



HAL
open science

Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil. Cahiers des sciences humaines. ORSTOM, 1996, 32 (2). hal-01415764

HAL Id: hal-01415764

<https://hal.science/hal-01415764>

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.

Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil¹

Véronique BOYER*

L'influence réciproque de mouvements religieux issus du christianisme et de cultes relevant d'autres traditions, souvent perceptible dans les formes rituelles que les uns et les autres accomplissent, a fait l'objet de nombreuses études. Pour le contexte brésilien, après une première approche très formelle de ce phénomène où les anthropologues établissaient des tables de correspondances entre divinités venues d'Afrique et saints du catholicisme, les chercheurs ont étendu le champ de leur réflexion en s'attachant à souligner la profonde cohérence des élaborations symboliques². L'influence des cultes de possession sur le pentecôtisme reste en revanche un domaine jusque-là peu exploré, que je m'efforcerai d'examiner pour la ville de Belém, capitale de l'un des États de l'Amazonie brésilienne. Pour une large part, le pentecôtisme brésilien s'apparente à ces « nouveaux mouvements religieux » dont parlait L. HURBON (1989 : 346) à propos de la Caraïbe, en constatant « que s'[y] opère un certain affaiblissement de la thématique apocalyptique, au profit d'un travail de confrontation avec un héritage culturel populaire ».

Il convient en effet de distinguer un pentecôtisme déjà ancien introduit par des missionnaires étrangers³ d'un autre pentecôtisme en plein essor

* *Anthropologue, Cerma-CNRS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris, France.*

¹ Je remercie Patricia Birman, Christiane Bougerol et Roberto Araújo pour leurs remarques pertinentes sur une première version de ce texte.

² Voir par exemple l'article d'Anaíza VERGOLINO (1987) à propos de l'importance de la Semaine sainte dans le calendrier rituel des cultes de possession que l'auteur analyse à partir des représentations du temps sacré et de la mort.

³ C'est le cas de l'Assemblée de Dieu, la plus ancienne Église pentecôtiste du Brésil, introduite tout d'abord à Belém en 1911 par des baptistes suédois venant des États-Unis où ils avaient été en contact avec le mouvement pentecôtiste, et celui de l'Église Quadrangulaire arrivée au Brésil dans les années 1940 et dans la ville de Belém dans les années 1970. L'Église évangélique nazaréenne, qui aujourd'hui encore compte sur l'appui de missionnaires étrangers, mène une campagne d'évangélisation depuis le milieu des années 1980, surtout en milieu rural. Dans la région nord, elle est connue comme Église de la Paz, terme qui se réfère aux initiales de « Projet amazonien » et non à la « paix », comme semble le suggérer le vocable.

depuis les années 1970-1980. Ce dernier, dit néo-pentecôtisme⁴, est issu du milieu social où il se sédimente, et se définit entre autres par les traits suivants⁵ : il est formé d'Églises toujours nationales, fondées à partir des années 1950, qui recrutent parmi les plus démunis (surtout l'élément féminin de la population). Ces Églises, qui insistent considérablement sur la dimension thérapeutique, revendiquent l'apanage des solutions aux malheurs des hommes sans paradoxalement exiger une participation exclusive à la congrégation. Le temple apparaît ici davantage comme un supermarché de la guérison qu'un lieu où se nouent des relations denses et suivies, ce qui est le cas des Églises pentecôtistes classiques.

Ce néo-pentecôtisme correspond aussi parfaitement à ce que J.-P. BASTIAN (1994 : 232) écrit du pentecôtisme latino-américain : un mouvement de « recomposition de la religion populaire » qui encourage l'effervescence des pratiques culturelles, puise abondamment dans les représentations locales pour les reformuler, en d'autres termes se nourrit de toute la matière culturelle à sa portée pour se livrer à son tour au « travail synchrétique »⁶. Les relations parfois très tendues entre le pentecôtisme et les cultes de possession, l'un et l'autre implantés dans le même milieu social, doivent être analysées dans ce sens, comme le produit de la confrontation de langages religieux distincts, empruntant cependant à un fonds commun de références.

Nombreux sont d'ailleurs les médiums des cultes de possession faisant état d'une connaissance indiscutable des Églises pentecôtistes, voire pour certains d'une expérience plus ou moins longue dans ce mouvement. Le prosélytisme vigoureux des pentecôtistes, avec leurs haut-parleurs placés au coin des rues, leurs cultes tapageurs et leurs tournées évangélisatrices au domicile des gens, ne permet certes à quiconque de les ignorer, et encore moins aux médiums des cultes. Les pasteurs prennent régulièrement pour cible les *terreiros*, tenus pour des lieux où le

⁴ Ces Églises autochtones, fondées initialement dans la région sud-est du pays, acquièrent parfois une dimension nationale, voire internationale. C'est le cas, de Belém, pour l'Église pentecôtiste Dieu est Amour qui s'y est installée au début de 1980 tout en poursuivant son extension dans le cône sud, et pour l'Église Universelle Royaume de Dieu qui a ouvert son premier temple cinq ans auparavant et dispose de temples en Europe (Portugal, Suisse et Espagne), en Amérique du Nord (Canada, États-Unis et Mexique), en Amérique du Sud (Argentine, Chili, Colombie et Uruguay) et en Afrique (Angola et Afrique du Sud). Belém a connu en outre l'émergence d'Églises locales comme, en 1989, la CEIA (Communauté évangélique intégrée de l'Amazonie), dissidence de l'Assemblée de Dieu (qui a connu des scissions de ce genre dans les autres régions du pays), et l'Église Maanaim, fondée par un ancien membre de l'Église presbytérienne du Brésil il y a huit ans.

⁵ Voir Ari Pedro ORO (1992 : 10) pour un inventaire des Églises néo-pentecôtistes brésiliennes, et les pages suivantes pour une liste plus complète des caractéristiques du néo-pentecôtisme.

⁶ J'emprunte l'expression à A. MARY (1992).

Diable règne en maître, et profèrent de féroces diatribes contre le recours aux êtres invisibles qui possèdent les fils-de-saint⁷. Au vu de ces attaques répétées, qui placent les médiums sur la défensive, et de la sommation faite aux fidèles pentecôtistes de s'abstenir de tout commerce avec le démon, on peut se demander si une attitude de rejet ou au minimum de séparation est dominante dans les rapports interpersonnels face à ceux qui professent une autre foi.

Une attitude d'évitement est certainement adoptée à l'égard des étrangers ou des proches qui se réclament du catholicisme, fréquentent les lieux de culte ou les centres spirites. Cependant, on observe également que les liens noués entre des personnes d'un même quartier ou d'une même famille résistent à des options religieuses divergentes et même fortement antagoniques⁸. Les réseaux d'entraide personnels continuent ainsi la plupart du temps d'opérer pour pallier les carences d'un système où les problèmes de chômage et de santé sont le lot de tous. De ce point de vue, on peut avancer que la nécessaire intégration à des réseaux locaux de relations (passant essentiellement par le voisinage et la parenté), à travers lesquels s'échangent toutes sortes de biens

⁷ Certains termes appartenant au vocabulaire des cultes de possession doivent d'ores et déjà être explicités dans la mesure où les pentecôtistes les utilisent fréquemment. Les lieux de culte, dits *terreiros*, se sont spécialisés dans une offre de services religieux dont l'efficacité est le plus souvent liée à la performance rituelle des médiums possédés. Appelé aussi fils-de-saint, chaque médium se dit élu par un *caboclo* déterminé auquel il obéirait en tout, entre autres dans l'accomplissement d'une mission exigeant le prêt de son corps aux êtres invisibles afin que les consultants bénéficient de leur aide et de leurs conseils. Un fils-de-saint s'efforce toujours de distinguer la personnalité qu'il prête à l'esprit de sa propre personnalité, entre son comportement dans la possession et ses attitudes à l'état conscient. Cette dissociation initiale précède le processus d'appropriation du personnage du *caboclo* comme une extension de l'identité du médium. Sa compétence sera reconnue quand des clients demanderont à consulter son *caboclo*, alors même que d'autres fils-de-saint incarnent ce même esprit.

À Belém, la catégorie des *caboclos* occupe une place centrale dans le système de classification des êtres invisibles élaboré dans les *terreiros* (je m'attache ici uniquement aux termes mentionnés dans le présent article). Jouant de la polysémie du terme, qui désigne dans le langage courant aussi bien les Indiens acculturés que les métis ou les habitants du milieu rural, les médiums attribuent aux *caboclos* une nature multiple : à la fois esprits de morts, esprits d'êtres humains disparus (ils sont dits alors « enchantés », différence qu'établirait l'absence de décomposition du corps) et encore esprits d'animaux. Le groupe des *caboclos* accueille alors des êtres invisibles comme les *pretos-velhos* (les esprits des anciens esclaves africains) qui sont maintenus séparés dans d'autres régions du Brésil. Un même *caboclo* pourrait en outre se présenter dans les *terreiros* en tant qu'*exu*, parfois associé avec le Diable de la tradition catholique, ou *pomba-gira*, son équivalent féminin. Parmi les êtres invisibles autorisés à habiter les hommes, seuls les *orixás* échappent à ce système de transformation dominé par les *caboclos*. Ces divinités aux noms africains se distingueraient en outre par leur mode de communication avec les êtres humains : contrairement aux *caboclos* familiers qui aiment à parler aux hommes par la bouche des fils-de-saint qu'ils possèdent, les *orixás* préfèrent se manifester à travers les combinaisons du jeu de cauris.

⁸ Pour des exemples de familles pluriconfessionnelles, voir BOYER, 1995.

et de services, est moins contraignante que l'exigence pentecôtiste de rupture avec l'entourage social quand celui-ci ne partage pas la « croyance »⁹.

Mais les attitudes conciliatrices des pentecôtistes (qu'ils appartiennent ou non à la hiérarchie de l'Église) ne contrastent pas seulement avec le discours officiel des Églises qui condamnent sans détour les cultes de possession. Différents éléments qui devaient nous éclairer sur la formulation d'une rupture sont venus conforter l'idée pressentie de l'absence d'une solution de continuité entre les deux mouvements religieux, et ce même quand on se place du point de vue des stratégies personnelles. Ainsi, dans les histoires de vie recueillies auprès de médiums devenus « croyants », la narration des épisodes concernant une participation révolue aux cérémonies des cultes de possession mentionne invariablement le pouvoir de leurs esprits et leur propre compétence religieuse sans que nul regret des options passées soit exprimé. En outre, dans le récit, la recherche du salut, tenue pour une caractéristique des pentecôtistes, s'efface généralement devant une demande d'amélioration immédiate des conditions de vie, comme si le recours à Jésus se montrait simplement plus efficace que les esprits-*caboclos* jusque-là consultés.

Dès lors, certaines questions se sont imposées. En quels termes les pasteurs présentent-ils et mettent-ils en scène les cultes de possession et leurs adeptes ? Quel accueil réservent-ils aux médiums qui viennent aux cérémonies pentecôtistes ? Comment les membres des Églises prennent-ils ceux-ci en charge ? Et que comprennent les fils-de-saint du spectacle auquel ils assistent alors ? À l'évidence, les cultes de possession constituent un sujet inépuisable pour les pentecôtistes, à tel point que le dispositif rituel semble se construire sur une déclinaison de l'univers des *terreiros*. Non seulement les pasteurs mentionnent fréquemment les cultes de possession dans leurs sermons mais une ample séquence rituelle les évoque également : les séances d'exorcisme où le démon est identifié aux *caboclos* et aux *orixás*.

L'Église Universelle Royaume de Dieu et l'Église Dieu est Amour retiennent particulièrement l'attention en consacrant à l'exorcisme plus de temps que les autres Églises, n'hésitant pas pour ce faire à provoquer, dans un premier moment, la possession des fidèles dans l'enceinte même du temple à l'heure du culte. Les Églises pentecôtistes classiques ne restent toutefois pas insensibles à l'attrait exercé sur le public par les guérisons extraordinaires et tendent à développer à leur

⁹ C'est le terme par lequel les pentecôtistes désignent leur credo religieux. Ils s'appellent eux-mêmes « croyants » ou « chrétiens ».

tour les exorcismes et les cures miraculeuses¹⁰. Dans cette mesure, l'exemple néo-pentecôtiste de l'Église Universelle Royaume de Dieu permet, sans généralisation abusive, de rendre compte du regard habituellement porté par les croyants sur les cultes de possession. L'outrance même de la mise en scène de l'exorcisme révèle mieux qu'ailleurs les bases de cette sorte de « dialogue » ébauché entre les pasteurs et des représentants des cultes de possession. Je replacerai donc cette séquence rituelle dans son contexte cérémoniel avant de reprendre les éléments qui font sens pour les gens des *terreiros* et leur procurent une impression de familiarité et de compréhension immédiate (même si ce sentiment est bien souvent basé sur une méprise).

CONTEXTE ET DESCRIPTION : L'ENTREPRISE

L'Église Universelle Royaume de Dieu a été fondée en 1977 à Rio de Janeiro par Edir Macedo, un employé de la loterie de l'État de Rio, après que celui-ci eut quitté l'Église de la Nouvelle Vie¹¹. Prêchant dans un premier temps dans un salon funéraire, il connaîtra rapidement un succès retentissant. En 1990, il se rend maître, pour 45 millions de dollars, du réseau Record comprenant une chaîne de télévision et deux stations de radio (*Veja*, 16 mai 1990). Aussitôt mis au service de son entreprise, le réseau Record retransmet quotidiennement les témoignages les plus impressionnants et les moments forts du culte quand les pasteurs sont aux prises avec des possédés. L'évêque Macedo, comme l'appellent les membres de l'Église, ne craint pas les manifestations spectaculaires : toujours en 1990, les scènes d'exorcisme attirent un public de 150 000 personnes au Maracanã, le célèbre stade de Rio de Janeiro (*Veja*, 16 mai 1990). Ce quinquagénaire est aujourd'hui à la tête d'un empire aux 800 ou 1 000 temples disséminés sur l'ensemble du territoire national¹².

D'une façon générale, la presse et les élites intellectuelles n'ont jamais regardé avec bienveillance l'essor du mouvement évangélique dont les dirigeants sont pour la plupart politiquement et socialement conserva-

¹⁰ Le pasteur d'un temple de l'Église Quadrangulaire confiait ainsi volontiers qu'il est critiqué, parfois même au sein de sa propre Église, parce qu'il « développe un travail de cure » semblable. Il ajoutait cependant que sa persévérance avait été récompensée par les guérisons obtenues et par l'intérêt que lui porte aujourd'hui la hiérarchie de l'Église.

¹¹ L'Église de la Nouvelle Vie, fondée par le Canadien Robert McAlister (FRESTON, 1994), fut la première Église pentecôtiste à adopter l'épiscopat au Brésil.

¹² Selon la *Folha de São Paulo* (12 juin 1994), les temples réuniraient pour le Brésil entier un million de fidèles et selon la revue *Veja* (numéro du 16 février 1994) plus d'un million et demi de personnes.

teurs¹³. Mais les critiques sont encore plus acerbes vis-à-vis de l'Église Universelle qui, en raison de son trop soudain développement et de l'importance des sommes qu'elle recueille, est accusée de profiter de la crédulité des fidèles. La justice s'en est mêlée et Macedo a dû s'expliquer sur l'origine des fonds qui lui ont permis d'acquérir le réseau Record¹⁴.

L'Universelle, ainsi qu'elle est familièrement nommée, est la dernière Église pentecôtiste arrivée à Belém. Elle connaît auprès des couches pauvres de la population un succès analogue à celui qu'on observe dans le reste du pays. La stratégie d'implantation dans les centres urbains est à chaque fois la même. L'Église achète ou loue un local d'une superficie importante (un ancien cinéma, un supermarché, etc.) aux alentours de la gare routière, point de convergence des autobus arrivant de la région ou des autres États¹⁵. Cet emplacement, où transitent aussi bien les migrants originaires du milieu rural que les citadins, permet à l'Église de mener un prosélytisme d'une efficacité redoutable. Les haut-parleurs qui ont été installés sur la place devant la gare exhortent en effet bruyamment et continuellement la foule à la conversion.

À Belém également, quelque cinq ans auparavant, l'Église a fait l'acquisition, dans une rue perpendiculaire à la gare routière, d'un vaste entrepôt précédemment occupé par un bazar qu'elle a adapté aux besoins de son nouvel usage : la grande bâtisse carrée a été repeinte en blanc et les murs extérieurs portent désormais le nom de l'Église en lettres bleues ainsi que son emblème, un cœur rouge entourant une

¹³ Les choses sont toutefois en train d'évoluer. La *Folha de São Paulo* consacre le 12 juin 1994 une double page au changement du vote évangélique. L'une des deux organisations représentant les évangéliques, l'IUDR, contrôlée par l'Église Universelle, reste toujours résolument hostile à Lula, président du Parti des Travailleurs et candidat à la dernière élection présidentielle. Mais l'Association évangélique brésilienne, en revanche, reconnaît publiquement la légitimité de cette candidature puisque son président (presbytérien) a rencontré Lula à plusieurs reprises. Par ailleurs, la revue *Veja* publie la même année un reportage sur la famille du candidat du Parti des Travailleurs, avec un encadré sur l'un de ses frères, pasteur de l'Église Quadrangulaire et militant du PT. Cette nouvelle donne est en partie due à un mouvement réciproque de « dédiablement », si l'on me pardonne ce néologisme, de la part des Églises évangéliques et des candidats de gauche et centre-gauche.

¹⁴ Devant son refus, la justice a décrété la prison préventive à son encontre en 1991 (ORO, 1992 : 16). Remarquons qu'à Belém, l'écrasante majorité des membres des autres Églises pentecôtistes adhère aux critiques dénonçant l'exploitation économique des fidèles (il va sans dire que pour ces derniers les accusations n'auraient aucun fondement).

¹⁵ L'Église Dieu est Amour, bien que néo-pentecôtiste, semble sur le point d'adopter une stratégie identique à celle des Églises pentecôtistes plus anciennes. Elle établit en effet, dans le cœur même des quartiers périphériques, des « lieux de prêche » (*pontos de pregação*) : des maisons dont l'usage est réservé au culte. Cependant, en raison du faible nombre de personnes qui les fréquentent, celles-ci n'ont pas le statut de siège d'une congrégation, elles n'ont pas non plus de pasteur attiré.

colombe blanche. Cependant, ce sont toujours les lourds rideaux de fer d'origine, maintenus baissés de onze heures du soir à huit heures du matin, qui font office de portes.

Le rythme de l'activité religieuse se veut extrêmement soutenu. Un écriteau accroché au mur extérieur n'annonce rien de moins que trois cultes quotidiens et un grand panneau amovible placé sur le trottoir informe des problèmes plus spécifiquement traités chaque jour de la semaine¹⁶. Dehors, ceux que l'on désigne comme les *obreiros*¹⁷ de l'Église, des évangélistes militants, invitent avec insistance le passant à pénétrer pour assister aux miracles de la libération par le Saint-Esprit : chômeurs, infirmes, femmes délaissées, parents bafoués, tous pourraient y trouver un soulagement à leurs maux.

À l'intérieur, la salle avec ses trois rangées de bancs permettant à quelque huit cents personnes de s'asseoir tient plus, par la tristesse de son apparence, du hall de gare que du lieu de culte. Certains éléments rappellent pourtant la mission évangélisatrice que s'est fixée l'Église. À droite de l'entrée se tient un stand qui propose à la vente les ouvrages sortant de l'imprimerie de l'Église (en grande partie la production de Macedo lui-même), quelques disques enregistrés dans des studios lui appartenant et des tee-shirts ornés de l'emblème de l'Universelle. Sur un tableau d'affichage en face, des coupures de presse (dont une tirée d'une grande revue brésilienne, sur des prêtres catholiques morts des suites du sida et donc soupçonnés d'homosexualité) voisinent avec des notes informant des horaires des cultes et des émissions religieuses à la télévision et annonçant les manifestations à venir.

Occupant tout le mur au fond de la salle, de grandes lettres dorées éclairées par l'arrière tracent en style gothique le message de l'Église : « Jésus-Christ est notre Seigneur ». Au-dessous, une estrade supporte quelques meubles dispersés, dont quatre chaises à haut dossier qui ne servent apparemment que très rarement. Devant elles et au centre se trouve le pupitre encadré, sur la gauche, par un piano électrique et, sur la droite, par un autel recouvert d'une nappe de dentelle où une Bible, un chandelier à sept branches et des flacons contenant l'huile pour l'onction des fidèles ont été disposés. À l'extrême gauche de l'estrade, un espace est réservé à l'illustration du thème des campagnes hebdomadaires lancées par l'Église, campagnes encourageant les dons des

¹⁶ Par exemple, on peut y lire « Ici aujourd'hui : prières pour les cas désespérés, pour les personnes au chômage, avec des problèmes en justice, difficultés financières », ou « Prières pour soigner les maladies et les infirmités, maux de tête, colonne, nervosité, insomnie, etc. », ou encore « Prières pour ouvrir les chemins et pour défaire : mauvais œil, envoûtements, envie de suicide, jalousie, peur, etc. ».

¹⁷ Au sens de ceux qui accomplissent « l'œuvre de Dieu ». L'équivalent féminin de *obreiro* est *obreira*.

fidèles en échange de bienfaits concédés par Jésus¹⁸. Enfin, sur le côté droit, près de la porte menant au bassin où sont baptisés les futurs croyants, est placée une table. Les gens y déposent des photographies, des cartes de travail, des lettres ou des vêtements en rapport avec le problème qu'ils espèrent voir résolu grâce aux prières collectives. Tous ces objets seront repris une fois le culte terminé.

UNE CÉRÉMONIE ORDINAIRE

Les premiers arrivants pénètrent dans la salle près d'une demi-heure avant le début du culte : il s'agit moins de gens se connaissant, et trouvant là une occasion de se revoir, que d'individus isolés dont bon nombre viennent pour la première fois. Contrairement à d'autres dénominations, telles l'Assemblée de Dieu ou l'Église Dieu est Amour, l'Église Universelle n'a retenu aucun interdit vestimentaire et la mixité dans les bancs est la règle. Aussi voit-on des femmes en minijupe et maquillées en côtoyer d'autres, à l'apparence puritaine, affublées d'une robe longue opaque, sans grâce et sans bijoux, et se mêlant avec elles aux hommes de tous âges. Certains s'assoient au premier rang tandis que d'autres optent pour la discrétion en se glissant sur les bancs du fond. Les « fonctionnaires » de l'Église¹⁹ s'approchent de chacun en proposant leur écoute et leur aide, recueillant avec sollicitude les confidences. Ces *obreiros* de l'Universelle se distinguent du reste de l'assemblée par leur tenue : cravate et épingle sur une chemise immaculée (mais non une veste à la manière des membres de la hiérarchie d'autres Églises) pour les hommes, tailleur bleu pour les femmes.

Peu avant trois heures, les fonctionnaires prennent place entre les travées pour aider la foule à suivre correctement les directives que donnera le pasteur. Un jeune cameraman de la T.V. Record (donc aussi « fonctionnaire » de l'Église) se prépare de son côté à filmer les moments importants du culte, à savoir les témoignages et les exorcismes. Le pasteur, qui s'était agenouillé pour prier, se tourne alors vers l'assistance et lui souhaite la bienvenue d'un grand sourire : « Bonjour ! Applaudissez Dieu ! ». Le public se lève immédiatement et les applaudissements fusent. Puis un chant au rythme entraînant, accompagné par le piano électrique, est entonné. Le pasteur dénonce « l'illusion du monde », « l'erreur » et « la souffrance qui persiste », avant de louer « la rencontre avec Jésus » et « les miracles ou mieux que cela le chan-

¹⁸ Le thème d'une campagne sur l'importance de la dîme était ainsi illustré par deux simulacres de portes, l'une recouverte de papier doré où était écrit « Je suis la porte », l'autre, fermée et blanche, portant l'inscription « Dîme : croissance universelle 10 % ».

¹⁹ Les « fonctionnaires », autre nom des *obreiros*, sont les salariés de l'Église. Ils y occupent des « fonctions » diverses : religieuses, administratives ou de maintenance.

gement, la transformation » qui l'accompagnent. Ne ménageant pas ses efforts pour éveiller une réaction dans l'assistance, il finit son discours par un appel guerrier : « Lève-toi de ton trône et viens lutter, mon Père ».

Il s'adresse ensuite individuellement à chacune des personnes du public : « Dans la bataille, il n'y a qu'un vainqueur, c'est vous. Dites : Moi ! Applaudissez plus fort ! Qui est plein de foi ?²⁰ ». Cette interpellation a pour réponse un « Moi ! » unanime de l'assistance.

Un peu plus tard, la lecture de deux psaumes sur un fond musical amène un commentaire du pasteur sur les limites de l'entendement humain et sur la répartition des tâches entre la divinité et les hommes. Selon lui, Dieu fait don d'un savoir aux hommes et il administre la preuve de sa toute-puissance en réalisant des miracles ; les hommes pour leur part doivent témoigner de leur émerveillement et entretenir leur foi en s'en remettant à chaque instant à lui :

« Vous, vous voyez 7 % de la mer et pas les 93 % restant. C'est de ce dieu que je parle. Un dieu capable de former tout le corps ne pourrait pas remettre droite une jambe tordue ? Il ne pourrait pas réparer la blessure d'un organe ? Vous avez compris ? [Oui !] Est-ce que ce dieu ne peut pas faire cela ? [Oui !]. »

« Ma partie [en tant qu'homme] est de croire, celle de Dieu est d'opérer des miracles. La médecine vient de Dieu. Dieu va donner aux médecins le savoir pour qu'ils trouvent un vaccin contre le sida. La pire maladie est l'incrédulité. Qui a tué ? C'est le sida ? Non, c'est l'incrédulité. La foi est de la folie pour les gens dehors. Il y a des gens dehors qui vont dire que le pasteur est fou [il accompagne ses dires en pointant un doigt sur la tempe]. C'est vrai ou pas ? Oui ou non ? Vous avez compris ? Jésus-Christ est notre Seigneur. Dites : Je crois. »

La lecture de la Bible ne serait cependant pas suffisante pour faire de quelqu'un un « vrai croyant ». Ce dernier doit en outre obéir en toute chose aux commandements du texte, quand bien même les autres, ceux qui restent hors de l'Église, ne le comprennent pas et considèrent que la foi pentecôtiste ressemble parfois à s'y méprendre à de la folie. Le pasteur développe ainsi avec ardeur l'un des thèmes favoris des pentecôtistes, le pouvoir de la foi :

²⁰ Il ajoutera : « *Tem endemoniado, tem endeusado e enfesado, cheio de fé* » (« On dit endiablé, divinisé et *enfesado*, plein de foi »). Ce dernier terme est un néologisme.

« Il n'existe rien d'impossible à celui qui... [Croit !, complète l'assistance]. Il y a une différence entre *crer* et *acreditar*²¹. Celui qui *acredita* lit la Bible, il aime l'entendre mais il continue à souffrir ; l'autre non, il vainc. »

Pour illustrer ses propos, il a fait signe à un *obreiro* de monter sur l'estrade. La saynète qu'ils jouent alors doit rendre plus claires au public les différences entre celui qui réellement *crê* et celui qui, seulement, *acredita*. Lors de son premier passage, l'*obreiro*, incarnant le « vrai croyant », traverse l'estrade librement sans rencontrer aucun obstacle. En revanche, au second, alors qu'il représente l'incrédule, il est gêné par le pasteur, qui s'interpose comme le Diable est supposé le faire dans la vie des hommes.

Les *obreiros* ont pendant ce temps distribué des enveloppes destinées à recevoir les offrandes du public et des cartes ornées de petites croix de bois, où ceux qui le désirent couchent leurs vœux. À la demande du pasteur, les gens se pressent en un agglomérat compact auprès de la grande croix d'un mètre cinquante, placée pour l'occasion sur l'estrade, afin de déposer cartes et enveloppes. Le pasteur appelle ceux qui n'ont pas bougé à se tenir debout en allongeant les bras devant eux pour prier.

Quand tout le monde est retourné à sa place, le public est invité à quitter les bancs pour « faire la chaîne » (« *fazer a corrente* »). Il s'agit plus précisément de deux « chaînes », deux grands cercles formés par les gens autour des bancs, un à chaque extrémité de la salle. Le piano donne le signal du départ et la longue file s'ébranle en rythme, chacun dansant et frappant dans ses mains. Les paroles du cantique, qui remémore l'épisode de Josué devant Jéricho, sont mimées : les mains se baissent quand les murailles sont censées s'effondrer et elles se lèvent lorsque la disparition des soucis est évoquée. L'ambiance est décontractée, bon enfant, et le pasteur maintient l'allégresse générale en « ajoutant de nouveaux tours » de piste.

L'EXORCISME

Le moment de l'exorcisme étant enfin venu, ou, dans le langage pentecôtiste, le moment de la libération par le Saint-Esprit, chacun s'arrête

²¹ Les deux verbes se traduisent en français par « croire ». Cependant, le verbe *acreditar* s'applique à un plus grand nombre de situations que *crer*. Le premier désigne toutes les choses auxquelles on peut croire (y compris celles qui passeraient pour erronées aux yeux de certains), alors que *crer* est utilisé par les pentecôtistes comme le verbe par excellence de la profession de foi (*crer* a d'ailleurs donné naissance au terme « croyant »). La petite scène jouée par le pasteur et son acolyte laisse penser que *crer* acquiert en outre pour les pentecôtistes une valeur performative : l'acte de foi est ici à entendre dans le sens littéral, comme une action volontaire produisant un effet. Je traduirai tout au long de cet article *crer* par croire.

et demeure là où il se trouve. L'expulsion des démons n'est cependant possible que s'il y a des sujets possédés. Le pasteur va donc dans un premier temps s'employer à susciter des possessions parmi les personnes de l'assistance. Déambulant à grands pas d'un bout à l'autre de l'estrade et tenant bien haut son micro, il entame dans ce but une litanie sans fin de noms²², ceux des êtres invisibles qui chevauchent les médiums dans les *terreiros* :

« Exu Tranca-Rua, Iemanjá, tous les *pretos-velhos*, vous qui détruisez la famille, le mariage, vous êtes obligés de vous manifester maintenant. *Caboclo Zé Raimundo, dona Jarina, seu Pena Verde*, toi qui te fais passer pour un esprit de lumière, esprit immonde, tu vas sortir maintenant ! Sors des nerfs. Exu Caveira, sors de cette vie, maintenant ! Sors de ce corps, maintenant ! Le démon du vice de l'alcool. Que le travail soit détruit, qu'il soit défait maintenant. Au nom du seigneur Jésus, je prophétise que ces personnes reçoivent la vie. Que ce peuple en vienne à être une armée forte, libre, bénie [...]. Je ne supporte plus la présence du démon. Qu'entre l'esprit de la victoire, contre la déroute et la faiblesse. Sortez ! »

Il convient de ne pas se méprendre sur le sens du verbe sortir employé par le pasteur. Car si celui-ci entend bien au bout du compte chasser les démons de la vie des pentecôtistes et de l'enceinte de l'église, il parle ici d'une autre « sortie » : l'extirpation des esprits malins profondément enracinés dans la chair même de leurs victimes. L'ordre donné, sonnait comme un défi jeté à la face des démons, est supposé les contraindre à maintenir leur emprise par une possession qui les rend visibles à tous et les démasque. Le processus ainsi déclenché, qui s'opérerait dans la personne elle-même, mènerait à une dissociation claire entre son être et le personnage qui la perturbe.

Ce vendredi-là, le pasteur est peu chanceux. Aucune possession ne récompense en effet ses efforts, ni ceux des cinq auxiliaires qui l'ont relayé dans cette longue énumération. Reprenant la direction des opérations, il enjoint l'assistance de fermer les yeux dans une attitude de concentration et reprend : « Elle, la *pomba-gira*, va se manifester maintenant. Tu es dans les os, la peau, les nerfs... » L'entrée en transe d'une femme, aussitôt entourée par des *obreiros* qui la conduisent devant l'estrade, marque le début d'une vague de possessions. Les fonctionnaires de l'Église ont maintenant fort à faire et ils enjambent les bancs pour se rendre plus rapidement auprès de ceux qui, toujours debout dans la

²² Il est intéressant d'observer que les noms cités sont ceux des esprits les plus recherchés à Belém (sur les différences entre les catégories d'esprits, voir BOYER, 1993), précision remarquable de la part de personnes qui sont censées considérer tous les esprits comme une manifestation unique du démon. On peut donc supposer que le pasteur, qui n'était arrivé dans la ville que deux mois auparavant, n'avait pas été indifférent aux noms les plus cités lors des séances d'exorcisme durant cette courte période.

« chaîne », vacillent sous l'action des esprits. Dès que l'un d'entre eux se trouve aux côtés d'un possédé, il pose une main sur le front et l'autre sur la nuque de ce dernier, comme pour maintenir un état de transe supposé fragile.

Pendant que les *obreiros* installent les possédés sur un banc du premier rang, le pasteur encourage le public à s'approcher pour attester des grâces obtenues. Il tend successivement le micro à tous ceux qui, tournant le dos à l'assistance, désirent témoigner. La file épuisée, le pasteur suivi du cameraman descend de l'estrade et apostrophe la foule : « Au nom de Jésus, dis : Sors ! » La provocation n'a pas l'effet escompté : la transe de la première possédée cesse au lieu d'aboutir. La femme est immédiatement sommée de dire ce qu'elle a senti et ce qu'elle ressent à présent.

Le pasteur oblige alors une autre possédée à se mettre debout : « C'est un ordre. Quel est ton nom ?²³ » Comme elle se tait obstinément, il enchaîne en riant : « Ça va brûler. Maintenant dites votre nom. Non ? Qu'est-ce qu'on lui fait ? » La réponse de l'assistance fuse : « On brûle ! » et il reprend : « Brûle, brûle, brûle ! Qui est en elle ? Cette femme est possédée par un esprit malin. Brûle jusqu'à dire ton nom. Ton nom, au nom de Jésus ! » Dans le public, tous les bras se lèvent pour soutenir le pasteur dans son action et démultiplier l'effet de ses paroles. La pression de la foule a raison de la possédée qui articule dans le microphone qu'on lui tend : « Jarina », nom d'une célèbre *cabocla* de la ville.

Le pasteur demande à présent à ceux qui reconnaissent avoir consulté cet esprit si cela a été bénéfique, ne recueillant que des réponses au bout du compte négatives. Les pentecôtistes ne doutent cependant pas plus que les fils-de-saint de l'efficacité des esprits et de leur disposition à faire parfois de « bonnes » actions. Ils reconnaissent aux médiums le pouvoir de guérir à travers leurs *caboclos* et considèrent que ce don, même s'il est maintenant une marque du Diable, a une origine divine. Simplement, la résolution des problèmes par les *caboclos* des cultes, le démon dans l'univers pentecôtiste, serait temporaire, donc illusoire.

Tout en s'approchant d'une troisième possédée, le pasteur s'adresse à l'assistance, avant de se tourner vers la femme : « Exu Tranca-Rua dit qu'il est ici. Qui a déjà entendu parler de lui ? Qui est comme cette dame-ci ? Qu'est-ce que tu fais à cette femme ? » L'objet de la convoitise de l'esprit malin serait la possédée elle-même car la femme avoue : « Je veux lui enlever son mari. » Sur ce le pasteur enchaîne : « Le démon, c'est comme un voleur. Il ne tape pas à la porte, il l'enfoncé.

²³ L'interrogatoire serré auquel se livre le pasteur n'est pas, on le sait, propre aux pentecôtistes. Il s'agit là d'une pratique catholique courante, en particulier au début du XVII^e siècle. Sur ce point, voir HANLON et SNOW, 1988.

C'est contre lui [que nous en avons] ce n'est pas contre la chair, le sang. Qui a déjà reçu Tranca-Rua ? » Un homme se lève, que le pasteur interroge sur la ferveur de sa foi. Assuré de son attachement à Jésus, il l'engage à exiger de la femme possédée, donc de son esprit, qu'elle s'agenouille. L'obéissance de celle-ci transporte l'assemblée : « Applaudissez le seigneur Jésus ! » Les possédés sortent alors discrètement de transe tandis que les ovations retentissent.

LES « DONS » DES FIDÈLES

Le calme revenu, le pasteur annonce le thème de la campagne hebdomadaire, thème illustré dans l'espace réservé à cet effet par une grande armature de fer. Ce « cellier de Dieu », comme l'indique une pancarte, sera au fur et à mesure des promesses de dons recouvert de fruits évoquant l'abondance des grâces.

« Qui veut donner un million de cruzeiros²⁴ à Jésus ? Qui a le courage de faire ça ? Qui veut donner 500 000 cruzeiros à Jésus ? N'ayez pas peur de faire cette promesse. Qui va promettre de donner 300 000 ? Si vous faites ce sacrifice, c'est que vous pouvez, que vous êtes forts. C'est dans ces moments que vous voyez jusqu'à quel point vous croyez dans le pouvoir de Dieu. Qui va donner 100 000 ? Celui qui croit n'a pas peur de donner parce que Dieu va donner bien plus. »

L'inertie du public, dont les revenus ne permettent pas d'envisager une telle promesse, ne décourage nullement le pasteur. Il diminue progressivement le montant des offres jusqu'à ce que, pour 30 000 cruzeiros (environ 300 francs), quatre femmes se lèvent. Répondant à l'invite du pasteur, elles se rendent près de l'estrade, se déchaussent et entrent dans la structure de métal. Elles regagneront leur place à la fin du discours du pasteur sur la bienveillance de Dieu envers les « vrais croyants ». Sept autres personnes les imiteront un peu plus tard quand l'annonce sera de 20 000 cruzeiros. La petite mise en scène de la promesse, qui s'efforce de donner un air solennel à l'engagement, doit convaincre l'assistance des largesses divines, lesquelles seraient accessibles aux hommes assez confiants pour se lancer dans ce qui apparaît comme une folle aventure.

Quand les enchères sont terminées, le pasteur demande si des membres de l'assemblée désirent être baptisés, tout en soulignant que « Jésus

²⁴ Le cruzeiro était la monnaie brésilienne avant que le gouvernement n'introduise le réal, en juillet 1994. À l'époque de cette recherche, un million de cruzeiros correspondait à près de 10 000 francs français.

n'est pas religion. Je ne parle pas de religion, je parle d'un Dieu vivant ». Le baptême par immersion se déroule hors de la vue du public, dans une pièce où sont acheminés ceux qui ont répondu à son appel. L'opération finie, ils sont conduits devant l'estrade pour l'onction de ces nouveaux pentecôtistes par le pasteur, qui procède aussi à une imposition des mains²⁵.

La générosité du public, qui devrait à présent aider aux dépenses courantes de l'Église, est sollicitée pour la troisième fois : « Qui écoute la radio, la télévision ? Les églises sont louées ; il faut payer le loyer. Celle-ci est à nous. Celui qui croit n'a pas peur de donner parce que Dieu va lui donner beaucoup plus. » La formule adoptée par la plupart des autres Églises pentecôtistes n'a pas été retenue par l'Universelle. Ainsi, les *obreiros* ne passent pas dans les rangs pour recueillir des dons très modestes, oscillant, à ce qu'on peut en voir, entre 5 et 100 cruzeiros (de 5 centimes à 1 franc)²⁶. Ici chacun doit se lever pour aller déposer son obole sur une Bible ouverte placée à même le sol près du pasteur.

Chaque membre de l'assistance doit maintenant prier avec ses propres mots pour les chômeurs présents, lesquels sont invités à se désigner d'un geste de la main. Ce jour de la semaine leur est en effet consacré. Avant de clore la cérémonie, le pasteur rappelle le devoir qu'a tout pentecôtiste de s'acquitter de la dîme, destinée selon lui aux « œuvres sociales » de l'Église, et demande aux retardataires de régulariser leur situation après le culte. L'assemblée se disperse alors sans trop tarder. Certains échangent rapidement quelques paroles sur le pas de la porte tandis que d'autres tentent d'approcher le pasteur.

La référence à l'argent constitue généralement un thème important du discours des pasteurs. Mais l'Universelle se montre singulièrement inventive dans les moyens qu'elle met en œuvre pour favoriser les dons

²⁵ Les avis des pentecôtistes sont partagés sur la question du baptême. Pour la plupart d'entre eux, il suffit que le croyant reçoive une fois ce sacrement : l'intégration d'un individu venant d'une autre Église ne dépend donc pas de son baptême par le pasteur de la nouvelle congrégation. Les membres de l'Église Universelle considèrent pour leur part que le baptême peut être renouvelé autant de fois que le croyant change d'Église. La direction de l'Universelle trouve assurément là un élément supplémentaire à intégrer à sa panoplie rituelle.

²⁶ D'une façon générale, ces dons ne semblent pas être très importants. Le recours à un chef de culte est sans aucun doute plus onéreux pour une population qui gagne souvent le salaire minimal (environ 400 francs) : 20 francs pour une consultation, de 500 à 1 000 francs (voire plus) pour un travail d'envoûtement ou de désenvoûtement. Cependant, la capacité d'enrichissement des Églises est bien supérieure à celle des chefs de *terreiro*. Les premières ne considèrent jamais le vécu personnel du malheur et proposent à leurs clients de s'intégrer à des rituels de masse. En revanche, les seconds, qui sont tenus de parler avec chaque consultant de son problème, sont prêts à adapter leurs offres de service au cas particulier. Un chef de culte reste donc toujours un artisan alors que les Églises fonctionnent comme de véritables entreprises.

des fidèles. Elle use ainsi à plusieurs reprises de supports matériels différents pour des objectifs qui se veulent distincts. Les enveloppes placées au pied de la croix permettraient d'obtenir la réalisation de vœux précis ; la promesse faite dans le cadre des campagnes hebdomadaires procurerait une abondance dans tous les domaines ; la Bible posée sur l'estrade accueillerait les contributions des fidèles conscients de leur devoir vis-à-vis de l'Église ; enfin, la dîme serait versée au nom de la charité chrétienne, et non pas d'un quelconque intérêt personnel ou communautaire. Hormis la dîme, le don est toujours ostentatoire. Il s'accompagne d'un déplacement dans l'espace qui confère une visibilité à la personne : la promesse, preuve maximale de la confiance dans le dieu, est ici logiquement récompensée par une occasion de se détacher plus longuement du groupe.

UNE IMPRESSION DE FAMILIARITÉ : DES *TERREIROS* AUX ÉGLISES

Tout au long de la cérémonie rondement menée par le pasteur et son équipe, et plus encore pendant la séance d'exorcisme proprement dite, les habitués des *terreiros* entendent des termes, voient des enchaînements rituels et écoutent parler de thèmes qui ne leur sont pas étrangers²⁷. L'ambiance des églises, soutenue de bout en bout par la musique et les interpellations constantes du pasteur, n'est d'ailleurs guère éloignée de celle des lieux de culte à l'heure de la possession, quand les fils-de-saint tombent sous l'action des êtres invisibles au son du tambour. Ici et là, la piété s'exprime sur le mode de l'effervescence et non sur celui du recueillement. Les applaudissements de l'assistance réclamés à plusieurs reprises par le pasteur célèbrent la présence du dieu parmi les fidèles ; ils accueillent aussi, dans les lieux de culte, la venue d'un *caboclo* sur un médium. La figure divine et les esprits sont honorés par une même ovation du public qui témoigne ainsi de son attention et de son enthousiasme.

Les familiers des *terreiros* sont sensibles à la façon dont le pasteur traite du motif de la foi, lorsque celui-ci affirme qu'elle apparaît aux non-croyants comme synonyme de folie. La folie qui guette est en effet un thème présent dans le récit donné par les médiums de leur itinéraire religieux. Ils soulignent l'incapacité de leurs proches à interpréter, autrement qu'en termes de délire et de « problèmes de nerfs », la maladie et le malheur envoyés par les êtres invisibles pour les

²⁷ Je n'ignore pas les différences entre les deux systèmes religieux, pas plus que je ne les sous-estime. Cependant, il me semble essentiel de relever les éléments faisant le lien entre eux car la présence d'un « vocabulaire » commun permet de comprendre en partie l'expansion pentecôtiste.

appeler à eux. Qu'importe si l'incompréhension d'autrui disparaît quand le fils-de-saint dit se conformer à son destin alors qu'elle point précisément à l'égard du croyant pentecôtiste lors de sa revendication d'un lien privilégié avec la divinité ; il reste que l'élection par une puissance invisible a toujours à un moment ou à un autre des airs de folie.

Le commerce des êtres humains avec une puissance invisible est en outre conçu dans un registre semblable où le « devoir », le « sacrifice », la « douleur » et le « dévouement » sont les maîtres mots qui permettent de parler de « bénéfice ». Un fils-de-saint rappelle ainsi invariablement le coût de l'alliance avec les esprits des cultes (un mari évincé, une carrière professionnelle interrompue...) avant de s'autoriser à énumérer les avantages que lui confère sa position (le prestige dont il jouit dans son entourage grâce à son double *caboclo* et les revenus qu'il tire de ses services religieux). L'idée d'un dédommagement reçu des *caboclos* par le médium acceptant de s'en remettre à eux trouve ici un équivalent dans le principe pentecôtiste d'un retour au centuple de tout don offert à Dieu.

Nombre de chefs de culte ne désavoueraient pas d'autres déclarations des pasteurs. Les uns et les autres attendent de la part des hommes souffrants venus les trouver une confiance absolue dans le pouvoir de cure de la divinité dont ils se réclament : la persistance d'un malheur est alors attribuée à leur manque de foi. Ce rapport de cause à effet évacue de façon analogue la question de l'échec des prières collectives des pentecôtistes ou du travail d'un médium. Mais si les pasteurs, tout comme les chefs de culte, évitent l'affrontement direct en rejetant la responsabilité de leurs revers sur les consultants, ces derniers les mettent indiscutablement dans un rapport de concurrence en privilégiant le thème de la compétence des spécialistes religieux par rapport à celui de l'intensité de leur foi personnelle. Une légitime recherche d'efficacité les inciterait à des va-et-vient les conduisant des Églises pentecôtistes aux *terreiros*, d'un lieu de culte ou d'une église à l'autre, dans le seul but de résoudre leurs problèmes. Car les habitués des cultes de possession et les pentecôtistes adhèrent à une représentation identique de la société et des échanges entre les hommes. Le monde est pour eux un univers compétitif où il faut affronter la jalousie des uns et des autres : mieux vaut donc compter sur l'appui de pouvoirs supérieurs à ceux des êtres humains pour contrer les sortilèges que certains n'hésitent pas à utiliser, et vaincre cette longue bataille qu'est la vie.

Quant au terme « chaîne » (*corrente*) par lequel le pasteur invite la salle à former les deux cercles pour « marcher et chanter en louant Jésus », il appartient également au vocabulaire des *terreiros* où il désigne la ronde des médiums, lorsqu'ils évoluent en priant leurs *caboclos* de les

habiter²⁸. L'analogie entre le déroulement d'une cérémonie pentecôtiste et le cours habituel d'une session dans les lieux de culte n'en devient que plus claire : en dépit de finalités opposées (les esprits ne sont acceptés par les pentecôtistes que pour mieux être chassés, alors que leur manifestation constitue l'objectif des séances dans les *terreiros*), la structure rituelle établit dans les deux cas que la « chaîne » précède la possession.

Autour de ce moment où les démons s'emparent des êtres humains, les détails s'accumulent qui font sens pour les familiers des cultes de possession et se prêtent à une interprétation à partir de leur expérience dans les *terreiros*. Ainsi en est-il quand le pasteur, échouant dans son entreprise pour susciter des trances démoniaques, engage les membres de l'assistance à fermer les yeux. Il n'est alors pas loin d'agir comme les pères-de-saint²⁹ qui ordonnent aussi aux médiums de se concentrer afin d'assurer le succès de la cérémonie par la présence de nombreux *caboclos*. Son inventaire des esprits appelés à se manifester évoque également la séquence où les chefs de culte, soucieux de multiplier les possessions, convoquent individuellement les êtres invisibles. L'attitude des *obreiros*, lorsqu'ils posent leurs mains sur la tête d'un possédé afin de contrôler son état, n'échappe pas à de telles associations : leur geste imite celui qu'esquisse le dirigeant d'un *terreiro* tantôt pour induire une possession, tantôt pour apaiser une transe trop violente.

Les cérémonies pentecôtistes semblent en fait s'approprier certains des éléments qui définissent et régulent la possession dans les *terreiros*. Le pasteur ne se contente pas de commander au Diable de se découvrir, il ne se borne pas non plus à convoquer dans l'enceinte de l'église des puissances qui chevauchent habituellement les fils-de-saint dans les *terreiros*. Il n'a de cesse d'obtenir l'identité exacte de l'esprit habitant le possédé en l'interrogeant avec insistance. Or en voulant connaître le nom du démon, nom qui est celui d'un esprit des cultes, le pasteur procède à la façon d'un père-de-saint face à des médiums débutants quand celui-ci s'efforce de savoir quel *caboclo* s'incarne en eux. L'acte de nommer, qui dans les *terreiros* permet au fils-de-saint de construire la singularité de l'être invisible qui l'habite, semble ici introduire un facteur de différenciation de la masse impersonnelle des démons.

Pendant l'interrogatoire, le pasteur admet donc explicitement que l'être humain est différent du diable qui le domine, différence que son comportement rend perceptible à l'assistance : il tutoie le sujet possédé, marquant ainsi son mépris pour le démon, mais il revient au vouvoie-

²⁸ Le terme « chaîne » est aussi utilisé par les spirites. Mais, à la différence des fils-de-saint des *terreiros*, les médiums spirites demeurent immobiles jusqu'à la manifestation en eux des « esprits de lumière » ou des « âmes en peine ».

²⁹ Les médiums qui possèdent leur propre *terreiro* sont appelés pères ou mères-de-saint.

ment dès que la personne est sortie de transe. L'effet est renforcé par des réponses où, comme dans les cultes, le possédé parle de lui-même à la troisième personne. Cette dissociation entre le possédé et son démon fait en quelque sorte écho à la distinction opérée dans les *terreiros* entre la personnalité prêtée à l'esprit et celle du médium, dont j'ai montré ailleurs qu'elle était indispensable au succès d'un fils-de-saint³⁰. Relevons à ce propos que les réponses obtenues par le pasteur s'inscrivent dans le droit-fil des représentations des médiums concernant leurs rapports avec les êtres invisibles. Ainsi, en confessant que son diable veut « lui prendre son mari », l'une des femmes reprend l'idée partagée par les médiums des *terreiros* qu'un *caboclo*, extrêmement jaloux de la fille-de-saint qu'il habite, chasserait son compagnon³¹. Les réparties données par les possédés sur l'objet de la convoitise des démons témoignent souvent de leur connaissance des choses des *terreiros* et contribuent à entretenir l'idée d'un dialogue entre les cultes de possession et le pentecôtisme.

Les pentecôtistes qualifient certes la transe possessive de démoniaque, mais le dispositif rituel, loin de la rejeter, est prêt à l'accepter, à lui donner forme et à en désigner l'origine. La source de cet intérêt pour la possession est à rechercher dans l'effet théâtral et dans la tension dramatique qu'introduit la présence des possédés. Le rôle de ces derniers, bien que relativement passif, est en effet fondamental dans la mise en scène de la lutte contre le Diable, ce dont atteste l'obstination du pasteur à susciter les trances.

La prolifération des manifestations démoniaques constitue certainement le témoignage le plus éloquent qu'un dirigeant pentecôtiste puisse offrir à l'assistance sur l'existence du démon, sa force et l'éventail de ses ruses. Le pasteur s'appuie à tout moment sur ces possédés censés révéler la diversité des apparences prises par le Diable pour piéger ses victimes. Il s'autorise de leurs courtes répliques pour ses nombreux commentaires et use de leur personne comme d'un faire-valoir afin de soutenir l'intensité dramatique du spectacle donné. Dans cette mesure, on peut avancer que les êtres invisibles des cultes de possession, représentés par les médiums possédés, en viennent à former, dans l'esprit des pentecôtistes, une catégorie à part entière du système religieux : les personnages des *caboclos* permettent de donner un visage au Diable et de montrer son caractère multiple.

³⁰ Voir BOYER, 1993, deuxième partie, chapitre 3.

³¹ L'insistance des pasteurs sur l'aveu public n'est pas sans évoquer les confessions exigées par des prophètes africains comme Atcho (ZEMPLENI, 1975), ou même les confessions des charismatiques catholiques (CHARUTY, 1990). Mais les aveux pentecôtistes sont ici étroitement liés au dispositif de la possession : c'est le possédé en tant qu'esprit qui est soumis à la question et le mal révélé ne concerne que la personne elle-même.

Les risques présumés que le pasteur prendrait en se mesurant publiquement avec l'Ennemi sont importants. Sa réputation serait ainsi ouvertement mise en jeu lors de ces joutes verbales dont l'issue n'est pas déterminée d'avance. Il est sûr que la plupart des médiums pénétrant dans une église renonceraient aux esprits pour être ultérieurement comblés par les dons du Saint-Esprit. Mais une possibilité subsiste, jamais complètement écartée, que le combat tourne à l'avantage d'un possédé, quittant alors l'église encore sous l'emprise du démon-*caboclo*. Un tel épisode, fréquemment narré par des fils-de-saint un temps attirés par le pentecôtisme, ne ternit pas le prestige d'un pasteur qui, à défaut d'administrer la preuve du pouvoir de Jésus, donne à voir la puissance du Diable.

Cependant, l'ampleur de l'équivoque devient manifeste au moment même où le pasteur assure les personnes de l'assistance de sa compréhension, lorsqu'il reprend à son compte certaines catégories du langage qui servent, dans les *terreiros*, à exprimer l'infortune et le malheur et à formuler la relation avec les êtres invisibles. Il est évident que, si les pentecôtistes admettent la réalité des esprits des cultes et la faculté qu'ils ont d'occuper le corps des hommes, ils entendent aussi que l'être humain doit à terme être « libéré des forces du mal », libération incompatible avec des possessions à répétition. Les changements observables dans les rôles qui sont respectivement dévolus au public et à la hiérarchie religieuse constituent les premiers indices de la méprise des familiers des *terreiros* sur la nature du dispositif de la possession dans les Églises.

En effet, dans les lieux de culte, la ronde qui précède la possession proprement dite est formée par les médiums, ceux-là même qui se proposent de rendre des services religieux. Leurs évolutions sont soumises à l'appréciation des consultants cantonnés dans le rôle de spectateurs attentifs jusqu'à l'arrivée des *caboclos*. Les possédés sont ensuite sollicités familièrement mais avec respect par les clients, qui devront aligner leur comportement sur le leur et suivre leurs instructions à la lettre. La portée attribuée aux actes et paroles des possédés détermine l'attitude adoptée à l'égard des possessions survenant hors du cercle des fils-de-saint. Car une transe possessive dans les rangs de l'assemblée vient concurrencer la prestation des fils-de-saint en établissant de nouveaux centres d'intérêt. Elle est donc toujours arrêtée par le chef de culte, à moins qu'il ne s'agisse d'un médium renommé venu là en visite.

Dans les Églises pentecôtistes, en revanche, la possession n'est pas un élément nécessaire au bon déroulement d'une cérémonie bien qu'elle garde sa dimension spectaculaire : un pasteur peut évoquer la présence de Jésus par d'autres moyens que l'exorcisme. Il ne doit pas exercer son autorité à partir d'un état de possession mais sur le phénomène

diabolique qu'elle est supposée être et qu'il encourage. La transe possessive doit alors être le fait de personnes étrangères à l'église. La ronde est ainsi réservée aux membres de l'assistance et observée de l'extérieur par les spécialistes religieux — le pasteur qui indique ce qui plaît au dieu et les *obreiros*. Dans ce contexte, le possédé se détache encore du groupe, il est au centre des attentions mais il n'a plus la liberté d'aller et venir à sa convenance. Immobilisé par les *obreiros*, l'« esprit » est pressé de questions par le pasteur pour savoir ce qu'« il » fait au possédé, avant d'être soumis et contraint de quitter ce corps où il est décrété indésirable. De respecté, le médium possédé devient défié ; de meneur, il est réduit à être une marionnette dont dispose le pasteur.

Si la reconnaissance de l'alliance entre le médium et le *caboclo* dans les cultes dépend de la performance rituelle, le lien entre le possédé et une figure démoniaque est une « donnée » dans les Églises qui s'appliquent à les séparer. Aucun jugement en termes de compétence ne s'attache à la transe possessive, aucune évaluation de la prestation n'est faite lors de la possession. La représentation du personnage d'un *caboclo* témoigne ici aussi d'un lien de dépendance mais, laissant peu de place à l'improvisation et marquée d'une valeur négative, elle ne permet plus au possédé d'acquérir du prestige. Ces profondes transformations du dispositif de la possession vont ainsi de pair avec une altération fondamentale de la condition de possédé.

Pour les médiums séduits par le pentecôtisme, l'acte de nommer le démon qui les perturbe n'est pas accessoire ; il est essentiel. C'est une condition de la bonne exécution de l'exorcisme, une exigence pour que l'esprit puisse être progressivement plongé dans la masse indifférenciée et anonyme des démons, libérant l'être humain d'une dépendance devenue pesante. Il s'agit alors pour les anciens habitués des *terreiros* de s'efforcer de dénouer le lien qui les unit à leur esprit, dans un processus symétriquement inverse de celui que la participation aux cultes de possession supposait. À savoir quand ils s'appliquaient à rendre cette alliance incontestable par leur entourage. L'un des passages les plus délicats et douloureux du cheminement qui attend les médiums acceptant de renoncer aux esprits concerne ce lent réajustement de la transe possessive. Mais un tel parcours leur confèrera aussi une expérience incontestable des choses du mal, un savoir dont on peut deviner l'importance pour ceux d'entre eux qui envisagent de poursuivre une carrière religieuse dans le pentecôtisme.

L'attitude du pentecôtisme qui encourage la possession en la plaçant du côté du mal est bien différente de celle du catholicisme, longtemps religion officielle du Brésil, déterminée par deux positions *a priori* contradictoires. Le discours officiel a longtemps recommandé de se garder d'une pratique tenue pour « barbare » et « arriérée ». Mais ce

point de vue rigide a été progressivement tempéré depuis les années 1930 par un regard plutôt bienveillant des élites, associant la possession à un légitime héritage reçu de leurs ancêtres par les descendants des anciens esclaves africains. La transe possessive est alors devenue une caractéristique de la religiosité populaire, parfaitement légitime à condition de s'exercer dans le cadre des cultes revendiquant une origine africaine³². À ce titre, elle s'est vue accorder un statut religieux dans le catholicisme, mais à sa périphérie, comme un élément secondaire et folklorique. Ainsi, quand à la fin de sa période de réclusion un fils-de-saint vêtu de blanc se rend dans une église accompagné de son initiateur et de ses proches, le prêtre lui donne la communion, sans nécessairement accréditer pour autant les signes que le médium donne de la présence sur lui de la divinité qui l'a élu. À côté de cette tendance où la tolérance des élites est souvent quelque peu condescendante, s'en développe une autre, qu'on pourrait qualifier d'antisyncretique, où des membres des classes moyennes prennent fait et cause pour les cultes de possession et contestent la pertinence des rapprochements entre divinités africaines et saints du catholicisme.

Le pentecôtisme brésilien, progressant surtout dans les classes populaires qui lui fournissent sa hiérarchie, prend également très au sérieux le phénomène de la possession. Les caractéristiques sociologiques de ce mouvement et la nature de son message exclusif et intransigeant n'autorisent pas une mise à distance de cette expérience « populaire » et encore moins à affecter de l'indulgence à son égard. La participation simultanée d'un individu aux cultes et au pentecôtisme est inenvisageable et le choix en faveur de l'un des systèmes religieux se fait inévitablement à l'exclusion de l'autre. La relecture pentecôtiste de la possession se fait donc au plus près, en transformant l'alliance en entrave. La virulence des accusations lancées par les pasteurs, et reprises par leurs suiveurs, est à la mesure du bricolage d'éléments rituels appartenant aux cultes et du réaménagement des catégories qui leur sont associées, que le pentecôtisme est amené à faire. Les pasteurs de l'Église Universelle, qui se montrent singulièrement habiles pour profiter d'un ensemble culturel côtoyant l'univers pentecôtiste et pour l'exploiter en favorisant la croissance du mouvement, semblent ici franchir la limite entre « possession réprouvée » et « possession cultivée », telle que l'évoque G. CHARUTY (1990 : 86) à propos des exorcismes catholiques.

³² La production savante a joué un grand rôle dans la définition des formes légitimes de cultes de possession : le candomblé, fidèle à l'Afrique, a gagné ses lettres de noblesse grâce à la littérature ethnologique tandis que l'umbanda impure était écartée des études (BOYER, 1996).

BIBLIOGRAPHIE

- BASTIAN (J.-P.), 1994 — *Le protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*. Genève, Labor et Fides.
- BOYER (V.), 1993 — *Femmes et cultes de possession : les compagnons invisibles*. Paris, L'Harmattan.
- BOYER (V.), 1995 — Macumbeiras e crentes : as mulheres vêm os homens. *Horizontes Antropológicos*, 1 : 131-140.
- BOYER (V.), 1996 — Le don et l'initiation : de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme*, 138, avril-juin : 7-24.
- CHARUTY (G.), 1990 — Les liturgies du malheur : le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques. *Le Débat*, 59 : 68-89.
- FRESTON (P.), 1994 — « A Igreja Universal Reino de Deus ». In : *Nem anjos nem demônios : interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes : 131-159.
- HANLON (G.), SNOW (G.), 1988 — Exorcisme et cosmologie tridentine : trois cas agenais en 1619. *Revue de la Bibliothèque nationale*, 28 : 12-22.
- HURBON (L.), 1989 — « Les nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe ». In Hurbon (L.), éd. : *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montréal, Cidihca : 309-354.
- MARY (A.), 1992 — *Le défi du syncrétisme*. Thèse doctorat d'État. Paris, EHESS.
- ORO (A. P.), 1992 — « Podem passar a sacolinha » : um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, 9 : 7-44.
- VERGOLINO (A.), 1987 — A Semana Santa nos terreiros : un estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, 14 (3) : 57-71.
- ZEMPLENI (A.), 1975 — « De la persécution à la culpabilité ». In Piault (C.), dir. : *Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann : 153-218.