsion des démons ».

Un argument de cet ordre est évoqué uniquement, et le plus souvent très brièvement, dans le cas des congrégations qui se « rénovent », c'est-à-dire

3. Les membres des congrégations ne se réfèrent jamais à ces différences et les pasteurs en parlent seulement quand on les interroge de façon insistante. Il apparaît alors que les baptistes considèrent que le salut est gagné à jamais tandis que la Congrégation chrétienne prétend qu'un écart suffit à le perdre sans retour. L'Assemblée de Dieu adopte une position médiane : en se « réconciliant », un pécheur pourrait le reconquérir.

qui décident d'accepter la manifestation des dons du Saint-Esprit (glossolalie, guérison et prophétie). Il ne s'agit toutefois pas de démontrer l'inadéquation des anciennes pratiques religieuses, ou la plus grande conformité à l'esprit biblique des nouvelles, mais de mettre l'accent sur un « besoin spirituel », personnel ou collectif, qui aurait poussé ces *crentes* vers un autre groupe.

La congrégation du Réveil biblique (*Avivamento bíblico*) à Redenção (PA) se serait formée sous l'impulsion d'un méthodiste désireux de partager avec d'autres l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit. À Costa Marques (RO), c'est un petit groupe de trois ou quatre personnes qui, à la recherche d'une Église acceptant le parler en langue, aurait quitté la Presbytérienne du Brésil pour la Presbytérienne rénovée.

Une autre explication donnée à la dissidence concerne l'accès à un « meilleur niveau de formation », sans que soit précisé le sens de l'expression. S'agit-il de connaissances théologiques acquises au séminaire, d'un savoir pratique se rapportant au déroulement du culte ou à la conduite de l'école dominicale ? Nul n'éprouve le besoin de s'étendre plus avant : communiquer à l'interlocuteur sa soif d'en apprendre davantage, dans la mesure où elle signifie volonté de perfectionnement et ne peut être que louée, est plus important que le contenu de l'apprentissage lui-même.

Le pasteur responsable de la congrégation locale du Réveil biblique à Redenção (RO) affirme être parti de la petite Église dite Arrivée du Christ, où il s'était converti, « parce qu'elle n'offrait pas un niveau de connaissances suffisant ».

Le départ d'une Église est encore attribué à une « organisation du travail » qui ne convient pas, une formule tout aussi vague que la précédente : elle peut en effet renvoyer autant à la structure institutionnelle où sont intégrées les congrégations, à la gestion des groupes religieux, à l'encadrement des pasteurs par l'Église-mère qu'aux méthodes d'évangélisation.

À Tarauacá, au nord de l'Acre, le responsable de la Brésil pour le Christ, président de toutes les congrégations pour l'Acre, soutenait avoir quitté l'Assemblée de Dieu, après plus de vingt ans, parce qu'il était « fatigué d'être dans une Église sans pasteur ».

À Plácido de Castro, dans l'est du même État, le pasteur de la Baptiste régulière aurait abandonné la Baptiste de la convention parce que celle-ci n'a pas soutenu comme il l'escomptait ses efforts pour rouvrir un temple fermé depuis quelques années. Il aurait donc cherché à s'affilier à une autre Église afin que son « travail » ne demeure pas « clandestin ».

À Brasiléia, dans le sud-est de l'Acre, le responsable de la congrégation locale de la Baptiste rénovée appartenait auparavant à un groupe appelé « communauté » fondé par un médecin. Ne s'adaptant pas « au système de travail », trop « local », raconte-t-il, il en serait sorti.

Ces raisons ne sont bien sûr pas exclusives les unes des autres et le récit de l'émancipation d'une congrégation peut faire intervenir plusieurs d'entre elles.

La constitution de l'Église Bethel à Pimenta Bueno (RO) s'est déroulée, selon le pasteur, en deux étapes distinctes. Tout d'abord, un groupe de la Presbytérienne du Brésil s'est rénové en passant à la Baptiste du calvaire. Puis se sont retirés de cette dénomination quelques individus à la recherche d'un « travail plus centralisé, dans un immeuble loué par leurs soins ».

La plupart du temps, la description de ces mouvements entre dénominations est plate et répétitive comme si, au fond, le thème n'était pas vraiment digne d'intérêt. Les Églises étant tenues pour « toutes équivalentes », puisque pareillement engagées dans le combat pour le salut des âmes, les scissions ou les passages de l'une à l'autre ne semblent pouvoir être présentés autrement que dans la continuité et l'absence de désaccord de fond avec l'institution désertée. Dans ces conditions, le changement d'institution s'énonce habituellement comme « convenance personnelle ».

Le pasteur de l'Église chrétienne évangélique est venu à Alenquer (PA) pour représenter la Baptiste de la convention à laquelle il appartenait depuis trente ans. Peu après son arrivée en ville, ce *maranhense* (habitant d'un État du Nordeste) aurait été invité à Parintins (AM) pour donner une « conférence ». C'est à l'occasion de ce déplacement que la direction régionale de son Église actuelle, dont le siège se trouve à Parintins, lui propose de « travailler » pour eux comme diacre. Il semble ne rien regretter, assurant que les soixante-quatre membres de sa congrégation sont « plus humbles, par conséquent plus aimants, qu'ils montrent de l'amour pour leur direction (*liderança*) et s'acquittent de leurs tâches ».

Dans l'écrasante majorité des cas, les « convenances personnelles » trouvent leur expression concrète dans une proposition reçue, et considérée indéclinable, de présider à la destinée d'une congrégation.

Jusqu'à son retour en 1995 dans sa ville natale, Feijó (AC) d'où il est parti à l'âge de dix-sept ans, Elias est membre de l'Assemblée de Dieu. Il en fait encore partie quand une voisine lui parle des difficultés de la Brésil pour le Christ (elle « ouvre » en 1984 et « ferme » deux ans plus tard). Le mari de cette femme, qui a repris le flambeau en 1987, envisage d'aller vivre à Rio Branco, la capitale. Elias accepte de prendre sa place et devient pasteur : « J'ai été invité à la Brésil pour le Christ, j'ai été bien reçu, il y a eu une occasion et j'ai reçu une charge (*cargo*). »

L'« invitation » reçue d'une Église serait acceptée au nom de l'obligation d'accomplir la mission divine guidant les pas de ces hommes. La justesse du choix effectué pourra être confortée, à partir de ce moment, par

la « découverte » des insuffisances de la précédente dénomination ou de son représentant.

À Costa Marques (RO), Efraim, auparavant membre de l'Église pentecôtiste des saints derniers jours dans une autre localité, affirme avoir « reçu la direction de la congrégation de la Brésil pour le Christ des mains de l'ouvrier [évangéliste] qui a ouvert le travail » trois ans plus tôt. Bien lui en a pris, dit sa femme, car ils connaissent maintenant des commandements bibliques que le pasteur de leur ancienne dénomination, peu soucieux de leur « donner l'assistance » nécessaire, avait négligé leur apprendre : « Miguel Arcanjo n'a jamais expliqué qu'il fallait se marier pour suivre la parole de Dieu. C'est pour ça qu'on s'est mariés en arrivant » en ville.

À l'impératif de satisfaire de pressants « besoins spirituels », correspond dans les faits l'amélioration du statut du transfuge au sein de l'Église d'accueil. Efraim, qui était diacre, puis *presbítero* de l'Église pentecôtiste des saints derniers jours, porte, depuis qu'il est passé à la Brésil pour le Christ, le titre de pasteur.

C'est aussi le cas du représentant de la Madureira, récemment implantée à São Francisco do Guaporé (RO), qui était auparavant « ouvrier » de l'Assemblée de Dieu de la mission. Sa femme raconte comment celui-ci a saisi sa chance quand il s'est vu offrir par la Madureira le titre de diacre, puis de *presbítero*, « parce que, de toute façon, c'est pareil ».

Les changements d'appartenance doivent donc être replacés dans le cadre des attentes frustrées des évangélistes et des dirigeants. Le travail effectué pour le compte d'une dénomination n'est en effet pas toujours récompensé par la confirmation dans la charge qu'ils occupent de fait ou par une promotion qu'ils estiment mériter. Il y a là un motif suffisant à la dissidence. Le responsable d'une congrégation cherchera à poursuivre sa carrière dans une autre Église en entraînant, s'il le peut, les membres de son groupe.

Selon un évangéliste qui fait figure de sage auprès des catholiques et des *crentes* du Santo Antonio, près de Marabá (PA), l'ancien diacre de l'Assemblée de Dieu de la mission est parti de l'Église quand le pasteur de la Madureira lui a proposé une promotion (*um grau superior*) en tant que *presbítero* et des avantages matériels. Certains évangélistes de la congrégation l'ont suivi mais il s'agissait, dit Beja, de nouveaux convertis qui n'ont d'ailleurs pas tardé à revenir à la Mission.

La décision prise par une Église d'envoyer un évangéliste, donc un « étranger », pour prendre la tête d'une congrégation jusque-là administrée par l'un de ses membres locaux est aussi susceptible de provoquer de sérieuses frictions. Le groupe, ressentant cette imposition comme ingérence et désaveu, pourra prendre parti pour le dirigeant qu'il reconnaît comme *leader* légitime et rejoindre une autre dénomination.

À Monte Alegre (PA), la petite congrégation des Adventistes de la promesse, qui fonctionnait depuis 1990, a pris fait et cause pour le dirigeant local quand le pasteur de Santarém a voulu le remplacer par un diacre de cette dernière ville : « Le dirigeant a été dégoûté et a tout lâché. Les gens sont partis avec lui », raconte l'un des protagonistes. Le groupe a alors rejoint l'Assemblée de Dieu où il continue de marquer sa différence en chômant le samedi et non le dimanche, ce que cette Église semble avoir jusque-là accepté de bonne grâce.

La circulation entre les dénominations se déroule systématiquement dans l'opposition à des personnes et à des structures, en d'autres termes aux hiérarchies des Églises. Généralement passés sous silence, les antagonismes n'en sont pas moins forts, conduisant parfois à l'exclusion pure et simple de ceux qui contreviennent aux « coutumes » et aux règles.

À Brasília (AC), l'introduction de nouvelles pratiques rituelles par un pasteur appartenant à la Convention baptiste brésilienne (traditionnelle) mais formé au séminaire de l'Assemblée de Dieu, a conduit à son expulsion de l'Église ainsi qu'à celle des cinquante personnes le soutenant, laissant la congrégation exsangue. Il aurait été accueilli à bras ouvert par la Convention baptiste nationale (« rénovée ») et élu président des églises de l'État à Rio Branco avant d'être foudroyé par un cancer à l'âge de trente et un ans.

La déclaration de l'unité évangélique, la reconnaissance de la contribution apportée par chacun à la propagation de la parole et l'affirmation de la validité des différentes pratiques recouvrent ainsi une réalité faite d'accusations et de conflits. Ces annonces permettent de définir un espace commun à l'intérieur duquel des négociations sont possibles, dans la mesure où, quelle que soit l'Église, un pasteur reste un meneur d'hommes, un évangéliste un pionnier et un dirigeant un responsable : les hommes qui ne parviennent pas à monter dans la hiérarchie d'une dénomination tenteront de faire valoir auprès d'une autre leur compétence individuelle pour exercer un rôle que toutes les Églises considèrent essentiel.

L'introduction d'une nouvelle dénomination

Les Églises établies, qui ne peuvent s'opposer au départ de leurs membres, n'ont pas les moyens de contenir la diversification du champ évangélique. Car l'introduction sur la scène locale d'une dénomination encore absente viendrait contribuer, en « ouvrant une porte de plus au peuple », à l'effort commun pour inciter les hommes à se mettre en quête du salut : il y a certes de nombreuses Églises, affirment en substance leurs promoteurs, mais il n'existe aucune congrégation relevant de leur « minis-

tère », retenant des « coutumes » susceptibles de mieux convenir que d'autres à certaines personnes. Si les différences concernant les pratiques rituelles (baptême par immersion ou aspersion, type de musique, etc.), les indications vestimentaires ou l'organisation des Églises (congrégationalistes ou centralisées) sont éventuellement rappelées, elles ne sont pas tenues, là encore, pour des divergences à partir desquelles la confrontation est possible.

La plupart de ces nouveaux groupes, dont l'existence n'a jamais à être justifiée par des arguments théologiques, se présentent comme des extensions d'Églises d'importance et de notoriété variables, certaines couvrant le territoire national, d'autres n'ayant qu'une implantation régionale. C'est le cas de la Nouvelle alliance qui aurait vu le jour trois ans plus tôt à Santarém (PA), à l'instigation d'un ancien « ouvrier » de la Dieu est amour originaire de l'Acre. Dans la petite agglomération d'Alenquer, à deux heures de là en vedette, le *presbítero* qui la représente, ayant entendu dire que « quelqu'un » s'entretenait avec les responsables évangéliques, a voulu me rencontrer « pour être interrogé comme les autres pasteurs ». Frank avait en effet à cœur de dire sa certitude que la Nouvelle alliance est appelée à « grandir », en augmentant le nombre des deux cent personnes qui la composent actuellement : il attendait le retour du pasteur Claudio Sérgio Almeida de Moura, parti « ouvrir le travail » à Macapá, capitale de l'Amapá, pour aller prêcher avec lui à Manaus.

Né en 1970, Frank a « accepté Jésus » en 1984 chez les adventistes avant de s'en éloigner pendant dix ans. Il rencontre sa femme à Manaus, et le couple décide de rejoindre les parents de celle-ci à Santarém, puis de les suivre à Alenquer. À l'époque, Frank désire « être joueur de football professionnel à Rio de Janeiro ». Il tente de concrétiser son rêve en commençant à jouer en amateur dans l'équipe de Santarém. Cependant la conscience aiguë de « vouloir être quelqu'un qu'il ne serait jamais » l'angoisse profondément. Il trouvera la paix, la « félicité » dont il a besoin, en se réconciliant à la Nouvelle alliance, juste après que sa femme *amazonense* se soit convertie : « À travers Jésus Christ, j'ai trouvé qui j'étais ».

Certains responsables religieux semblent bien informés des conditions de la formation de leur dénomination, même si l'historique qu'ils en donnent fait intervenir le récit compliqué de scissions successives où l'anthropologue, comme le pasteur d'ailleurs, se perd quelquefois. Le diacre de l'Église évangélique pentecôtiste parole du Christ pour le Brésil à Pimenta Bueno (RO), par ailleurs conseiller municipal pour le Parti socialiste brésilien (PSB), est de ceux-là. Selon Elias, la dénomination a été créée en 1965 à Campo Grande, dans le Mato Grosso do Sul, par un « disciple » de Manoel de Mello, lui-même fondateur de la Brésil pour le Christ en 1956.

Bien que né dans une famille appartenant aux adventistes de la promesse, Elias a adhéré tout d'abord à la Christ pour le Brésil, dénomination dont vient également le pasteur qui, en 1978, a « ouvert le travail » de son Église actuelle à Pimenta Bueno.

Dans la même ville, le pasteur des Rédimés du Seigneur (*Remidos do Senhor*) fait preuve d'autant d'assurance : l'Église a été organisée à São Paulo en 1988 sous l'influence d'un pasteur dissident de l'Église retour du Christ (*Volta de Cristo*), laquelle s'est constituée vers 1964.

Geraldo, comme les autres, a fréquenté plusieurs Églises. Il s'est converti en 1987 à la Dieu est la vérité. Il a ensuite été dirigeant de la Christ pour le Brésil. Quand le pasteur de cette dénomination n'a plus « voulu » de lui pour des raisons qu'il ne commente pas, il a rejoint l'Église des rédimés du Seigneur qui « ouvrait » et avait grand besoin d'« ouvriers ».

L'histoire de leur dénomination, mais aussi les modalités de son organisation institutionnelle, sont toutefois loin de passionner tous les pasteurs et dirigeants. Ainsi, si le représentant de l'Église je crois dans la Bible (*Creio eu na Bíblia*) sait qu'elle a été fondée en 1961 à Rio Preto, dans l'État de São Paulo, par un homme qui « est sorti de la Brésil pour le Christ parce qu'il voulait un perfectionnement doctrinaire », il reconnaît ignorer où se trouve aujourd'hui l'administration centrale et n'en paraît pas autrement préoccupé.

Les informations fournies sont le plus souvent extrêmement succinctes et pas toujours convergentes. À Pimenta Bueno, par exemple, circulent différentes versions de la formation de la Christ pour le Brésil. Pour le dirigeant local, celle-ci a été créée au début des années 1980 à Rondonópolis (Mato Grosso) par un missionnaire qui appartenait auparavant à la Brésil pour le Christ. En revanche, pour le diacre de la Parole du Christ et le pasteur des Rédimés du Seigneur, cités plus haut, qui ont tous deux fréquenté cette Église, elle a été organisée au cours des années 1930 dans le Nordeste, par des dissidents de l'Assemblée de Dieu.

La plupart de ces hommes se trouvent dans l'incapacité de donner des dates et des noms précis, *a fortiori* de souligner les caractéristiques de leur dénomination par rapport aux autres. Quelques-uns d'entre eux jugent ces données tout simplement inutiles, comme Francisco, « *presbítero* à la place d'un pasteur » de l'Église pentecôtiste famille de Jésus à Pimenta Bueno : le siège de l'Église, « c'est à Caragatatuba [État de São Paulo], il me semble. Je ne sais pas quand elle a été fondée. C'est une chose à laquelle on ne s'intéresse pas, parce que l'objectif est autre ».

Francisco est l'un de ces hommes dont l'investissement successif dans différentes dénominations n'a guère été favorable. Né en 1958, il se convertit en 1978, à Belo Horizonte, capitale du Minas Gerais, lors d'une « croisade nationale d'évangélisation » organisée par une église missionnaire appartenant à la Quadrangulaire. En 1983, il part avec femme et enfants pour le Rondônia, sur les conseils d'amis lui affirmant que la demande de main-d'œuvre dans le bâtiment est importante. Dans cet État, il fréquente la Presbytérienne rénovée pendant douze ans sans jamais obtenir de charge religieuse. Quand, deux ans plus tôt, le pasteur de la Famille de Jésus passe à l'Assemblée de Dieu de la mission et que sa place s'est

trouvée de ce fait disponible, Francisco n'hésite pas à changer d'Église. Cependant, le nombre de membres de la congrégation étant trop restreint pour que la dîme lui permette de vivre et peu de gens faisant appel aux services d'un maçon, il guette toute occasion de partir de nouveau (après s'être en vain inscrit par deux fois à l'INCRA, il est tenté d'aller à Apuí, dans l'Amazonas, où se formerait un nouveau front pionnier).

Dans certains cas, le flou est tel qu'il fait douter de la réalité des liens institutionnels. À Cruzeiro do Sul, dans l'ouest de l'Acre, le pasteur de l'Église source d'eau vive certifie que son « ministère existe au Mexique », mais il ne connaît ni la date, ni le lieu de sa création, pas plus que le nom de son président. En outre, à aucun moment du récit de son parcours religieux, Carlos José a mentionné un quelconque contact avec l'un des représentants de l'Église. Il se borne à présumer que la dénomination « doit avoir quinze ans d'existence au Mexique ». Il est en revanche certain qu'elle est présente au Brésil depuis trois ans. Que son unique certitude concerne le moment de l'implantation nationale de l'Église n'est pas un hasard. En effet, il y a exactement trois ans que ce pasteur a déserté la Quadrangulaire où il officiait jusque-là.

Après sa conversion dans le Rio Grande do Sul, Carlos José a longtemps servi cette dernière Église en tant que missionnaire : à Santa Catarina (région Sud), dans le Mato Grosso do Sul, dans le Rondônia et enfin dans l'Acre, à Rio Branco pendant cinq ans, puis à Cruzeiro do Sul où il est arrivé au cours des années 1980. En 1995, il rouvre la congrégation de la Quadrangulaire abandonnée quelques années plus tôt.

Avec Carlos José, c'est la troisième fois que la Quadrangulaire tente de s'implanter dans la ville. Le premier missionnaire, originaire de São Paulo, se présente en 1976 mais il renonce au bout de trois ans ; le suivant, arrivé en 1985, aurait été exclu par la direction de l'Église suite à un « problème de discipline » (concernant les femmes, confie l'actuel pasteur).

Peu après, Carlos José quitte l'Église, mais il ne s'en va pas seul : il part « avec tout son peuple, cent personnes, et les bancs et les guitares » pour s'établir quelques rues plus loin, dit avec amertume le pasteur qui lui a succédé. Car Ronaldo lui reproche encore vivement d'avoir dû, à cause de lui, tout recommencer à zéro. Selon ce pasteur, de telles indécidatesses sont le fait d'évangéliques originaires d'autres régions, voire d'autres pays : « Les pasteurs qui font des choses pareilles (*aprontam*) sont Argentins, ou de Manaus ou du sud du pays : les Acréens ne sont pas comme ça. »

Or le fameux Carlos José est bien né en Argentine en 1955 mais cela fait maintenant vingt-cinq ans qu'il est venu au Brésil avec son père, ouvrier agricole. Sa revendication d'une affiliation à une Église mexicaine paraît ici n'avoir d'autre finalité que de conforter sa position face à des interlocuteurs qui pourraient l'accuser d'avoir débauché, pour son propre compte, une congrégation appartenant à une autre Église.

Il semble néanmoins avoir conscience que l'argument n'est pas suffisant pour « excuser » les circonstances de son départ aux yeux du pasteur de la Quadrangulaire et de ses partisans, d'autant que nul à Cruzeiro do Sul n'a jamais entendu parler de la dite Église. Carlos José en appelle alors au registre de la mission en insistant longuement sur une vision dont il ne saisira le sens qu'à son arrivée à Cruzeiro do Sul : il affirme ainsi reconnaître la ville que Dieu lui aurait montré avant même son départ. Ce préambule lui permet d'opposer implicitement la figure d'un Dieu procurant un soutien sans faille au missionnaire à la représentation d'une institution qui l'abandonne son sort, pour finalement se dégager de toute obligation vis-à-vis de celle-ci :

« C'est une histoire de presque vingt-cinq ans, le changement de ministère. Quand j'avais dix-huit ans, j'ai eu une vision de Cruzeiro do Sul, des hauts et des bas de la ville, de tout le fleuve Juruá. Avant ma conversion, je ne savais même pas ce qu'était le Brésil. Je suis venu ouvrir le travail pour la Quadrangulaire. Sept missionnaires étaient déjà passés. Aucun n'a fait croître le travail. Pendant quatre ans, j'ai dormi sur la place, sans manger, en étant dans le besoin. [J'ai eu] juste une semaine d'hébergement avec l'aide de la Quadrangulaire. »

« Le Juruá sport club était fermé mais son président était vivant. Je suis arrivé à lui à travers un intermédiaire. Le président m'a donné la clé sans me faire payer de loyer. Nous n'avions pas d'argent pour faire de la publicité. Je reste à un coin de rue [en prêchant] : dix personnes viennent, le soir suivant vingt, et ça a grandi comme ça. Le curé a demandé au président du club de reprendre la clé. Alors nous avons emmené les gens au centre ouvrier *beneficiente*. »

« Nous avons beaucoup souffert de la persécution de la Baptiste et de l'Assemblée de Dieu, parce que je prêchais la cure et la libération. J'ai eu une nouvelle vision au centre ouvrier, qu'il fallait construire la chapelle de l'Église. Dieu m'a dit que je vais rester, que je vais travailler pour lui, faire son œuvre. Quatre ans après, nous avons acheté un terrain [c'était un dépôt d'ordures] et construit le temple. Juste un toit recouvert de paille. J'ai vendu ce terrain et acheté l'actuel. Dieu m'a dit : "Ce ministère [la Quadrangulaire] n'est pour toi qu'une école. Maintenant, je vais te donner un ministère". Alors j'ai dit : "Comment je vais faire, Dieu ?" Et Dieu m'a dit : "Ne t'inquiète pas parce que l'or et l'argent m'appartiennent". Le Seigneur a dit : "Rends ce ministère à la Quadrangulaire" et, à cause des persécutions, je l'ai fait. Une commerçante est venue nous offrir un salon, je ne sais pas qui lui a parlé [de mes difficultés.] Le peuple de l'église l'a encouragée et ils l'ont suivie au salon. »

Tout au long de la conversation, Carlos José s'exprimera à la première personne du pluriel (« moi et le Saint-Esprit », expliquera-t-il) et il parlera des « pasteurs » comme des fils de sa foi (*filhos da minha fé*). Le ton quasi-prophétique ne serait pas du goût de la plupart des responsables des autres Églises. La formulation a pourtant l'avantage de mettre en évidence la référence sous-jacente et persistante à la figure de l'évangéliste guidé par Dieu

avant que d'être au service d'une Église, dans la poursuite de carrières qui se construisent néanmoins par le jeu des tentatives négociées de rattachement institutionnel.

Un autre témoignage montre clairement comment les catégories du discours religieux interviennent dans la relecture des itinéraires – un discours où les choix sont justifiés par l'appel divin personnel et non par l'orthodoxie ou la conformité aux préceptes bibliques. À l'époque de l'entretien, Anselmo de Matos, qui annonçait « vingt-trois ans de *crente* et un an et quatre mois de pasteur », venait de rejoindre la Maison de prière après avoir été, pendant seize ans, un membre fidèle de l'Assemblée de Dieu Madureira.

« J'ai été promu diacre ici, à Tefé, et Dieu m'appelait toujours pour ce ministère, pour ce travail, et [les dirigeants de la Madureira] n'ont jamais compris... Alors l'an dernier, quand Dieu m'a appelé, ils ne faisaient pas attention. Ils m'ont mis dans un coin comme portier et je n'ai pas été appelé pour ça... Je leur ai beaucoup parlé mais il n'y avait pas de solution. Je crois qu'ils pensaient ce que je viens de vous dire : "Il n'a pas de connaissances (*saber*), comment va-t-il prêcher ?" Seulement, souvent celui qui dit ça, qui affirme le savoir qu'il a, il a [fini le] collège (*tem seu ginásio*) et pense que quelqu'un qui n'a rien ne peut pas prêcher. Seulement la Bible nous dit que le savoir divin est différent. Il ne vient pas d'ici mais de là. Dieu a appelé les petits pour faire honte aux grands... Dieu m'a parlé : "Tu es venu faire un travail et tu fais demi-tour. Ne retourne pas [à l'Assemblée de Dieu] sinon mon âme ne sera plus en toi. Fais l'œuvre que tu venais faire et je serai avec toi. Ne crains pas ce qui va se lever [contre toi]". Et de fait, je vois beaucoup de choses se lever contre moi. Mais j'étais prévenu... [Montrant des documents] Voilà les titres que les autres disent que je n'ai pas. Avec ça, je vais partout, à la police fédérale. Dieu a dit que cette œuvre est très grande et que j'irai bien plus loin qu'ici... J'évangélisais déjà avant de devenir pasteur. J'étais né dans l'évangile depuis quatre ans et j'évangélisais déjà... » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

Une nomination au rang de diacre ne peut assurément combler un homme persuadé d'être choisi par Dieu lui-même – depuis qu'il est « dans le ventre » de sa mère précise-t-il – pour exercer les plus hautes fonctions, c'est-à-dire celles de pasteur. Comme il le raconte, en différents points de sa trajectoire de migration et dans des Églises différentes, son destin lui aurait été révélé, puis confirmé : à Boa Vista (RR), dans une petite ville près de São Gabriel da Cachoeira (AM), en Bolivie et enfin à Tefé.

Or les autorités des dénominations qu'il a fréquentées n'auraient jamais « compris qu'il a été appelé par une voix spirituelle ». À Tefé, le pasteur et les diacres de la Madureira le prennent de haut, estimant qu'un analphabète n'a pas les compétences pour diriger une église, et lui rappellent qu'il n'a pas les « documents » (*credenciais*). Anselmo, convaincu que « Dieu a appelé les petits pour faire honte aux grands », s'obstine à clamer les signes

de son élection jusqu'à susciter l'ire des responsables de l'Église. Il finit par être « discipliné », temporairement exclu de la Madureira, et « invité » à aller s'expliquer de son comportement à Manaus où se trouve le siège de l'administration régionale.

L'entrevue avec le pasteur de la ville se passe mal mais ne le fait pas fléchir. Lors du culte auquel il assiste ensuite, Anselmo entend Dieu lui parler : « Ne retourne pas en arrière. Fais l'œuvre ». Il se rend ensuite à la Maison de prière, une dénomination de moindre importance, où le pasteur le reçoit en pleurant et confirme la prophétie. Nommé pasteur, Anselmo reçoit enfin les « documents » attestant de son statut : la fonction, assure-t-il, « ne l'a pas fait grandir ; elle l'a fait diminuer. Dans la Bible, il est écrit qu'il faut être un serf, humble, mais pas humilié ». Et c'est cette « humiliation » de ne pouvoir monter dans la hiérarchie en raison de son faible degré d'instruction qu'il a toujours combattue. Outre le don de prêcher, Dieu lui aurait d'ailleurs accordé, en réponse à sa demande pressante, un « petit degré de savoir », assez pour lire la Bible « mais pas le reste », donnant définitivement tort à tous ceux qui ont refusé de croire en lui.

La congrégation qu'il dirige compterait cinquante habitués, dont dix membres baptisés, mais le revenu de la dîme, équivalent à un dixième de salaire minimum, est nettement insuffisant pour lui donner une autonomie matérielle. Comme tout pasteur qui se respecte, Anselmo soutient cependant ne pas avoir d'emploi fixe afin de pouvoir se consacrer entièrement à sa mission : « Un pasteur ne peut pas travailler parce que sinon, il ne fait pas l'œuvre » de Dieu. Heureusement, l'interdit ne concerne pas les *bicos* (« petits boulots ») qu'il obtient ici ou là, ce qui lui permet de faire vivre sa famille.

L'assurance des pasteurs haut placés dans les grandes Églises, la difficulté d'obtenir des rendez-vous, l'aménagement de leurs bureaux également, donnaient l'image d'un corps organisé de spécialistes religieux. Cette première impression s'est rapidement dissipée au fil des contacts avec des membres moins bien situés dans la hiérarchie ou relevant de petites dénominations. Les témoignages de ces *crentes*, dont la trajectoire est généralement jalonnée d'engagements successifs au sein de plusieurs d'entre elles, dessinent un tout autre portrait : celui d'un groupe éclaté où chacun travaille pour soi, s'improvisant meneurs d'hommes comme d'autres se lancent dans l'exploitation du bois ou le travail de la terre.

Les hésitations quant au lieu où se trouve l'administration centrale de l'Église, les imprécisions concernant son histoire, voire la méconnaissance des noms du président ou de leur supérieur direct, par ceux qui assurent pourtant la représenter, incitent à penser que les liens institutionnels entre les congrégations et la dénomination ne sont pas toujours aussi étroits que les pasteurs l'affirment. Dans certains cas, ils paraissent être inventés – ou du moins anticipés – pour être brandis comme un bouclier dans le cadre d'un conflit. Les évangélistes qui se recommandent d'une Église n'ayant pas de représentant local s'investissent de l'autorité d'un pasteur, en attendant que la dénomination, faute de concurrence et en récompense de leur

travail de « pionnier », ne finisse par réellement leur accorder ce titre. Peut-être supposent-ils en outre que des fidèles suivront plus volontiers un homme déclarant agir pour le compte d'une institution, quelle que soit par ailleurs sa renommée, qu'un esprit aventureux ne disposant d'autre carte de visite que la force divine par laquelle il se dit mu ? Certains d'entre eux renonceront néanmoins à une telle protection et franchiront le pas en créant une Église indépendante.

La fondation d'une église

La constitution d'un groupe autonome est exceptionnellement présentée comme le résultat d'une action collective, comme c'est le cas dans l'exemple suivant.

À Alenquer (PA), la formation de l'Église source de vie serait l'aboutissement de deux scissions successives : la première s'est traduite par un changement d'affiliation, la seconde aboutira à une création inédite. Un petit groupe est tout d'abord parti de la Baptiste de la convention, au prétexte de « rénovation », pour rejoindre la Baptiste indépendante qui venait de s'implanter en ville. Quelques mois plus tard, « 90 % des gens ont quitté la Baptiste indépendante pour des problèmes de direction » (*liderança*). Ces évangéliques n'auraient pas accepté que le pasteur de Manaus couvre les frasques du responsable local accusé d'adultère et de détournement d'argent. Certains d'entre eux ont alors décidé de créer une « organisation unique au monde » dont un pasteur retraité de la Baptiste de la convention prendra la tête.

Généralement, la formation d'une organisation qui se veut « unique au monde » apparaît comme l'œuvre d'un individu donné. Le récit, conduit au singulier, fait intervenir des thèmes entrevus au fil de ces pages (la dérive, l'incompréhension, la révélation, la confiance) en les insérant dans une structure narrative qui obéit encore aux règles du discours convenu de l'élection par la douleur : tout comme les futurs évangélistes, déjà convertis par la force, se seraient résignés à suivre la « mission » sous la contrainte, les fondateurs en viendraient à accepter leur destinée faute d'alternative.

Les hommes qui se lancent dans une telle entreprise ont tous été évangéliste, diacre, voire pasteur. Leur décision serait prise au terme d'un long processus, après d'infructueuses tentatives pour s'intégrer à la hiérarchie de plusieurs Églises. Il s'est ainsi écoulé près de vingt ans, au cours desquels Chiquinho a travaillé pour deux dénominations différentes, avant qu'il ne se dise « amené » à créer l'Église échelle pour le ciel à Costa Marques (RO).

Né en 1937 à Colatina (Espírito Santos), Chiquinho travaille pendant dix ans comme colporteur, vendeur et ouvrier à Rondonópolis dans l'État

du Mato Grosso. Il se rend ensuite en 1967 à Nova Brasilândia, ville du même État où il se convertit à la Brésil pour le Christ : vingt jours après son baptême, il court les rues pour évangéliser. Ses talents sont reconnus par la hiérarchie de l'Église qui le nomme diacre, puis *presbítero*. Consecré pasteur au bout de deux ans, il dirige une congrégation de trois cent personnes à Nova Brasilândia. Il est ensuite envoyé à Juina (Mato Grosso) où ses succès auraient éveillé la jalousie du pasteur responsable.

Décidant de prendre ses distances, il se rend à Porto Velho (RO) où il est camelot, avant d'aboutir à Costa Marques en 1974. Il y constitue une congrégation indépendante qu'il veut « donner » à l'Église Dieu est la vérité, dont le siège serait loin, « au Mato Grosso, à São Paulo » (sic), quand une lettre de la Brésil pour le Christ le confirme dans sa fonction de pasteur. Ce succès devrait le combler ; il n'en est rien car Chiquinho se sent mal à l'aise dans les deux dénominations : il déplore le manque d'intérêt de la première Église qui aurait laissé à l'abandon les âmes qu'il a su convertir et il dénonce le relâchement des coutumes dans la seconde.

Il finira par quitter l'une et l'autre en 1988, vingt personnes l'incitant à fonder, dit-il, une nouvelle Église plus conforme aux commandements bibliques. Un grave accident de voiture en 1992 l'empêche toutefois de poursuivre son entreprise. En 1993, à l'âge de cinquante-six ans, Chiquinho épouse une très jeune fille de quinze ans et son plus grand désir est d'avoir un fils qui prenne soin de lui quand il sera « vraiment vieux ». Pour l'instant, il reçoit un salaire minimum comme gardien du centre d'assistance sociale de la mairie dont les locaux appartiennent par ironie aux prêtres catholiques.

Manoel Santana est l'un de ceux que Chiquinho a converti quand il se présentait comme pasteur de la Dieu est la vérité. Il surpassera cependant de loin son mentor par la complexité de son parcours religieux. C'est après avoir fréquenté pas moins de six dénominations qu'il aurait été lui aussi convaincu d'avoir à organiser un nouveau ministère : la Congrégation évangélique Dieu est la vie.

Plus de trente-cinq ans auparavant, Manoel Santana assistait aux cultes de l'Église baptiste nationale Sabatina à Cuiabá (MT). Venu dans la région de Costa Marques en 1964, il affirme s'être converti en 1977 à l'Église pentecôtiste Dieu est la vérité que dirigeait Chiquinho. Il en sort au bout de deux ans et demi quand surgissent des problèmes de « désobéissance, d'adultère, de jalousie et d'ambition dans le travail ». Commencant alors à son compte un travail d'évangélisation, il part en Bolivie où il rencontre, en 1984, sa troisième compagne, de vingt-deux ans sa cadette, qu'il épousera en 1993. Pendant les six ans du séjour bolivien, le couple fréquente la Madureira. Manoel suit également un cours chez les Adventistes du septième jour qui lui confient un poste de « directeur des œuvres ». Il revient au Brésil à la demande d'une ex-patronne qui, devenue veuve, veut l'embaucher pour s'occuper de sa ferme. Comme les adventistes exigent qu'il se baptise une seconde fois et que l'Église Dieu est la vérité a disparu de la scène locale, Manoel fréquente à nouveau la Madureira, puis l'Église pentecôtiste des saints derniers jours où il est confronté à la « même bles-

sure » – l'adultère. « Ne voulant pas salir son âme et ses convertis », il rejoint, en tant que missionnaire, l'Église échelle pour le ciel entre-temps fondée par Chiquinho. Le zèle qu'il déploie n'éveille toutefois aucune gratitude : alors que Manoel « donne l'Église pleine de monde » à Chiquinho, ce dernier se montre « désobéissant » et cherche à le « décourager » (*desmoralizar*). En 1993, Manoel prie le Seigneur de lui « montrer » le chemin : il recevra d'abord l'ordre de fonder un ministère, puis l'indication du nom que celui-ci doit porter.

Interrogés sur la genèse de leur projet, ces évangéliques commencent par l'énumération des « fautes » commises par les dirigeants et les pasteurs auxquels, en tant que membres d'une congrégation, ils ont accordé leur confiance. C'est la profonde déception ressentie après plusieurs expériences malencontreuses qui les conduit, si on les en croit, à créer une dénomination. Le souci de préserver des valeurs morales semble au cœur du discours de la fondation.

Il est sûr que quelques-uns des responsables religieux, qu'ils appartiennent à de grandes ou à de petites Églises, ou qu'ils soient les initiateurs de nouveaux groupes, présentent le profil d'aventuriers, voire d'escrocs à peine dissimulés pour lesquels la *crença* est littéralement un fond de commerce. Le pasteur de l'Église pentecôtiste la main de Dieu – maison de miracles de Jésus (« la deuxième partie est un nom commercial (*nome fantasia*). Ça parle de miracles, ce genre de choses »), fondée quatre ans auparavant à Redenção (PA) se montrait ainsi fort peu regardant lors du recrutement d'« ouvriers » pour développer les activités d'une « Église qui a besoin de grandir ». Et il n'a pas hésité à proposer à l'anthropologue, après quelques questions directes sur sa situation familiale – mais non sur ses convictions religieuses – d'aller former en son nom une congrégation à Belém. Une telle démarche pourrait faire sourire les pasteurs ; elle ne les choquerait toutefois pas vraiment.

Après un succès initial de très courte durée, Alberto Reis Amaral a été obligé de fermer l'un des deux « salons » – dont l'un se trouvait en face de son ancienne dénomination⁴ – parce que « beaucoup ont accepté mais peu se sont fixés ».

Une écoute plus attentive invite toutefois à reconsidérer la place attribuée au respect de valeurs morales par les évangéliques ainsi que les incidences de leur transgression sur les choix des aspirants fondateurs. Les faits

4. La Maison de la bénédiction, connue aussi selon le pasteur comme Tabernacle évangélique de Jésus, est présente à Redenção depuis vingt ans. Son président, José Souza Silva, a été l'un des premiers convertis avant d'être propulsé, un an après son ouverture, à la tête de l'église locale qui comptait mille cinq cent membres, la moitié étant des *congregados*. Outre le temple central, la Maison de la bénédiction a neuf congrégations et gère, en partenariat avec la mairie, une école (primaire et collège) que fréquentent sept cent cinquante élèves.

relatés n'ont en réalité guère d'importance : Manoel Santana, qui assure avoir quitté Chiquinho pour des raisons de « désobéissance, d'adultère, de jalousie et d'ambition dans le travail », n'hésitera pas à le rejoindre dans sa nouvelle Église – en toute connaissance de cause de ses « péchés » –, pour lui adresser peu de temps après des reproches analogues.

L'attachement aux vertus chrétiennes est donc tout relatif. La moralité évangélique n'est pas moralisme. Elle constitue un registre d'accusation parmi d'autres dans lequel puisent les *crentes* pour énoncer le conflit. La dénonciation des écarts des pasteurs, qui vient s'ajouter à la critique de la justesse des pratiques (les adventistes exigeant de Manoel qu'il se soumette à un nouveau baptême, la Brésil pour le Christ s'éloignant des commandements bibliques selon Chiquinho), vise au bout du compte à construire un faisceau d'accusations qui permet de consolider le principal grief de tous ces hommes envers les Églises, à savoir le médiocre « intérêt » qu'elles auraient manifesté pour leur travail d'évangélisation. Car, à partir du moment où la conduite des pasteurs responsables ne serait pas exemplaire et qu'en outre leurs principes bibliques seraient sur certains points contestables, il est aussi possible de douter qu'ils aient été à même de repérer les talents indispensables à la cause divine, et de les utiliser comme il se doit. Il ne s'agit plus alors d'une faiblesse excusable mais d'une grave défaillance et une preuve majeure de leur incompétence.

L'argumentation trouve son apogée dans la mention, par chaque fondateur, de sa vaine tentative de « donner » à une Église déjà organisée une congrégation, un groupe d'individus qu'il a contribué à réunir par son activité de prédicateur : Manoel estime que Chiquinho ne lui a pas donné la place qu'il méritait au vu du nombre de convertis qu'il a amenés à l'Échelle pour le Christ, et ce dernier pense la même chose des responsables de la Dieu est la vérité. Or, faire peu de cas du meilleur qu'un homme pauvre puisse offrir – c'est-à-dire le produit de son travail, y compris religieux – est la pire humiliation qui puisse être infligée ; ce contre quoi s'élevait plus haut Anselmo. En s'insurgeant contre une telle attitude qui contrevient au principe de respect pour soi et pour les autres sur lequel s'édifie l'univers de solidarité évangélique, un *crente* ne serait pas « rebelle » mais, au contraire, témoignerait sa grande sincérité. Il s'écarterait pour garder la pureté de sa foi et préserver l'intégrité de son être. L'épisode de ce « don » refusé ou dédaigné annonce celui de la fondation. Dans leur discours, ces petits entrepreneurs ne choisissent pas de constituer une nouvelle dénomination de leur propre chef ; ils seraient poussés à cette extrémité parce qu'ils se sont montrés des *crentes* disciplinés et soucieux du bien de leur Église d'origine.

Dès lors qu'ils se recommandent directement de Dieu lui-même, les évangélistes n'arguent plus du nombre de conversions qu'ils ont suscitées, lequel, indiquant leur efficacité, favorisait la négociation avec une institution. Ils se réfèrent à présent au devenir de ces âmes arrachées aux forces du mal par leurs soins, soulignant implicitement leur sens des responsabilités vis-à-vis de ceux qu'ils ont amenés à Jésus. Le désordre introduit par l'action d'un dissident, que dénoncent les responsables de la dénomination

désertée, naîtrait, du point de vue de celui-ci, de son obéissance à Dieu. Le raisonnement, qui soutient la dynamique de fondation des Églises, contribue à occulter la défense des intérêts de chacun. La décision de créer un nouveau ministère – on pourrait en dire autant de celle de se convertir – est énoncée comme une histoire personnelle et affective ; elle est autant une affaire stratégique et politique.

Efraim, pasteur de la Brésil pour le Christ à Costa Marques (RO), expliquait en des termes clairs et significatifs le départ d'un missionnaire de l'Église pentecôtiste des saints derniers jours : si Miguel Arcanjo avait entrepris de former l'Église missionnaire étoile du matin, alors qu'il était pourtant localement le vice-président de son ancienne dénomination, c'est qu'« il voulait être un président, être un fondateur ».

L'histoire de cette petite dénomination, qui compte une trentaine de membres et a des revenus bien modestes (30 à 40 reais réinvestis dans la construction du temple), est exemplaire des conflits locaux au sein des Églises. Pour éviter une trop grande proximité avec son ancien groupe, Miguel Arcanjo, le président, est allé s'installer en 1991 dans la ville voisine de Guajará-Mirim, avant de demander à un autre évangélique, également dissident de l'Église pentecôtiste des saints derniers jours, de le représenter à Costa Marques.

Ce dernier, Amadeus, venu adolescent dans le Rondônia avec ses parents, vivait depuis deux ans sur un lot obtenu de l'INCRA en 1984, quand il s'est converti à l'Église des saints derniers jours à l'âge de trente-sept ans. En rejoignant Miguel Arcanjo, Amadeus a connu une carrière fulgurante : consacré diacre en 1993 et *presbítero* en 1995, il est devenu pasteur en 1997.

L'inspirateur d'un groupe religieux désire à terme être un « président » doté d'une autorité que nul ne conteste, et qui s'apparente indiscutablement à celle qu'il attribue à un « patron ». En d'autres mots, il prétend devenir celui qui définit des règles, décide de leur application et, surtout, juge de la valeur des autres.

La conception partagée de la « religion » comme structure institutionnelle et règles astreignantes dont il faut se dégager, que complète celle d'une « libération » par un personnage au-delà des contraintes terrestres (« c'est Jésus qui sauve, pas l'institution »), favorise le processus d'émancipation :

« J'ai entendu l'évangile et j'ai accepté le Christ, et j'ai été un pasteur baptiste avec de bons principes bibliques mais rien de religion. Parce que la religion porte préjudice à l'être humain. Ces règles, ces petites choses de religion font du tort. C'est pour ça que [Jésus] libère les personnes, il les laisse réellement libres. » (Silvério – pasteur – Baptiste – São Gabriel da Cachoeira – AM)

Les signes différenciateurs évalués à l'aune d'une orthodoxie, ou la légitimité que pourrait conférer la référence à une généalogie religieuse, impor-

tent moins ici que l'affirmation réitérée d'une énergie mise au service de la figure inaliénable de Jésus par ces artisans du religieux qui, pour certains, remportent quelques succès tandis que d'autres continuent de poursuivre leurs chimères.

Quoi qu'il en soit de leur réussite, la notion d'injonction divine évacue toute idée d'un échec que ces *crentes* auraient souffert dans leur quête d'une reconnaissance par les Églises. N'est retenue que la version de l'incapacité de ces dernières à reconnaître leurs compétences.

Le modèle de l'évangéliste est encore présent dans l'expression de l'ambition personnelle. Les aspirants fondateurs construisent en effet leur image en s'identifiant aux « pionniers » d'hier qui proclamaient la parole de Dieu, et non celle d'une Église. Leur inscription imaginaire dans la lignée de ces hommes libres qui, affrontant bravement les « persécutions » catholiques, ont parcouru la région en tous sens peut leur donner le sentiment d'être enfin leur propre maître et reconduire leur espoir d'occuper – un jour – « une position à partir de laquelle s'exerce une emprise sur les hommes, les choses et l'histoire, position qui attire la considération d'autrui » (D'Épinay, 1987, *in* Araújo, 1993 : 91)⁵. Pour cela, les fondateurs se déclarent prêts à ne pas se laisser décourager par l'opposition des Églises en place pour tenter de laisser « quelque chose » derrière eux, une trace de leur passage.

Pour la contention de l'offre évangélique : des Ordres des ministres du culte

L'évidente concurrence entre les évangéliques et les autres mouvements religieux ne doit pas conduire à sous-estimer la lutte énergique que, sous couvert de contribuer à la propagation de la parole, les Églises se livrent entre elles pour le recrutement et le contrôle des fidèles, et dont l'issue détermine très concrètement la survie des pasteurs. Certains d'entre eux, cependant, semblent vouloir rendre la théorique union évangélique manifeste aux yeux de tous, en se donnant les moyens d'une visibilité institutionnelle.

En effet, au moins en Amazonie brésilienne, dans chaque petite ville de province, des pasteurs font état de leur volonté de créer, ou de renforcer, une structure appelée Ordre des ministres du culte, qui réunirait les représentants de toutes les Églises du lieu, c'est-à-dire pentecôtistes et « traditionnelles ». Les objectifs que se fixent les responsables de ces associations

5. L'analyse de Christian Lalive D'Épinay concernait les classes populaires et non les évangélistes. Ce que le sociologue nous dit du lien entre position sociale et perception de l'histoire est néanmoins particulièrement pertinent dans leur cas.

varient d'une agglomération à l'autre. Pour le pasteur de l'Assemblée de Dieu à Plácido de Castro (AC), l'union des Églises permettrait de négocier avec les autorités le financement de certains de leurs projets (crèche ou école, centre de désintoxication, etc.). Le pasteur de la Baptiste de la convention à Tefé (AM) pensait, pour sa part, constituer un fond d'entraide pour aider à la construction de nouveaux temples. Quant au pasteur de l'Église Brésil pour le Christ à Pimenta Bueno (RO), l'Ordre des ministres pourrait tenter d'obtenir l'autorisation d'évangéliser dans les prisons et les hôpitaux, en se prévalant de la loi *estadual* de 1988, et favoriser ainsi l'essor des Églises.

Force est de constater que la mobilisation n'est pas aisée. Même la dernière proposition, qui est pourtant au plus près des intérêts particuliers de chaque dénomination, ne suffirait pas à sensibiliser les pasteurs. À Pimenta Bueno, où l'Ordre regroupe une dizaine d'Églises, le président se plaint du « manque d'assiduité des autres responsables ».

L'Ordre des ministres évangéliques de Pimenta Bueno (OMEPB) a été créé en 1996 quelques mois après l'arrivée du pasteur de la Brésil pour le Christ. Aux côtés des deux Églises baptistes traditionnelles, on trouve l'Assemblée de Dieu Madureira, la Presbytérienne rénovée, l'Église pentecôtiste famille de Jésus, la Christ pour le Brésil, les Rédimés du Seigneur, l'Église pentecôtiste parole du Christ pour le Brésil et l'Église je crois en la Bible.

Or, le président de l'association observe que trois des Églises inscrites ne vont jamais aux réunions, que sept autres ne manifestent aucun intérêt (Chrétienne dans le pouvoir de Dieu, Baptiste rénovée, Baptiste en rénovation spirituelle, Luthérienne de la rénovation, Avivement biblique, Presbytérienne du Brésil et Presbytérienne indépendante) et qu'une dernière, la Congrégation chrétienne, se tient résolument à l'écart⁶.

À Tefé (AM) comme à Redenção (PA), les pasteurs font un constat identique : les Églises se montrent « intéressées » par la création d'un Ordre, mais elles se demandent aussi « à quoi tout ça va servir ». Dans une autre petite ville de l'Amazonas, l'Organisation des ministres et ouvriers de Coari (OMEC) ne suscitait guère d'enthousiasme. Si la fille du pasteur de l'Assemblée de Dieu, lequel en est président, dit méconnaître la raison des réticences de la Quadrangulaire, de la Baptiste et de la Presbytérienne unie du Brésil, elle attribue la résistance d'autres Églises à « des principes religieux ou à des coutumes différentes ».

6. La Congrégation chrétienne est la seule Église à ne jamais participer aux tentatives de fédération. De son point de vue, l'union est tout simplement inconcevable car les autres Églises déforment la parole divine. Ses membres croient d'ailleurs fermement qu'un jour viendra où la CC sera interdite sous la pression des autres dénominations liguées contre elle. C'est le seul cas où l'appartenance à une Église nommément désignée semble aussi importante que la foi professée. Contrairement aux autres évangéliques, les membres de la CC croient que « c'est l'Église qui sauve ».

« Les adventistes adoptent le temps de la Loi et retiennent le samedi. Ils se pensent la seule Église authentique. Les Témoins de Jéhovah, je ne sais pas si c'est une Église ou une secte. Quant à l'Unie du Brésil, ils refusent la trinité et ils sont faibles [dans la ville]. Avec les gens de la Dieu est amour, on a une relation faible ; ils n'aiment pas s'impliquer, c'est une question de coutume. En plus, dans la ville, l'Assemblée de Dieu est libérale [les interdits sont assouplis], et ils ne l'acceptent pas. »

De fait, les tentatives de fédération échouent le plus souvent :

« On a commencé une fédération – je ne sais pas quel est le terme. Mais ça n'a pas marché. La Baptiste et la Presbytérienne n'acceptent pas ma présidence parce qu'elles ne sont pas pentecôtistes. L'an dernier, c'était l'expérience. On avait décidé de ne pas intervenir en doctrine. » (João Matias – pasteur – Assemblée de Dieu Belém – Costa Marques – RO)

Il est possible qu'à Costa Marques, l'orientation pentecôtiste de l'Assemblée de Dieu ait posé problème aux dirigeants de la Baptiste de la convention et de la Presbytérienne. L'absence de formation théologique des pasteurs de cette Église et le caractère « bruyant » des cultes ont pu, en effet, leur sembler incompatibles avec leurs propres pratiques.

On observe toutefois qu'une même Église prend part à l'Ordre de ministres dans une ville et pas dans une autre, sans repérer pour autant un lien de cause à effet renvoyant à des affinités doctrinaires ou rituelles. Ainsi, l'Unie du Brésil, unitarienne, qui garde ses distances avec l'association de Coari, est très présente dans celle de Tefé, alors que l'une et l'autre sont dirigées par des pasteurs appartenant à des Églises trinitaires. En outre, l'appartenance du président de l'Ordre de Tefé à l'Assemblée de Dieu, une dénomination pentecôtiste comme l'est l'Unie du Brésil, n'a pas plus contribué à leur rapprochement que l'affiliation de son homologue de Coari à une Église « traditionnelle » (Baptiste de la convention) n'a en ce cas constitué un obstacle à leur entente.

D'une façon générale, les relations de coopération ou les transactions commerciales ne se nouent pas de préférence entre Églises présentant un profil analogue. À Guajará-Mirim (RO), le pasteur de la Presbytérienne du Brésil (traditionnelle) a par exemple accepté sans difficultés de louer son bateau au dirigeant de la Baptiste nationale (pentecôtiste) pour que les cent vingt-cinq membres de la congrégation puissent effectuer une retraite dans un hameau proche.

Il est donc davantage vraisemblable que, comme dans le cas des dissidences, l'explication d'un éloignement par des divergences théologiques ne vienne recouvrir d'autres enjeux.

Les membres d'un Ordre certifient tous ne pas vouloir intervenir dans les « questions de doctrine » : ils savent que débattre de la pertinence des pratiques et des croyances est une discussion stérile. Au nom du bien commun, ils pensent néanmoins nécessaire d'être vigilants aux agissements

d'évangélistes « ardents » (*esquentados*) dont l'action trop enthousiaste (autre mot pour « fanatique ») risque de provoquer des frictions avec les catholiques et de ternir la réputation des Églises. Et en invoquant la défense de l'« esprit d'harmonie », ils affirment que l'association doit réguler l'implantation de nouvelles dénominations, en les dissuadant de s'établir trop près des Églises existantes, pour que chacune dispose des meilleures conditions de croissance :

« L'Ordre évite par exemple qu'une Église s'implante trop près de l'une de l'autre... On pense que cela offense, parce que si une Église est trop proche de l'autre, cela trouble l'esprit d'harmonie... » (Zé Carlos – pasteur – Baptiste régulière – Coari – AM).

De telles associations sont d'ordinaire formées à l'initiative de pasteurs dirigeant des Églises implantées de longue date. Aspirant à s'intégrer au groupe des notables de la ville, ils semblent attribuer à l'inscription à l'Ordre la valeur d'une marque d'appartenance aux élites évangéliques locales, chaque associé étant censé attester, par sa présence, de la respectabilité des autres. Pour concrétiser leur projet, les membres d'un Ordre cherchent à se démarquer des prêcheurs itinérants, des pasteurs se réclamant d'une dénomination inconnue ou absente de la scène locale et des fondateurs ; en d'autres termes, de tous les nouveaux venus. La variabilité de la configuration des alliances d'une agglomération urbaine à l'autre peut alors être comprise du point de vue de stratégies qui s'appuient sur la revendication d'une ancienneté dans le lieu – une ancienneté qui signifie, dans leur esprit, légitimité. Au final, le dessein est clair : il s'agit d'endiguer autant que faire se peut (c'est-à-dire à un niveau strictement local) le développement exponentiel des Églises, et de contenir de la sorte l'offre religieuse évangélique. L'appel à l'union des dénominations doit en réalité servir la promotion de certaines d'entre elles, en écartant la menace de ponction sur leurs propres effectifs que l'émergence de nouveaux groupes fait peser.

Dans ce cadre, les critères de compétence concernent moins la hardiesse, l'inspiration et la ténacité des pasteurs que les signes d'institutionnalisation que ceux-ci sont capables d'exhiber. Les Ordres n'accueillent d'ailleurs que les Églises dotées d'une existence légale. Or, pour obtenir les documents, le responsable d'une dénomination est tenu, la faire enregistrer chez un notaire, moyennant paiement. L'affaire n'est pas simple. Non seulement nombre d'entre eux ne disposent pas de la somme nécessaire mais, parfois, le nom de l'Église a été pris par une autre dénomination.

À São Francisco (RO), le diacre de l'Assemblée de Dieu de la mission a été contraint, dit-il, de prendre le nom d'Assemblée de Dieu Belém car une dénomination concurrente avait déjà pris cette appellation.

Ceux qui prétendent introduire ou fonder un « ministère », parce qu'ils ont une « mission divine » à accomplir, ne se montrent pas toujours dis-

posés à suivre les « recommandations » de l'Ordre. Et certains d'entre eux n'hésitent pas à tenter de faire valoir leurs droits en se retranchant derrière l'application de la loi fédérale, ce qui provoque l'indignation et la méfiance des pasteurs de l'association :

« Maintenant, savoir si [les Églises] vont suivre ou non cette recommandation, ça dépend... Il y en a qui comprennent et d'autres pas. Une Église qui dirait : "Nous sommes ici au nom de Jésus, et par son autorité, et nous sommes reconnus par tel ministère. Nous avons l'appui des autorités. Nous jouissons de la liberté que la constitution fédérale assure", une telle Église ne ferait sûrement pas partie de notre Ordre [...] Beaucoup ne se définissent pas ; ils ne disent pas quelle est leur Église. » (Zé Carlos – pasteur – Baptiste régulière – Coari – AM).

La situation n'est au fond guère différente de celle qu'on observe dans les hameaux lors du conflit initial entre catholiques et *crentes*. Tout comme le faisaient précédemment les catholiques à leur égard, les pasteurs des Églises établies contestent le bien-fondé du recours à la Constitution par les nouveaux venus.

La réponse de ces derniers mobilise également des thèmes déjà présents dans la réplique aux catholiques ; ils dénoncent la domination des « petits » par les « grands », l'emprise du diable et l'orgueil des hommes. La reconduction de ce discours des « persécutions » justifie toutes les tentatives pour qu'enfin prévale la « sincérité » :

« Le plus grand de nos problèmes, c'est à cause de l'évangile. Nous rencontrons cette barrière évangélique entre les ministères. Le diable gagne chaque fois plus de terrain. Un pasteur veut être plus que l'autre, et l'autre dit que cette œuvre n'est déjà plus de Dieu, que cette œuvre est érigée par quelqu'un... Et avec ça, le diable fait tomber l'œuvre de Dieu. Parce qu'une œuvre, petite comme celle-ci, c'est facile pour le diable de la faire tomber... Quelqu'un qui est plus haut, plus grand, peut dire que l'œuvre n'est pas de Dieu... Il ne vient pas pour discuter, il affirme qu'il a des connaissances [*nostra o sen saber*]. Il a [fini] son secondaire et il pense que quelqu'un qui n'a rien ne peut pas prêcher. Seulement la Bible nous dit que le savoir divin est différent. Il ne vient pas d'ici mais de là. Dieu a appelé les petits pour faire honte aux grands. » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé – Moyen Solimões)

La dynamique de fragmentation à laquelle est soumis le champ évangélique est ainsi alimentée par les conflits qui le traversent en tous sens : au sein des Églises, entre elles, entre l'Ordre des ministres du culte et les nouvelles dénominations. L'ensemble est moins formé de blocs stables et clairement identifiables sur la base de « courants » internes qu'il ne se constitue par des alliances momentanées sans cesse recomposées.

L'opposition entre « petits » et « grands » est encore présente dans les explications données du succès remporté par les Églises auprès des plus

démunis. L'argent, soutiennent les évangéliques, n'est pas en soi un élément condamnable ; il peut être utilisé à bon ou à mauvais escient. La « faute » résiderait dans la tendance des « riches » à croire que leurs biens sont à eux et qu'ils peuvent en disposer à leur guise, indépendamment de la volonté du créateur. Leur goût de la possession pour la possession inciterait l'écrasante majorité d'entre eux à rechercher l'appui d'un diable toujours prompt à encourager la désobéissance des êtres humains pour les détourner de son rival. Le raisonnement conduit Francisco Rosa à opérer une généralisation associant « richesse » et « rébellion », une généralisation qui confère par retour aux « pauvres » une dimension éthique que les plus aisés n'auraient pas. Ne supportant pas la leçon de droiture que des hommes pourtant dans la difficulté leur administrent en se soumettant à Dieu, et qui leur rappelle leurs propres erreurs, les « riches » montreraient leur aversion pour les évangéliques :

C'est « toujours [comme ça.] Les plus riches n'aiment pas les évangéliques, comme Silvio Santos [animateur de télévision] et d'autres... Ils sont spirités. Parce que l'argent amène des choses bonnes, et des mauvaises aussi. L'argent amène des bonnes choses si on sait l'utiliser, si on a la crainte (*temor*) de Dieu. Quand on ne respecte pas Dieu, on devient plus rebelle et on se retourne même contre les choses de Dieu. » (Francisco Rosa – pasteur – Église congrégationaliste pentecôtiste de Dieu – Tefé)

Les « élus », accomplissant la parole de Dieu malgré leur dénuement, n'affirment pas leur valeur uniquement face aux « riches ». Ils revendiquent aussi une égalité de droits vis-à-vis des « étrangers ». Ce pasteur de l'Assemblée de Dieu, dans le message qu'il aurait fait transmettre à une sœur catholique, se prévaut de sa nationalité tout autant que de son appartenance et de son statut religieux pour pénétrer dans un hôpital dont l'accès lui était refusé. Et il n'est pas impossible qu'à ses yeux, devant la catholique allemande, *crente* et brésilien soient des synonymes :

« J'ai dit au portier : “Dis-lui que je suis pasteur, *crente* et brésilien. Elle est allemande et je suis brésilien.” » (Braz – pasteur – Assemblée de Dieu – Cruzeiro do Sul)

Les oppositions entre « riches » et « pauvres », entre « étrangers » et Brésiliens ne viennent pas recouper la seule différence entre catholiques (ou spirités) et *crentes*. Elles opèrent également à l'intérieur du groupe évangélique pour séparer les missionnaires originaires d'autres pays des nationaux. Car, disent les *crentes* amazoniens, les premiers peuvent compter sur un financement de leurs Églises qui leur assure une « vie facile »⁷. Ce n'est

7. Contrairement aux évangélistes brésiliens amateurs, les missionnaires étrangers se préparent longuement : envoyés dans des internats maintenus par les organisations évangé-

pas le cas des pasteurs brésiliens en butte à de pénibles conditions de « travail » et luttant pour leur survie. Les « étrangers » évangéliques partageraient de surcroît avec les « patrons » catholiques une attitude condescendante, quand elle n'est pas autoritaire. Certains d'être dans le vrai et de mieux savoir que les Brésiliens, ils ne feraient pas toujours preuve de ces qualités essentielles que sont l'humilité et le respect de l'autre :

Le pasteur américain « Miguel était au Brésil et je suis brésilien. Où que j'aille au Brésil, je suis brésilien. Il doit le respecter, parce qu'il disait des choses qu'il n'aurait pas dû [dire]. Le pasteur Pirabas [brésilien] était quelqu'un qui travaillait, alors que l'Américain vient avec son argent. » (Braz – pasteur – Assemblée de Dieu – Cruzeiro do Sul)

Les « étrangers » sur lesquels pèse le soupçon de desseins inavouables et d'ambition dominatrice, voire impérialiste, feraient donc peu de cas du droit de cité des Brésiliens. La scission de grandes Églises comme la Baptiste de la convention est du reste parfois interprétée comme un fait de résistance à l'imposition d'un modèle d'organisation et d'une vision de la pratique religieuse, pour en finir avec l'ingérence extérieure et redonner le pouvoir aux pasteurs nationaux :

« La Convention a toujours été dirigée par des Américains et la nôtre [Baptiste de la foi] par des Brésiliens. Alors vous savez que les Américains ont ce truc américanisé. C'est une administration américanisée, un modèle à eux et nous avons notre modèle... Tout ce qu'ils maintiennent parce qu'ils sont les dominateurs. Et nous, Brésiliens, nous pensons que nous avons les moyens comme eux d'assumer le commandement, d'administrer [les congrégations] sans l'interférence des Américains. » (Atadeu Ribeiro – pasteur – Baptiste de la foi – Coari).

Cette logique qui cherche à distinguer entre des hommes de bien et les autres est encore à l'œuvre au sein même du groupe des pasteurs nationaux, entre les Amazoniens et les autres. Il est certain que ceux qui, déçus de ne trouver en Amazonie l'Eldorado rêvé, imputent au tempérament régional les raisons de leur échec sont pour la plupart originaires d'autres États et qu'ils ont disposé, au moins ponctuellement, de l'aide d'une mission, ou de quelques congrégations.

Quelques exemples dans l'est de l'Acre : à Brasília (AC), le pasteur adventiste, né dans l'Espírito Santo (Sud), se plaignait en ces termes : « Ils ne changent pas. Ils acceptent et c'est comme s'ils n'avaient pas accepté. » Dans la même ville, un couple de missionnaires de la Baptiste de la convention, venant de Rio de Janeiro, se disait surpris par ces « gens

liques, au Brésil ou aux États-Unis, ils sont formés au séminaire avant d'être envoyés évangéliser.

qui prennent leur bain nus dans le jardin, qui se livrent à l'adultère, que la saleté ne gêne pas ». Le diacre de la Congrégation chrétienne, originaire du sud, voit dans les racines indigènes des habitants de la région l'explication de leur faible préoccupation pour le salut de l'âme. À Plácido Castro, une missionnaire nordestine de la Baptiste de la convention, se déclarait « choquée par le naturel » des Amazoniens, affirmant que, par « manque d'éthique », il y a beaucoup de « prostitution » (unions libres, mères célibataires...).

L'inclusion des individus dans l'un ou l'autre groupe dépend toutefois moins de leur lieu de naissance que d'une identification à l'Amazonie revendiquée et reconnue. La plupart des évangélistes, migrants comme les autres, savent leur destin lié à celui de la région et ne songent pas un instant à attribuer l'inconstance de la population à ses « racines indigènes ». La « mission divine » étant pour eux une tâche gigantesque et interminable, c'est dans le discours religieux et lui seul qu'ils cherchent l'explication de leurs difficultés. S'ils peuvent se montrer plus « rigides » dans les « coutumes » qu'ils prônent, ils savent aussi manifester une certaine souplesse à l'égard de ceux qui cèdent aux tentations du monde. Prenant résolument le parti des populations locales, ils conseillent la prudence avant d'accorder sa confiance à un prêcheur inconnu – les Brésiliens n'étant, de ce point de vue, pas plus fiables que les autres – en soulignant les convoitises suscitées par les richesses de la région :

« C'est pour ça qu'il y a cette suspicion en Amazonie sur les étrangers... Ils viennent avec l'idée de prêcher l'évangile... Mais les Brésiliens, ils se déplacent dans cette région, où il y a du minerai. Qui sait s'ils n'ont pas une autre idée ? [...] Je dis : on court le risque, comme dans le trafic de drogue, on court le risque que la personne s'identifie comme *crente*, prêche, [...] manipulant, en faisant même pareil, mais qu'elle ne le soit pas [vraiment]... Les difficultés, dans ces Églises, c'est parce que personne ne peut avoir confiance en personne, seulement après beaucoup de temps. Mais les nouveaux arrivés qui disent que c'est ceci et cela. On va voir si c'est vrai. » (Raimundo Mendes – missionnaire – Baptiste régulière – Tefé – AM)

Entre les mots, on retrouve sans peine l'écho d'un certain discours régionaliste sur l'Amazonie : l'affirmation d'une souveraineté qui ne tolère pas les ingérences, la capacité à gérer soi-même les affaires locales, la dénonciation d'une menace de colonisation aussi bien externe qu'interne.

Délaissé par les dominants qui le conçoivent comme une affaire de pauvres et négligé par l'Église catholique qui n'y voit qu'aliénation ou perte de traditions, l'espace évangélique reflète pourtant les tensions, les aspirations et les frustrations des acteurs sociaux de la région. En raison de sa grande flexibilité, les plus démunis d'entre eux y trouvent ainsi des éléments pour appréhender la réalité de leur condition sociale subordonnée.

L'impossible exotisme d'une religion populaire

Pour Peter Fry (2000), le succès des Églises évangéliques au Mozambique a donné lieu à trois principaux « types » d'interprétations. Le premier, que l'anthropologue nomme fonctionnaliste, regroupe les explications qui rapportent leur essor à la nécessité ressentie par la population, après la guerre civile, de construire de nouvelles solidarités pour vivre en « communauté ». Le deuxième rassemble les analyses où leur expansion apparaît comme le résultat de l'habileté des pasteurs à manipuler des foules « ignorantes » et « crédules » pour assouvir leurs ambitions politique et économique. Le troisième, d'ordre strictement théologique, est défendu par les *crentes* eux-mêmes qui voient dans la croissance des Églises la preuve de la toute-puissance du Saint-Esprit.

Les travaux concernant le Brésil et, plus largement, les pays latino-américains sont susceptibles de faire l'objet d'un classement analogue. Je ne m'attarderai pas sur le point de vue « théologique » – ou plutôt religieux – que l'on a pu saisir dans les chapitres précédents. L'approche en termes de « manipulation » se décline, quant à elle, sous deux formes. D'une part, dans des études qui insistent sur les nombreux financements reçus des États-Unis par les Églises¹ et, d'autre part, dans des travaux qui s'en tiennent au cynisme et à l'absence de scrupules des spécialistes religieux. Les uns comme les autres, déniaient plus ou moins explicitement un quelconque sens critique aux populations, donnent le plus souvent pour exemple l'Universelle, dont les démêlés avec la justice et l'Église catholique ont fait couler beaucoup d'encre², ou les missions visant l'évangélisation des amérindiens³. Enfin, l'interprétation fonctionnaliste semble bel et bien illustrée quand le développement des Églises est attribué à leur capacité à répondre

1. La dénonciation des intentions impérialistes des États-Unis n'est pas récente. Dans un texte datant de 1938, le protestantisme est associé à l'ennemi nord-américain qui menace les traditions catholiques du Brésil. Le sentiment anti-protestant s'exprime à cette époque dans le langage du nationalisme et la défense de l'Église se confond avec celle du pays (Willems, 1967 : 60).

2. Sur ce thème, voir E. Giumbelli (2002, 2003).

3. *Missão novas tribos*, Summer Institute of Linguistics, *Missão além*, etc.

aux inquiétudes des plus démunis, en leur offrant l'image d'un refuge protecteur où pourraient se recomposer des réseaux de solidarité.

Chacune de ces deux dernières lignes d'analyse contribue sans nul doute à éclairer certains aspects de l'expansion évangélique : des Églises intensifient leur présence dans les villages amazoniens en préparant, grâce à des dons reçus d'organisations missionnaires nationales et internationales, des programmes d'interventions sanitaires et éducatives ; quelques pasteurs doués d'un fort pouvoir de conviction s'enrichissent ; l'entraide entre les membres d'une congrégation leur permet parfois d'affronter des moments particulièrement difficiles.

Toutefois, un commentaire de Peter Fry, à propos des interprétations de la situation mozambicaine, fait mouche. Il affirme en effet qu'aucune d'entre elles ne parvient « à rendre compte des raisons de cette forme très spécifique de sociabilité » (2000 : 82). Une explication de cet échec réside peut-être dans le fait que les analyses peinent à concevoir un sens « positif » à la participation religieuse évangélique, qui ne soit englué dans une vision utilitariste à court terme ou aussitôt anéanti par le constat d'irréremédiables pertes « culturelles ».

Il est exact que l'engagement religieux, qui se traduit par le respect de nouvelles règles (cesser de boire, de danser, de vénérer les saints, etc.), incite à la rupture avec les comportements et les modes de sociabilité antérieurs. Cependant, le système montre une certaine souplesse en admettant explicitement la possibilité de s'identifier au groupe des *crentes* tout en se situant à sa marge : après la fréquentation plus ou moins brève d'une église, un individu conserve la latitude de se faire reconnaître comme l'un de ces « éloignés » ou de ces « déviés » qui entourent le cercle des pratiquants. Dans la mesure où les hommes sont ainsi fondés à passer d'une position à l'autre à leur convenance, on peut soutenir que les catégories religieuses ne fournissent pas une grille de lecture de leurs conditions réelles d'existence pour seulement s'y résigner, mais aussi pour les penser et mettre en œuvre une action dans le « monde », ici la société brésilienne, ou plus précisément amazonienne.

L'univers évangélique : une coquille malléable et une arène conflictuelle

Les descriptions ethnographiques concernant l'univers évangélique puisent généralement dans un même lexique qui donne l'impression d'une uniformité de l'expérience religieuse et de la structure rituelle quelles que soient les sociétés considérées. Les cérémonies sont dites partout empreintes d'une émotion intense, laissant la part belle à l'effervescence (cris, pleurs, musique, mouvements des corps, transports extatiques), tout comme seraient invariablement chaleureuses les relations interpersonnelles dans le groupe. Les *crentes* réserveraient en outre un accueil toujours attentif à des visiteurs

auprès desquels ils s'empresseraient pour les inciter à partager leur foi. Ce portrait est celui que peint Harvey Cox (1995 : 6) quand il fait état des débuts de son « odyssee » dans le pentecôtisme.

J'ai pu moi-même constater sur le terrain amazonien, comme d'autres chercheurs dans d'autres contrées, le goût de certains évangéliques pour la dramatisation et l'exacerbation des sentiments, par exemple lors d'adieux déchirants et plein de larmes que me réservaient des hôtes pour lesquels j'étais encore une inconnue quelques jours plus tôt, ou lors du récit d'anecdotes apparemment anodines sur un ton emphatique pour communiquer à l'interlocuteur l'expérience du miracle revêcu.

Les séquences narratives ou les procédés stylistiques que l'on peut identifier dans une Église au Brésil sont effectivement presque les mêmes que ceux relevés par Nathalie Dupleumortier dans un groupe pentecôtiste parisien : la succession d'événements malheureux ou le mal de vivre conduisant à la conversion (1997 : 166), la surabondance de détails dans la narration du miracle (*id.* : 195), l'errance avant la paix et l'apparition d'un chèque providentiel⁴ pour acheter un bien convoité (*id.* : 206) sont présent partout. Des témoignages collectés aux États-Unis ou des récits recueillis à l'île de la Réunion pourraient de la même façon être aisément être transposés – parfois sans en changer une seule virgule – dans la petite congrégation d'un village de l'Amazonie brésilienne. La renaissance, dans tous les cas, survient après la chute.

On ne saurait cependant s'étonner qu'un texte comme les Évangiles, « jalonnés de paraboles d'aveugles guéris » (Jarton, 1996 : 91), de paralytiques se relevant, de morts ressuscités, se prête particulièrement à une lecture insistant sur les guérisons miraculeuses⁵ en leur trouvant des équivalents à des époques et en des lieux forts différents. La centralité de ce motif dans le discours religieux ne signifie pas que les éléments qui le composent reçoivent le même traitement et que ses résonances soient identiques selon qu'on est ici ou là, avant ou maintenant. Elle n'implique pas plus que l'attitude de foi se structure pareillement⁶ et que l'engagement des individus au sein du groupe soit semblable. La cure divine comme moteur de la conversion n'est une hypothèse intéressante pour rendre compte de l'avancée des Églises qu'à condition, me semble-t-il, de ne pas en rester à un niveau de généralité où tout est toujours vrai. Nous continuerions en ce cas à en savoir assez peu sur l'évangélisme ou le pentecôtisme dans la société brésilienne, française ou autre. Des précautions s'imposent donc

4. Quoique dans le cas amazonien, l'élément introduit serait plus probablement de l'argent ou un bien en nature.

5. Les nombreux ex-voto placés dans les églises pour s'acquitter d'une promesse exaucée montrent que ce thème est également très présent dans le catholicisme.

6. L'historienne Cristina Pompa (2003 : 349), dans un ouvrage à propos de la rencontre des Tupinamba et des missionnaires au XVI^e siècle, rappelle que la notion de foi a été historiquement construite par la religion chrétienne, une vérité anthropologique simple dont les conclusions ne semblent pas toujours tirées.

pour que les ressemblances n'éclipsent pas, dans l'analyse, les différences, en courant le risque de simplifications, voire d'incompréhensions ou de contresens par une vision moyenne des choses.

Pour le Brésil, on observe d'ailleurs que les cérémonies de toutes les Églises ne correspondent pas à la description habituellement donnée, et ce pour des raisons fort différentes. Dans certains cas, la congrégation est trop petite pour que ses membres s'autorisent de telles effusions : une sociabilité intense ne favorise pas nécessairement une mise en scène de soi dans l'abandon – même à Dieu – devant ses voisins. Dans d'autres, le « style » de l'Église n'est tout simplement pas celui-là. Ainsi, lors du culte dans la Congrégation chrétienne, pourtant pentecôtiste, se dégage une sensation de quiétude. Ailleurs encore, en raison d'un contexte social particulièrement violent, comme le sud du Pará, la méfiance de mise envers le nouveau venu n'incite pas aux épanchements immédiats. Quant à l'Universelle, mise plus d'une fois sur la sellette, le moins qu'on puisse dire est que l'accueil réservé au chercheur est fréquemment glacial.

Pour plus répétitifs qu'apparaissent les récits des parcours religieux des *crentes*, leurs propos sur les raisons de leur adhésion ne sauraient faire l'objet d'une interprétation univoque ou littérale : leurs déclarations solennelles concernant leur « vie changée » (*vida mudada*) ne sont à prendre ni trop légèrement (en insistant sur les continuités), ni trop sérieusement (en ne soulignant que les ruptures). Un examen attentif, en s'interrogeant sur ce que sont les changements évoqués par les évangéliques et sur ce que signifie pour eux le terme changement, permet de nuancer leurs affirmations concernant le renoncement au « monde » et à ses tentations (celui-ci restant assez près pour que des allers-retours soient possibles).

Ces remarques vont dans le sens des conclusions d'André Corten quand il constate que la nouvelle adhésion n'entraîne pas nécessairement une modification des conduites, et encore moins une « conscientisation » comme l'espéraient les tenants de la théologie de la libération. Car l'auteur a fourni un important effort de contextualisation en situant le pentecôtisme brésilien dans son rapport avec le catholicisme, et plus précisément avec l'Église progressiste qui a très fortement marqué le champ politique latino-américain dans les années 1960-70. Pour le politologue, le pentecôtisme reprend la notion développée par la théologie de la libération de « l'émotion pour les pauvres » en la transformant en une « émotion des pauvres » (1995 : 11), un déplacement que l'auteur qualifie d'« insurrection émotionnelle » (*id.* : 12) qui se déroule dans un cadre rituel défini.

La prise en compte des réalités locales, ou dans le cas présent des idéologies ou des mouvements régionaux, n'empêche pas des convergences d'apparaître dans les conclusions de travaux portant sur des aires géographiques lointaines. Ainsi, pour N. Doublemortier, la linguiste européeniste précédemment citée, le discours religieux fait figure d'autorité : il conditionne la parole des fidèles et leur impose une mise en forme de l'expérience individuelle, non seulement lexicale mais aussi des figures de styles (1997 : 60). L'idée est également présente dans l'analyse du politologue

américaniste. Pour A. Corten, le dispositif discursif du pentecôtisme brésilien est à la fois autoritaire et égalitariste : il s'agit de nommer la réalité du monde des miséreux pour l'invalider par la conversion.

Les Églises s'enracinent de toute évidence principalement dans les couches défavorisées de la population. Les statistiques, si les données de l'Institut brésilien de géographie et de statistique (IBGE) permettaient de les établir⁷, confirmeraient sans peine leur pouvoir de séduction auprès des plus démunis. De là à suggérer qu'on devient évangélique parce qu'on est pauvre, il n'y a qu'un pas que semble franchir Andrew Chesnut dans son étude des Églises à Belém (PA). Dans une perspective proche de celle d'André Corten, l'auteur affirme que « la foi évangélique affecte la façon dont les gens expérimentent subjectivement la pauvreté » (1997 : 16). A. Chesnut va cependant plus loin que le politologue lorsqu'il soutient que « la dialectique entre la pauvreté et les maladies qui en découlent, et la foi en la cure [divine] fournit la clé pour comprendre l'attraction du pentecôtisme au Brésil et dans le reste de l'Amérique latine » (*id.* : 6). Les laissés-pour-compte de la modernité, n'ayant pas accès au système de soins, vivant dans le dénuement et souffrant du chômage, chercheraient un moyen de recouvrer la santé – entendue comme bien-être physique et social (*id.* : 52) – en « créant un monde à part pour se protéger des maladies du monde de la pauvreté » (*id.* : 71). Cet « effort pour se détourner de la contagion des maladies du corps social » (*id.* : 73) se traduirait par le repli des hommes et des femmes au sein d'un groupe dont les limites se concrétisent par l'adoption de marques différenciatrices dans le domaine vestimentaire et dans celui des comportements. Les commentaires de Cecilia Mariz à propos de l'expansion évangélique dans le Sud-est du pays vont dans le même sens. Selon cet auteur, les « principes doctrinaux [conjugués] avec des expériences subjectives spécifiques [...] rendent cette religion plus efficace pour dépasser des problèmes liés à la pauvreté » (Mariz, 1994 : 90). Ces interprétations, prenant la mesure des inégalités sociales, tiennent donc la quête de solutions immédiates à la maladie et au malheur pour le moteur de l'adhésion religieuse.

Nul ne songerait à contester l'importance de la dimension thérapeutique. Les récits de conversion et les témoignages donnés pendant le culte, où le sentiment de joie et l'apaisement succèdent à la douleur et au désespoir attachés à la vie d'« avant », en faisant fréquemment référence à la « cure divine », accréditent une telle hypothèse : guérison de l'alcoolisme, fin des disputes conjugales, obtention d'un emploi, rétablissement d'une maladie grave, etc., sont les thèmes récurrents dans la narration de la « conversion ».

Il ne faudrait pas, néanmoins, que le déterminisme économique l'emporte sur les constructions de sens, ni que les choix des sujets soient uniquement appréhendés à travers l'étroite lunette de leur place dans la

7. Nous ne disposons de données précises que pour Rio de Janeiro, voir « cadre général », note 10.

structure sociale, comme si la dissémination des Églises ne résultait que du manque et de la privation et qu'elle n'aboutissait qu'à la résignation et au maintien d'un *statu quo*. En ce cas, il resterait encore à expliquer à quelles transformations sociales renvoie l'avancée des églises et en quoi celles-ci se trouvent mieux armées que les nombreuses offres concurrentes pour répondre à l'infortune et au malheur.

Même quand les aspirations individuelles et collectives des acteurs sociaux sont prises en compte, la volonté propre de ces derniers semble généralement entièrement disparaître, absorbés qu'ils seraient par une « force de transformation sans intentionnalité » (Corten, 1995 : 215). En retenant une conception mécanique de l'adhésion religieuse, ces analyses dépossèdent en quelque sorte les évangéliques, aspirants ou convaincus, d'une quelconque capacité à se prononcer sur les changements souhaités et à influencer leur cours.

Or, l'exercice imposé par le discours évangélique dans la mise en forme codifiée de l'expérience et du vécu de conditions de vie problématiques correspond aussi à l'appropriation de nouveaux schémas de pensée susceptibles de venir soutenir une action qui projette l'individu au-delà de l'instant et de sa seule personne. Regina Novaes (1985), dans un travail précurseur sur une congrégation de l'Assemblée de Dieu dans le Nordeste brésilien, a ainsi contesté l'idée d'une relation directe entre appartenance religieuse et participation politique, en incitant à la prudence quant à l'association entre pentecôtisme et aliénation. Sa mise en garde ne suffira pas à éviter que ne revienne, dans des analyses plus ou moins fines, le stéréotype du pentecôtiste incapable d'agir sur son environnement, ou d'élaborer une stratégie visant autre chose que l'exploitation des plus crédules.

D'autres travaux ont par la suite montré comment l'engagement religieux s'accompagne d'actes mis en œuvre pour atteindre un objectif précisément défini aux retombées concrètes. Patricia Birman (1996), par exemple, a souligné les médiations symboliques effectuées par certains évangéliques, essentiellement des femmes, au profit de membres non convertis de leur famille. Dans la région de Rio de Janeiro, des mères se rendent au culte avec une photographie de leurs fils en souhaitant faire bénéficier ces derniers des grâces que Jésus accorderait aux *crentes*. Ces femmes espèrent, de façon très pragmatique, qu'en vertu de leur participation régulière aux Églises, l'image d'honnêteté et de désintérêt pour les choses du monde associée aux *crentes*, et donc à elles-mêmes, s'étendra à leurs garçons qui y sont encore et qui, pour certains, entendent y rester. Elles escomptent alors que cette réputation soustraira ces derniers à la violence des narcotrafiquants autant qu'à la répression policière.

J'ai indiqué, pour ma part, qu'en Amazonie brésilienne la présence d'un groupe évangélique introduit dans le champ social dominé par le catholicisme une voix dissonante dont les insatisfaits s'autorisent pour exprimer leur mécontentement. Et si la fréquentation d'une congrégation ne remet pas fondamentalement en cause l'ordre social et la division des rôles au sein des groupes domestiques, les plus faibles y trouvent un espace où

examiner l'un et l'autre, à l'aide de catégories religieuses qui sont aussi des instruments intellectuels, et expérimenter des modes de fonctionnement qu'ils espèrent différents ou, du moins, qui les avantageront. Ce processus est encore à l'œuvre dans les dissidences et/ou dans la formation de nouvelles Églises qui mettent aux prises des pasteurs d'institutions établies avec des évangélistes désireux de faire reconnaître leur valeur personnelle ainsi que leur faculté à imprimer leur marque sur leur temps. Les enjeux symboliques (entre autres, établir de nouveaux codes en se réclamant d'un groupe dont la définition semble échapper, dans un premier temps, aux hiérarchies locales) et les avantages matériels (profiter de la solidarité entre évangéliques, nouer des relations commerciales pour son compte personnel) sont, par conséquent, au centre de l'adhésion à la *crença*⁸ – autant que la recherche d'une explication à l'infortune ou de la compensation d'une condition sociale subordonnée.

Il est d'autant plus difficile d'adopter une telle grille d'analyse que l'ensemble évangélique se caractérise par une grande plasticité qui lui permet d'aller au devant de demandes apparemment opposées, comme par exemple celle concernant le renforcement ou la diminution des marques distinctives. Une grande partie des *crentes* est en effet très attachée au déploiement de signes différenciateurs. La longueur des robes et des chevelures des femmes, leur pilosité intacte, leurs corsages couvrants, le col fermé des chemises des hommes et leurs vestes, les uns comme les autres armés d'une bible, signalent une condition d'élite qui rendraient caducs les critères habituels de l'évaluation du statut social. Un autre groupe de fidèles, pour l'instant exclusivement des citadins, a davantage intégré les valeurs de la société de consommation de masse diffusées par la télévision. Contrairement aux précédents, ceux-là sont de plain-pied dans le « monde » et ils désirent chanter, danser et s'habiller « moderne ». Ils entendent aussi « vaincre » (*vencer*) leurs voisins et concurrents les plus immédiats, les cultes de possession afrobrésiliens, en exorcisant les « esprits » littéralement diabolisés⁹.

En outre, si l'implantation évangélique est plus forte dans les secteurs populaires, la constitution d'un groupe appartenant aux classes moyennes, dont le nombre s'accroît tant par l'élargissement des milieux de recrutement¹⁰ que par une ascension sociale intergénérationnelle interne, ne saurait être négligée. Dans le cas de ces populations économiquement plus aisées, la certitude du salut n'a pas besoin de s'afficher par des différences vesti-

8. L'étude de Pierre-Joseph Laurent (2003) portant sur les Assemblées de Dieu au Burkina Faso souligne également les clairs enjeux sociologiques de l'adhésion religieuse, en l'occurrence une remise en cause les rapports aînés/cadets.

9. Voir Boyer (1996b).

10. De plus en plus d'artistes de télévision (Monique Evans qui a présenté un programme « d'entrevues osées et de reportages piquants » sur la Rede TV) et de sportifs, en particulier des footballeurs (Kaká, Zé Roberto et Lúcio), affichent publiquement leur conversion.

mentaires. Bien au contraire, toute marque d'appartenance religieuse trop visible risquerait de troubler la bonne entente avec un voisinage catholique, compromettant alors l'intégration sociale convoitée : le sport et la danse sont autorisés, les décolletés et les tenues à la mode également. La consommation d'alcool peut même être tolérée, vont jusqu'à dire quelques pasteurs libéraux, « à la condition de rester très modérée ». De nouvelles dénominations, comme la CEIA, se forment éventuellement pour répondre aux exigences de ce public.

Enfin, des églises locales de grandes dénominations changent parfois les règles des coutumes, acceptant dans une ville ce qui est généralement interdit dans les autres. Le pasteur responsable de l'Assemblée de Dieu à Tefé (AM) avait ainsi « libéré » les bijoux et le maquillage des femmes, alors que les congrégations rurales y demeuraient fermement opposées pour elles-mêmes¹¹. En ce sens, il est vrai, comme le remarque Sylvie Pédrón-Colombani (1998 : 202) à propos du Guatemala, que les Églises, conscientes de leur diversité, jouent plutôt sur le registre de la complémentarité que sur celui de la concurrence – ce qui ne signifie pas, comme on l'a longuement vu, que celle-là n'existe pas.

Les *crentes*, dans une même société, entendront donc le message biblique en fonction de leur trajectoire et de leur histoire personnelles, de leurs conditions objectives d'existence et de leur appartenance de classe, et de leurs attentes concernant le « changement ». L'écart entre les différentes représentations de ce que signifie la participation à l'univers évangélique, et celles qui concernent la nature supposée des liens unissant les *crentes*, se traduit dans les faits par de nombreux malentendus et dissensions. Les rencontres et les négociations entre membres de la hiérarchie et simples fidèles, pasteurs en ville et diacres en milieu rural, missionnaires étrangers et *crentes* natifs, sont souvent délicates, comme en témoignent les exemples suivants.

Soulevant son tee-shirt devant des Baniwa évangéliques du Rio Negro (AM), un pasteur presbytérien coréen leur montrait les taches bleuâtres de son dos en les interprétant comme un signe de leur parenté génétique. Cela, peut-on sans peine supposer, donnait un sens très particulier à la mission dont il se disait investi : il avait d'autant plus à cœur de leur montrer le droit chemin, et d'être écouté, qu'il se percevait comme un cousin autoproclamé des Indiens. Son geste amusait ces derniers mais il ne remettait pas un instant en cause la place qu'ils lui avaient attribuée : le 4x4 qu'il pilotait situait fermement et sans ambiguïté ce soi-disant « frère », tout Asiatique qu'il fût, du côté des riches, donc des « blancs ».

11. Dans le temple central de Belém, la capitale paraense, l'heure était également à la libéralisation. Lors du culte dominical, les femmes des dignitaires de l'Église étaient parées de leurs meilleurs atours, tandis que les évangéliques venues des quartiers périphériques, épouses ou non de dirigeants, continuaient d'afficher ostensiblement les signes de leur « humilité ».

À Coari (AM), petite ville à plus de 400 kilomètres de là à vol d'oiseau, un couple pastoral brésilien, qui avait organisé une intervention sanitaire, ne cachait pas son irritation croissante devant le comportement selon lui frivole d'évangéliques nord-américains. Le pasteur adventiste et sa femme leur reprochaient de céder trop facilement aux charmes de la forêt alors qu'ils seraient venus en bons chrétiens, pendant leurs vacances, pour soulager les maux des habitants du fleuve. Pendant cette sortie en bateau, l'attachement à la région et à ses coutumes fit voler en éclat la solidarité évangélique : l'identification à l'univers amazonien passait avant l'appartenance religieuse et il n'y eut bientôt plus que des « étrangers » face aux Brésiliens (groupe auquel appartenaient de droit le capitaine catholique et son équipage). Les tensions s'atténuèrent quand le bateau revint à terre, mais les *gringos* ne vinrent pas tous participer au dernier culte.

Avoir une langue maternelle commune et occuper une position analogue dans la structure sociale ne garantissent pas non plus que les évangélistes et les évangélisés partagent une même représentation de l'ordre social, que le religieux doit soutenir, ni que soient établies les relations apaisées et solidaires censées prévaloir entre tous les *crentes*. Entre évangélistes mandatés par des Églises du Sud, du Sud-est ou du Nordeste du pays, migrants venus des mêmes régions qui s'improvisent missionnaires et « naturels » d'Amazonie, le dialogue n'est pas forcément facile. Quand les pasteurs, qui n'en ont pas toujours officiellement le titre, ne trouvent pas l'Eldorado dont ils rêvaient ou, plus modestement, une congrégation qui puisse les maintenir, la déception crée des rancœurs. Ils déclarent alors que leur « dévouement » ne rencontre que « désinvolture », « apathie »¹² ou « indifférence », tandis que les populations locales condamnent leur « rigidité » ou leur « orgueil ». L'espoir d'un « monde de paix » charrie ainsi son lot de conflits et si le salut est au bout d'une seule et unique route évidemment évangélique, nul ne peut dire exactement de quoi la voie est pavée.

La version de la hiérarchie citadine de l'appareil religieux et celle des participants dans des congrégations éloignées des centres de décision sont loin de coïncider systématiquement. En outre, l'articulation entre les modèles d'organisation des Églises et leur adaptation aux attentes et aux contextes locaux ne se laisse pas aisément saisir. Pour reprendre les propos de Francisco Cartaxo Rolim (1995 : 10), il semble donc que le rapport entre le fonctionnement des Églises en tant qu'institutions et les productions religieuses des évangéliques en tant que personnes se dérobe sans cesse. Il s'agit cependant moins de déterminer le « niveau » où se définit la nature de l'ensemble évangélique que de comprendre comment le jeu constant entre ces deux dimensions lui donne sa substance¹³.

12. *Conformados*, un adjectif dont les classes moyennes locales usent volontiers pour expliquer le dénuement dans lequel vit le « peuple ».

13. Rosalind Hackett fait une remarque dans le même sens quand elle affirme (pour le Nigeria, mais ceci est pertinent aussi pour le Brésil) que les mouvements évangéliques et

Science, théologie et politique : la constitution des différences protestantes

J'ai signalé dans l'introduction le décalage entre, d'une part, une conception populaire qui tend à minimiser les différences entre les Églises, en privilégiant plutôt l'idée d'un large regroupement et d'une représentativité maximale, et, d'autre part, une approche savante qui cherche à ordonner le champ protestant en établissant des coupures. Le contraste entre ces deux regards portés sur une même réalité peut légitimement être attribué aux points de vue distincts qu'adoptent l'analyste et le pratiquant.

Considérer les rapports entre champ religieux et champ du débat intellectuel au Brésil permet toutefois de suggérer une explication complémentaire. Paula Montero fait état, en effet, d'une spécialisation des disciplines dans l'étude du fait religieux « avec peu de zones d'interconnexion ou de dialogue » (1999 : 330) : la sociologie marxiste s'est emparée du thème des relations de l'Église catholique avec l'État et la société, l'anthropologie a pris pour objet la religiosité dite populaire (cultes afrobrésiliens et catholicisme) tandis que la sociologie wébérienne s'est naturellement penchée sur les protestants.

Or, dans une revue critique des travaux sur le protestantisme, Antônio Flávio Pierucci (1999) indique que les débuts de la production scientifique sur les « nouveaux mouvements religieux » – c'est-à-dire les Églises évangéliques – sont directement liés à des intérêts religieux. Ainsi, les premiers ouvrages sur les « sectes » ont répondu aux préoccupations de l'Église catholique et à celles des dénominations protestantes anciennement implantées¹⁴, inquiètes de l'essor tapageur du pentecôtisme et désireuses d'évaluer son impact (Giumbelli, 2001 : 88)¹⁵. De fait, la plupart des chercheurs qui ont contribué à ouvrir le débat au Brésil avaient une double inscription : dans le milieu académique, en tant que sociologues des religions, et dans l'univers religieux, en tant que théologien ou membre d'une hiérarchie ecclésiale.

Doit-on alors envisager un lien, même vague, entre les tentatives réitérées de découpage et de bornage du protestantisme et les croyances et/ou l'engagement religieux de certains chercheurs ? Les catégories utilisées dans l'appréhension de cet ensemble porteraient-elles d'une certaine façon la trace des interférences de positions intellectuelles ou politiques avec d'autres,

pentecôtistes répondent au « désir de faire partie d'un réseau religieux international sans compromettre leurs propres identité et autonomie » (1987 : 10).

14. Ces Églises participent toutes au Conseil national des Églises chrétiennes du Brésil (CONIC). Outre l'Église catholique et l'Église catholique orthodoxe, s'y trouvent l'Église épiscopale, l'Église évangélique de confession luthérienne au Brésil (IECLB), l'Église méthodiste et l'Église presbytérienne unie (IPU).

15. C'est également le cas pour d'autres pays. Christian Lalive d'Épinay réalise par exemple son enquête au Chili à la demande du World Council of Churches (Cleary & Stewart-Gambino, 1998 : 2).

religieuses voire institutionnelles ? C'est ce que soutient A. F. Pierucci (1997 : 245-47) quand il évoque la contamination religieuse de la pratique intellectuelle par les « professionnels de la religion »¹⁶.

Cette position très ferme diverge de celle d'autres sociologues considérant, à l'inverse, que l'expérience religieuse est un atout pour saisir la « consistance propre de la religion » et éviter que « sa logique intrinsèque se dissolve dans des réductionnismes sociaux ou économiques » (Willaime, 2001, *in* Carmuça, 2001 : 74). Sans trancher entre les avantages et les inconvénients d'une vision de l'intérieur, notons simplement que les chercheurs ont montré, et montrent encore, face aux Églises, un engouement certain pour les typologies.

Le gros de l'effort classificatoire a porté sur le pentecôtisme. Plusieurs propositions, toujours dans une opposition implicite au protestantisme historique, ont été formulées pour ordonner le foisonnement des nouvelles Églises : entre pentecôtisme classique et autonome, entre pentecôtisme historique et autochtone, par exemple. En s'inspirant de David Martin, Paul Freston (1994) a, pour sa part, proposé de distinguer non pas entre deux types mais entre trois vagues successives de pentecôtismes : d'abord celle de la fondation des premiers groupes (avec, au sud du pays, la Congrégation chrétienne et, au nord, l'Assemblée de Dieu) qui s'étend du début des années 1910 aux années 1950-60, puis une deuxième phase où les Églises insistent sur la guérison divine et usent largement des médias (radio, avec entre autres la Dieu est amour), et enfin une troisième qui commence à la fin des années 1970 dont l'Église universelle et le télévangélisme sont caractéristiques.

Au fil du temps, les classifications ont ainsi été retravaillées. La modification des limites tenues pour pertinentes s'expliquerait par l'affinement des critères retenus, au fur et à mesure de la production et de l'accumulation de connaissances sur une réalité en constante mutation : les limites auraient été dessinées, ou déplacées, en fonction d'une meilleure compréhension ou d'une meilleure identification des formes religieuses. La diversité évangélique ne se laisse cependant pas aisément dominer et des hésitations demeurent perceptibles quant à l'adéquation des termes retenus, certains auteurs opérant des choix différents selon leurs articles¹⁷.

Si les ouvrages et les travaux universitaires sur le pentecôtisme sont aujourd'hui légion, rares sont, à ma connaissance, ceux où leurs auteurs s'interrogent sur les usages et les effets de ces typologies, à l'exception d'Emerson Giumbelli (2001, 2003). Car les classifications, généralement

16. L'auteur tente d'expliquer, en considérant leur « implication affectivo-religieuse », l'adhésion des chercheurs aux thèses sur le réenchangement du monde, thèses auxquelles il s'oppose farouchement.

17. Emerson Giumbelli (2001) cite le cas d'Ari Pedro Oro qui publie trois versions d'un article en usant alternativement des notions de pentecôtisme autonome et néopentecôtisme. Je renvoie à cet auteur pour une présentation analytique et détaillée des principes de classifications.

reprises telles quelles, ne se contentent pas d'avoir une valeur descriptive ou « cartographique » du protestantisme. Elles semblent vouloir s'assurer de la maîtrise intellectuelle d'une expansion débridée dans la partie incontrôlée du protestantisme.

E. Giumbelli a raison de souligner que « certaines appréciations théologiques et certaines approches sociologiques se trouvent présentes à la fois chez les religieux et chez les scientifiques » (2001 : 89). On ne pourrait donc attribuer l'omniprésence de la référence classificatoire à l'influence des « sociologues religieux », comme les appelle A. F. Pierucci (1997 : 264). Néanmoins, s'il est certain que point n'est besoin d'être croyant pour adhérer au principe du découpage de l'ensemble protestant et à son résultat, l'emprise de la perspective religieuse ne saurait être sous-estimée.

La formulation des critiques s'élevant contre la disqualification systématique des néopentecôtistes (au nom de leurs excès prosélytes, de leur manque de formation théologique, etc.) en atteste. Ainsi, E. Giumbelli rapporte les propos d'un chercheur dénonçant l'« existence d'une "attitude négative et pleine de préjugés contre le néopentecôtisme" » (Mariz, 1995 : 40, *in* Giumbelli, 2001 : 109), une « antipathie » dont le pentecôtisme avait précédemment fait les frais. Toutefois, il ne s'agit pas, pour l'anthropologue citée, de demander une réévaluation de l'approche typologique, mais de plaider pour un examen en toute équité des formes protestantes par un juste dialogue entre des connaisseurs « de l'intérieur ». C'est l'impossibilité d'un tel dialogue que semblent déplorer Cecilia Mariz (1995, 1999) et le sociologue Paul Freston (1993) quand ils notent l'« absence de "chercheurs pentecôtistes" et le manque de "défenseurs académiques" » (Giumbelli, 2001 : 110) des dits pentecôtistes.

Ce qui est souhaité, au bout du compte, est une confrontation tolérante de points de vue religieux, un travail quasi-œcuménique pour définir une position médiane d'où jaillira la vérité scientifique. L'appartenance religieuse des chercheurs en vient parfois à être mentionnée comme si elle leur conférerait une compétence qui échapperait à leurs collègues, qu'ils suivent une autre religion ou soient athées¹⁸.

Il est vrai que les pentecôtistes eux-mêmes, à part le Chilien Juan Sepúlveda (1995), prennent rarement part au débat. Pour Phillip Berryman, cette faible « proportion reflète le fait que le pentecôtisme est un mouvement oral et que même ses plus grands *leaders* écrivent peu » (1995 : 112). Car, pour reprendre les propos d'un pasteur pentecôtiste cités par Harvey Cox, ce courant religieux ne revendique d'autre théologie que l'émotion, « une théologie narrative dont l'expression centrale est le témoignage ». En d'autres termes, « l'expérience de Dieu a une primauté absolue sur le dogme et la doctrine » (1995 : 71).

Pourtant, pour le Brésil, on avancera que l'explication de la faible participation pentecôtiste réside davantage dans les caractéristiques sociolo-

18. Un bon exemple est l'introduction du livre *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America* coordonné par Edward L. Cleary & Hannah W. Stewart-Gambino (1998 : 3-8).

giques de la population où les Églises recrutent aujourd'hui principalement, laquelle est touchée par un fort taux d'analphabétisme, que dans la nature du mouvement. Et l'on suggèrera que, dans les générations suivantes, lettrées, il n'est pas exclu que des *crentes* inspirés par le Saint-Esprit aient à cœur de consigner par écrit leur interprétation du système religieux, en cherchant à situer la place de leurs Églises dans le monde et le rôle qu'elles doivent y tenir. Les évolutions très récentes (la formation d'Églises de classes moyennes, l'engagement de certains pentecôtistes dans les partis de gauche et les syndicats, la réflexion entamée par quelques pasteurs et la fréquentation des universités par leurs enfants) laissent présager de l'importance croissante que peut prendre l'écriture¹⁹.

Quoi qu'il en soit d'une telle éventualité, le pentecôtisme, que ses responsables déclarent inintelligible par la réflexion intellectuelle, avait indéniablement de quoi désarçonner des chercheurs formés à la démarche scientifique. La sociologie des religions, et son goût prononcé pour la classification, a pu ici sembler fournir les instruments appropriés pour penser et élaborer le paradoxe d'une proximité généalogique reconnue entre protestantisme et pentecôtisme, et d'un abîme ressenti dans le rapport au corpus de croyances et dans l'expression des affects.

La création de nouvelles catégories doit alors aussi être comprise comme une conséquence de la redéfinition perpétuelle des variantes protestantes « acceptables ». Le langage scientifique ne viendrait pas seulement expliciter des différences ; il justifierait le maintien à distance des nouvelles Églises des dénominations plus anciennes ayant accédé à une certaine respectabilité²⁰. L'affectation des systèmes religieux considérés à un endroit précis du champ protestant s'accompagne ainsi d'un jugement sur leur valeur.

Les efforts constants pour ordonner en le fractionnant le champ protestant ont infléchi et élargi, involontairement et dans un sens probablement imprévu, les approches possibles de cet ensemble religieux, au fur et à mesure de la transformation des configurations types. Car à force d'être repoussé aux marges du protestantisme « classique », le pentecôtisme (ou le néopentecôtisme ou n'importe quel autre nouveau courant identifié) a cessé d'appartenir avant tout à la sociologie ou à l'histoire des religions.

Le qualificatif « populaire » s'est imposé dans les années 1990, à mesure que les analyses pointaient une indigénisation du pentecôtisme. En 1993,

19. Un phénomène de ce type a pu être observé pour un autre ensemble religieux *a priori* guère plus porté que les pentecôtistes sur l'écriture. En effet, dans les cultes de possession afrobrésiliens s'est constituée une littérature ésotérique qui mêle ouvertement messages des êtres invisibles et références savantes. Comme un miroir inversé, on compte aussi des ouvrages scientifiques où le bien-fondé des positions théoriques défendues par des auteurs appartenant pleinement à la sphère académique reposerait au bout du compte, et très subrepticement, sur leurs connaissances en tant qu'initiés des cultes (Boyer, 1996a).

20. Un processus qui n'est pas sans faire écho aux tentatives de contrôle, sur le terrain amazonien, des groupes émergents par les églises appartenant aux Ordres des ministres. Voir plus bas.

Roger Kellner écrivait que le pentecôtisme est « presque partout un pentecôtisme local, reflétant les idées locales non seulement à propos des aspects strictement religieux [...], mais aussi les concepts et les manières de se rapporter à ce qui touche à l'autorité et à l'inégalité, à la vie intime et à l'espace public, aux relations sociales et aux réseaux de solidarité » (1993 : 161-162). Parmi les travaux qui ont contribué à renouveler les approches en Amérique latine, citons ceux de Jean-Pierre Bastian où le pentecôtisme se trouve davantage associé à des « catholicismes de substitution » qu'à des protestantismes (1994 : 232).

Dans le même temps que s'opérait la séparation d'avec la matrice protestante, le pentecôtisme, étiqueté « religion populaire », devenait un objet anthropologique dont ont pu s'emparer les spécialistes de l'exotisme. Cette dernière catégorie n'accueillait auparavant que les cultes de possession dits afrobrésiliens et certaines pratiques du catholicisme organisées autour des saints patrons, c'est-à-dire des expressions religieuses considérées comme authentiquement brésiliennes. L'histoire des premières Églises renforçait sans aucun doute le sentiment d'être face à une religion étrangère. Leur fondation par des missionnaires européens ou nord-américains était d'ailleurs plus ou moins implicitement posée comme un élément à charge dans certaines argumentations. La rapide mainmise des Brésiliens sur les nouvelles hiérarchies religieuses témoigne cependant de l'enracinement du mouvement évangélique dans le pays. La plupart des Églises sont à présent, de fait, des dénominations indépendantes, voire autochtones, et les évangélistes sont dans leur écrasante majorité des nationaux. Si, pendant une longue période de son histoire, le Brésil a reçu des influences extérieures, il est à présent devenu un exportateur de religions de toutes sortes²¹. Parmi les Églises, l'Universelle du royaume de Dieu connaît une croissance considérable en Afrique, en Amérique du Nord et en Europe retenant l'attention de nombreux observateurs²².

Quel « populaire » pour les évangéliques ?

Un effort typologique de même nature et d'une ampleur comparable à celui dont fait l'objet aujourd'hui le champ évangélique a été déployé pour l'ensemble religieux formé par les cultes de possession. De prime abord, les objectifs des classifications étaient forts différents puisqu'il s'agissait,

21. Les cultes de possession afrobrésiliens également, entre autres le candomblé, remportent un franc succès hors des frontières nationales. Voir Stefania Capone (2001-2002) pour la France et les États-Unis et Arnauld Halloy (2004) pour la Belgique.

22. Voir Clara Mafra (2002) sur l'Universelle au Portugal, Marion Aubrée (2000) pour la même Église en France et l'ouvrage coordonné par A. Corten, J.-P. Dozon & A. P. Oro (2003).

pour les anthropologues, d'identifier les survivances africaines dans le Nouveau Monde²³. Cependant, on ne peut qu'être sensible aux effets comparables qu'elles ont finis par avoir.

De la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1990, l'élaboration volontariste de modèles, en l'occurrence d'acculturation et de continuités entre l'Afrique et l'Amérique du sud, a conduit à privilégier la recherche de correspondances entre dieux africains et saints catholiques ici ou là (à Cuba, au Brésil ou en Haïti). Ce souci d'une mise en système a étouffé les analyses des recompositions et des usages locaux tant symboliques que sociologiques. Ce faisant, la discipline, qui s'est engluée dans le culturel, s'est empêchée d'aller plus loin dans la compréhension des formes religieuses dans des contextes nationaux particuliers, en tenant compte des rapports spécifiques entre une histoire pareillement fondée sur l'esclavage et un présent politique et économique bien différent.

En opposant la tradition au syncrétisme et l'authenticité au mélange, les travaux ont contribué à « officialiser » la séparation entre la religion des dieux venus d'Afrique et la magie des esprits indiens et européens. Pour le Brésil, l'umbanda « mélangée et syncrétique » a ainsi été disqualifiée comme légitime objet d'étude alors que ne se comptent plus les ouvrages sur le prestigieux candomblé « africain », et surtout « yoruba »²⁴. Une thèse sur l'umbanda, dirigée par Roger Bastide, a bien été soutenue, en 1975, à l'École des hautes études en sciences sociales par le sociologue Renato Ortiz²⁵, mais son titre, *La mort blanche du sorcier noir*, dit assez combien ce culte s'écarte de l'image que les chercheurs se font des survivances africaines au Brésil.

Il faudra attendre l'étude novatrice de Beatriz Gois Dantas en 1982 pour prendre la mesure des conséquences d'une approche qui a concouru à la définition d'une orthodoxie religieuse, faisant du « mélange » une catégorie d'accusation. Cette anthropologue a montré comment certains *terreiros* manipulent la référence africaine, et l'idée de « pureté » des pratiques qui l'accompagne, pour repousser leurs concurrents dans le « désordre » et le « mal ». La dénomination et l'autodénomination des lieux de culte s'inscrivent de cette façon dans le cadre de stratégies pour obtenir une reconnaissance auprès des élites et s'attacher une clientèle plus importante que leurs voisins. L'impact de ces travaux universitaires a été tel que les pères et mères-de-saint s'y réfèrent encore pour soutenir leur position lors des disputes entre unités religieuses²⁶.

23. Voir P. Fry (1984). Pour une revue critique de la littérature, voir V. Boyer (1993b).

24. Le commentaire de Marc Augé trouve une bonne illustration dans ce passage de la condamnation du candomblé à sa valorisation : « le regard occidental sur les autres n'a cessé d'être méprisant que pour se faire esthétique » (1982 : 11).

25. Son livre sera publié en 1978.

26. Sur les conséquences d'une telle opposition, voir entre autres P. Birman (1980), V. Boyer (1993a) et R. Prandi (1991). L'institution judiciaire, souvent sollicitée pendant la période de répression des cultes, a également contribué au processus de classification et de hiérarchisation des pratiques et des croyances (Maggie, 1988).

Le milieu évangélique ne semble certes pas accuser des répercussions aussi manifestes du découpage scientifique que celui des cultes de possession. Nul conflit entre les Églises ou entre les pasteurs ne fait, pour l'instant, intervenir des références à la production savante. Cependant, le processus qui s'est mis en place pour isoler le pentecôtisme du protestantisme historique, puis le néopentecôtisme du pentecôtisme, serait-il d'un ordre très différent du travail effectué pour isoler l'umbanda des esprits du candomblé des dieux ? Car, dans un cas comme dans l'autre, le fractionnement du champ religieux a conduit à la disqualification de certaines formes religieuses au prétexte d'une pensée magique ou superstitieuse incompatible avec ce que serait la religion, ou parce qu'elles sont implicitement tenues pour moins élaborées, voire moins raffinées, que d'autres proches versions. C'est aussi ce que suggère E. Giumbelli (2001) dans la conclusion de son article précédemment cité.

Les préoccupations des spécialistes du protestantisme et des cultes afro-brésiliens sont *a priori* aux antipodes : les premiers s'interrogent sur la capacité de transformation politique, les seconds sur la qualité des productions symboliques. La spécialisation des disciplines dont parle P. Montero évoquée plus haut, et l'empreinte laissée par chacune d'elles dans l'appréhension du champ religieux, ont très certainement pesé sur les problématiques dominant les approches mises en œuvre pour chaque ensemble. L'entreprise typologique menée par les anthropologues relevait, pour les cultes, d'une perspective culturaliste, les *terreiros* africanisés du candomblé étant censés présenter des « traits » absents des lieux de culte syncrétiques de l'umbanda. Pour les Églises, l'angle d'attaque a été davantage sociologique : la plus ou moins grande « effervescence » des pratiques rituelles a été mise en rapport avec la place que les groupes occupent dans la pyramide sociale.

En dépit de ces différences, il convient de noter que les questions sous-jacentes auxquelles les analyses tentent inlassablement de répondre (à quelle modernité est susceptible de conduire le pentecôtisme ? Comment se perpétuent les traditions africaines ?) se font de toute évidence écho. Dans les deux cas, elles se rapportent au problème du changement ou de la permanence, en identifiant ce qui atteste de l'un ou permet l'autre à partir d'un étalon préalablement défini.

Les jugements concernant l'umbanda et le pentecôtisme recouvrent, en outre, une inquiétude semblable quant à une éventuelle « contamination » des valeurs religieuses du « bon » modèle de référence. Du reste, les deux systèmes sont décrits en des termes très proches qui tendent à dessiner les contours de ce que pourrait être une esthétique vulgaire du point de vue des classes moyennes et des élites – le fait de pauvres sans identité et sans conscience d'eux-mêmes.

Plus encore que l'umbanda (qui, malgré ses infidélités, reste attachée à l'univers des cultes par la pratique de la possession), le pentecôtisme apparaît aux yeux de la plupart des intellectuels comme une religion populaire singulière, à laquelle ne s'attache pas le prestige des cultes afro-brésiliens (symboles de résistance des esclaves africains), pas plus qu'elle ne suscite la

tolérance bienveillante observée à l'égard de certaines pratiques du catholicisme (manifestation du génie d'un peuple), et encore moins la sympathie pour être porteur d'un projet de société comme la théologie de la libération.

L'état succinct de la théologie, l'effusion parfois bruyante mais toujours sans charme des prières, le rituel monotone et la musique sans grande saveur rivalisent mal, il est vrai, avec la virtuosité des possédés incarnant les dieux venus d'Afrique et avec le roulement des tambours, ou avec les processions colorées en l'honneur des saints patrons catholiques. De plus, l'exigence faite aux fidèles d'une participation religieuse exclusive rompt de toute évidence avec la « tradition de tolérance » du peuple brésilien, habitué à des pratiques religieuses multiples. L'essor des Églises contrarie de la sorte les mythes nationaux consacrant l'ethos festif et cordial brésilien.

La prise en compte des conditions objectives de pauvreté où vivent la plupart des *crentes* a, d'emblée, conduit à négliger l'idée d'un sentiment religieux un tant soit peu plus élaboré qu'un cache-misère, comme si ce contexte socio-économique difficile permettait au mieux aux gens d'accéder à l'illusion, et non de développer un croire authentique. Dès lors, la tentation est grande de lire l'adhésion à un système religieux peu porté sur la ritualisation uniquement en termes de perte des traditions et de la culture populaires – ou originelles –, voire de désertion ou de trahison. Pour les Églises, le qualificatif « populaire » prenait donc acte, avant tout, de la position des adeptes dans la structure sociale, à savoir leur appartenance aux couches dominées.

Carlos Rodrigues Brandão (1980) a été le premier anthropologue à indiquer que la compréhension de la « culture populaire », et en particulier de la « religion populaire », passait par la prise en compte de l'« unité sociale du sacré ». Dans son analyse des « échanges politiques » entre les religions présentes dans une petite ville de l'État du Minas Gerais, il s'est attaché à dégager des types de religiosité (domaine érudit, domaine de médiation, domaine populaire (*id.* : 114)) pour les mettre en rapport avec leur distribution dans l'espace (centre urbain, périphérie, milieu rural (*id.* : 36)) et dans la structure sociale. En dépit des réserves que l'on peut émettre sur certaines oppositions et coupures établies, il n'en reste pas moins que son ouvrage a jeté les bases d'une approche comparative suivie par de nombreux chercheurs. Dans son étude des agents religieux dans une banlieue de Rio de Janeiro, John Burdick (1993) s'est par exemple intéressé au catholicisme soutenu par l'Église progressiste tout autant qu'à l'umbanda et au pentecôtisme, tandis que David Lehmann (1996 : 145) s'est demandé si le rapport entre Églises pentecôtistes et cultes de possession relève de la compétition sur un terrain partagé de croyances ou d'une pure incompatibilité. Depuis les années 1990, n'ont ainsi cessé de croître les interrogations sur les contacts, réappropriations, dialogues et passages des cultes de possession ou des charismatiques catholiques vers les Églises évangéliques²⁷.

27. La bibliographie est trop importante pour être citée exhaustivement. Voir entre autres, P. Birman (1996), V. Boyer (1998), R. de Almeida & P. Montero (2001), C. Mariz (2001).

Pour les chercheurs, il va aujourd'hui de soi que l'espace pour une nouvelle option religieuse se construit dans l'interaction avec les systèmes existants, que ceux-ci relèvent du catholicisme populaire ou des cultes afro-brésiliens, au sein d'un champ religieux diversifié mais unitaire. Car les accusations de fourvoiement ou de connivence avec le Malin ne font pas disparaître des esprits, y compris de ceux des *crentes*, les catégories religieuses antérieures. Certaines églises (l'Universelle et la Dieu est amour, pour ne citer que les plus connues) ont d'ailleurs clairement détourné des éléments rituels et des notions des cultes de possession pour construire leur propre version de l'exorcisme²⁸. Dans ces dénominations, le rôle de pasteur est calqué, en l'inversant, sur celui de chef de culte : les crises de possession sont encouragées pour donner le « diable » à voir au public tandis que leur encadrement atteste de la supériorité du pouvoir évangélique.

En revanche, la forte résonance que d'autres formulations ou constructions évangéliques peuvent rencontrer n'a peut-être pas encore été assez soulignée. Ainsi en est-il de l'identité religieuse que les évangéliques affirment « choisie » et assumée à la face du « monde » – avec toutes les difficultés que cela comporte dans certaines situations. La rupture avec les représentations habituelles d'une appartenance religieuse héritée des parents (le catholicisme) ou imposée par les esprits sous la contrainte (les cultes de possession) est moins nette qu'il n'y paraît à première vue. En effet, si la nouvelle marque religieuse, en tant que signe de « renaissance », doit être endossée publiquement devant les autres hommes, elle est également tenue pour être reçue de Dieu et de lui seul – et n'a de valeur que dans la mesure où elle suppose une élection personnelle loin du commerce des humains et de leur influence. Le « choix » est alors davantage le fait de la divinité que de l'individu (dans son cas, il s'agit d'obéissance). De ce point de vue, le langage dans lequel le *crente* exprime la mission dont il serait investi s'apparente à celui du fils-de-saint de certains cultes de possession urbains amazoniens qui, pareillement, dépendraient avant tout des êtres invisibles qui les possèdent, et qu'ils possèdent²⁹.

Mais ce langage évangélique rejoint également celui d'un autre système religieux, très présent dans les villages de l'Amazonie du fleuve et auquel a été consacré un nombre trop limité d'études : la *pajelança* dont la pratique rituelle centrale est la cure chamannique³⁰. Parmi les catégories

28. Voir P. Birman (1996) et V. Boyer (1996b).

29. Voir Boyer 1993a. Pour le fils-de-saint, cette élection se traduirait par un don de naissance, une notion qui n'est généralement pas reprise par les évangéliques. Pourtant, c'est bien à cette notion que se réfère le pasteur Anselmo de Matos au chapitre précédent (« J'ai été choisi dans le ventre de ma mère »).

30. La *pajelança* a de toute évidence intégré certains éléments rituels d'origine amérindienne (par exemple, la pratique consistant à souffler la fumée d'un cigare sur les consultants, une pratique que l'on retrouve aussi dans les cultes de possession amazoniens urbains). Des créations religieuses récentes comme le Santo Daime de l'Acre (Araújo, 1997) qui connaît un succès certain, y compris dans les classes moyennes brésiliennes, empruntent également au fond culturel amérindien. Toutefois, la recherche de l'indianité de la

d'esprits reconnues, les esprits de la forêt se distingueraient des enchantés du fond (*encantados do fundo*) habitant des villes sous l'eau. Et c'est à certains de ces derniers, qui deviennent ses « compagnons », que le guérisseur en appelle pour soigner les hommes atteints par le mauvais-œil (*mau-olhado*), un trait décoché par un animal (*flechada de bicho*), une attaque de boto (dauphin d'eau douce) ou la malchance (*panema*), entre autres³¹. Or, pour le *pajé* aussi, l'expérience d'une renaissance qui scellerait son destin est une idée essentielle : il passerait par « une expérience existentielle de la maladie, de la souffrance et du désordre de laquelle [le *pajé*] "renaît" comme médiateur de la cure pour servir gratuitement les personnes affligées et malades de sa communauté » (Arenz, 2003 : 51). Selon Karl Heinz Arenz, cette conception s'oppose à la « tradition » qui « base la vocation de ses *experts religieux* sur la décision libre et rationnelle et considère l'extase ou l'expérience mystique comme quelque chose d'exceptionnel » (*id.* : 134). Si l'auteur qualifie cette « tradition » de chrétienne, il me semble qu'elle relève plutôt du catholicisme. En effet, pour les évangélistes amazoniens comme pour le *pajé*, la mission ne se décrète pas ; elle s'impose par la douleur, un point de passage obligé qui permet la renaissance³².

Il ne s'agit pas ici d'une simple ressemblance entre des procédés langagiers déconnectés des réalités et des dynamiques sociales. L'analogie semble plus structurelle. Car la logique qui consiste, pour un individu, à affirmer sa volonté au nom d'un autre imaginaire produit des effets comparables dans le mode de reproduction des lieux de culte et dans celui des Églises, même si ce processus, habituel pour les *terreiros*, reste plus exceptionnel pour les secondes. C'est en vertu d'une dépendance revendiquée à leur esprit *caboclo* que le fils-de-saint se soustrait à l'autorité du chef de *terreiro* et qu'il décide de fonder sa « maison », tout comme c'est en s'appropriant un ordre de Jésus qu'un pasteur ou un évangéliste défie sa hiérarchie pour créer sa propre dénomination. Le recours à ce dispositif permet de réguler les tensions internes sans qu'interviennent des critiques clairement formulées, en évitant donc toute mise en cause personnelle et toute confrontation directe.

société brésilienne contemporaine n'a jamais enchanté les chercheurs comme a pu les fasciner la quête de l'héritage africain, et c'est un projet qui n'a guère prospéré. La *pajelança* décrite par les folkloristes comme Luís da Câmara Cascudo ou par des anthropologues comme Eduardo Galvão aurait pu tenir ce rôle si les influences catholiques et afro-brésiliennes ne l'avaient pénétrée si nettement que le terme syncrétisme s'est imposé comme seul qualificatif autorisé. De ce fait, le chamanisme est resté étroitement associé aux seules populations reconnues par l'État comme peuples autochtones, ce qu'officialise la démarcation de leurs terres. Il est donc limité à des groupes numériquement minoritaires.

31. Voir Maués (1995) et Arenz (2003) pour une description de la *pajelança*.

32. La conception catholique de la religion par « tradition » est uniquement présente dans les témoignages de fils suivant les traces de leurs pères pasteurs : ceux-là ne s'attendent guère sur le thème de la décision personnelle mais privilégie celui de la continuité d'une lignée.

L'exacerbation des sentiments à laquelle invite la participation religieuse n'est pas l'apanage des évangéliques. S'il est dit expression du sentiment communautaire lors des fêtes de saints catholiques, communion mystique dans les cultes de possession et effervescence débridée chez les « pentecôtistes », le jeu théâtral se construit et se nourrit partout de l'excès qu'il donne à voir. Celui-ci est constitutif de la manifestation du moment privilégié de proximité entre hommes et divinité. Il y a pourtant ici une différence significative : alors que chez les évangéliques, la peine est le plus souvent éprouvée pour l'autre, l'âme perdue pour la cause divine – celui qu'on a été ou celui qui écoute –, le sujet des cultes essaye toujours de susciter la compassion de son entourage pour lui-même. Ainsi, lors du tournage du film *Les esprits dans la ville* (1991), l'une des participantes racontait son histoire avec tant de désespoir que je m'en inquiétais pour elle. Or à peine la caméra arrêtée, la femme me demanda avec le sourire si elle avait été « bien », c'est-à-dire convaincante. Aucune situation comparable n'a surgi pendant l'enquête de terrain auprès des *crentes*, malgré les innombrables preuves lacrymales de tourment et de bienveillance à mon égard. Cette différence reflète la spécificité de la place attribuée à l'individu et de son rapport au groupe dans chacun des environnements religieux : le possédé doit se mettre au centre des attentions de l'assistance (où se trouve des clients) ; le converti intègre une « communauté » qu'il doit, dans la mesure de ses possibilités, contribuer à élargir.

Le bruit et le fanatisme : églises évangéliques, cultes de possession et catholicisme

Faisant fi de leurs divergences culturelles et théologiques, les évangéliques proclament à l'unisson être tous des « frères ». Les non *crentes* adhèrent à cette idée d'un bloc évangélique, mais pour de toutes autres raisons qu'une fraternité de principe. Les opinions, qu'elles émanent de paysans catholiques ou de citoyens proches des cultes de possession, laissent en effet planer sur les *crentes* le soupçon, dans le pire des cas, d'exploiter la crédulité des plus pauvres ou, dans le meilleur, d'être crédule soi-même. Les évangéliques sont également invariablement perçus comme « fanatiques »³³ et extrêmement bruyants. La description s'applique relativement bien aux membres d'Églises qui organisent régulièrement des cultes dans des lieux publics, disposent de journaux et de chaînes de télévision, et se sont constituées un patrimoine immobilier. C'est le cas de l'Universelle dont les

33. Le « fanatisme » n'est pas toujours négativement défini. Il est parfois entendu comme une ferveur qu'auraient perdue les catholiques et peut, en ce cas, être une attitude tenue pour admirable, voire enviée.

« ouvriers » haranguent les passants pour les convaincre d'entrer dans la salle. C'est aussi celui des évangélistes des Assemblées de Dieu qui, profitant de l'invitation d'un particulier, installent des haut-parleurs pour que le prêche soit entendu dans les habitations avoisinantes et même au-delà. Ce portrait correspond en revanche plus difficilement aux Églises baptistes, toujours plutôt discrètes qu'elles soient « traditionnelles » ou pentecôtistes, et aux innombrables petits groupes pentecôtistes qui ne peuvent s'offrir ni microphone, ni espace publicitaire et restent confinés dans les quartiers pauvres des villes.

Quoi qu'il en soit de la concordance des cas particuliers avec le modèle, toutes les Églises ne font, en milieu urbain, que s'intégrer dans un environnement au niveau sonore déjà considérablement élevé. Celui-ci est en permanence alimenté, dans les bars et dans la plupart des maisons, par les radios diffusant les dernières chansons à la mode, par les téléviseurs où les feuilletons-fleuve se succèdent, mais aussi par le roulement des tambours qui rythment les cérémonies des *terreiros* ou encore par le va-et-vient incessant des autobus au moteur mal réglé ou trop usé.

L'accusation portant sur les nuisances acoustiques des évangéliques s'accompagne d'ordinaire de la dénonciation d'un prosélytisme outrancier et agressif de leur part. Sans douter un instant de la ferveur immodérée que certains d'entre eux mettent dans l'accomplissement de la tâche qu'ils se sont fixés et de leur goût prononcé pour les décibels, soulignons que l'Église catholique s'impose avec autrement de succès puisque la majorité des Brésiliens et la quasi-totalité des élites y souscrivent encore au moins formellement. Les jours fériés sont ceux des fêtes catholiques³⁴, les évêchés et les couvents se situent la plupart du temps sur un point culminant des villes et leur patrimoine foncier est important.

Dans les faits, la venue d'étrangers dans les villages amazoniens et le « bruit » des *crentes*, loin d'incommoder quiconque, semblent d'abord éveiller, comme toute autre nouveauté, une honnête curiosité de la part de tous les habitants. C'est dans un second temps, une fois identifiés les sons et les mots, quand leur pouvoir de séduction se laisse plus justement apprécier, que les critiques voient le jour. L'intérêt montré par certains est jugé dangereux pour la cohésion du groupe local dans la mesure où le noyau évangélique en voie de formation conteste, par sa seule présence, la légitimité du règne du catholicisme, lequel a valeur de « loi » pour les autorités du village.

La plainte récurrente à propos du volume sonore insupportable des cérémonies évangéliques renvoie à un différend autrement fondamental dont les querelles de voisinage ne montrent que la partie émergée. Ce qui est réellement problématique ici est la remise en cause d'un ordre politique et

34. Les processions, en particulier celle du *Círio* à Belém dans l'État du Pará (voir note 6, chap. 1) sont l'occasion d'une mise en scène de l'alliance de la hiérarchie catholique avec les autorités militaires et civiles. Une corde les sépare très concrètement du « peuple » dévot.

social fondé par le religieux. Car les Églises ne veulent pas se contenter d'une position subalterne et prospérer dans l'ombre incontestée du catholicisme comme l'ont fait jusqu'à présent les cultes de possession ou la *pajelança*. Dans les villages, le recours au guérisseur n'est en effet jamais conçu comme un retrait de la « communauté » catholique. Dans les centres urbains, la fréquentation des *terreiros*, invisibles de la rue mais bel et bien audibles, est tolérée par le clergé catholique à condition de n'être pas trop ostentatoire ou qu'on lui associe la notion « d'inculturation ». De leur côté, la plupart des pères ou mères-de-saint recommandent vivement d'aller à la messe dans le cadre de l'accomplissement de rituels d'initiation. Les déclarations réitérées de quelques anthropologues ou dirigeants des cultes sur l'inexistence d'un quelconque syncrétisme avec le catholicisme, tout comme la mise en avant du principe de coupure bastidien³⁵ ou les appels au « désyncrétisme » diffusés par une certaine presse militante, et même le développement d'une industrie touristique labellisée « afro », ne suffisent pas à promouvoir les cultes comme système religieux autonome. Catholicisme et cultes de possession ou *pajelança*³⁶ sont dans une relation de dissymétrie et d'inégalité.

Or, la position de tolérance condescendante adoptée par le catholicisme à l'égard d'une pratique religieuse plurielle n'est plus tenable face à un groupe qui en refuse catégoriquement le principe, et qui conteste de plus quelques-uns des dogmes de la religion dominante avec un sens parfois aigu de la mise en scène³⁷. Passée la période de doute pendant laquelle tout est possible, il est de fait inconcevable pour les « vrais » *crentes* de fréquenter une église catholique, à plus forte raison un *terreiro* ou un temple spirite. Les évangéliques, convaincus de détenir la seule et unique vérité religieuse et d'avoir, en outre, pour mission de la révéler aux autres, remettent en cause l'hégémonie de l'Église catholique. La concurrence entre systèmes religieux s'exerce ici ouvertement, révélant et menaçant des privilèges et des alliances jusque-là indiscutés³⁸ : les Églises tentent de repousser

35. Pour Roger Bastide (1967), le principe de coupure est l'élément qui permet la persistance d'une structure mentale africaine des individus et des groupes : les domaines politique et économique sont soumis au système de valeurs dominant, au monde moderne et capitaliste, tandis que celui de la religion est régi par les valeurs héritées de l'Afrique.

36. L'expression employée par les universitaires n'est d'ailleurs pas utilisée par les populations villageoises (Maués, 1995), ce qui renvoie la *pajelança* à une complète invisibilité en tant que système religieux.

37. En 1995, le douze octobre, jour de la patronne du Brésil, sur la chaîne de télévision appartenant à l'Universelle, un évêque de l'Église entendait démontrer l'inefficacité de la dévotion catholique en malmenant à coups de poings et de pieds une statue représentant Notre Dame de l'Apparition. L'épisode restera connu comme « le shoot porté à la sainte ». Dans un excellent article, Emerson Giumbelli (2003) analyse le rôle des médias, des intellectuels et celui de la justice dans le déroulement de la controverse. L'évêque sera poursuivi en justice et condamné pour profanation d'un symbole religieux ainsi que pour discrimination religieuse.

38. E. Giumbelli (2003 : 187) souligne qu'aucun débat n'a été lancé, ni par les catholiques, ni par les évangéliques, sur la relation étroite entre « un symbole catholique et l'État brési-

à la périphérie de l'espace qu'elles prétendent occuper l'ensemble des croyances qu'elles viennent bousculer. Toutefois, alors que la reconnaissance par le catholicisme des autres pratiques religieuses conduisait en réalité à leur exclusion – l'illusion d'harmonie reposant sur le maintien d'une hiérarchie forte et indiscutable –, leur condamnation par les Églises marque paradoxalement l'amorce d'un dialogue : « le conflit contribue [...] à l'intégration [...] de l'autre dans son propre univers de croyances » (Plaidau, 2006 : 135-137)³⁹.

Outre l'écart entre leurs pratiques rituelles et leurs univers symboliques respectifs, ainsi que le rapport spécifique dans lequel sont placés les cultes de possession et les Églises évangéliques vis-à-vis du catholicisme, les deux ensembles semblent apparemment obéir à des processus d'organisation et des modes de reproduction très différents. La bonne fortune d'un père ou d'une mère-de-saint, qui se mesure au nombre d'initiés et de consultants qu'il ou elle parvient à attirer dans son *terreiro*, n'égalera au grand jamais les forces réunies par des dénominations comme les Assemblées de Dieu, la Quadrangulaire ou la Baptiste. L'expansion d'un *terreiro* s'effectue à travers les réseaux d'interconnaissance qu'un chef de culte doit quotidiennement et personnellement entretenir. Sa notoriété reposant avant tout sur sa capacité à convaincre de la force de son lien avec la divinité, il ne peut confier à d'autres la tâche de la défendre, même si le statut social de ceux qui acceptent d'occuper une fonction rituelle en tant qu'*ogãs* lui apporte sans nul doute un crédit supplémentaire. Le succès de l'entreprise d'un pasteur, en revanche, dépend de sa capacité à gérer la délégation du pouvoir autant qu'à la flamme qu'il mettra dans ses sermons. Le dispositif qu'il saura mettre en place, en multipliant les fonctions rituelles ou administratives qu'il distribue à ses proches, en élevant certains à la même dignité que lui, leur faisant croire qu'ils sont des égaux à peine inférieurs ou lui-même un dirigeant à peine supérieur, est seul capable de lui assurer une réussite durable.

La célébrité à laquelle accèdent certains chefs de culte reste cependant hors de portée des pasteurs, à moins qu'il ne s'agisse d'une réputation sulfureuse. Un exemple particulièrement éloquent de ces renommées est le cas exceptionnel de Mãe Menininha, mère-de-saint d'un illustre *terreiro* tenu pour traditionnel par les anthropologues reconnus et maintes fois célébrée par des écrivains et des chanteurs. Lors de son décès en août 1986, les

lien ». C'est en effet à l'occasion de la première visite du Pape en 1980 que le statut de patronne nationale a été conféré à Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

39. Il serait intéressant de faire une analyse des rapports entre les Églises évangéliques et la *pajelança*, ce que les matériaux réunis ne permettent pas. Toutefois, les quelques données recueillies sur ce thème contredisent l'assertion de Mark Harris : la « conversion » entraînerait la disparition de « l'ensemble des croyances associées aux *encantados* » (2006 : 97). Ainsi, tel dirigeant d'une congrégation de l'Assemblée de Dieu dans un petit hameau du Moyen Solimões ne montrait aucun doute quant à leur existence et à leur intervention dans la vie des hommes.

sénateurs ont exprimé, pendant leur session au congrès de Brasilia, leur tristesse et les autorités de la ville de Salvador de Bahia ont décrété trois jours de deuil officiel.

Faut-il voir, dans les limites posées au développement quantitatif d'un *terreiro*, les effets d'une autorité basée sur la performance qui doit sans cesse être renouvelée lors de la possession ? Et peut-on alors en déduire, par contraste, que les Églises évangéliques réussissent à agréger davantage de personnes au sein d'une même structure parce que leur fonctionnement serait plus impersonnel ou plus « bureaucratique »⁴⁰ ? La plupart des grandes Églises brésiliennes, que ce soit les Assemblées de Dieu ou la Congrégation chrétienne, ne sont, de fait, nullement menées par un chef charismatique. Transformer cette observation en une caractéristique de l'ensemble évangélique serait toutefois faire peu de cas de l'Universelle : le nom d'Edir Macedo, évêque autoproclamé qui règne sur un empire de plus de deux millions d'ouailles⁴¹, a dépassé les limites de Rio de Janeiro, pour retentir jusqu'en Argentine, en Bolivie et au Chili, et au-delà des océans, en Afrique et en Europe⁴². Ce serait surtout ne pas prendre en compte la fragmentation de l'ensemble évangélique, qui est rarement mentionnée par la littérature⁴³ et jamais analysée en tant que telle. Les dénominations ayant une visibilité nationale constituent en effet l'objet privilégié des études, peut-être parce qu'elles sont tenues pour plus (ou suffisamment) représentatives et plus sûrement parce que ces innombrables et éphémères petits groupes ne se laissent pas aisément saisir. Il me semble pourtant essentiel de mieux comprendre ce versant peu exploré dont les chiffres traduisent l'ampleur pour la région Nord, et qui rapproche l'univers des Églises de celui des *terreiros*, cette fois-ci du point de vue de leurs configurations.

Un dernier élément est à considérer dans l'ébauche de ce parallèle entre Églises et *terreiros*, à savoir les efforts inlassables de la part de pasteurs ou de chefs de culte de mettre en place des organisations regroupant leurs pairs. Car les Ordres des ministres qui réunissent les Églises pentecôtistes et « traditionnelles » sont le pendant des fédérations regroupant les cultes afrobrésiliens, qu'ils se disent umbanda, mina ou candomblé⁴⁴. L'échelle n'est certes pas la même (les premiers se forment au niveau des municipa-

40. Je reprends ici l'opposition développée à propos des cultes afrobrésiliens par des sociologues en s'appuyant sur les distinctions wébériennes, entre logique « charismatique » des *terreiros* et logique « bureaucratique » des fédérations (Maggie, 1977 ; Seiblit, 1983). Voir infra.

41. C'est le nombre avancé, pour 2002, par A. Corten, J.-P. Dozon et A. P. Oro (2003 : 13).

42. Pour ce qui est des renommées individuelles, il semble possible d'envisager que la possession, ou l'exorcisme qui travaille aussi dans la performance, et le charisme sont liés. On ne saurait cependant conclure sans une enquête complémentaire.

43. Voir par exemple Marion Aubrée (1991).

44. Sur l'histoire des fédérations dans le Sud-est du pays, voir Diana Brown (1974) et sur le fonctionnement de celle de Belém, voir Anaíza Vergonilo e Silva (1976) et Boyer (1993a).

lités, les secondes à celui des États de l'Union) mais l'objectif avoué est identique : il s'agirait de promouvoir l'union des fidèles et de les protéger des persécutions.

Or les pasteurs et les chefs de culte entretiennent de la même façon un rapport ambivalent avec ces associations qui prétendent les représenter auprès des autorités. D'une part, ils louent le dessein et conviennent à l'unanimité de leur utilité. D'autre part, ils invoquent l'assistance due aux fidèles de la congrégation ou l'accomplissement d'un devoir envers les consultants du *terreiro* pour expliquer leur manque d'assiduité aux réunions. Les liens sociaux primaires entraveraient ainsi la réalisation d'un projet collectif de plus grande envergure.

Ces affirmations contradictoires sont mieux comprises si on prend la mesure du déplacement des critères de compétence opéré par les organisations fédératrices, et de la volonté de contrôle qui sous-tend leur action. Les fédérations de *terreiros* ont créé des tests pour évaluer les connaissances du postulant et somment ce dernier de décliner l'identité de celui qui l'a initié. Pour leur part, les Ordres évangéliques réclament au candidat une lettre de recommandation des plus hautes autorités de la dénomination qu'il dit représenter ou, quand elle est totalement inconnue, lui demandent de fournir des explications sur son histoire et sa doctrine. Dans les deux cas, les nouvelles exigences s'opposent à la conception dominante, dans les congrégations et dans les cultes, qui fait prévaloir la pratique inspirée et guidée par une source divine sur le savoir formel qui suppose la reconnaissance d'un lien de dépendance avec un autre être humain. A moins d'être à la tête d'un groupe conséquent et d'avoir déjà acquis une solide réputation, chacun évitera donc de se trouver dans une situation dont il n'est pas sûr qu'elle tourne à son avantage.

C. Decobert (2001 : 85) rappelait que le passage du mouvement religieux à l'Église se caractérise par la répétition du rite, la production de normes et d'institutions sacrales. Pas plus les Ordres que les fédérations n'y parviennent véritablement : aucun n'accède jamais à la position d'où il est possible de désigner qui serait l'hérétique ou de définir ce que serait l'hérésie. Le chef d'une unité religieuse ne s'engagera pas dans l'aventure s'il ne peut espérer en retirer un quelconque profit, par exemple en étant associé d'une façon ou d'une autre à l'équipe dirigeante.

David Lehmann a forgé l'expression « méta-*terreiro* » (1996 : 148) pour indiquer qu'échouant dans leur tentative d'adopter un registre de gestion rationnelle, les fédérations demeurent soumises au régime habituel des *terreiros* fait de relations personnelles et de clientélisme. Cette formulation trouve un écho dans ce que j'ai pu apercevoir du fonctionnement des Ordres de ministres dans les petites villes amazoniennes – « méta-église » devrait-on alors simplement écrire à leur propos.

Tant le monde évangélique que celui des *terreiros* comporte des points de tension analogues à l'endroit où un projet collectif (au prétexte d'acquiescer de la visibilité, d'augmenter son pouvoir de négociation face aux autorités, de redorer son blason, d'obtenir des financements, de remporter

une élection, etc.) rencontre l'obstacle majeur des intérêts individuels, c'est-à-dire mener sa propre affaire à bien. Et c'est selon une logique semblable de mobilisation du temps et du travail de leurs proches que les pasteurs comme les chefs de culte tentent de le faire. Les velléités d'encadrer les unités religieuses et les réticences de la base représentent les deux faces d'une même logique où chacun cherche à se placer au centre de réseaux (c'est pourquoi il faut en encourager le développement) pour se les accaparer (d'où le doigté dont chacun voudrait faire preuve). Les arguments rationalisants et les déclarations de bonnes intentions contrariées ne dissimulent pas une réalité d'entreprises religieuses familiales où la fragmentation est intensive et la rivalité constitutive des groupes.

Si les variations entre les Églises semblent moins compter que le sentiment d'avoir une origine commune et de partager un « sentiment de cohérence doctrinale et de légitimation textuelle [puisée] dans la Bible » (Lehmann, 1996 :143), elles n'en ont pas moins une importance capitale à l'heure de devenir un maître fondateur⁴⁵. Qu'il s'agisse d'une Église ou d'un lieu de culte, le problème majeur qui se pose au chef religieux est le même : justifier la nécessité d'une nouvelle proposition en singularisant le groupe religieux dans le cadre d'une offre déjà existante.

Pour l'Amazonie brésilienne, l'effervescence, si souvent soulignée à propos des pratiques rituelles et de l'extériorisation des émotions qu'encouragent les pasteurs, se trouve, me semble-t-il, tout autant illustrée par la façon dont se constitue et se reproduit l'ensemble évangélique, dans une profusion d'initiatives et des tentatives d'organisation plus ou moins heureuses. Ces dynamiques, comparables à celles que l'on observe pour d'autres systèmes religieux auxquels les Églises s'opposent, en particulier les cultes de possession, sont indubitablement essentielles pour comprendre leur succès.

45. Ceci n'est guère différent de ce que j'ai observé à la fin des années 1980 pour les cultes de possession à Belém. Les médiums et leurs clients parlaient de *macumba* pour désigner l'ensemble des *terreiros*. En revanche, celui qui prétendait devenir à son tour chef de culte se référait aux appellations savantes (candomblé, umbanda, mina, cura) pour se distinguer de ses concurrents.

CONCLUSION

La Bête et l'Antéchrist

Le difficile et lancinant problème que toute étude portant sur la conversion doit affronter est comment appréhender le lien entre changement religieux et changement social. Pour André Mary, la conversion ne peut se lire seulement comme une « mutation des formes symboliques et des catégories de pensée » : « elle s'inscrit dans une négociation complexe entre les structures de pouvoir, religieux et autres [...], dans une confrontation des sources de maîtrise des forces [...], et des formes de contrôle des dispositifs rituels d'initiation [...] ou encore dans le défi des formes narratives [...] qui justifient le sens de ce que l'on fait » (2003 :51). Si la conversion s'énonce toujours comme adhésion à une vérité présumée, qui implique de tourner (au moins partiellement) le dos à des croyances antérieures, elle est susceptible d'assumer des sens différents et de faire l'objet de multiples interprétations – de l'expérience religieuse personnelle au phénomène social et politique – selon les structures politiques, les modes de production, les formes de sociabilité, mais aussi les représentations du corps et l'expression des affects. Le saut de croyance ne conduit pas nécessairement à une rupture totale avec les attitudes et les valeurs antérieures, et on peut relever des accommodements, des réajustements et des continuités plus ou moins marqués, dans la construction de soi en tant que sujet individuel et dans la conduite des relations sociales.

Dans l'étude d'un système religieux où conversion personnelle et obtention du salut individuel sont expressément associées, et pour une société où l'implantation des Églises est déjà ancienne, ces considérations incitent à revenir sur certaines catégories du discours évangélique en partant de notions plus générales avec lesquelles elles sont en relation et auxquelles elles en appellent implicitement.

Dans le premier chapitre d'un ouvrage publié en 1995, Otávio Velho examine la notion de « captivité » (*cativeiro*) que les habitants du milieu rural, en Amazonie et dans le Nordeste brésiliens, emploient pour caractériser aussi bien un contexte sociopolitique général que des circonstances spécifiques du quotidien. Ce faisant, l'auteur prétend moins définir les usages de ce terme par les populations qu'il ne veut pointer les constantes dans les interprétations élaborées par les chercheurs à son propos. Il relève que les analystes ont tous tenu pour acquis qu'avec le mot « captivité », les villageois se réfèrent à la période de l'esclavage historique. Par analogie

avec cette situation première, l'autoritarisme de l'État, l'expropriation de la terre, l'économie marchande et la prolétarianisation ont alors été désignés, tour à tour ou simultanément, comme les objets réels de cette expression. Les efforts pour dégager la signification exacte de la « captivité », en identifiant des relations de synonymie, ont de la sorte clairement mis à jour des rapports de domination.

Quoique O. Velho ne remette pas en cause la pertinence de la « clé analogique », il insiste sur les limites d'une telle approche. Car les observateurs se sont employés « à traduire les signifiés [du terme *cativeiro*] en les réduisant à d'autres niveaux de réalité et en les prenant [...] comme des signes de quelque chose de supposément connu » (1995 : 16-17, italiques dans l'original). Si les anthropologues et les sociologues ont conscience que le *cativeiro* est une notion biblique, s'ils ont relevé la persistance de la croyance en un possible et menaçant « retour de la captivité » sous l'action de la *Besta-fera*, la Bête de l'Apocalypse, ils n'auraient néanmoins peut-être pas tiré toutes les implications de l'appartenance de ces expressions au registre religieux. Sous-estimant la capacité de celui-ci à nourrir l'imaginaire social et à structurer la perception du réel, ils se seraient trouvés dans l'incapacité de rendre compte de l'extrême réalisme avec lequel les acteurs sociaux vivent ces images (*id.* : 15).

La « "culture biblique" qui servirait de référence pour penser les expériences vécues [doit être entendue] dans un sens fort, qui va donc au-delà du simple recours instrumental à des termes et à des expressions, pour atteindre le niveau des croyances et des attitudes profondes. » (Velho, 1995 : 16)

Tenir les catégories de cette « culture biblique » pour constitutives non d'un « catholicisme populaire », comme c'est habituellement le cas, mais d'un « christianisme populaire », en suivant la proposition de Velho (*id.* : note p. 26, italiques dans l'original), permet d'inscrire pleinement le catholicisme et la *crença* dans un champ symbolique unitaire. Dans cette perspective d'un univers de croyances partagées, il est possible de dépasser le constat d'un antagonisme frontal entre les deux systèmes religieux pour insister sur la double dimension des négociations de sens (dans l'opposition et dans la superposition) et, de cette façon, mieux comprendre les logiques qui sous-tendent le passage de l'un à l'autre.

La grâce contre la loi, Jésus contre la Bête

L'adhésion aux Églises peut, et doit, être interprétée comme une tentative d'échapper à des relations sociales trop contraignantes. On a vu au cours des pages précédentes comment, par la revendication d'une appartenance

nance religieuse différente du catholicisme dominant, des plus « faibles » essayent de s'émanciper de la dépendance de plus « forts » (les fils des pères, les aînés des cadets, les femmes des hommes, etc.). Le processus de « conversion » se traduit dans les faits par la mise en œuvre de stratégies dans l'espoir d'améliorer une position sociale : la multiplication des groupes de référence permet de redessiner la configuration des relations et des hiérarchies sociales. La nouvelle participation religieuse correspond en ce sens à une forme de contestation de l'ordre social.

Il convient toutefois de souligner que les réserves de Velho quant à la capacité de la lecture métaphorique à restituer l'intégralité du sens de ces notions (et donc leur vérité) pour les catholiques, sont encore de mise dans le cas des évangéliques. En effet, l'intégration d'un *crente* à une congrégation, celle d'un évangéliste à la hiérarchie d'une dénomination ou la fondation d'une Église sont vécues très littéralement comme la délivrance d'un statut subordonné, même si le résultat objectif de leur investissement reste généralement en dessous de leurs attentes.

Parmi les catégories de ce « christianisme populaire » à considérer, celle de « captivité » évoquée plus haut, occupe incontestablement une place de choix. O. Velho remarque qu'elle « constitue la contrepartie nécessaire de la dite théologie de la libération, dont les partisans sont les interlocuteurs incontournables pour qui fait de la recherche en Amazonie » (*id.* : 39). Et il ne fait aucun doute que la notion s'inscrit tout aussi fortement en creux du discours d'Églises qui ont fait du terme « libération » leur étendard. Les mots employés par les évangéliques pour décrire leur parcours religieux renvoient de toute évidence à un état initial de captivité associé au mal absolu dont ils s'échapperaient par une « conversion » qui leur procure le salut : « Être *crente*, c'est sortir de l'oppression, de la dépendance ».

Catholiques et évangéliques ne se réfèrent pas seulement à des couples d'opposition analogues ; ils conçoivent en outre certaines notions en des termes très proches. Ainsi en est-il du rapport ambigu que les hommes entretiendraient avec le « mal ». Les catholiques, écrit O. Velho, présentent le plus souvent le mal (de la captivité, de la Bête) comme un ennemi qui fond sur eux de l'extérieur. Néanmoins, les victimes apparaissent également comme des « complices », dans la mesure où succomber au désir signifie avoir accepté d'être séduit ou captivé (*id.* : 19) par ce que l'on sait dangereux, et en cela mauvais. Cette double nature du mal (autour d'eux et en eux, subi et désiré) est explicitement reconnue par les *crentes*, comme le montrent leur redoutable insistance sur le démon rôdant autour des êtres humains et leur non moins remarquable obsession pour les tentations du monde auxquelles cèdent les hommes trop faibles.

Catholiques et *crentes* s'accordent sur un autre point, plus important encore que cette condamnation partagée de la domination et du mal, qui est le levier d'un déplacement, léger mais le plus souvent fatal, de l'édifice des croyances antérieures, à savoir que « la Bête n'est pas un animal qui se voit, c'est une loi » (*id.* : 26). L'homme dont Velho tient ces propos est un informateur catholique et ceci est loin d'être un détail. Car la *crença* se fraie

précisément un chemin en territoire catholique en reprenant à son compte l'association entre Bête et loi, et en poussant jusqu'à ses ultimes conséquences l'injonction religieuse de réagir contre la situation de captivité dès lors qu'elle affleure à la conscience (l'inaction exposant à la souillure du péché). Lorsque la définition et l'application des règles ne semblent plus « naturelles » mais arbitraires, quand le catholicisme dont se réclament les autorités apparaît comme un ordre imposé par la contrainte, en d'autres termes quand celui-ci s'affirme comme loi (où qu'il est sommé de s'énoncer comme telle), la voie est ouverte pour son association avec le diable et il se trouve logiquement contaminé par la Bête infâme et finalement marqué du signe de l'oppression.

La *crença*, qui ne se dit pas loi, ni même religion, mais qui s'énonce comme pardon et salut, peut alors séduire en ce que son discours, ses principes et ses valeurs semblent accréditer l'idéal catholique. Elle propose une interprétation « redressée » du message biblique, autant tournée vers l'avenir et l'accomplissement effectif de la parole divine que vers le passé et la restauration de pureté des premiers temps du christianisme. Elle conteste d'ailleurs plutôt la forme de la version catholique (la façon dont est instaurée la communauté) que le fond (le nécessaire embaselement religieux de l'organisation sociale). Une fois le catholicisme rejeté du côté de la contrainte, l'ordre évangélique, auquel chacun apporterait librement sa contribution, est résolument placé du côté de Dieu, portant avec lui une indiscutable promesse d'en finir avec l'asservissement actuel.

La mise à l'écart des anciens intercesseurs et la concomitante promotion des êtres humains au rang de seuls saints véritables apporteront de nouveaux points d'appui pour convaincre de la justesse de l'assertion. Ces hommes et ces femmes qui ont pris la décision d'accepter leur élection par Dieu se trouvent rassemblés au sein de la congrégation sous la protection de Jésus. En tant qu'infatigable dispensateur de grâces, ce dernier emprunte à l'archétype du « bon » patron, celui dont l'autorité serait supportable puisqu'il ne néglige pas de donner les preuves d'une générosité désintéressée, une supposition paradoxalement confirmée par la parcimonie des faveurs qu'il accorde. Les quelques vœux exaucés, aussi infimes ou rares soient-ils à l'aune de la détresse de chacun, témoigneraient indéniablement de la bienveillance divine à son égard, d'un ferme engagement auprès des « petits » et des « faibles » que l'ampleur de la tâche ne rebute pas.

L'adhésion aux Églises en suivant Jésus (et non plus en subissant la Bête) constitue ainsi en elle-même – c'est-à-dire indépendamment de ses effets concrets (changement de comportement, réussite sociale, carrière religieuse) – une libération de l'état de captivité, ou plutôt LA seule libération du mal possible. Elle se présente donc comme l'antidote absolu au péché de la captivité.

L'Antéchrist annoncé

Dans le cadre de ce christianisme populaire, la représentation d'un passé de captivité, où les hommes sont immobilisés sur un territoire dans la dépendance d'un patron, prend toute sa force dans l'opposition à un présent où la possibilité de se déplacer attesterait d'une autonomie enfin réalisée. Le mouvement de la migration apparaît ici comme l'indication la plus manifeste de la mise à distance, dans le temps et dans l'espace, de la servitude : partir est un acte par lequel un individu montre qu'il est capable d'exercer sa « liberté » (Velho, 1991 : 130, *in* Velho, 1995 : 25).

Là encore, la *crença* parvient à actualiser des représentations communes en leur donnant une forme plus concrète que le catholicisme ne saurait le faire. Car les hommes qui, devenus *crentes*, s'identifient au rôle de missionnaire itinérant, seraient non seulement parvenus à s'extraire d'un territoire où règne (éventuellement) l'oppression, mais ils affirment de plus s'être affranchis de toutes contraintes vis-à-vis des hommes. Ils ne dépendraient de personne, hormis Jésus. La soumission à cette figure immatérielle et intangible que chaque homme est censé porter en lui imprime ici une impulsion supplémentaire au processus de détachement (du territoire) et d'autonomisation (face aux autres). Penser qu'on a été désigné par Jésus, et faire sienne cette sujétion en l'acceptant publiquement, relègue au second plan les autres maîtres qui n'ont pas été choisis, et au nombre desquels seront portés, si la situation l'exige, certains pasteurs des Églises ; c'est en quelque sorte se servir soi-même.

Les évangélistes paraissent exploiter toutes les virtualités de cette symbolisation du mal et du combat à mener contre lui en ajoutant, à l'idée de liberté de mouvement, celle de libération des âmes. Leurs pérégrinations dans l'espace régional n'auraient d'autre finalité que de faire connaître à leurs pareils encore prisonniers du monde le message d'une délivrance possible des chaînes. La limite ultime de cette exploration, qui en est aussi la forme la plus aboutie, est bien évidemment la constitution d'une nouvelle Église, gage de confiance en soi et d'inspiration par Dieu. Les évangélistes et les pasteurs fondateurs témoignent, somme toute, de ce que pourrait être, à condition d'accepter la mission divine, la renaissance pour tous ceux qui sont en principe voués à être des perdants.

L'impact de tels personnages auprès des populations démunies est d'autant plus fort que les évangélistes et les évangélisés se trouvent pris dans un rapport d'identité. Les prêcheurs ne sont pas des êtres exceptionnels (comme les saints catholiques) ; ils n'incarnent pas non plus une réussite qui s'accompagne d'une distance sociale (comme les pasteurs des grandes Églises). Ils ressemblent à tout un chacun : ils tirent le diable par la queue, reconnaissent s'être parfois trompés et avouent quelquefois encore des faiblesses. C'est dans cette condition sociale de « pauvres » et morale de « pécheurs » que leur « transformation personnelle », énoncée dans le registre imposé de la douleur, aurait lieu, faisant désormais d'eux des « imparfaits pardonnés »,

qui plus est dépositaires d'un savoir qui les dépasse. Une telle proximité sociale entre ces petits prédicateurs et leur public participe indéniablement à ouvrir la voie d'une possible identification à leur parcours, lequel acquiert valeur de modèle et présidera à la réélaboration d'autres itinéraires par des « convertis » décidés à substituer, comme eux, l'audace à la résignation.

Dans un présent évangélique nécessairement tenu pour meilleur que le passé (puisque la parole est maintenant accessible grâce à ces hommes dévoués), le thème du retour en captivité, dont O. Velho souligne la prégnance en milieu catholique¹, n'est pourtant pas loin. En effet, la prolifération des dénominations évangéliques, qui atteste de l'écho rencontré par le message biblique et annonce la victoire du Christ, serait dans le même temps – pour qui sait lire – un signe du chaos à venir : « L'Antéchrist va se lever comme ça. L'Antéchrist va surgir, prêchant la parole, en faisant les mêmes signes que les vrais prêcheurs... » (Anselmo de Matos – pasteur – Maison de prière – Tefé).

La ressemblance, admise par les *crentes*, entre les antéchrists au service de la Bête et les authentiques porte-parole de Jésus rend cependant vaine toute tentative de trier le bon grain de l'ivraie. De ce fait, il faut accepter le désordre comme le conflit, l'un et l'autre manifestant l'accomplissement de la volonté divine, avec la méfiance pour seul garde-fou. Les Églises importantes regarderont les petits prêcheurs comme autant de probables antéchrists. Ces derniers verront la marque de la Bête sur tous ceux qui se dressent sur leur chemin ; sans plus d'attention pour leur appartenance religieuse et leur position sociale.

Par le jeu et les glissements entre les images et les expressions, une Église établie pourra toujours être affectée à la place initialement occupée par le catholicisme – celle de la loi et de la captivité –, laissant alors la place pour la formation d'une nouvelle dénomination. La réapparition de l'asservissement, qui est susceptible de se produire à l'intérieur même de l'ensemble évangélique où chacun affirme pourtant consacrer toute son énergie à libérer, par amour et avec compassion, son voisin, est le dernier volet d'un triptyque (captivité, libération, menace de retour en captivité) qui justifie les entreprises individuelles et imprime sa dynamique à la fragmentation à l'univers religieux. La force de l'ensemble évangélique réside donc dans sa capacité à créer des réseaux, à les amalgamer à d'autres plus anciens, tout en aménageant un espace pour la compétition et la différenciation.

1. « Il y a parmi les participants du front [pionnier] la peur constante que le *présent*, relativement *bon*, ou au moins *libre*, soit remplacé dans le *futur* par un retour au *passé* de *captivité* qui viendrait à travers l'action des *riches*, du gouvernement et peut-être des *étrangers*. » (Velho, 1995 : 25, italiques dans l'original)

Bibliographie

- ALMEIDA, R. de, MONTERO, P., 2001, « Trânsito Religioso no Brasil », *São Paulo em Perspectiva*, 15 (3), pp. 17-35.
- ARAÚJO, R., 1993, *La cité domestique : Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*, thèse de Doctorat, Nanterre – Paris X.
- 1997, *Les orphelins du caoutchouc*, mimeo.
- 2005, « Populações tradicionais » e Zoneamento Ecologico-econômico : uma contribuição ao debate, mimeo.
- ARENZ, K. H., 2003, *São e salvo : a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*, Quito, Abya Yala.
- AUBRÉE, M., 1991, « Les mouvements pentecôtistes au Brésil – De l'entraide à la fragmentation », *Modernisation et mobilisation sociale – Égypte/Brésil*, Dossiers du CEDEJ, Le Caire, pp. 157-166.
- 2000, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'IURD », in Lerat, C. & Rigal-Cellard, B., *Les mutations transatlantiques des religions*, P.U.B., Bordeaux, pp. 149-157.
- 2001, « Dynamique des transformations religieuses au Brésil », in Bastian, J.-P., *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, pp. 213-223.
- AUGÉ, M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- BASTIAN, J.-P., 1994, *Le protestantisme en Amérique Latine : une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.
- BASTIDE, Roger, 1967, *Les Amériques noires*, Paris, Payot.
- BENCHIMOL, S., 1992, *Romanceiro da batalha da borracha*, Manaus, Imprensa oficial.
- BENSA, A., 2000, « De l'interlocution, dialogue anthropologique », in Masquelier, B. & Siran, J.-L., *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris et Montréal, L'Harmattan, pp. 59-79.
- BERRYMAN, P., 1995, « Is Latin America Turning Pluralist ? Recent Writings on Religion », *Latin American Research Review*, 30 (3), pp. 107-122.
- BIRMAN, P., 1980, *Feitiço, carrego e olho grande. Os males do Brasil são*, dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1996, « Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil : passagens », *Religião & Sociedade*, n° 17, pp. 90-109.
- 2003, « Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro » in Birman, P., *Religião e Espaço Público*, São Paulo, Attar editorial, pp. 235-255.

- BOUTTER, B., 2002, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion : refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan.
- BOYER, V., 1993a, *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan.
- 1993b, « Les traditions risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, n° 79, pp. 67-90.
 - 1995, « Macumbeiras e crentes : as mulheres vêm os homens », *Horizontes Antropológicos*, pp. 131-140.
 - 1996a, « Le don et l'initiation : de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil », *L'Homme*, 138, avril-juin, pp. 7-24
 - 1996b, « Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers de Sciences Humaines*, ORSTOM, pp. 243-264.
 - 1997, « Les approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique latine*, Documentation Française, n° 24, janv-mars, pp. 33-47.
 - 1998, « Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes : le récit de Lessa », *L'Homme*, n° 148, oct, pp. 119-137.
 - 2001a, « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », *Ateliers de Caravelle*, pp. 83-99.
 - 2001b, « Le mouvement évangélique au Nord du Brésil : Terres de mission et front religieux », in Corten, A. & Mary, A., *Imaginaires politiques et pentecôtisme : Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, pp. 267-286.
 - 2003, « Les bateaux missionnaires en Amazonie brésilienne : réseaux religieux transnationaux et interventions locales », *Études Rurales*, n° 165-166, pp. 33-52.
 - 2005, « Réseaux religieux et liens de voisinage : la formation d'une congrégation évangélique dans le sud du Pará », in Albaladejo, C., Arnauld de Sartre, X. & Guétat, H., *Une décennie de développement durable en Amazonie rurale brésilienne*, Paris, L'Harmattan, Collection Amérique Latine, pp. 230-249.
 - 2006, « Comment un soldat du caoutchouc devient pasteur ou les pérégrinations d'un nordestin en Amazonie brésilienne », in Castelain, J-P, Gruzinski, S. & Salazar-Soler, C., *De l'ethnographie à l'histoire Paris-Madrid-Buenos Aires : Les mondes de Carmen Bernand*, Paris, L'Harmattan, pp. 73-95.
- BRANDÃO, C. R., 1980, *Os deuses do povo*, São Paulo, Brasiliense.
- BRODWIN, P., 2000, « Pentecostalism and the Production of Community in the Haitian Diaspora », *Discussion Paper Series : Center for Latin America*, University of Wisconsin-Milwaukee.
- BROWN, D., 1974, *Umbanda : Politics of an urban movement*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University.
- BURDICK, J., 1993, *Looking for God, The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arenas*, Berkeley, University of California Press.

- CAPONE, S., 2001-2002, « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, 31 (1), pp. 3-16.
- CARMUÇA, M., 2001, « Da “boa” e da “má” vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros », *Religião e Sociedade*, 21 (1), pp. 67-86.
- CERTEAU, M. de, 1980, *L'invention du quotidien*, vol. 1, *Arts de faire*, Paris, 10/18.
- CETRULO NETO, F., 1995, *Os que semeiam chorando ceifarão com júbilo : a origem da Igreja Assembléia de Deus em Belém*, tese de mestrado em planejamento do desenvolvimento, Universidade Federal do Pará, Belém.
- CHESNUT, A., 1997, *Born again in Brazil : The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick, N.J, Rutgers University Press.
- CLEARY, E. L. & STEWART-GAMBINO, H., 1997, *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Westview Press.
- COLONOMOS, A., 1994, « Les Évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale », *Cultures & Conflits*, L'Harmattan, 15-16, pp. 209-238.
- CONTINS, M., 2003, « Espaço, Religião e Etnicidade : um estudo comparativo sobre as representações do Espírito Santo no Catolicismo Popular e no Pentecostalismo », in Birman, P., *Religião e Espaço Público*, São Paulo, Attar editorial, pp. 221-34.
- CORTEN, A., 1995, *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala.
- CORTEN, A., DOZON, J.-P. & ORO, A. P., 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi : l'Église universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala.
- COX, H., 1995, *Fire of heaven : The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Massachusetts, Da Capo Press.
- CRESPO, S., 1992, « Escolas católicas renovadas e a educação libertadora no Brasil », in Sanchis, Pierre, *Catolicismo : Modernidade e tradição*, Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER, São Paulo, Edições Loyola, pp. 153-218.
- CUCCHIARI, S., 1990, « Between shame and Sanctification : Patriarchy and Its transformation in sicilian Pentecostalism », *American Ethnologist*, 17 (4), pp. 687-707.
- CUNHA, M. C. da & ALMEIDA, M., 1999, *Populações Tradicionais e Conservação*, Documento de trabalho apresentado no Seminário de Consulta, Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade da Amazônia Brasileira, Macapá, PRONABIO/Ministério do Meio Ambiente.
- DANTAS, B. G., 1982a, *Vovô Nagô e papai branco*, Campinas, Dissertação de mestrado, UNICAMP.
- 1982b, « Repensando a pureza nagô », *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 8, Juillet, pp. 15-20.
- DECOBERT, C., 2001, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, pp. 67-90.

- DUBLEUMORTIER, N., 1997, *Glossolalie. Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, Paris, l'Harmattan.
- DUJARDIN, P., 1988, *Du groupe au réseau : réseaux religieux, politiques professionnels*, Paris, Éditions du CNRS.
- FATH, S., 2002, « Protestantisme évangélique et ségrégation », *Archives de sciences sociales des religions*, 118, pp. 57-70.
- FERNANDES, R. C., 1992, « Imagens da Paixão a Igreja no Brasil e na Polônia », in Sanchis, P., *Catolicismo : Modernidade e tradição*, Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER, São Paulo, Edições Loyola, pp. 67-90.
- FONSECA, C., 1984, « La violence et la rumeur : le code d'honneur dans un bidonville brésilien », *Les Temps Modernes*, 40 (455), pp. 2193-2235.
- FONTAINE, L., 1993, *Histoire du colportage en Europe (xv^e-xix^e siècle)*, Paris, Albin Michel.
- FRANCO, M. C. P., 2001, *Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais*, tese de doctorado, Universidade Estadual de Campinas.
- FRESTON, P., 1993, *Protestantes e política no Brasil : da constituinte ao Impeachment*, Campinas, tese de doctorado, IFCH/Unicamp.
- 1994, « Uma breve historia do pentecostalismo brasileiro : a Assembléia de Deus », *Religião e Sociedade*, 16(3), pp. 104-129.
- FRY, P., 1984, « Gallus Africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil », *Folha de São Paulo*, Folhetim, São Paulo, 15 juillet, pp. 7-10.
- 2000, « O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados : “civilização” e “tradição” em Moçambique », *Mana*, 6 (2), pp. 65-95.
- GALVÃO, E., 1976, *Santos e visagens : um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- GIUMBELLI, E., 2001, « A vontade do saber : terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro », *Religião e Sociedade*, 21 (1), pp. 87-119.
- 2002, *O fim da religião : dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar editorial.
- 2003, « O “chute na santa” : blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil », in Birman, P., *Religião e Espaço Público*, São Paulo, Attar/PRONEX, pp. 169-199.
- HACKETT, R. I. J., 1987, « Introduction : Variations on a Theme », in *New religious movements in Nigeria*, African studies, n° 5, pp. 1-17.
- HALLOY, A., 2004, « Entre jouer à apprendre et apprendre à jouer. Les erês d'un candomblé de caboclo en Belgique », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 16, pp. 89-110.
- HARDING, S. F., 1987, « Convicted by the Holy Spirit : the Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, 14(1), Frontiers of Christian Evangelism, Feb., pp. 167-181.
- HARRIS, M., “Presente ambivalente : uma maneira amazônica de estar no tempo”, in Adams, C., Murrieta, R. & Neves, W., *Sociedades caboclas amazônicas : modernidade e invisibilidade*, São Paulo, Annablume, 2006, pp. 81-108.

- HERVIEU-LÉGER, D., 1999, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Champs, Flammarion.
- INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO, 1998, *Novo Nascimento : os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, Rio de Janeiro.
- JARTON, M., 1997, « La divinité du Messie dans les évangiles et chez les Pères ou les figures du Fils », in Cohen-Boulakia, C. & Trigano, S., *Figures du Messie*, Cerisy, In Press, pp. 89-104.
- KELLNER, R. Y., 1993, « Christian Gods ans Mapuche Witches : The Retention of Indigenous Concepts of Evil among Mapuche Pentecostals », in Rostas, S. & Droogers, A., *The popular use of popular religion in Latin America*, Amsterdam, CEDLA, pp. 161-178.
- LALIVE D'EPINAY, C., 1968, *El refugio de las massas : estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial Del Pacifico.
- LAURENT, P.-J., 2003, *Les Pentecôtistes du Burkina Faso : Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- LEHMANN, D., 1996, *Struggle for the spirit : popular culture and religious transformation in Brazil and Latin America*, Oxford, Polity Press.
- LÉNA, P., 2005, Préface, *L'Amazonie brésilienne et le développement durable : expériences et enjeux en milieu rural*, Paris, l'Harmattan.
- LÉONARD, E., 1988 [1964], *Histoire générale du protestantisme, Déclin et renouveau*, vol. III, Paris, PUF.
- Les esprits dans la ville*, 1991, troisième volet de la série « Vivre avec les dieux », réalisé par J.-P. Colleyn et C. De Clippel, auteur V. Boyer sous la direction scientifique de M. Augé – Coproduction : Acmé/ RTBF/La Sept – Durée : 56'30" – version française.
- LIMA, D. de M., 1992, *The social category caboclo : History, Social Organization, Identity and Outsider's social classification of an amazonian region (the middle Solimões)*, Ph.D. Dissertation, Cambridge, Department of Social Anthropology, Free School Lane.
- 1997, « Equidade, desenvolvimento sustentável e preservação da biodiversidade : algumas questões sobre a parceria ecológica na Amazônia », in Castro, E. & Pinton, F., *Faces do Trópico Úmido*, Belém, editora Cejup, pp. 285-314.
- LIMA, D. de M. & ALENCAR, E. F., 2000, « Histórico da Ocupação Humana e Mobilidade Geográfica de Assentamentos na Várzea do Médio Solimões », in Torres, H. & Monteiro, H., *Populações e Meio Ambiente*. Brasília : SENAC & Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), pp. 133-161.
- LIMA, D. & POZZOBON, J., 2005, « Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social », *Estudos avançados*, São Paulo, 19 (54), août, pp. 45-76.
- LURIA, K. P., 1996, « The Politics of Protestant Conversion to Catholicism in Seventeenth-century France », in Van der Veer, P., *Conversion to modernities : the globalization of christianity*, New York & London, Routledge, pp. 23-46.
- MAGGIE, Y., 1977, *Guerra de orixá : um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar.

- 1988, *O medo do feitiço : relações entre magia e poder no Brasil*, tese de doctorado, Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- MARCUS, G. E., 1995, « Ethnography in/of the world : the emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- MAFRA C., 2002, *Na posse da palavra – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*, Lisbonne, Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa.
- MACHADO, M. S., 1997, « A territorialidade pentecostal : uma contribuição à dimensão territorial da religião », *Espaço e cultura*, n° 4, Juin, pp. 36-49.
- MACHADO, M. das D. C., 1996, *Carismáticos e Pentecostais : Adesão Religiosa e Seus Efeitos Na Esfera Familiar*, Campinas, Editora Autores Associados/ANPOCS.
- MARIZ, C. L., 1994, « Alcoolismo, gênero e pentecostalismo », *Religião e Sociedade*, 16(3), pp. 80-93.
- 1995, « Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo », *Revista de Cultura Teológica*, n° 13, pp. 37-52.
- 1999, « Estudos sobre o pentecostalismo : uma perspectiva brasileira », *Estudios sobre religión* (Asociación de cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur), 7, pp. 2-4.
- 2001, « Pentecostalismo e Renovação Católica e Comunidade de Base : uma análise comparada », *Cadernos CERIS*, 1 (2), pp. 11.
- MARTINELLO, P., 1988, *A « batalha da borracha » na segunda guerra mundial e suas conseqüências para o vale amazônica*, Rio Branco, Cadernos UFAC, Série C, n° 1.
- MARY, A., 1998, « Retour sur la “conversion africaine” : Horton, Peel et les autres », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 11-20.
- 2003, « L’invention chrétienne de l’identité Yoruba : Les racines missionnaires d’une nation africaine », *Archives de sciences sociales des religions*, 124, octobre-décembre, pp. 49-61.
- MATTA, R. da, 1987, *A casa e a rua*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- MAUSS, M., 1968 [1905], « Systèmes des groupes secondaires. Les sectes », *Œuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, pp. 97-100.
- MAUÉS, H., 1995, *Padres, pajés, santos e festas : catolicismo popular e controle eclesiástico*, Belém, Editora Cejup.
- MENEZES, M. L. P., 2000, « Tendências atuais das migrações internas no Brasil », *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (Universidad de Barcelona), 69 (45), août.
- MONTERO, P., 1999, « Religiões e dilemas da sociedade brasileira », in Miceli, S., *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, Brasília, Editora Sumaré/ANPOCS, pp. 327-367.
- NEVES, D. P., 1985, « Nesse terreno galo não canta. Estudos do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda », *Anuário Antropológico*, 83, pp. 199-221.

- NICOLAU, R. F., sd., *O caminho da fé : estudo da conversão religiosa ao pentecostalismo e suas implicações na vida do sujeito*, Belém, Universidade Federal do Pará.
- NOVAES, R., 1985, *Os escolhidos de Deus : pentecostais, trabalhadores e cidadania*, ISER, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero.
- OLIVEIRA, A. J. M. de, 2001, « Os Bispos e os leigos : Reforma católica e irmandades do Rio de Janeiro imperial », *Revista de Historia Regional*, 6(1), pp. 147-160.
- OLIVEIRA, P. A R. de, 1992, « Estruturas de Igreja e Conflitos religiosos », in Sanchis, P., *Catolicismo : Modernidade e tradição*, Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER, São Paulo, Edições Loyola, pp. 41-66.
- ORTIZ, R., 1978, *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Vozes.
- PÉDRON-COLOMBANI, S., 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala : conversion et identité*, Paris, CNRS éditions.
- PIERUCCI, A. F., 1997, « Interesses religiosos dos sociólogos da religião », in : ORO, A. P. & Steil, C. A., *Globalização e religião*, Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes, pp. 249-262.
- 1999, « Sociologia da Religião : área impuramente acadêmica », in Miceli, S., *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, v. II, São Paulo, Editora Sumaré/ANPOCS, pp. 237-287.
- PLAIDEAU, C., 2006, « La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien : lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce », *Civilisations*, vol. LV, pp. 127-141.
- POMPA, C., 2003, *Religião como tradução : missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, Edusc/Anpocs.
- PRANDI, R., 1991, *Os Candomblés de São Paulo*, São Paulo, Editora Hucitec.
- PROBST, P., 1989, « The letter and the spirit : literacy and religious authority in the history of the Aladura movement in western Nigeria », *Africa*, 59(4), pp. 478-495.
- RIBEIRO, D., 1970, *Os Índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- ROLIM, F. C., 1995, *Pentecostalismo : Brasil e América Latina*, Petrópolis, Vozes.
- ROTHE, R. M., 1998, *Pentecostais, protestantes ? Um estudo da Igreja do Evangelho*, Dissertação de mestrado em ciências sociais, Belém, Universidade Federal do Pará.
- SARTI, C., 2005, *A família como espelho : um estudo sobre a moral dos pobres*, São Paulo, Cortez editora.
- SARTRE, X. A. de, 2006, *Fronts pionniers d'Amazonie. Les dynamiques paysannes au Brésil*, Paris, Collection Espaces et milieux, CNRS Éditions.
- SAUNDERS, G. R., 1995, « Crisis of presence in italian Pentecostal conversion », *American Ethnologist*, 22 (2), pp. 324-340.
- SANTOS, R., 1980, *História Econômica da Amazônia, 1800-1920*, São Paulo, Quairós.

- SEIBLITZ, Z., 1983, *Os saravás da política : um estudo das federações umbandistas no Grande Rio*, Rio de Janeiro, mimeo.
- SEPULVEDA, J., 1995, « Un Puerto para los naufragos de la modernidad », in *Evangélicos en la América Latina, Iglesia, Pueblos y Cultura*, n° 37-38, avril-septembre, pp. 51-58.
- THÉRY, H., 1997, « Routes et déboisement en Amazonie Brésilienne : Rondônia 1974-1996 », *Revue Mappemonde*, 97(3), pp. 35-40
- THOMAS, N., 1991, « Against ethnography », *Cultural Anthropoloy*, 6 (3), août, pp. 306-322.
- TOULIS, N. R., 1997, *Believing Identity : Pentecostalism and the Mediation of Jamaican Ethnicity and Gender in England*, Oxford-New York, Berg editorial.
- VANDENBERGHE, F., 2001, « Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux. Critique de la sociologie actantielle de Bruno Latour », *La Revue du M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales)*, 17, pp. 117-136.
- VELHO, O., 1995, *Besta fera : recriação do mundo : ensaios críticos de antropologia*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- VERGOLINO E SILVA, A., 1976, *O tambor das flores : uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*, Campinas, dissertação de mestrado, UNICAMP.
- WANIEZ, P. & B., Violette, 1999, « L'origine géographique des migrants inter-états », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 37, pp. 73-80.
- WEBER, M., 1997 [1964], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Agora, Plon.
- 1995 [1956], *Economie et société, Les catégories de la sociologie*, Paris, Agora, Plon.
- WILLEMS, E., 1967, *Followers of the New Faith, Culture change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University.
- WOLFF, C. S., 1999, *Mulheres da Floresta : uma história : Alto Juruá, Acre (1890-1945)*, São Paulo, Hucitec.
- WRIGHT, R. M., 1983, « Lucha y supervivencia en el noroeste de la Amazonia », *América Indígena*, 43, pp. 537-554.
- 1996, « Aos que vão nascer » *Uma etnografia religiosa dos Índios Baniwa*, tese de livre-docência, Département d'anthropologie, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- 1999, *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp.
- 2004, *Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais entre os povos indígenas do Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp.
- ZALUAR, A. G., 1983, *Os homens de Deus : um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, Rio de Janeiro, Zahar editores.

Table des matières

Cadre général. Protestantisme, évangélisme, pentecôtisme et néopentecôtisme	7
La typologie à l'épreuve des usages	8
Un seul salut, une multiplicité d'Églises	12
Du groupe au réseau : la place de l'évangéliste	15
Terrains multiples et unicité de l'objet	19
I. Essaimage et nidification : Les évangéliques en Amazonie brésilienne	23
« Croissez et multipliez-vous » (Genèse)	24
Des missionnaires professionnels aux évangélistes amateurs ...	26
Les évangéliques amazoniens	30
La distribution des évangéliques dans l'espace régional	33
Le hameau comme étape obligée de la carrière religieuse	36
II. Le temps du conflit	41
La communauté : modèle politico-religieux et catholicisme populaire	42
Le catholicisme comme « loi »	46
Les catégories du conflit : de parents à étrangers	51
Une voix dissonante et l'unanimité rompu	56
Les persécutions et leur remémoration	63
III. Le temps de l'agrégation	69
La promesse catholique et le vœu évangélique	70
La bonne heure ou la mise à distance de la conversion	74
La redécouverte de la Bible : lire et réciter	80
S'exprimer en public : une obligation pour le « vrai <i>crente</i> » ...	85
Le corps sacralisé	89
IV. Les chemins de la conversion	95
Le chemin de l'amour ou la soumission consentie	97
Le chemin de la douleur ou l'adhésion imposée	100

Les femmes et leurs maris ; les fils et leurs pères	106
Ordre familial, ordre divin	108
La communauté et la congrégation	114
V. Évangéliste, dirigeant et pasteur	123
Évangéliste, dirigeant et pasteur : trois itinéraires acréens	125
Partir et renaître : la migration du point de vue de la mission ...	135
Quand s'éloigner du « monde » signifie le parcourir : la réussite de quelques-uns	141
Quand la mission ne tient pas ses promesses	146
La cooptation des « grands »	151
VI. Devenir un patron : du missionnaire au fondateur	161
L'idéal évangélique et sa réalisation	162
L'émancipation d'une congrégation.....	167
L'introduction d'une nouvelle dénomination.....	171
La fondation d'une église	178
Pour la contention de l'offre évangélique : des Ordres des ministres du culte	183
VII. L'impossible exotisme d'une religion populaire	191
L'univers évangélique : une coquille malléable et une arène conflictuelle.....	192
Science, théologie et politique : la constitution des différences protestantes	200
Quel « populaire » pour les évangéliques ?	204
Le bruit et le fanatisme : églises, cultes de possession et catholi- cisme	210
Conclusion. La Bête et l'Antéchrist	217
La grâce contre la loi	218
L'Antéchrist annoncé	221
Bibliographie	222

Véronique Boyer est directrice de recherche au CNRS et membre du laboratoire Mondes américains : sociétés, circulations, pouvoirs (Mascipo) à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle est l'auteur de *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles* (L'Harmattan, 1993).

L'expansion remarquable des Églises évangéliques au Brésil a généralement été appréhendée dans le cadre des classifications élaborées par les historiens et sociologues des religions. Les efforts de recensement et de compréhension ont ainsi porté sur les formes les plus récentes du champ protestant (pentecôtisme, néo-pentecôtisme), particulièrement visibles dans les villes.

La circulation des individus entre des Églises très différentes témoigne pourtant d'une fluidité des espaces religieux dont les contours se dessinent avant tout par opposition au catholicisme. Ce phénomène de mobilité religieuse est à mettre en rapport avec la réalité de flux migratoires intenses entre milieux ruraux et urbains.

Ainsi, dans la région amazonienne, le succès du message évangélique tient moins aux stratégies développées par les Églises qu'à l'action de prédicateurs indépendants, appelés « évangélistes », qui conçoivent leur ministère comme l'accomplissement d'une mission divine. Cette conversion d'un banal déplacement géographique en parcours religieux d'exception se révèle efficace pour séduire des populations contraintes de chercher toujours plus loin l'espoir de meilleures conditions d'existence puisque, dès lors, l'adhésion religieuse comporte aussi pour les perdants la promesse d'une renaissance possible.

La notion de mission divine permet en outre d'éviter la question de la reconnaissance des évangélistes par les Églises. Justifiant les changements d'affiliation institutionnelle, voire la fondation d'une nouvelle dénomination, elle se trouve au principe d'une dynamique de fragmentation qui n'affecte jamais le postulat initial de l'unité de l'ensemble évangélique.

Collection
« *Religions contemporaines* »



9 782811 100742

ISBN : 978-2-8111-0074-2