



HAL
open science

Le mouvement évangélique au Nord du Brésil : Terres de mission et front religieux

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. Le mouvement évangélique au Nord du Brésil : Terres de mission et front religieux. A. Corten et A. Mary. Imaginaires politiques et pentecôtisme : Afrique/ Amérique latine, Karthala, 2001, 284586163. hal-01415675

HAL Id: hal-01415675

<https://hal.science/hal-01415675>

Submitted on 13 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paru dans *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique/Amérique latine*

éds A. Corten et A. Mary, Paris, Karthala, 2001.

Le mouvement évangélique au Nord du Brésil : Terres de mission et front religieux

Véronique Boyer
CNRS/IRD

La bibliographie existant sur le Brésil ne permet pas toujours d'avoir la juste mesure du phénomène évangélique en Amazonie. Il y a plusieurs raisons à cela, à commencer par la faible contribution de la région Nord¹ aux effectifs de la population nationale (en 1991, la population de la région représentait moins de 7% des brésiliens) : la région apparaît souvent comme quantité négligeable au regard du poids démographique des autres régions (le Nordeste et le Sudeste brésiliens en particulier). Pour leur part, les évangéliques de la région ne représentent que 8,44% du total des évangéliques au Brésil (l'écrasante majorité étant concentrée dans les régions Sud et Sud-est). Ce fait explique probablement pourquoi on a trop souvent l'impression que, dans la littérature consacrée à ce thème, ils sont implicitement considérés comme une « variante secondaire » des protestants et des pentecôtistes du Sud.

Pourtant si la région Nord se caractérise par un peuplement restreint que reflète une faible densité démographique² et un taux d'urbanisation inférieur à celui du Brésil, ce vaste espace régional occupe à lui seul 47,27% du territoire national. Région vierge à peupler et espace frontalier à protéger : c'est ainsi que les gouvernements militaires successivement au pouvoir entre 1964 et 1985 ont perçu cette immense région administrative appelée depuis 1953 Amazonie Légale³. En 1970 le Plan d'Intégration Nationale (PIN) définit la nouvelle politique publique selon deux axes : d'une part l'ouverture de voies de communication terrestre (la route entre Belém et Brasilia, celle entre Cuiabá et Santarém et la Transamazonienne) et d'autre part la mise en place d'un programme de colonisation publique. 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,

¹ Le Brésil est formé de cinq grandes régions : Sud, Sudeste, Nordeste, Centre Ouest et Nord. La région Nord regroupe sept Etats de l'Union : l'Acre (AC), le Rondônia (RO), l'Amazonas (AM), le Pará (PA), le Roraima (RR), l'Amapá (AP) et le Tocantins (TO).

² 3,67 hab/km² alors qu'elle est de 18,38 hab/km² pour le Brésil. La plus faible : le Roraima ; la plus forte : le Rondônia.

³ Mello, Neli Aparecida de, « As políticas recentes na Amazônia brasileira », DEA Géographie et Pratique du Développement dans le Tiers-Monde, 1998. L'Amazonie légale inclut, outre les Etats cités précédemment, un morceau du Mato Grosso et une partie du Maranhão. En raison des difficultés à obtenir des chiffres pour ces parties d'Etats appartenant à l'Amazonie légale, nous avons limité le reste de la présentation à la seule région Nord.

puis plus récemment des projets tournés vers la délimitation de « zones économique-écologiques ».

On le sait, les résultats n'ont pas été à la hauteur des espoirs suscités. Les migrants à la recherche de meilleures conditions de vie sont venus en masse du Sud et du Nordeste du Brésil dans le sud du Pará et dans le Rondônia. A la place de lots et d'infrastructures pour l'écoulement de la production, ils ont trouvé la violence des grands propriétaires terriens. Déçus de ne trouver la terre promise, nombreux sont ceux qui ont repris leur errance, toujours un peu plus loin vers l'intérieur des terres, se reconvertissant parfois dans d'autres activités économiques comme l'orpaillage et s'opposant alors aux populations locales traditionnelles (Indiens, habitants des rives du fleuve...) dont la cohésion s'est un peu plus affaiblie à ce contact. Le flux des migrations a aujourd'hui bien ralenti (au point où Waniez et Brustlein affirment que l'Amazonie se tient à l'écart des grands courants de migration, 1999 :75), mais il n'en reste pas moins que les déplacements internes sont monnaie courante. Il suffit pour s'en convaincre d'écouter les gens : même dans des zones réputées stables de l'Amazonie fluviale, la narration des histoires de vie est rythmée par les déplacements géographiques.

Ces bouleversements sociaux et cette grande mobilité des populations vont ainsi de pair avec une diversité importante des contextes sociologiques et des activités économiques. En effet l'Acre des collecteurs de caoutchouc, peuplé pendant la seconde guerre mondiale, contraste singulièrement avec l'Etat voisin, le Rondônia des éleveurs, des exploitants de bois et des agriculteurs familiaux qui a reçu le choc des vagues migratoires dans les années 1970.

La diversité sociologique est un avantage quand il s'agit d'étudier l'implantation des Eglises et de s'interroger sur les effets de ces nouveaux discours religieux. Dans un même Etat, comme le Pará par exemple où les différences de peuplement sont flagrantes, la participation à une Eglise évangélique revêt-elle le même sens pour les migrants établis dans les années 1970 sur les fronts pionniers que pour les habitants du fleuve, tenus pour être respectueux des systèmes écologiques et dont l'existence est moins ébranlée par les mouvements de population ? C'est en partant de cette diversité des situations locales que nous aimerions tenter de contribuer, dans ces quelques pages, au thème central de ce livre sur la participation des évangéliques à la vie politique et leurs influences sur les imaginaires politiques locaux.

Évangéliques traditionnels, évangéliques pentecôtistes :

Pour préciser le profil de la population évangélique dans les Etats qui composent la Région Nord, nous disposons de données chiffrées fournies par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique (IBGE) à la suite du dernier recensement de 1991. Il va sans dire que ces données sont à prendre avec une extrême prudence comme le soulignent très justement P. Waniez et V. Brustlein⁴. Il est vrai que les conditions d'enquête dans des régions

⁴ Waniez, Philippe & Brustlein, Violette, « La différenciation Sociale et spatiale des religions au Brésil », *Cahiers des Amériques Latine*, n°33, à paraître.

d'accès souvent difficile (la région nord, avec un réseau routier quasiment absent, est l'une des premières concernées) incitent à une certaine méfiance quant à la fiabilité des données recueillies. L'analphabétisme est aussi un facteur de distorsion car l'enquêteur est parfois sollicité pour remplir le formulaire en lieu et place du recensé, contrairement aux directives données par l'IBGE. Toutefois, comme l'écrivent encore les auteurs cités, les données du recensement constituent « une source d'information précieuse » qu'il convient de ne pas écarter trop rapidement.

En 1991, 1.118.861 habitants de la région Nord ont répondu « évangélique » à la question « religion »⁵, soit près de 12% de la population, un pourcentage plus élevé que la moyenne nationale⁶. La région Nord présente également un résultat légèrement supérieur aux autres régions en ce qui concerne la proportion entre évangéliques traditionnels⁷ et évangéliques pentecôtistes⁸, puisque 70% d'entre eux se déclarent pentecôtistes⁹.

Le cas du Rondônia est particulièrement remarquable car, avec un pourcentage de plus de 21%, il se trouve être l'Etat brésilien où le rapport entre évangéliques et population totale est le plus élevé. Quant à l'Etat du Pará, c'est à la fois l'Etat le plus peuplé de la Région Nord et celui où se concentre le plus grand nombre d'évangéliques en termes absolus¹⁰. Il compte également la plus forte proportion de pentecôtistes parmi les évangéliques (près de 78% des évangéliques y sont pentecôtistes). Les évangéliques traditionnels sont mieux représentés dans le gigantesque Etat voisin, l'Amazonas, avec 41%. Les pentecôtistes sont ainsi mieux établis à l'embouchure de l'Amazone ou dans les régions de contact avec le reste du Brésil que dans l'intérieur des terres. Même dans une grande ville comme Manaus, la proportion d'évangéliques traditionnels est singulièrement forte (43%) alors qu'à Belém, capitale de l'Etat du Pará, elle n'est plus que de 25%.

Plusieurs éléments permettent d'expliquer une telle différence. Notons tout d'abord que la pénétration des nouveaux courants religieux s'est depuis toujours opérée de la façade atlantique vers l'intérieur des terres en remontant le réseau fluvial. De plus, le mouvement pentecôtiste est d'implantation plus récente que les Eglises traditionnelles ; il a donc atteint plus tardivement les zones éloignées de la mer. Mais surtout, les agents de

⁵ Pour les mineurs, l'IBGE a recommandé à ses enquêteurs de les déclarer de la même religion que la mère.

⁶ Seule la région Sud présente un taux légèrement supérieur. Pour le Brésil, il est de 9,6%.

⁷ Dans la catégorie « Evangélique traditionnelle », l'IBGE considère les Baptistes, les Adventistes, les Luthériens, les Presbytériens, les Méthodistes et autres Eglises nommément désignées par les recensés.

⁸ La catégorie « Evangélique pentecôtiste » inclut l'Assemblée de Dieu, la Congrégation Chrétienne du Brésil, L'Eglise Dieu est Amour, l'Eglise Quadrangulaire et autres Eglises se réclamant de la veine pentecôtiste nommément désignées par les recensés.

⁹ L'IBGE reconnaît deux autres catégories. L'une, dite « Chrétienne réformée non déterminée », recense tous les individus qui se sont déclarés évangéliques sans se rattacher à une Eglise particulière. L'autre, dite « néo-chrétienne », comprend entre autres les Témoins de Jéhovah et les Mormons.

¹⁰ Le Pará qui compte la moitié de la population de la région a 551.971 évangéliques, soit près de la moitié des évangéliques de la région Nord.

l'évangélisation ne sont pas les mêmes¹¹. Dans le cas des Eglises traditionnelles, la Parole a été introduite par des missionnaires « professionnels », la plupart du temps étrangers (américains ou anglo-saxons), venus en tant que tels et soutenus financièrement par leurs Eglises d'origine, qui se fixaient au départ un objectif géographique (aller jusqu'à la source du fleuve Juruá dans l'Acre, par exemple) ou ethnique (évangéliser les Indiens à la frontière colombienne, par exemple). Ces missionnaires ont emprunté les voies traditionnelles de communication, c'est-à-dire le fleuve, pour atteindre le lieu convoité.

En revanche, dans le cas des Eglises pentecôtistes, les évangélistes, migrants brésiliens parmi d'autres, improvisent bien souvent leur « mission » au gré des événements, le plus souvent à la défaveur d'autres alternatives d'ascension sociale et de réussite économique (l'impossibilité d'obtenir un lot de l'Incrá¹² par exemple). On les trouve donc extrêmement dynamiques depuis le Tocantins, voie de passage obligée pour les migrants venus des régions du Sud lors des projets de colonisation agraire de l'Etat brésilien dans les années 1970, jusqu'au sud-est du Pará. Ils ont suivi l'expansion du réseau routier et l'ouverture de la frontière « agricole »¹³ qui incarnait la promesse de jours meilleurs, et ceci pas uniquement pour les professionnels du religieux.

Les débuts du mouvement pentecôtiste dans la région nord : l'essor de l'Assemblée de Dieu

Les inspirateurs du mouvement pentecôtiste¹⁴ en Amazonie brésilienne sont pourtant deux missionnaires étrangers. D'origine suédoise et de tradition familiale baptiste, Gunnar Vingren et Daniel Berg arrivent en 1910 à Belém, après un séjour de quelques années aux Etats-Unis où ils sont entrés en contact avec les mouvements du « réveil ». Venus de leur propre chef –ou plutôt certains d'obéir à une décision divine révélée en rêve- ils ne comptent sur le soutien d'aucune « mission de foi ». Ils rejoignent un temps l'Eglise Baptiste locale mais les manifestations exubérantes de la foi pentecôtiste troublent le bon déroulement du culte, et le pasteur de l'Eglise (tenté un moment par l'ardeur pentecôtiste, si on en croit la version officielle de l'Assemblée de Dieu¹⁵) ne tarde pas à s'interposer. Les deux missionnaires, aidés par un noyau de « croyants »¹⁶ brésiliens, fondent alors

¹¹ Ce qui ne signifie pas qu'ils sont mus par des mobiles différents. Quand on se penche sur la biographie de certains missionnaires baptistes par exemple, on peut constater que la décision « d'aller évangéliser » était également une alternative aux sombres perspectives économiques s'offrant à eux.

¹² Institut National de Colonisation et de Réforme Agraire.

¹³ voir Waniez et Brustlein, op. cit..

¹⁴ voir Cetrulo Neto Francisco, *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, 1995.

¹⁵ *As Assembléias de Deus no Brasil*, Rio de Janeiro, CPAB, 1997.

¹⁶ c'est ainsi que se désignent les évangéliques brésiliens.

en 1911 la première congrégation de l'Assemblée de Dieu¹⁷, cette Eglise pentecôtiste étant encore aujourd'hui la plus importante du pays¹⁸.

A la différence des Eglises traditionnelles, peu d'étrangers sont venus renouveler la hiérarchie de l'Eglise pentecôtiste naissante. Le mouvement ne reconnaissant pas la formation théologique comme un critère pertinent dans le choix d'un pasteur, les Brésiliens ont eu très vite pu accéder aux fonctions d'encadrement. Dès 1913 sont ainsi ordonnés les premiers pasteurs brésiliens. Le mouvement irradie d'abord autour de Belém, dans l'île de Marajó et vers l'est du Pará, le long de la ligne de chemin de fer entre Belém et la petite ville de Bragança, et plus lentement vers l'ouest amazonien en direction de Manaus qui est atteinte en 1917. Il faudra cependant attendre la fin des années 1970 pour que toutes les communes de la région Nord soient touchées par le phénomène pentecôtiste.

Il s'agit parfois pour les « pionniers », comme sont appelés les propagandistes de la nouvelle foi, de constituer le pentecôtisme comme une option religieuse légitime dans un environnement à dominante essentiellement catholique. Dans ce contexte, l'hostilité à l'égard des convertis –qu'ils soient nouveaux venus dans la région ou qu'ils reviennent s'installer sur les lieux de leur enfance après quelques années en ville- est la règle. En effet, la possibilité de revendiquer une autre appartenance religieuse menace indirectement des hiérarchies sociales que modelait jusque là le catholicisme et auxquelles il donne sens avec les festivités du saint patron et l'attribution de charges religieuses¹⁹. Dans des groupes sociaux relativement stables, organisés sur les terres d'un patron contrôlant les circuits de commercialisation ou même sur des terres à usage collectif, se définir comme « croyant » est suffisant pour introduire une rupture avec les catholiques: affirmer une quelconque différence religieuse suppose nécessairement être « autre » également en ce qui concerne les aspirations individuelles et collectives, et, pourquoi pas, prétendre à l'application de règles de vie différentes²⁰. Le souvenir des « persécutions » subies par les premiers croyants (ou l'animosité actuelle des catholiques à l'égard des évangéliques comme dans certains hameaux autour de la ville de Bragança) reste encore aujourd'hui un thème récurrent dans les conversations.

Dans d'autres régions, comme le Moyen Solimões dans l'Etat d'Amazonas, le prosélytisme des pentecôtistes s'exerce dans un climat moins conflictuel, essentiellement quand ont déjà été fondées des

¹⁷ A.Corten (1999 :165) constate que cette fondation précède de trois ans celle de l'Assembly of God aux Etats-Unis (« Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », Paris, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°105, janvier-mars 1999 :163-182).

¹⁸ Selon l'IBGE, près de deux millions et demi de personnes se réclameraient de l'Assemblée de Dieu, soit environ 17% des évangéliques brésiliens.

¹⁹ Voir V. Boyer, « Quelques réflexions sur l'avancée pentecôtiste en Amazonie brésilienne », Paris, *Lusotopie*, 1999 : 341-346.

²⁰ Pierre-Joseph Laurent (1999 :81) affirme également, pour les Assemblées de Dieu du Burkina-Fasso, qu'on « peut interpréter la communauté des fidèles, comme une groupe permettant la mise à distance de certaines relations villageoises, désormais considérées comme trop contraignantes. (« L'Eglise des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso : histoire, transitions et recompositions identitaires », Paris, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°105, janvier-mars 1999 :71-97)

congrégations sous l'égide de missionnaires envoyés par des Églises évangéliques classiques. Dans ce cas, le travail d'une certaine façon subversif de remise en cause des structures locales de pouvoir a déjà été mené, et l'action des pionniers s'inscrit dans une certaine continuité avec des processus déjà existants de multiplication des référents religieux. La constitution d'une congrégation se réclamant d'une autre Église apparaît ici davantage comme une diversification de l'offre religieuse locale que comme une contestation de l'ordre établi.

D'un strict point de vue des conséquences sociologiques de l'expansion du nouveau mouvement religieux, il ne semble guère avoir d'avantage à distinguer, à l'intérieur de la nébuleuse évangélique, les Églises pentecôtistes des autres, traditionnelles. En effet, les bouleversements entraînés par l'implantation d'une Église pentecôtiste aux côtés d'une Église traditionnelle sont moindres que lors d'une première percée évangélique, laquelle est perçue comme l'ouverture d'une brèche dans le monopole catholique. La nouvelle foi, qu'elle se décline sur le mode pentecôtiste ou non, attire dans tous les cas de figure les individus dont la position dans le groupe local est la plus fragile : femmes, enfants, derniers arrivés recomposent sur la base religieuse de nouveaux réseaux de sociabilité. L'acte de fondation d'une congrégation et l'intronisation d'un « dirigeant » atteste publiquement de la cohésion du groupe et de sa détermination à se faire reconnaître.

La diversification de l'offre religieuse dans les zones de frontières

Selon les données de l'IBGE, dans la Région nord, l'Assemblée de Dieu rassemble presque 17% des évangéliques, frôlant ainsi les 200.000 personnes. Il faut toutefois savoir qu'il ne s'agit pas là d'un bloc uniforme, ni d'une Eglise unique, et qu'il serait plus adéquat de parler des « Assemblées de Dieu ». En effet, l'Eglise originelle n'a pas échappé aux scissions successives au fur et à mesure de son expansion géographique vers les autres régions du pays.

Or c'est parfois sous le même nom que les Eglises qui en sont issues repartent du Sud du pays (où, pour la plupart, elles sont basées) vers le Nord, à la conquête des âmes perdues, quitte à débaucher d'ailleurs celles qui avaient déjà été sauvées par la première Assemblée de Dieu. Ainsi, sous la dénomination « Assemblée de Dieu », se trouvent des temples de différents « ministères »²¹. Outre l'Assemblée de Dieu dite de la « Mission » (celle dont le siège se trouve à Belém), sont aussi présentes l'Assemblée de Dieu « Madureira », l'Assemblée de Dieu « da Seta » et l'Assemblée de Dieu dite « Belém » (l'administration de ces trois Eglises se trouvant dans le sud du pays).

Cette diversité des structures organisationnelles sous une même appellation rend extrêmement difficile le comptage des fidèles et le dessin d'un panorama religieux précis. De plus, elle s'accroît dans les régions de grandes migrations, ouvertes à toutes les influences, lieux de toutes les rencontres et de multiples entreprises religieuses.

²¹ C'est le terme qu'utilisent les évangéliques quand ils se réfèrent aux institutions religieuses.

On peut cependant avancer que la multiplication des Eglises affaiblit la capacité de chacune d'entre elles à s'imposer comme un interlocuteur crédible auprès des autorités locales. Ainsi les 10% d'évangéliques se réclamant de la première l'Assemblée de Dieu dans l'Etat du Pará constituent sans aucun doute une force politique plus importante que les 35% se réclamant apparemment de la même dénomination dans le Rondônia, parce que ces derniers se répartissent en réalité dans une dizaine d'Eglises, voire davantage, concurrentes entre elles et peu enclines aux alliances²².

Aucune ambiguïté n'est possible en revanche sur l'Eglise dont il est question dans le cas de la Congrégation Chrétienne du Brésil. Ce nom se réfère toujours à la même Eglise, fondée en 1910 dans l'intérieur de l'Etat de São Paulo et qui s'est essentiellement déployée le long des routes empruntées par les migrants venus du sud du Brésil. Arrivant au second rang en termes de représentativité avec 6% des évangéliques, la Congrégation Chrétienne réalise son meilleur score dans l'Etat du Rondônia où elle réunit 16% des évangéliques.

Cette dénomination est singulière tant par l'architecture de ses temples (un auvent sépare l'entrée des hommes de celle des femmes), que par son rite austère au rythme lent et grave d'instruments à bois et à vent, par l'obligation qui est faite aux femmes de se voiler pendant le culte et par sa hiérarchie bénévole. En outre, contrairement aux autres Eglises, la Congrégation Chrétienne persiste dans un discours de repli à l'écart du monde, au point où les membres de la communauté qui entrent en politique se voient retirer leur "liberté de parole et de mouvement dans l'Eglise", et qu'ils doivent rester en silence à leur place comme ceux qui se rendent coupables d'adultère.

Les liens des membres de la Congrégation Chrétienne avec l'univers politique sont de ce fait moins directs que ceux des fidèles de l'Assemblée de Dieu. Ceci ne signifie évidemment pas que les membres de ce groupe sont tous des renonçants, ni qu'un fidèle de l'Eglise ne puisse trouver de base politique dans la congrégation. Mais il n'aura des alliés dans la personne des « Anciens » (le titre le plus élevé auquel puisse prétendre un membre de la Congrégation Chrétienne) que s'il a auparavant fait de ceux-ci ses dépendants.

A la différence de l'Assemblée de Dieu (ou des autres Eglises maintenant un personnel salarié) où les pasteurs ont, pour la plupart, des moyens supérieurs à ceux de leurs ouailles, une certaine sécurité matérielle et jouissent d'une position d'autorité qui ne relève pas seulement du « spirituel », cette Eglise n'est pas bâtie en parallèle de l'ordre social. Il n'y a pas nécessairement dans la Congrégation Chrétienne de coïncidence entre la place occupée par un individu dans la hiérarchie religieuse et sa position dans la structure sociale : il n'est ainsi pas rare qu'un Ancien soit employé par un simple membre de l'Eglise plus fortuné (lequel peut avoir des

²² Dans toutes les petites villes amazoniennes, des pasteurs soucieux de l'image des évangéliques et désireux de regrouper les forces des fidèles tentent de constituer des « Conseils » ou « Ordres des Ministres Evangéliques » locaux. Ces tentatives sont invariablement vouées à l'échec en raison du peu d'enthousiasme des autres dirigeants.

ambitions politiques), dans une inversion des relations habituelles entre domaines religieux et professionnel.

Nous terminerons ce tour d'horizon par les Eglises dites néo-pentecôtistes²³ qui, hors des grands centres urbains (en fait les capitales des Etats), enregistrent dans le Nord des scores quasiment nuls. Ainsi l'Eglise Universelle Royaume de Dieu, dont le succès politique et le pouvoir médiatique²⁴ ont fait couler beaucoup d'encre - tant dans la grande presse que dans les revues spécialisées-, recueille 0,11% des voix évangéliques contre près de 3% dans le sud. Les faibles taux d'urbanisation et d'industrialisation du Nord expliquent en partie l'échec de telles Eglises, qui ne trouvent pas dans la région des noyaux de peuplement suffisamment importants pour s'implanter. Leurs structures institutionnelles extrêmement centralisées, leurs stratégies d'expansion copiées des entreprises modernes²⁵ et la sociabilité qu'elles permettent (ou non) aux fidèles de développer sont en partie responsables de cet état de fait. Car si les chiffres ne reflètent pas forcément l'importance du public qui assiste aux cultes, ils font cependant état de la difficulté des présents à se considérer comme membres effectifs de l'Eglise Universelle, et d'associer publiquement leur destin au sien. L'Eglise Dieu est Amour réalise un résultat légèrement supérieur (0,6%), peut-être en raison d'une planification moins rigoureuse, permettant que surgissent des « vocations » spontanées et intermittentes de la part de migrants devenant un temps pasteurs²⁶.

Les « Evangéliques pentecôtistes non-déterminés »

Les statistiques de l'IBGE font enfin ressortir un fait qui semble propre à la région Nord (ou au moins davantage prononcé), c'est-à-dire une proportion extrêmement élevée d'« Evangéliques pentecôtistes non déterminés »²⁷, une sous-catégorie qui regroupe 42% des croyants. Ce

²³ La bibliographie étant très importante, je renvoie à l'introduction de J.-P. Willaime au numéro des Archives de Sciences Sociales des Religions (« Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 44^{ème} année, n°105, janvier-mars 1999 :5-28).

²⁴ Voir entre autres Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995 ; Freston, Paul, «A Igreja Universal Reino de Deus», *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994:131-159 ; Oro, Ari Pedro, «"podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro», Porto Alegre, *Cadernos de Antropologia*, n°9, 1992:7-44.

²⁵ Un pasteur affirmait ainsi que « n'importe qui peut ouvrir un temple de l'Universelle. Il suffit d'acheter leur marque et de leur payer une redevance ». L'information est sujette à caution- puisqu'elle émane d'un pasteur d'une Eglise concurrente- mais elle reflète l'image que les gens ont de l'Universelle dans les petites villes amazoniennes.

²⁶ Notons que la Dieu est Amour, quelle que soit la région, recrute toujours parmi les plus défavorisés. Les narrations des dirigeants sont aussi toujours placées sous le signe du drame et du salut sur cette terre. Aux prises avec la maladie, le manque d'amour, la misère, ils racontent généralement comment ils ont sombré dans le crime (vol, meurtre...) puis insistent sur le changement radical de comportement qu'a entraîné leur conversion.

²⁷ L'IBGE a regroupé dans cette sous-catégorie tous ceux qui se déclarent : « croyant pentecôtiste, chrétien pentecôtiste, protestant pentecôtiste, etc. » Les pourcentages donnés sont encore plus importants si on leur ajoute les résultats de la catégorie « Chrétienne réformée non déterminée ».

pourcentage, très supérieur à la moyenne nationale (19%)²⁸, agrège tous les pentecôtistes qui ne se reconnaissent dans aucune Eglise institutionnellement constituée.

Peut-on interpréter cette oblitération de l'appartenance institutionnelle dans le sens des observations de Cécilia Mariz et de Maria das Dores Campos Machado²⁹ à propos du développement de deux tendances apparemment contradictoires dans le champ religieux brésilien: « une tendance à un plus grand pluralisme religieux institutionnel versus une désinstitutionnalisation religieuse » (Mariz & Machado, 1999 :360) ? Car le phénomène de la multiplication des Eglises, qui témoigne d'une fragmentation accrue de la nébuleuse évangélique, est parallèle à celui d'une absence croissante de l'identification des « croyants » avec une Eglise particulière. Les évangéliques n'affirment-ils d'ailleurs pas à qui veut entendre que « c'est Jésus qui sauve, pas l'Eglise »³⁰ ou encore que « Jésus n'est pas une religion », comme si la participation à une congrégation n'avait finalement que peu de valeur au regard de leur attachement intime à la figure du sauveur ?

Dans la suite de leur analyse, les auteurs cités observent que « même s'il y avait antérieurement une variété interne de croyances parmi les différentes formes de 'catholicisme' et de 'spiritisme', l'individu ne se trouvait pas en présence d'une multitude d'institutions religieuses sollicitant son affiliation exclusive » (idem :362). En d'autres termes, un modèle où les référents institutionnels se diluent devant l'importance accordée aux convictions personnelles de chacun viendrait se substituer à un autre, où différentes formes de « croire » se côtoieraient au sein d'une même institution religieuse. Cette individualisation de la religion exacerberait par contrecoup la concurrence entre les instances religieuses pour le contrôle des fidèles.

De façon quelque peu paradoxale, la nébuleuse évangélique illustre le modèle décrit mais s'en écarte aussi légèrement sur ce dernier point. L'importance de la catégorie « Evangélique pentecôtiste non déterminé » traduit effectivement les difficultés des dénominations à fidéliser une clientèle : dans la région Nord, plus encore que dans le reste du pays, l'identification au courant religieux évangélique ne va pas de pair avec une appartenance institutionnelle claire. La différence entre pentecôtistes et traditionnels ne semble d'ailleurs pas toujours très importante et se forment parfois des rapprochements entre certains évangéliques traditionnels et d'autres pentecôtistes sur la base d'interprétations personnelles de l'engagement religieux et dans le contexte de projets sociopolitiques (par

²⁸ Dans les autres régions, le pourcentage ne dépasse pas les 25% pour le Nordeste, 24% pour le Centre ouest, 16% pour le Sudeste et 8% pour le Sud. Quand on regarde au niveau de chaque Etat de la région Nord, on constate que ce pourcentage atteint 65% dans l'Amapá, 60 % dans le Pará et 49% dans le Tocantins, mais qu'il se situe en deçà de la moyenne régionale pour le Roraima (34%), l'Amazonas (30%), l'Acre (31%) et le Rondônia (7%).

²⁹ Mariz, Cecília Loreto & Machado, Maria das Dores Campos, « Changements récents dans le champ religieux brésilien », *Social Compass*, 45(3), 1998 :359-378.

³⁰ Seule la Congrégation Chrétienne adopte une position différente en postulant que les autres Eglises déforment la parole divine : pour les fidèles de cette dénomination, il est bien entendu que c'est leur Eglise qui sauve, et non une autre.

exemple, la participation aux conseils municipaux de l'éducation et de la santé). De plus, chaque évangélique est bien soumis à de multiples sollicitations de la part des courants religieux qui la composent et, à l'intérieur de chacun d'entre eux, des Eglises concurrentes.

Cependant, la place centrale accordée au postulat que « seul Jésus sauve » interdit qu'une demande d'appartenance religieuse exclusive soit explicitement formulée par une Eglise. Cette exigence prend alors des formes « annexes » à la croyance elle-même, comme par exemple celle du registre où sont inscrits les « bons » fidèles, ceux qui s'acquittent tous les mois de la dîme versée au pasteur³¹.

On pourrait alors s'étonner que, pour justifier l'option en faveur d'une Eglise donnée, nul ne mentionne l'accomplissement d'une mission divine, ou l'adoption d'une manière de prier plus agréable à la divinité, ni même celle de croyances censées être plus « justes » que celles professées par les autres Eglises. En fait, dans le cas évangélique, on se trouve devant une reproduction à l'identique du système religieux dans différentes petites cellules institutionnelles³² plutôt que face à des créations personnelles originales. Alors que les limites externes du mouvement évangélique sont nettes (il est entendu qu'un « croyant » est censé limiter son activité culturelle à la fréquentation des temples évangéliques), à l'intérieur de la nébuleuse tout est extrêmement confus. Les différences observées entre les Eglises, qui se rapportent davantage au rituel qu'à la doctrine, ne sont d'ailleurs jamais envisagées comme des divergences à partir desquelles l'opposition et la confrontation sont possibles. Ainsi elles ne sont pas utilisées comme des arguments qui viendraient soutenir des positions distinctes et tenter de convaincre d'éventuelles recrues. Les gens se réfèrent tout juste (et seulement quand on les interroge de façon insistante sur ce point) à des variations qu'ils considèrent comme des « coutumes », des habitudes mineures: baptême par immersion ou aspersion, indications vestimentaires, type de musique...

Des terres de mission au front religieux : le cas de l'Acre

Il convient de replacer le modèle de l'implantation d'une congrégation dans le cadre des changements démographiques qu'a subis la région pour tenter de dégager des dynamiques de l'expansion évangélique, ce que nous ferons à partir de l'exemple de l'Acre. En effet, la diffusion du nouveau mouvement religieux accompagne les trajectoires de migrations, lesquelles sont déterminées par les besoins en main d'œuvre des activités économiques de la région. Ainsi, les patrons de *seringais*³³ ont fait venir des migrants nordestins qui transitèrent par Belém, point de passage obligé des itinéraires et berceau de l'Assemblée de Dieu.

³¹ Il faut se garder de penser pour autant que le « pasteur s'enrichit sur le dos des fidèles ». S'il est vrai que le pasteur d'une Eglise a bien souvent des revenus supérieurs à ceux de ses ouailles (souvent en raison du salaire que lui verse l'institution dont il dépend), d'autres dépendent entièrement de la générosité des membres de la congrégation.

³² L'un des premiers objectifs de tout fondateur d'Eglise est de faire reconnaître légalement son Eglise.

³³ Exploitation d'hévéas.

Les entretiens réalisés avec certains collecteurs de noix ou de caoutchouc dans l’Acre permettent de mieux comprendre les enjeux symboliques (entre autres, établir de nouveaux codes et se réclamer d’un groupe dont la définition semble échapper aux rapports de pouvoir locaux pour jouir d’une position indépendante, dans un premier temps, des hiérarchies traditionnelles) et les avantages matériels (cesser d’être dépendant d’un patron et établir des relations commerciales pour son compte personnel) de l’adhésion à la nouvelle croyance. Le changement d’appartenance religieuse s’est rarement effectué lors du passage dans la capitale paraense. Il se produit plutôt dans un second temps, au lieu d’arrivée des migrants, quand les frustrations l’emportent sur l’espoir d’améliorer leurs conditions d’existence.

Ceux qui se présentent désormais comme évangélistes justifient leurs errances en affirmant leur désir de convertir et de sauver les âmes. Ils sont d’autant mieux accueillis par les populations éparpillées sur un vaste territoire que leur intérêt pour les autres apparaît comme toute une “manifestation de pur altruisme”. Cependant, autour du motif religieux des conversations s’établissent aussi d’autres échanges. Il est d’ailleurs probable qu’à l’instar des colporteurs, ces évangélistes, revenant à intervalles réguliers aux mêmes endroits, ont assumé un rôle important de messagers entre parents ou voisins et d’informateurs des événements locaux. Par contre-coup, ils se trouvaient bien placés pour user de ses réseaux de relations préférentielles et se lancer dans le petit commerce. Dans cette mesure, la nouvelle croyance, en tant que “bien spirituel”, est aussi une marchandise à “placer” auprès du plus grand nombre, qui s’agrègent dès lors autour du missionnaire et attendent son retour comme les clients (*freguêses*) celui des petits commerçants itinérants (*regatões*).

Ce schéma de simple alternative- croyant ou catholique- est bouleversé à la fin des années 1960, au moment de la seconde chute des cours du caoutchouc et de la construction de la route reliant le sud de l’Acre à la région centre-sud du Brésil. Durant la décennie suivante, de nombreux migrants, attirés par la nouvelle de l’attribution de lots par l’Inkra (Institut National de Colonisation et de Réforme Agraire), arrivent dans l’Acre dont l’accès est grandement facilité par la nouvelle voie terrestre de communication. Cette pression démographique a pour conséquence indirecte une diversification du paysage religieux.

Si l’expansion évangélique est le plus souvent le fait d’agents externes aux groupes locaux qui fournissent les moyens de produire des ruptures en leur sein, il est une autre modalité de cet essor, quand une appartenance religieuse préalable aux migrations est la base des recompositions sociales dans un nouvel environnement. Pour prendre l’exemple des deux plus importantes Églises dans l’Acre, l’essor de l’Assemblée de Dieu entre nettement dans le cadre de la première forme alors que le développement de la Congrégation Chrétienne illustre la seconde. Les stratégies adoptées par les différentes Églises procèdent en grande partie des caractéristiques de l’institution religieuse en soi (saliariat de son personnel entre autres). Cependant, il est clair que le contexte social et les déterminants géographiques de la région concernée peuvent amener certaines d’entre elles

à embrasser tactiquement d'autres procédés. Ainsi, l'implantation de la Congrégation Chrétienne dans l'ouest de l'Acre emprunte aux méthodes de l'Assemblée de Dieu. Cette Église, qui s'enorgueillit de ne pas rémunérer sa hiérarchie ou donner d'aide financière à ses membres, a dû faire quelques concessions, en raison de l'impossibilité de se déplacer dans la région par voie terrestre : elle attribue donc à ceux qui prétendent assumer une fonction d'évangéliste un billet d'avion leur permettant d'atteindre des contrées sans cela inaccessibles. Mais ils doivent ensuite trouver eux-mêmes les moyens de leur subsistance.

À y regarder de près, il s'agit en fait de la reproduction accélérée du modèle initial de différenciation: la prolifération des Églises, qui signifie avant tout pour les usagers une multiplication des postes à pourvoir, contribue à forger de nouveaux groupes, de nouveaux réseaux de relations, de nouveaux lieux de rencontre. Elle entretient également l'illusion de la frontière comme lieu où tout est possible, y compris la réussite (c'est-à-dire l'acquisition d'un statut). La prolifération des Eglises est ainsi un phénomène notable dans des régions subissant une forte pression démographique, comme le Tocantins, le Rondônia et le sud du Pará. Il est également remarquable partout où le tissu urbain se renforce : dans les petites villes et les villages de l'intérieur de l'Etat de l'Amazonas ou même dans l'est de l'Etat de l'Acre où l'impact du flux de migrations venant du Sud se fait sentir.

Les entreprises religieuses familiales

Cette entrée du front religieux sur les terres de mission décuple la force de la montée du mouvement évangélique. La région amazonienne fourmille ainsi ici et là dans les zones les plus peuplées de petites entreprises religieuses familiales. Il semble que c'est dans l'organisation de l'institution, dans le dispositif qu'elle permet de mettre en place et dans la fonction sociale de la congrégation que réside l'explication des incessantes scissions. Comme on l'a dit, l'impact premier de l'implantation d'une Eglise est la constitution à travers la participation religieuse de nouveaux réseaux de sociabilité que ne contrôlent pas encore les dominants locaux. Mais 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 congrégation ne remplit plus son rôle social d'intégration des individus aux marges.

Parmi les nouveaux arrivants, ceux qui ont pu observer en un autre point de leur trajectoire de migration des temples évangéliques se réclament alors parfois d'Églises nommément désignées, qu'ils ont auparavant fréquentées ou occasionnellement visitées. Ils argumenteront des différences entre les pratiques rituelles, les "coutumes" et l'organisation des diverses Églises évangéliques pour justifier leur prétention à représenter sur la scène locale des ministères encore absents. Il convient de noter que le lien entre migrations urbaines et adhésion au pentecôtisme n'est pas nécessairement immédiat et que l'appartenance religieuse n'est souvent « activée » que des années après le contact initial avec l'univers évangélique.

Ces migrants, qui entrent dans la catégorie des « évangéliques non déterminés » de l'IBGE, sont également de potentiels « fondateurs » d'Eglises. Cette décision survient d'ordinaire au terme d'un long processus, après d'infructueuses tentatives pour s'intégrer à la hiérarchie religieuse de diverses Eglises, quand la méconnaissance de leurs talents de *leadership* leur est trop insupportable. Il y a là des motifs suffisants à la dissidence. Certains deviendront alors leur propre « maître », et occuperont la position convoitée d'où l'on décide de la valeur des autres. Ce passage est d'autant plus facile qu'aucune objection de forme ne peut être émise à l'égard d'un homme qui s'intitule pasteur, puisque la formation théologique n'est pas obligatoire. Cette caractéristique fait du pentecôtisme un mouvement religieux plus flexible que l'évangélisme traditionnel des Baptistes par exemple et explique en partie que l'essor évangélique soit principalement le fait de la mouvance pentecôtiste. Il va sans dire que l'engouement initial (la mobilisation des proches) est difficile à maintenir et que le rêve peut ne jamais se concrétiser, comme celui de ce vieil homme tentant de réaliser ce projet depuis une douzaine d'années³⁴.

On peut faire l'hypothèse d'un rapport inversement proportionnel entre le nombre de missionnaires et le taux de migration. Quand les flux de populations sont importants, la formation de nouvelles congrégations est le fait d'individus migrants agissant d'eux-mêmes, et passant d'une activité à l'autre. En revanche, dans un contexte migratoire plus faible, la région reçoit des missionnaires au service d'une institution religieuse, dont la mission est exclusivement l'évangélisation des populations. La trajectoire religieuse de ces "envoyés" est relativement plus stable que celle de ceux qui embrassent la carrière au lieu d'arrivée, dans la mesure où les premiers

³⁴ Né en 1937 à Colatina (Espírito Santos), Chiquinho passe 10 ans à Rondonópolis dans l'État du Mato Grosso où il travaille comme colporteur, vendeur ou ouvrier. Il se rend ensuite en 1967 à Nova Brasilândia, ville du même État où il se convertit et connaît une carrière fulgurante au sein de l'Église **Brésil pour le Christ**: 20 jours après son baptême, il court déjà les rues pour évangéliser. Ses talents sont reconnus par la hiérarchie de l'Église qui le nomme tout d'abord diacre, puis *presbítero*. Consacré pasteur au bout de deux ans, il dirige une congrégation de 300 personnes à Nova Brasilândia. Il est ensuite envoyé à Juína (Mato Grosso) où ses succès auraient éveillé dit-il la jalousie du pasteur responsable. Décidant de prendre ses distances, il se rend à Porto-Velho (Rondônia) où il est camelot, avant d'aboutir à Costa Marquês en 1974. Il ouvre dans un premier temps une congrégation de l'Église de **Dieu est la Vérité** qu'il veut rendre au ministère quand une lettre de l'Église **Brésil pour le Christ** le confirme dans sa fonction de pasteur. Il déplore le manque d'intérêt de la première Église, qui aurait laissé à l'abandon les âmes qu'il avait su convertir. Il ne se sent pourtant pas plus à l'aise dans la seconde dont les coutumes se seraient « relâchées ». Il finira par la quitter en 1988, vingt personnes l'incitant à fonder, comme il le dit, une nouvelle Église plus conforme aux commandements bibliques. Un grave accident de voiture en 1992 l'empêche toutefois de mener plus avant son entreprise. En 1993, Chiquinho épouse une très jeune fille de 15 ans dont la famille reflète bien le panachage religieux habituel: le père appartient ainsi à la **Congrégation Chrétienne**, la mère à l'**Assemblée de Dieu** tandis que les frères sont catholiques. Il reçoit un salaire minimum comme gardien du centre d'assistance sociale de la mairie dont les locaux appartiennent aux prêtres catholiques. Chiquinho ne limite pas ses projets au domaine religieux des projets: il prétend ainsi passer un concours municipal qui lui permettrait de tripler son salaire. Il possède trois maisons en bois, où habitent (que louent) des "frères" de l'Église et en fait construire une en dur. Son plus grand désir est d'avoir un fils qui prenne soin de lui quand il sera « vraiment vieux ».

travaillent pour le compte de l'Église où ils se sont convertis et qu'ils reçoivent une aide matérielle de celle-ci.

Cependant, qu'un missionnaire se réclame d'une organisation évangélique n'implique pas toujours que celle-ci appuie formellement son action. Cela signifie tout au plus que le missionnaire se revendique de cette mission pour utiliser les réseaux de connaissance tissés à travers celle-ci. Les missions servent en quelque sorte d'agences pour l'emploi ; elles centralisent des informations, puis c'est au missionnaire de trouver ses propres moyens de subsistance.

Alors que la concurrence entre les Eglises est très importante, la nébuleuse pentecôtiste (voire évangélique) n'est pas conçue par les fidèles comme un espace fractionné en unités étanches. Prédomine plutôt l'idée d'une continuité de l'espace religieux où les gens peuvent se mouvoir dans le cadre de stratégies individuelles. De façon cohérente avec ce qui a été avancé précédemment sur les « coutumes », la fondation d'une nouvelle Eglise est rarement justifiée par des divergences théologiques ou par la dénonciation d'une dérive hérétique. Un nouveau chef religieux se contente d'évoquer, et encore en termes voilés, la moralité douteuse dont feraient preuve les autres pasteurs présents (adultère, utilisation de l'argent du culte à des fins personnelles, etc).

La démarche consistant à partir des données de l'IBGE pour évoquer les modalités de l'avancée évangélique dans la région Nord s'est imposée dans un premier temps, d'une part, au vu de l'immensité de la zone géographique considérée et, d'autre part, en raison de la disparité des matériaux recueillis, eux-mêmes résultant des conditions de l'enquête sur le terrain. Il s'agit ainsi d'un biais (plus que d'un artifice) pour dessiner à grands traits la situation amazonienne, souligner la diversité des contextes socio-économiques et introduire quelques remarques sur des dynamiques sociales. Il était nécessaire de poser ce cadre général pour procéder ultérieurement à une analyse de type microsociologique, dans une perspective à proprement parler anthropologique, de l'essor évangélique dans la région.

Conclusion

Au regard de cet état des lieux concernant le mouvement évangélique en Amazonie brésilienne, que peut-on dire de la mobilisation des imaginaires politiques par le pentecôtisme ? Quelles représentations de la place de l'homme en ce monde -ou du monde tout court- les différences sociologiques génèrent-elles ? Les pratiques rituelles y fondent-elles un sentiment collectif analogue ? Quel impact cette appartenance religieuse a-t-elle sur le rapport entretenu par les membres des Eglises avec l'univers politique ?

Avec l'adhésion au mouvement évangélique, une nouvelle vie s'ouvre au croyant, pas nécessairement estimée plus « heureuse » ou plus béate mais au moins plus sereine, dans la mesure où il se sent désormais épaulé par Dieu pour affronter et endurer infortunes et difficultés quotidiennes. Cette « renaissance » personnelle est aussi interprétée comme une garantie de droiture et d'honnêteté : les croyants agissent sous le regard de Dieu, ils sont

tenus de tout faire pour lui « plaire » (*agradar*) en se conformant aux commandements bibliques.

On pourrait alors penser qu'au Brésil, et en particulier en Amazonie, les évangéliques constituent des groupes fermés sur un modèle proche du puritanisme américain et que, de ces bases établies, ils se lancent à l'assaut de la sphère politique. On observe effectivement que, dans les zones de frontières, la formation d'une congrégation et, de manière plus générale, l'implantation de diverses Eglises contribuent à créer de nouvelles solidarités entre des individus venus de divers horizons géographiques et donc à secréter un tissu social dense palliant le vide laissé par le désengagement de l'Etat dans la région. Dans le cas des populations établies sur les bords du fleuve, la diversification du champ religieux remet indirectement en cause des hiérarchies sociopolitiques traditionnellement légitimées par le catholicisme : en brisant des dépendances pesantes, les convertis tentent d'accéder à de nouvelles ressources, dans le domaine de la santé³⁵ ou de l'éducation. L'adhésion au mouvement évangélique peut enfin, dans le cas de certains groupes indiens, conduire à l'élaboration d'une solution originale où la constitution d'une Eglise autochtone est conçue comme intimement liée à l'action politique³⁶.

Cependant, la cohésion de ces groupes religieux ne repose pas sur l'affirmation d'une « moralité collective », comme si Dieu était le garant de l'intégrité de la communauté dans son ensemble. Le trouble quant à la probité de tous les évangéliques émane de l'intérieur même du groupe des croyants. En effet, si l'Amour de Dieu pour les hommes est une certitude, que ceux-ci -y compris les fidèles des Eglises- acceptent cet amour et agissent en conséquence est moins sûr.

Les évangéliques n'affirment pas que les croyants sont incorruptibles. Ils n'adoptent pas non plus un ton défensif en dénonçant l'attitude diffamatoire à leur égard de ceux qui ne partagent pas leurs croyances. Ils tendent plutôt à souligner que les croyants sont les victimes privilégiées d'un diable rendu fou par leur détermination à obéir aux commandements bibliques. Les accusations lancées contre certains membres du groupe pour les disqualifier sont identiques à celles qui visent à discréditer tel ou tel individu non-croyant.

Les croyants soutiennent que la « chair est faible » et que le péché est dans la nature humaine ; et ils savent que les membres des congrégations n'ont pas tous un comportement irréprochable du point de vue des commandements divins mais aussi de la loi des hommes. Ainsi, il leur faut compter avec les « éloignés », des convertis en proie au doute ou subjugués par les attraits du « monde », sans parler des croyants *de capa* (d'apparence), « ceux qui vont à l'Eglise sans que leur cœur ait été

³⁵ Certaines Eglises, comme les Adventistes ou l'Eglise de la PAZ, disposent en effet de flottes qui parcourent les intérieurs amazoniens en proposant des soins médicaux ou dentaires.

³⁶ Voir Donald K. Pollock , « Conversion and « community » in Amazonia », In *Conversion to Cristianity*, Edited by Robert W. Hefner, Berkeley, University of California Press, 1993 : 165-197. Sur les Baniwa du Rio Içana, voir Boyer, « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », Toulouse, *Ateliers de Caravelle*, à paraître.

véritablement changé ». Ils se doutent aussi qu'outre ceux qui fautent « par faiblesse » en silence, se glissent dans les assemblées de croyants pour s'y dissimuler des pécheurs autrement plus sérieux, tels des trafiquants de drogue ou des tueurs à gages. Dans le cas de cet usage des congrégations comme cachette, il est davantage fait référence au libre-arbitre et à la volonté de chacun qu'aux puissances invisibles et au diable tentateur. Ou plutôt s'il en est fait mention, c'est que, comme on l'a dit, assassinats, corruption et passions charnelles sont le lot de tous les hommes : le mal et le péché n'épargnent aucune catégorie de la population, et le groupe des évangéliques est touché comme des autres.

De toute évidence, la peur de représailles très humaines suffirait ici à dissuader le plus courageux d'entre les évangéliques de toute tentative d'exclusion. Mais cette acceptation de la déviance cachée est aussi justifiée par la croyance toujours réaffirmée en une possible « transformation intérieure », en une rédemption des âmes les plus endurcies. Il y a toujours un exemple à citer sur ce thème, parfois même celui d'un pasteur. Ainsi, la femme d'un pasteur de l'Eglise Dieu est Amour racontait qu'elle avait rencontré son mari alors qu'il était en prison dans la capitale d'un Etat du sud pour assassinat, juste après qu'il ait tué un gardien et se soit converti. Qu'un homme chargé d'un lourd passé criminel puisse devenir pasteur (même en liberté conditionnelle), voilà qui apparaissait à cette femme comme une preuve de la grâce divine.

En fait, de tels exemples tendent à mettre en évidence l'un des paradoxes du discours évangélique: d'une part la formulation d'un idéal d'honnêteté et d'intégrité pour les croyants en tant que groupe, d'autre part la reconnaissance d'une réalité plus opaque où l'on ne peut répondre que de soi-même. L'adhésion au mouvement évangélique correspond à la mise en œuvre d'un processus d'identification avec un idéal de transparence, lequel est bousculé quotidiennement par une lutte sans merci que chaque croyant mène individuellement contre les forces occultes.

La droiture évangélique est donc moins un postulat de principe, applicable à tous les croyants, 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 ne s'agit que 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.

A partir du moment où il s'affirme croyant, un individu est néanmoins censé adopter certains comportements tant dans la cellule familiale que dans le cercle de la congrégation. C'est en vertu de sa foi qu'un évangélique serait un père attentif et un mari fidèle et, parce qu'il témoignerait dans son intimité de sa qualité d'homme de Dieu, qu'il pourrait devenir un bon pasteur. Ce raisonnement s'étend évidemment à la vie politique et, dans une transposition sommaire des rôles privés dans l'espace public, un évangélique est censé faire un meilleur administrateur de la collectivité (ou un meilleur représentant au niveau régional ou national) qu'un non-croyant. Car la crainte (*temor*) que lui inspire le Très Haut serait un garde-fou efficace pour lui éviter de sombrer dans la corruption ou l'indifférence. En dépit de toutes les réserves énoncées, un vote de confiance est alors donné a

priori et de préférence aux évangéliques, parce qu'un évangélique « réussi » serait l'incarnation d'un idéal de modestie, d'honnêteté et de dévouement, qualités qui amélioreraient sensiblement l'image habituellement associée aux hommes politiques par l'opinion publique.

C'est pourquoi, lors des élections, plus d'un candidat réactive opportunément une appartenance évangélique antérieure pour conquérir les voix des croyants³⁷, à l'instar des migrants qui s'improvisent missionnaires ou fondateurs d'Eglises. De telles stratégies sont très efficaces car la revendication d'une appartenance religieuse évangélique est en quelque sorte perçue comme une assurance (relative) de la probité de la personne. En fait, du point de vue des évangéliques, si tous les croyants ne sont pas fiables, c'est quand même parmi eux qu'on aurait le plus de chances de trouver des Justes. Mais la question reste toujours posée : s'agit-il d'un « vrai » évangélique ?

Bibliographie

As Assembléias de Deus no Brasil, Rio de Janeiro, CPAB, 1997.

Boyer, Véronique, « Quelques réflexions sur l'avancée pentecôtiste en Amazonie brésilienne », Paris, *Lusotopie*, 1999 : 341-346.

« Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », Toulouse, *Ateliers de Caravelle*, à paraître.

Cetrulo Neto, Francisco, *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, 1995.

Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995.

« Pentecôtisme et « néo-pentecôtisme » au Brésil », Paris, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°105, janvier-mars 1999 :163-182.

Freston, Paul, «A Igreja Universal Reino de Deus», *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994:131-159.

³⁷ C'est la stratégie adoptée par le maire actuel d'une petite commune (12.000 habitants dont 5.800 en ville) du Rondônia. Car son retour dans le giron de l'Assemblée de Dieu semble lié à ses ambitions politiques. Il affirme d'ailleurs que 60% des évangéliques le soutiennent. Né dans le Maranhão au sein une famille évangélique, il a participé à l'ouverture de la Transamazonienne en travaillant comme topographe pour l'Incrá, puis s'est mis à son compte dans le Rondônia. Son histoire politique se confond avec celle de l'émancipation de São Francisco. Misac a en effet été nommé en 1991 par le maire de la commune dont dépendait la ville auparavant pour s'occuper de ce qui était un district de Costa Marquês, avant d'être élu l'année suivante membre (*vereador*) de la chambre municipale. Depuis lors il a tout fait pour que São Francisco conquiert son autonomie (et lui avec), objectif atteint en avril 1997.

IBGE, *Censo demográfico 1991, famílias e domicílios*, Rio de Janeiro, 1997.

Laurent, Pierre-Joseph, « L'Eglise des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso : histoire, transitions et recompositions identitaires », Paris, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°105, janvier-mars 1999 :71-97

Mariz, Cecília Loreto & Machado, Maria das Dores Campos, « Changements récents dans le champ religieux brésilien », *Social Compass*, 45(3), 1998 :359-378.

Mello, Neli Aparecida de, *As políticas recentes na Amazônia brasileira*, DEA Géographie et Pratique du Développement dans le Tiers-Monde, 1998.

Oro, Ari Pedro, « "podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro », Porto Alegre, *Cadernos de Antropologia*, n°9, 1992:7-44.

Pollock, Donald K., « Conversion and « community » in Amazonia », In *Conversion to Cristianity*, Edited by Robert W. Hefner, Berkeley, University of California Press, 1993 : 165-197.

Waniez, Philippe & Brustlein, Violette, « L'origine géographique des migrants inter-états », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n°37, 1999 :73-80.

« La différenciation Sociale et spatiale des religions au Brésil », *Cahiers des Amériques Latine*, n°33, à paraître.

Willaime, Jean-Paul, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 44^{ème} année, n°105, janvier-mars 1999 :5-28.