

L'univers des Églises évangéliques pentecôtistes brésiliennes

Douglas RODRIGUES DA CONCEIÇÃO *

Résumé : Le présent article propose diverses pistes de réflexion et d'hypothèses permettant de mettre en avant les problématiques propres à l'univers des Églises évangéliques pentecôtistes brésiliennes. Selon le recensement de 2010 effectué par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE), il s'agit du groupe religieux ayant connu la progression la plus vertigineuse dans le Brésil d'aujourd'hui. Nous nous penchons sur l'histoire, la constitution et l'état actuel du pentecôtisme évangélique brésilien.

Mots clés : religion, Brésil, évangélisme, pentecôtisme, protestantisme

Durant l'année 2012, la publication des chiffres du dernier recensement religieux effectué au Brésil a profondément bouleversé les esprits. Il nous a donc semblé urgent de tenter d'expliquer la complexité du champ religieux brésilien. Une évidence, sans doute incontestable, est apparue : les différentes expressions religieuses ont été classées, et leur grande diversité a ainsi été mise en évidence par la taxonomie, certes insuffisante, de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE), qui a permis de confirmer l'effervescence religieuse sur le territoire brésilien. Par rapport à cet état des lieux, nous avons réfléchi à la manière la plus appropriée d'aborder la culture religieuse du Brésil contemporain. Nous

* Douglas Rodrigues da Conceição est professeur à l'université de l'État du Pará, au Brésil, et coordinateur du Laboratoire interdisciplinaire de recherches en religion et en culture (LIPREC, *Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Religião e Cultura*) rattaché à la même université.

tenterons donc de tracer, à partir de deux axes, les contours religieux du Brésil contemporain.

Le premier axe concerne la composition multiculturelle du pays, ce que nous proposons désormais d'appeler « l'univers religieux brésilien ». Le Brésil, du point de vue de sa formation culturelle – ou, comme le dirait Darcy Ribeiro (1995), « le peuple brésilien » – s'est constitué et doit être interprété à partir de la rencontre entre trois matrices ethniques. Suivant l'angle de vue proposé par ce grand anthropologue brésilien, la naissance du peuple brésilien surgit du heurt et de la fusion entre l'envahisseur portugais et les Indiens de la forêt, entre les travailleurs agricoles et les Noirs africains utilisés comme esclaves. Par conséquent, l'histoire de la formation culturelle brésilienne est, dès son apparition, marquée par la rencontre entre diverses dimensions interculturelles – telles que l'art, la religion, les modèles d'organisation sociale, etc. – propres à chacune de ces matrices. Il nous paraît donc impossible de reconstruire une histoire de la vie culturelle brésilienne d'un point de vue exclusivement diachronique, celle-ci étant, de fait, marquée par les dynamiques synchroniques et simultanées des relations interculturelles. Ainsi, ce qui nous intéresse ici ne déroge pas à cette perspective : l'univers religieux brésilien contemporain révèle de profondes racines ancrées dans cet amalgame que constitue la formation de la culture brésilienne, notamment dans ses aspects religieux. Il s'agit, par conséquent, de cinq siècles de coupures et de collages, de fusions et d'effacements et, enfin, d'assimilations et de rejets. Il s'agit de cinq siècles d'expériences syncrétiques pesant sur la formation de la vie religieuse au Brésil. Peut-être ne serait-il pas possible de comprendre les religions du Brésil actuel sans prendre en compte cet *a priori* culturel. Afin de rendre plus évidente la pertinence de cette préoccupation initiale, l'anthropologue Darcy Ribeiro (1995) préférerait, au terme de sa trajectoire intellectuelle, parler de « Brésils » (au pluriel) et non de « Brésil » (au singulier).

Le second axe de notre réflexion est étroitement lié au premier point abordé. En effet, malgré la très forte influence exercée par la culture politique des principales républiques au XIX^e siècle, ce qui a eu pour conséquence, à partir de cette époque, de permettre le développement d'une conception laïque de la nation, le Brésil n'en reste pas moins, du nord au sud, un pays religieux. Nous dirions même plus : un pays d'effervescence religieuse. La religion au

Brésil ne relève certes pas du ressort de l'État, le principe de laïcité préconisant une séparation entre celui-ci et l'Église, mais elle se fait pourtant voir comme une « chose publique » dans un espace public¹. La religion est présente partout. Contredisant les thèses prophétiques autour de la sécularisation² et de l'autonomie des sphères culturelles par rapport à la religion (politique, art, économie, droit, morale, sciences, etc.), tissées par de nombreux réseaux de la pensée occidentale moderne, le Brésil a assisté, pendant le XX^e siècle, à une incomparable expansion démographique, accompagnée d'une extension et d'une diversification de sa vie religieuse³. Malgré l'observation d'un fort processus de « décatolicisation »⁴ (tableaux 1 et 2 ; graphiques 1 et 2), comme nous proposons de l'appeler – phénomène plus lié aux effets supposés de l'idée de sécularisation sous les tropiques – l'autodéclaration d'une affiliation religieuse est massive au sein de la population brésilienne.

¹ À propos de la présence de la religion dans l'espace public, nous notons les deux remarquables articles de Paula Montero (2009, 2012).

² Nous utilisons le concept de sécularisation au sens large, le considérant comme un symptôme d'éloignement du sens et de la présence de la religion dans les formes d'orientation et de régulation de la vie sociale (formes juridiques, politiques et culturelles) d'une société donnée. Un véritable traité sur le problème de la sécularisation a été écrit par Charles Taylor (2010).

³ Cândido Procópio Ferreira de Camargo, dans l'œuvre classique intitulée *Católicos, protestantes, espíritas* (1973), qu'il a dirigée lors de son passage par le CEBRAP – Centre brésilien d'analyse et de planification – où d'importants chercheurs brésiliens, tel le sociologue Antônio Flávio Pierucci, ont travaillé – semblait déconcerté par le caractère, d'après lui inconciliable, entre le chemin emprunté par le Brésil en termes d'attention aux exigences des transformations selon les valeurs culturelles de l'Europe moderne, d'une part, et la carte religieuse du Brésil, d'autre part, ce qu'il met en évidence dans la publication de ses propres travaux de recherche en 1973.

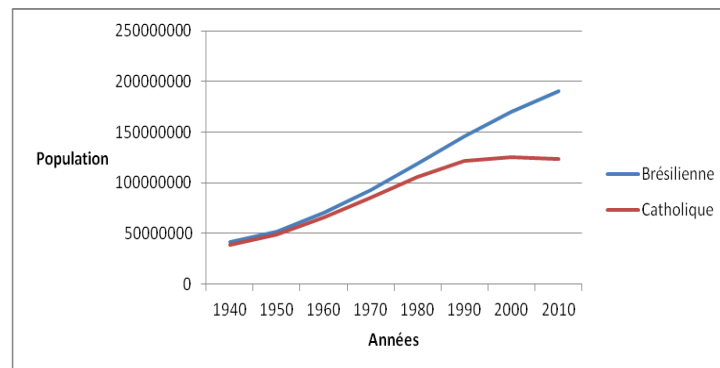
⁴ Ricardo Mariano (2013 : 119) suggère ce que nous venons d'affirmer conceptuellement.

Population	Recensement			
	1940	1950	1960	1970
Brésilienne	41 236 315	51 964 397	70 191 370	93 134 846
Catholique	39 177 880	48 558 854	65 329 520	85 472 022

Population	Recensement			
	1980	1991	2000	2010
Brésilienne	119 011 052	145 815 818	169 872 856	190 755 799
Catholique	105 861 113	121 812 759	124 980 132	123 280 172

Source : Recensement de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE).

Tableau 1. Nombre de catholiques au sein de la population brésilienne en nombres absolus de 1940 à 2010.



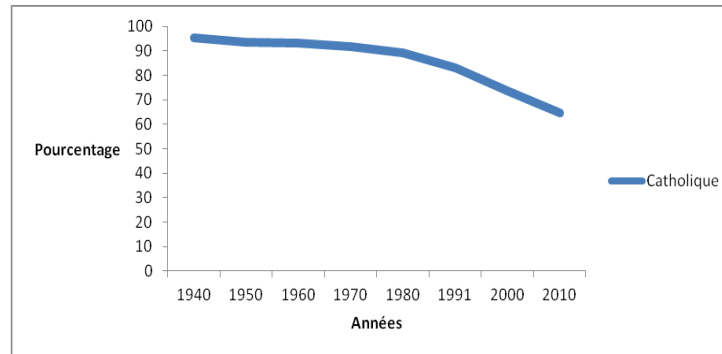
Conception graphique : Fabrício Martins da Costa, Université de l'État du Pará, 2017.

Graphique 1. Nombre de catholiques au sein de la population brésilienne en nombres absolus de 1940 à 2010.

Population	Recensement							
	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000	2010
Catholique %	95,2	93,7	93,1	91,8	89,2	83,2	73,5	64,6

Source : Recensement de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE).

Tableau 2. Pourcentage de catholiques au sein de la population brésilienne de 1940 à 2010.



Conception graphique : Fabricio Martins da Costa, Université de l'État du Pará, 2017.

Graphique 2. Pourcentage de catholiques au sein de la population brésilienne de 1940 à 2010.

Même si nous n'allons pas en débattre ici, nous voulons mettre en relief l'assimilation par le Brésil de tous les présupposés d'une nation conforme aux valeurs des civilisations occidentales modernes, c'est-à-dire une nation rationalisée (consolidation de la démocratie, industrialisation, fort intérêt pour la technique et la science, etc.), qui se transforme également en un pays religieusement diversifié. Il est impossible de comprendre la sécularisation brésilienne selon un modèle d'opposition à la religion ou même de suppression de celle-ci. L'abandon des convictions et des pratiques religieuses, voire la perte de la foi en un Dieu unique

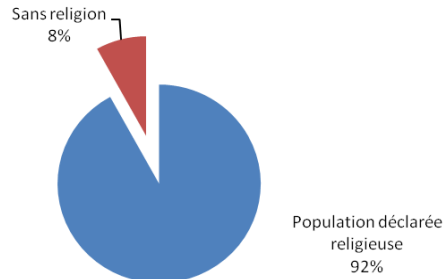
ne peuvent servir de capteurs pour mesurer le phénomène de la sécularisation au Brésil. En somme, ce que nous y observons s'oppose à cela en tout point. Si l'assurance de la démocratie dans certains pays dépend d'une certaine asepsie religieuse dans les espaces publics, au Brésil, la démocratie obtient la participation des voix provenant des courants religieux les plus variés, ce qui provoque des perturbations très visibles dans certains secteurs.

Nous aimerions convoquer d'autres données empiriques pouvant nous aider à corroborer notre propos. Nonobstant l'accroissement de la population dite sans religion, qui était, en l'an 2000, de 12 millions de personnes et qui compte aujourd'hui plus de 15 millions de personnes, le dernier recensement démographique, effectué en 2010 et publié en 2012 par l'IBGE, affirme qu'environ 176 millions de Brésiliens s'autodéclarent croyants (tableau 3 et graphique 3). Ces derniers déclarent ainsi posséder une certaine affiliation religieuse. Ce pan religieux ne représente pas moins de 92 % de la population brésilienne, aujourd'hui estimée à 191 millions de personnes environ. Voici donc la carte religieuse produite par le dernier recensement démographique de l'IBGE, dont les données ont été mises en relation avec celles du recensement de l'an 2000.

Population	Total	% du total
Brésilienne	190 755 799	100,00 %
Population pratiquante	175 420 289	91,97 %
Sans religion	15 335 510	8,03 %

Source : Recensement démographique de l'IBGE pour 2010.

Tableau 3. Population déclarant pratiquer une religion au Brésil en 2010.



Conception graphique : Fabricio Martins da Costa, Université de l'État du Pará, 2017.

Graphique 3. Population déclarant pratiquer une religion au Brésil en 2010.

Il serait impossible d'aborder tous les enjeux religieux du Brésil actuel, car cela nous obligerait à observer non seulement les religions qui s'y sont implantées et développées, telles que le catholicisme, le protestantisme, le spiritisme d'Allan Kardec, ainsi que certaines expressions asiatiques comme le bouddhisme, mais également les religions des populations autochtones, comme les cultes indigènes et celui de pajelance⁵ (bien souvent méconnus jusqu'à nos jours), sans oublier celles ayant germé sur le sol brésilien, comme l'umbanda et le candomblé, nées du culte des orixás, divinités vénérées par les esclaves africains⁶. À cela s'ajoutent d'autres facteurs précédemment mentionnés, notamment la capacité de ces religions à se rejeter, mais aussi à s'influencer mutuellement. La vie religieuse au Brésil est hybride et syncrétique sous tous les angles. Afin d'accorder à ces multiples expressions religieuses du panorama brésilien une juste reconnaissance, il faut avant tout prendre en compte la capacité qu'elles ont eue de se

⁵ Concept bien diffusé par l'anthropologue brésilien Raymundo Heraldo Maués (1990, 1995).

⁶ Il faut dire que ces groupes religieux ont connu un accroissement de leur population pratiquante respectivement de 2,43 % et de 23,77 %, si l'on compare le recensement de 2000 et celui de 2010.

développer sur ce territoire, de se structurer sous le signe d'une interconnexion intime.

Ce que nous tentons d'affirmer, dans ces lignes initiales, entre d'une certaine façon en consonance avec certaines affirmations avancées par Clifford Geertz (2006 : 10) dans son essai « *O futuro das religiões* » (La religion, sujet d'avenir)⁷. Malgré les secousses reçues dans sa structure et son milieu d'origine, la religion s'est transformée et se transforme sans cesse en un objet fluctuant. En migrant de son milieu d'origine vers d'autres lieux où son pouvoir de fertilisation s'est montré plus fort (c'est le cas du Brésil), et ceci sans compter sur sa capacité d'autogermination (c'est le cas de l'umbanda), la religion, comprise en tant que phénomène culturel, se déploie au Brésil avec une plasticité extrême et haute en couleur⁸. Les partisans de la sécularisation, comme Antônio Flávio Pierucci, sont tentés de voir la religion comme un phénomène social en cours de disparition, voire comme un phénomène déjà disparu. Afin de gagner en précision, observons un exemple analysé par Pierucci (1998), qui fut le plus éminent sociologue de la religion au Brésil, disparu en 2012. Celui-ci tente sans relâche de démontrer dans quelle mesure la sociologie de la religion se trompe lorsqu'elle s'approprie et applique le concept de sécularisation au fait religieux au XX^e siècle. Réfutant toutes les solutions conceptuelles trouvées par les chercheurs en sciences sociales (le retour du sacré, la revanche de Dieu, le réenchantement du monde, la postsécularisation, etc.), parmi lesquelles nous pouvons facilement reconnaître les théories de Pierre Sanchis, de Stefano Martelli, de Samuel Huntington, entre autres, mais sans indiquer quelle hypothèse serait en mesure de rendre compte de la présence de la religion à l'échelle mondiale dans la vie sociale, Pierucci (1998 : 66) conclut que l'option « la plus viable » serait la suivante : ne

⁷ Traduit en portugais par Paulo Migliacci, à partir du texte français traduit de l'anglais par Gilles Berton.

⁸ Les formes en sont nombreuses : messes catholiques, cultes protestants et évangéliques, cultes pentecôtistes, pèlerinages d'expression mariale (culte à Marie, mère de Jésus), cultes d'extase dans les traditions afro-brésiliennes, sorcelleries « caboclas » du nord du Brésil, cultes de guérison des sorciers, cultes aux saints, etc.

jamais abandonner le concept de sécularisation⁹. En acceptant irréductiblement ce concept comme un principe à être appliqué au monde religieux contemporain, ce sociologue ne dit pas clairement s'il donne à ce terme le sens de processus encore en cours ou bien celui de phénomène achevé. S'il le pense comme processus, la sécularisation conduirait alors la société occidentale vers un monde sans religion. S'il le considère comme un phénomène déjà achevé, nous nous retrouvons alors, plus que jamais, dans un monde désenchanté, comme un otage qui aurait été libéré de l'emprise de la religion. Quelle direction devons-nous prendre pour mieux cerner la situation du Brésil ? Nous nous risquons à proposer un élément de réponse : nous pourrions mettre en suspens l'idée de sécularisation tout en mettant en évidence la présence de la religion au XX^e siècle. C'est précisément la possibilité d'une crise du paradigme scientifique, au sens de Thomas Kuhn (2008), au sein de la sociologie de la religion qui retient ici notre attention.

Si l'on tente de suivre Pierucci jusqu'au bout de sa démarche, visant à rendre invisible la religion au Brésil, on peut en conclure à une incitation, vis-à-vis de la sociologie religieuse, à abandonner son travail d'interprétation, d'analyse et d'observation de la religion au profit d'un rôle partisan de la sécularisation. Serait-ce la véritable finalité de la sociologie de la religion ? La phrase provocatrice que Pierucci reprend à Habermas (cité par Pierucci, 1998 : 43), « Il faut souvent savoir avant de parler » (*Saber o que se fala sempre ajuda*), entre alors en contradiction avec la tâche qu'il propose à la sociologie de la religion. Que peut-on faire face au phénomène de l'effervescence religieuse au Brésil ? Reconnaître l'idée que le dimanche du temps jadis, véritable jour du Seigneur, symbolisant « la pratique de la communion chrétienne depuis le Concile de Nicée » (Pierucci, 1997 : 106), n'est aujourd'hui plus qu'un jour de loisir profane presque obligatoire, constituant un symptôme du déclin de la religion, est à notre avis plus scandaleux que d'accepter que le dimanche est encore un jour sacré pour une partie considérable de fidèles non seulement catholiques, mais également évangéliques au Brésil. Le sociologue avait eu

⁹ En opposition à la posture presque doctrinaire adoptée par Pierucci, voir, entre autres, le brillant article de Paula Montero (2009 : 9–10) autour de l'idée de sécularisation issue de Max Weber.

connaissance du recensement effectué en 1991, dans lequel, comme nous le montrerons par la suite (tableau 4), le pentecôtisme a connu son taux d'accroissement le plus élevé des cinquante dernières années, soit une augmentation de 98,5 %. Cet article de Pierucci (1998) n'avait certes pas directement pour but de développer une étude sur le champ religieux brésilien, mais comment parler de sécularisation au Brésil sans considérer le recensement de 1991 ? Cela laisse l'impression que l'idée de sécularisation telle qu'envisagée par Pierucci relève davantage de l'obstination aveugle.

Le recensement réalisé en 2010 semble contenir quelques données qui pourraient faire croire à la pertinence des hypothèses des partisans de la sécularisation. Le groupe des personnes « sans religion » compte 15 millions d'autodéclarés. Cependant, une recherche indépendante réalisée par Denise dos Santos Rodrigues (2012), entre 2005 et 2008, à Rio de Janeiro, nous invite à réfléchir. Le groupe « sans religion », dit-elle, contient « des athées, des agnostiques, mais aussi des gens qui maintiennent leur foi en Dieu ou même en d'autres formes de forces transcendantes » (Rodrigues, 2012 : 1135–1136).

Cependant, la période comprise entre 2000 et 2010 présente la plus grande chute numérique de catholiques au Brésil. Serait-ce le signe d'une sécularisation salvatrice ? Nous ne le pensons pas. Cette baisse est évidente, mais comment expliquer le développement significatif du mouvement charismatique au sein de l'Église catholique au Brésil pendant les trente dernières années ? La crise d'une forme religieuse spécifique ne constitue pas nécessairement un cheminement vers la disparition de cette forme, mais indique plus souvent l'avènement d'une transformation en profondeur. Cela s'applique au champ religieux brésilien.

Mais lorsqu'il s'agit de la population évangélique, que ce soit dans sa dynamique d'accroissement ou bien d'articulation interne, le cadre de la transformation de la population évangélique diffère radicalement. Cette grande masse religieuse, qui compose aujourd'hui une partie importante de l'univers religieux brésilien, croît de manière vertigineuse depuis les premiers moments de sa naissance, ce que le tableau 4 démontre. Comme nous le savons, le protestantisme au Brésil n'apparaît qu'au XIX^e siècle. Dans ce tableau, on peut noter que la population évangélique s'est

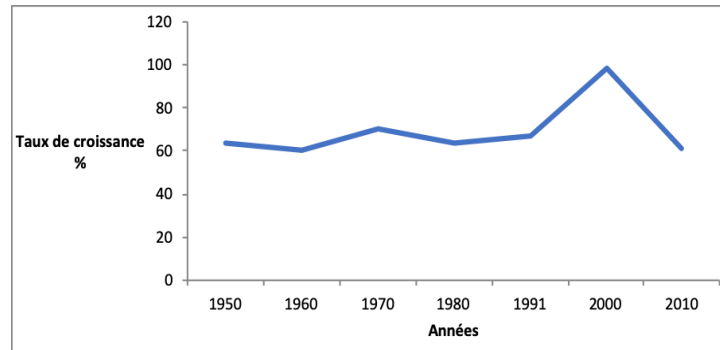
considérablement accrue en soixante-dix ans. Entre 1940 et 1991, on voit que les taux de croissance sont très similaires d'une décennie à l'autre, ce qui nous permet de soutenir l'idée d'un profil rectiligne de l'accroissement important du mouvement évangélique brésilien entre 1991 et 2000.

Année de recensement	Population évangélique et protestante ¹⁰			
	Chiffres	Décennie	Taux de croissance %	Croissance en chiffres
1940	1 074 857	–	–	–
1950	1 761 430	1940–1950	63,87 %	686 573
1960	2 824 775	1950–1960	60,36 %	1 063 345
1970	4 814 728	1960–1970	70,44 %	1 989 953
1980	7 885 846	1970–1980	63,78 %	3 071 118
1991	13 189 282	1980–1991	67,25 %	5 303 439
2000	26 184 941	1991–2000	98,53 %	12 995 656
2010	42 275 440	2000–2010	61,44 %	16 090 499

Source : Recensement de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques, IBGE.

Tableau 4. Taux de croissance de la population évangélique de 1940 à 2010.

¹⁰ D'un point de vue historique, à titre d'exemple, à propos de problèmes d'ordre taxonomique et terminologique nés au sein des recensements au Brésil, voir Senra (2008 : 818).



Conception graphique : Fabricio Martins da Costa, Université de l'État du Pará, 2017.

Graphique 4. Taux de croissance de la population évangélique selon les recensements.

Selon le recensement de 2010, la population évangélique du Brésil est passée de 26,1 millions en 2000 à approximativement 42,2 millions en 2010. Il s'agit d'une hausse surprenante de 61,44 % du nombre d'évangéliques, qui représentent alors 22,16 % de la population brésilienne. Quand les regards se tournent vers l'univers évangélique brésilien, un nouveau facteur se montre avec évidence et doit être pris en compte : différentes dénominations religieuses appartiennent à cet univers. Il s'agit donc d'un groupe pluriel. Nous ne sommes pas tout à fait satisfaits du classement proposé par l'IBGE en 2010, qui nous semble incomplet. On ne retrouve pas, par exemple, la présence de l'Église anglicane dans le tableau de l'IBGE. Ce groupe religieux est pourtant très important dans l'histoire du protestantisme au Brésil. Si le protestantisme commence officiellement à exister au Brésil à la suite d'un accord signé entre le gouvernement brésilien et l'Angleterre, au XIX^e siècle, autorisant le culte anglican, le recensement de 2010 ne fait pas explicitement mention de cet important groupe religieux dans sa taxonomie. Un autre problème est l'évidente imprécision conceptuelle de ce processus de classement. On sait que l'Église Assemblée de Dieu est certes pentecôtiste, mais qu'elle pourrait également être considérée comme une Église de Mission. Pourquoi

ne l'est-elle pas ? Altmann (2012 : 1129) l'a bien souligné : ce qui manque à l'IBGE, c'est le regard scientifique du chercheur des religions.

Reprenons les données du recensement de 2010 où les évangéliques ont été divisés en groupes (Églises) : 1) les évangéliques de mission ; 2) les évangéliques d'origine pentecôtiste ; 3) les évangéliques non déterminés. La variété et les diverses formes de l'univers évangélique brésilien s'avèrent plus nombreuses quand nous le regardons plus en détail : les groupes évangéliques de mission totalisent 7,7 millions de personnes ; les groupes évangéliques non déterminés comptent 9,2 millions de personnes ; cependant, les groupes évangéliques d'origine pentecôtiste rassemblent 25,3 millions de personnes. Ces données démontrent donc clairement que le processus de croissance vertigineux de l'univers religieux évangélique relevé plus haut est dû, en grande partie, aux groupes pentecôtistes. C'est-à-dire au pentecôtisme.

Face à l'immense diversité composant l'univers religieux brésilien, nous voudrions mettre en lumière ce que nous considérons comme le phénomène religieux le plus représentatif du Brésil actuel : le mouvement évangélique pentecôtiste.

Le pentecôtisme

Religion d'une « minorité cognitive », religion de « l'ignorance », « religion aux aspects primitifs » : voici quelques caractéristiques attribuées au pentecôtisme par une partie de l'intelligentsia brésilienne s'étant d'ailleurs intéressée à l'étude de ce phénomène religieux (Campos, 1999 : 31). Une partie de l'univers évangélique pentecôtiste a fait l'objet de plusieurs recherches, et sa place dans le monde de la recherche universitaire brésilienne souligne son importance dans l'univers religieux contemporain. Cette production intellectuelle ne sera toutefois pas prise en compte dans son intégralité dans notre analyse en raison des trop nombreuses études réalisées.

Nous pourrions commencer par nous poser deux questions de base : 1) que veut dire le terme « évangélique » ? ; 2) et que veut dire « pentecôtiste » ? Il y a peu de consensus et beaucoup

d'imprécision de la part des chercheurs brésiliens dans l'emploi du terme « évangélique ». Nous prendrons, premièrement, le chemin le plus court, majoritairement suivi par les sociologues de la religion au Brésil. Dans le contexte latino-américain, le terme « évangélique » recouvre l'univers religieux formé par les dénominations chrétiennes nées ou issues, d'une certaine manière, de la réforme protestante du XVI^e siècle. Selon Mariano (2012 : 10), ce terme désigne tantôt les Églises dites protestantes historiques – baptiste, luthérienne, méthodiste, presbytérienne, congrégationnelle et anglicane –, tantôt les Églises pentecôtistes – Congrégation chrétienne du Brésil, Assemblée de Dieu, Église de l'Évangile quadrangulaire, Église Brésil pour le Christ, Église Dieu est Amour, Maison de la bénédiction, Église universelle du Royaume de Dieu, etc. Cela peut paraître étrange, mais le terme « évangélique » est, de fait, très fréquemment utilisé au Brésil pour désigner aussi bien les groupes religieux protestants légitimés, héritiers plus directs de la Réforme protestante, que ceux qui introduisent une grande hétérogénéité (Mendonça, 2008 : 141) dans l'univers religieux brésilien. Il s'agit là de l'image que l'on a généralement des groupes pentecôtistes¹¹.

Pour certains, le développement du pentecôtisme apporte une certaine nébulosité à l'univers religieux brésilien. Ainsi, nous avons affaire, pourrait-on dire, à un terme générique qui désigne aussi bien les protestants de sang royal que les protestants de sang plébéien. Le terme « évangélique » désigne, dans ses grandes lignes, le christianisme non catholique au Brésil. Cependant, les préjugés contre les pentecôtistes sont si nets que certains territoires de la sociologie de la religion au Brésil ont de la difficulté à les reconnaître en tant que groupes chrétiens. C'est notamment la perspective assumée par Mendonça (2008 : 143) lorsqu'il note que la « guérison divine » est l'un des éléments centraux du culte pentecôtiste qui résiste mal à une analyse plus rigoureuse de son identité chrétienne. La théologie pentecôtiste n'est pas centrée

¹¹ Antônio Gouvêa Mendonça (2008 : 141) s'exprime en ces termes : « Ce qu'aujourd'hui nous appelons mouvement pentecôtiste, ou simplement pentecôtisme, est une immense activité à l'intérieur du champ religieux qui, à partir des années 1950, est devenue diffuse et confuse ». L'adjectif « confuse » fait référence à l'hétérogénéité du champ religieux du Brésil. Une telle hétérogénéité est attribuée au développement des mouvements pentecôtistes.

christocentrique ; mais peut-être que ce préjugé porte en lui une dimension importante à partir de laquelle étudier les pentecôtistes. Le pentecôtisme ne serait-il pas une expression religieuse qui irait par-delà les frontières du christianisme ? Nous laissons cette question en suspens pour de futures spéculations. Il nous semble qu'être ou ne pas être chrétien (question plutôt shakespearienne) vise à affirmer ou à infirmer une identité protestante – celle qui émerge en opposition à l'identité catholique – dans cette lutte pour l'usage exclusif du terme « évangélique », qui fut, depuis l'arrivée des immigrés et des missions protestantes au XIX^e siècle au Brésil, le terme par lequel les protestants s'autodésignèrent.

Quant au terme « pentecôtiste », nous observons également peu de consensus et beaucoup d'imprécision. Nous présentons ici deux définitions : 1) celle qui est donnée par le dictionnaire du mouvement pentecôtiste, publiée par la CPAD¹² ; 2) celle qui provient d'un intéressant rapport ethnographique de Marion Aubrée. Selon la définition du dictionnaire du mouvement pentecôtiste, le terme « pentecôtiste » est utilisé à partir de 1907, en Grande-Bretagne, par les Églises historiques traditionnelles (anglicane, épiscopale, méthodiste, etc.), pour se référer aux croyants qui avaient la foi et recevaient le baptême dans l'Esprit saint, par analogie entre ce mouvement et le jour de la Pentecôte (Ac 2,1-13), c'est-à-dire en raison d'une effusion de l'Esprit et des manifestations de son pouvoir observées en tout lieu dans les îles britanniques. Pour toutes ces raisons, selon Araújo (2007 : 553), le pentecôtiste est l'adepte qui croit à la possibilité de faire l'expérience du Saint-Esprit en le recevant comme les apôtres le jour de la Pentecôte. Aux yeux d'Aubrée (1987 : 264), pour appartenir pleinement et entièrement au pentecôtisme, l'adepte doit vivre trois moments : 1) le premier est un acte individuel qui consiste en une déclaration à voix haute, faite au sein de la communauté du quartier, où l'on déclare « accepter » Jésus comme « sauveur » ; 2) deuxièmement, être soumis au baptême par immersion, cérémonie collective qui a lieu une ou deux fois par an,

¹² La Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) est la maison de presse des églises de l'Assemblée de Dieu, la plus grande Église pentecôtiste du Brésil. La définition tirée de ce dictionnaire du mouvement pentecôtiste provient du milieu où vit le sujet religieux et a le mérite de présenter une autocompréhension, soit une compréhension que les croyants ont d'eux-mêmes.

selon le nombre de nouvelles adhésions ; 3) et enfin, être soumis au baptême du feu, c'est-à-dire à une irruption de glossolalie (sorte de transe verbale qui se caractérise par l'émission spontanée d'une séquence plus ou moins longue de sons qui n'ont pas de signification en dehors de l'univers mystique). Le fondement théologique du pentecôtisme est construit à partir de certains versets bibliques. De plus, le baptême dans l'Esprit saint et le parler en langues étranges (glossolalie) sont, selon le rapport de Marion Aubrée (1987 : 264), les marques distinctives de la théologie pentecôtiste.

Les versets 3,11 de l'Évangile selon Mathieu et les versets 1,8, 2,4 et 11,15 des Actes des Apôtres sont toujours interprétés à la lumière des intentions de la théologie des pentecôtistes. Le dictionnaire du Mouvement pentecôtiste édité par la CPAD admet que le baptême dans l'Esprit saint octroie au fidèle, d'une part, l'audace et le pouvoir des cieux pour qu'il réalise de grandes œuvres au nom du Christ et, d'autre part, de l'efficacité pour son témoignage et sa prédication. Pour Araújo (2007 : 118–119), ce pouvoir ne provient pas d'une force impersonnelle, mais d'une manifestation de l'Esprit saint comprenant la présence, la gloire et la manifestation de Jésus à son peuple.

Le pentecôtisme : brèves considérations historiques sur le cas brésilien

Le pentecôtisme possède également, en tant que mouvement religieux, son mythe d'origine. Selon Campos, ce mouvement religieux est né aux États-Unis, au début du XX^e siècle, à la suite de deux siècles de ravivement spirituel mettant l'accent sur les émotions et la recherche de la sainteté. Le « 312 Azusa Street, Los Angeles, California » devint la Mecque du pentecôtisme, d'où il se répandit à travers le pays et dans le monde¹³.

¹³ Comme le précise Campos (1999 : 36) : « les manifestations officiellement considérées comme pentecôtistes sont survenues à l'École biblique Betel dans la ville de Topeka, dans l'état du Kansas, en 1901. Le directeur de l'école, Charles Parham, organisa une série de réunions de prières avec ses élèves, et quelques-uns d'entre eux se mirent à exprimer leurs sentiments à travers la glossolalie, c'est-à-dire en langues étranges. Pour Charles Parham, le "parler en langues" était l'évidence première que la personne avait reçu le "Baptême dans

Au début du XIX^e siècle, après trois siècles d'hégémonie catholique, le Brésil commence à connaître l'émergence de nouveaux groupes religieux sur son territoire. Ce phénomène est appelé par Mendonça et Velasques Filho (1990) le protestantisme d'immigration. Il est marqué par la formation de communautés protestantes, notamment allemandes (luthériennes), en divers lieux du pays. Un autre type de protestantisme se rencontre également au Brésil au XIX^e siècle. Influencées par la transposition de l'idéalisme des bénéficiaires du « rêve américain » sur l'Amérique latine, et face à un modèle catholique colonisateur déformé et en situation d'échec, diverses expéditions missionnaires arrivèrent au Brésil au XIX^e siècle. De 1814 à 1821, arrivent, par exemple, les baptistes et les méthodistes. Nonobstant ce mouvement proprement religieux, l'ouverture des portes de l'Empire du Brésil à l'Angleterre a rendu propice l'installation des services religieux anglicans dans les aires portuaires brésiliennes. Le Traité de commerce et de navigation du 19 février 1810¹⁴ conféra, à l'article XII, la liberté de culte aux Anglais et prôna la tolérance religieuse envers les autres non catholiques résidant au Brésil (Reily, 1993 : 40). Il est important de noter que le texte est porteur d'aspirations à une cohabitation pacifique entre les différents groupes religieux présents au Brésil au XIX^e siècle, mais comprend également, il est clair, des observations prescriptives en cas de désobéissance à l'article XII. Diversité et tensions religieuses en perspective !

L'arrivée du pentecôtisme au Brésil est un peu plus tardive et est intimement liée à la fondation, en 1911, de la plus grande et de la plus populaire Église pentecôtiste brésilienne, l'Église de

l'Esprit saint". William Joseph Seymour, un jeune Noir de foi baptiste, apporta, en 1906, cette expression de la foi chrétienne à Los Angeles, où il s'était établi dans un ancien temple méthodiste nommé l'Église apostolique de la foi ».

¹⁴ Voici un fragment du *Traité de commerce et de navigation* : « XII. Son Altesse Royale, le Prince Régent du Portugal, déclare, et s'oblige en son nom, et au nom de ses héritiers et successeurs, que les vassaux de sa majesté britannique, résidant dans ses territoires et domaines, ne seront pas perturbés, dérangés, persécutés, ou molestés à cause de leur religion, mais jouiront plutôt d'une parfaite liberté de conscience et de licence pour observer et célébrer le service divin en l'honneur de Dieu le Tout-Puissant, et que son Altesse Royale, maintenant et pour toujours, leur accorde gratuitement la permission d'édifier et se maintenir dans leurs domaines » (Hertslet, 1827 : II, 42).

l'Assemblée de Dieu, précédée, en 1910, par la fondation de l'Église de la Congrégation chrétienne du Brésil¹⁵. Nous nous bornerons à l'étude de l'Église de l'Assemblée de Dieu. Ces questions historiques sont encore très controversées. Cependant, il est possible de reconstituer plus précisément l'histoire du mouvement pentecôtiste brésilien à partir de l'arrivée, en 1910, de deux Suédois à Belém, dans l'état du Pará, situé au nord du Brésil. Il s'agit tout d'abord de Gunnar Vingren, qui avait été un habitué de la North Avenue Mission à Chicago, dont le pasteur, William Durham, s'était familiarisé avec les cultes promus par Seymour, et enfin, de Daniel Berg. Initialement liés à la première église baptiste de Belém, dans l'état du Pará, et par la suite, expulsés en raison de leurs inclinations pour le culte pentecôtiste, les deux missionnaires suédois, Gunnar Vingren et Daniel Berg, ont instauré, en 1911, un mouvement pentecôtiste nommé Mission apostolique de la foi¹⁶. Le nom d'Assemblée de Dieu ne fut officiellement adopté qu'en 1918. Naissait alors une Église pentecôtiste dirigée par des missionnaires suédois et composée de membres parmi lesquels on retrouvait des gens pauvres, notamment des Noirs, des personnes de la région du nord-est du Brésil et des « mamelouks » (métis)¹⁷. Ceux-ci sont, en grande majorité, des travailleurs liés à l'extraction du latex dans le nord du Brésil, région en tête de la monoculture et de l'exportation du caoutchouc à travers le monde. L'Assemblée de Dieu, d'après Alencar (2010 : 66), connaît une expansion vertigineuse de 1911 à 1923, alors présente dans 10 états brésiliens (Pará, Paraíba, Rio Grande du Nord, Ceará, Amazonas, Alagoas, Bahia, Rio de Janeiro, Espírito Santo et São Paulo).

¹⁵ Le fondateur de l'Église de la Congrégation chrétienne au Brésil est l'Italien Luigi Francescon. Comme les missionnaires suédois, Luigi Francescon a immigré à Chicago, aux États-Unis d'Amérique, où il a également eu des contacts avec Durham. Après être passé par Buenos Aires, en Argentine, en 1909, il arrive à São Paulo, au Brésil, en 1910, où débute son œuvre pentecôtiste.

¹⁶ Pour obtenir une explication certainement partielle de l'expulsion de Daniel Berg et de Gunnar Vingren, voir Antônio Mesquita (1940 : II, 136-137).

¹⁷ Au Brésil, on utilise le terme anthropologique de « mamelouk » pour désigner celui qui est né du mélange entre un Européen (un Blanc) et un Indien brésilien.

Évolution de l'univers évangélique brésilien : la question pentecôtiste

La multidénomination des Églises représente l'une des principales caractéristiques de l'univers religieux brésilien jusqu'à nos jours. Quand nous pensons à la prolifération du pentecôtisme brésilien, nous devons reconnaître l'effort de Paul Freston pour présenter le panorama institutionnel du processus de développement de ce mouvement religieux tout au long du XX^e siècle. Freston (1993 : 66, 64–112) a divisé le pentecôtisme brésilien en trois vagues. La première vague pentecôtiste, qui va de 1910 à 1950, est marquée par la constitution des Églises de la Congrégation chrétienne au Brésil et de l'Assemblée de Dieu qui adhèrent aux positions théologiques du mouvement pentecôtiste. La seconde vague pentecôtiste, qui a débuté dans les années 1950 et 1960, est marquée par la fragmentation de l'univers pentecôtiste en lui-même, qui s'explique par l'émergence d'autres Églises à forte représentativité : L'Église de l'Évangile quadrangulaire (1951)¹⁸, l'Église évangélique pentecôtiste le Brésil pour le Christ (1955)¹⁹, l'Église pentecôtiste Dieu est Amour (1962)²⁰. La seconde vague est étroitement liée à l'apparition de l'Église de l'Évangile quadrangulaire, car, à partir de son type d'évangélisme caractéristique nommé Croisade nationale d'évangélisation (1953) commence un nouveau mode d'évangélisation : l'utilisation de la radio, qui ouvre la voie à un évangélisme de masse centrant son discours théologique sur le don spirituel de guérison divine, et l'utilisation de chapiteaux sur tout le territoire brésilien afin de réaliser des cultes sous cette forme. D'ailleurs, c'est ce qui lui vaudra le nom, à son origine, d'« Église itinérante ». La troisième vague amène avec elle l'émergence de nouvelles Églises à partir de la seconde moitié des années 1970. Dans cette phase du pentecôtisme brésilien surgissent, entre autres, l'Église internationale de la Grâce de Dieu²¹ et la très populaire Église universelle du Royaume de Dieu, fondée en 1977 par le pasteur Edir Macedo, par la suite consacré évêque.

¹⁸ Fondée en 1951, à São Paulo, par le missionnaire Harold Edwin Williams.

¹⁹ Fondée en 1955, à São Paulo, par Manoel de Melo e Silva.

²⁰ Fondée en 1962, à São Paulo, par le missionnaire David Miranda.

²¹ Fondée en 1980, à Rio de Janeiro, par Romildo Ribeiro Soares.

Les Églises de la troisième vague maintiennent les bases fondamentales de la théologie pentecôtiste de la première et de la seconde vagues (baptême dans l'Esprit saint, glossolalie, guérison divine, etc.), mais ne les approfondissent cependant pas davantage parce qu'elles incorporent d'autres éléments dans leur univers théologique. Il s'agit des éléments suivants : 1) le rôle de l'Église centré sur la bataille spirituelle contre le Diable et les démons (sorte de démonologie) ; 2) la diffusion d'une action de Dieu en faveur de la prospérité matérielle des fidèles (également appelée par les sociologues de la religion « théologie de la prospérité » (Campos, 1999 : 362–367) ; 3) la relativisation (ou une plus grande flexibilité) dans l'accomplissement des aspects moraux relatifs à la sainteté du croyant (libéralisation de l'utilisation de certains types de vêtements et d'éléments de coquetterie féminine, etc.) ; 4) la spectacularisation de ses structures de culte et de rituels (ouverture à la télévision médiatique). Il convient de dire, toutefois, que nous acceptons d'associer à ces Églises cette troisième vague surtout en raison de la découpe historique que celle-ci permet d'effectuer, et non pas en raison d'une unité proprement observable entre les théologies des Églises fondées à cette période, ce qui nous rapproche donc de la perspective du sociologue Ricardo Mariano à ce sujet. En voici quelques exemples. L'Église nationale du Seigneur Jésus Christ²² (1994) est sabbatarienne (qui suit le sabbat), tout comme l'Église Adventiste du Septième Jour (1863)²³. L'Église évangélique Christ Vivant (1985) défend la théorie de la prédestination calviniste, qui s'oppose au baptême dans les eaux et à la guerre spirituelle. Selon Mariano (2012 : 36), l'Église universelle du Royaume de Dieu (1977), bien qu'elle critique et qu'elle diabolise l'expérience extatique provoquée par l'Esprit saint, également appelée « tomber dans l'esprit » – expérience très commune dans les Églises pentecôtistes de périphérie – introduit, dans ses cultes, l'évocation d'entités afro-brésiliennes ainsi que la pratique de l'exorcisme des démons qui possèdent les corps des fidèles. Il est à noter que, dans les Églises de la troisième vague, il existe donc des éléments qui se caractérisent par un manque d'unité

²² Fondée par la pasteure et actuel apôtre Mme Valnice Milhomens.

²³ Église née aux États-Unis.

théologique, même si ces Églises restent essentiellement pentecôtistes.

La clé de compréhension permettant de construire une possible identité théologique des Églises pentecôtistes de troisième vague, qui sont à la fois consacrées par le mouvement pentecôtiste (baptême dans l'Esprit saint, etc.), tout en se distanciant paradoxalement des deux autres vagues, est l'évidente antieschatologie produite par leurs théologies. En effet, le mépris envers le monde, nourri par les Églises de la première vague, est transformé en attachement à ce monde et à l'ici et maintenant. Si, pour les Églises de la première et de la seconde vagues en particulier, il est important de comprendre que la fin du monde est imminente – d'où l'accent mis sur la sanctification de leurs fidèles – pour les quelques Églises de la troisième vague, la fin du monde peut attendre un peu plus parce que « Jésus va apporter la victoire aujourd'hui, mon frère... »²⁴. Par conséquent, le retour tant espéré du Christ par les pentecôtistes de la première vague est surpassé par un Christ qui comprend tous les problèmes de la vie quotidienne des fidèles (chômage, séparation, divorce, maladies, achat d'un bien, etc.) et leur apporte la solution adéquate. Son retour peut ainsi encore tarder, car le monde n'est peut-être pas aussi mauvais qu'il le semble.

Il est important de relever que le pentecôtisme des différentes vagues s'accompagne non seulement d'une vertigineuse expansion quantitative des Églises de ce segment religieux, mais également d'une pulvérisation (ou atomisation) considérable de ces Églises. Nous pourrions dire, comme le fait Freston (1993), que nous assistons aujourd'hui à la quatrième vague évangélique pentecôtiste, dont la caractéristique principale est de ne pas posséder une institution religieuse « source ». Il n'existe pas, dans la quatrième vague évangélique pentecôtiste, d'Église de référence. « Pulvérisation » et « dissidence » sont les termes qui qualifient le mieux le moment actuel vécu par l'univers évangélique pentecôtiste brésilien ; c'est le point de vue que nous voudrions défendre. Les Églises appartenant majoritairement à ce que nous appelons la quatrième vague ne se soucient pas de s'étendre de manière

²⁴ Expression utilisée fréquemment par les croyants pentecôtistes dans leurs serments.

institutionnelle parce que presque toutes se constituent en dénominations religieuses d'un unique temple. Ces hypothèses naissent non seulement de ce qui est observable dans tout le Brésil, mais aussi de la nette difficulté de l'IBGE à classer l'univers religieux brésilien. En observant les données du recensement de 2010, nous voyons clairement que la plus grande Église pentecôtiste est l'Assemblée de Dieu, Église de la première vague selon Freston. Mais une autre donnée intéressante doit être convenablement analysée. La catégorie que le recensement de 2010 nomme « Autres Églises évangéliques d'origine pentecôtiste » compte 5,2 millions de fidèles. Ce nombre représente presque le total des trois principales Églises pentecôtistes du Brésil (Congrégation chrétienne au Brésil, Église quadrangulaire et Église universelle du Royaume de Dieu), devant l'Église Assemblée de Dieu. Si nous additionnons à ce nombre de croyants ce que le recensement de 2010 nomme les « Églises évangéliques non déterminées », qui comptent 9,2 millions de personnes²⁵, nous atteignons environ 14,4 millions de croyants (tableau 5).

L'indétermination institutionnelle par rapport à ces Églises au recensement de 2010 a pour origine, d'après nous, le processus croissant de pulvérisation des Églises nées à l'intérieur des trois vagues identifiées par Freston.

²⁵ Clara Mafra (2013 : 19) a attiré notre attention sur la catégorie « Églises évangéliques non déterminées » du recensement de 2010.

Églises	Population de croyants		
	1991	2000	2010
Église Assemblée de Dieu	2 439 770	8 418 140	12 314 410
D'autres Églises d'origine pentecôtiste	558 801	1 840 581	5 267 029
Église Congrégation chrétienne au Brésil	1 635 984	2 489 113	2 289 634
Église universelle du Royaume de Dieu (IURD)	268 956	2 101 887	1 873 243
Église de l'Évangile quadrangulaire	303 267	1 318 805	1 808 389
Église Dieu est Amour	169 341	774 830	845 383
Église Maranatha	64 578	277 342	356 021
Église Brésil pour Christ	–	175 618	196 665
Église Maison de bénédiction	–	128 676	125 550
Église Nouvelle Vie	–	92 315	90 568
Églises évangéliques non déterminées ²⁶	2 984 175	–	9 218 129

Source : Recensement démographique de l'IBGE pour 1991, 2000 et 2010. Tableau élaboré par l'auteur.

Tableau 5. Églises évangéliques et pentecôtistes²⁷.

Considérations finales

Au Brésil, l'univers religieux pentecôtiste a longtemps exercé une certaine fascination chez les chercheurs issus de disciplines diverses, générant une « industrie » de recherches scientifiques au sujet de certaines Églises pentecôtistes, clairement perceptible dans

²⁶ Classification non utilisée pour le recensement de l'année 2000.

²⁷ Les cinq principales Églises pentecôtistes au Brésil, selon le recensement de 2010, sont : 1) l'Église Assemblée de Dieu, 2) l'Église Congrégation chrétienne au Brésil, 3) l'Église universelle du Royaume de Dieu, 4) l'Église de l'Évangile quadrangulaire et 5) l'Église Dieu est Amour.

les milieux académiques. Davantage qu'une volonté de comprendre ce phénomène religieux dans ses rouages, on observe, dans de nombreuses études, une tentative de démythification et de défiguration des structures, des discours théologiques et des présupposés doctrinaux qui lui sont propres. La cible centrale de cet ensemble d'études nous semble être l'Église universelle du Royaume de Dieu (IURD), une Église néo-pentecôtiste, d'après Mariano (2012), bien qu'elle n'arrive qu'en troisième place pour ce qui est du nombre de croyants. Cette Église dérange excessivement une partie du monde intellectuel brésilien en particulier, et nous nous risquons à énumérer six principaux aspects pouvant être à l'origine de ce dérangement, même si d'autres aspects propres à cette Église pourraient également être soulevés :

Premier aspect. La dimension spectaculaire et médiatique de ses cultes à la télévision. La critique courante émise par la sphère de la sociologie de la religion au Brésil se résume à l'utilisation manipulatrice par cette Église de la télévision pour la diffusion de spectacles religieux et de télévangélisme, dont l'objectif est de donner une plus grande notoriété à l'IURD. L'utilisation commerciale de la chaîne de télévision Rede Record par une partie de l'IURD est également mise en cause.

Deuxième aspect. Son anticatholicisme, qui fut pleinement démontré durant l'incident des coups portés contre la statue de Notre-Dame de l'Apparition, sainte patronne du Brésil, épisode de répercussion nationale ayant eu lieu le 12 octobre 1995, jour de sa fête. Mais surtout, son attaque viscérale et publique contre les religions de matrice culturelle africaine (umbanda et candomblé), qui constitue également un scandale public en raison de l'intolérance religieuse qu'elle manifeste. Cet accent mis sur une théologie combative et marquée par l'intolérance remonte à l'année 1980, trois ans après la fondation de l'IURD, avec la publication du livre « *Orixás, caboclos et guides : dieux ou démons ?* », qui portait la dédicace suivante : « À tous les pères de saint et mères de saint de notre patrie » (Macedo, 1980). La couverture du livre représente des éléments évoquant une guerre théologique à l'encontre des religions de matrice africaine. Elle montre la photographie d'un rite d'initiation se déroulant possiblement dans le cadre du candomblé, où le fils de saint, c'est-à-dire la personne initiée, paraît boire du sang de la tête d'un animal

qui lui est offerte durant le rite. Ce livre, d'abord interdit par la justice brésilienne, puis autorisé, connu des réimpressions et des éditions successives, et à partir de la 14^e édition, la couverture du livre inclut d'autres éléments religieux provenant du catholicisme et de l'umbanda. Une lecture sémiotique succincte de ces représentations paraît suggérer une ouverture plus explicite de la « guerre » théologique contre les traditions africaines et l'évidente activité militante anticatholique de l'IURD. Entre autres affirmations, Edir Macedo exprime, de la manière suivante, la vision de l'IURD sur les entités propres aux religions afro-brésiliennes et également sur les entités médiumniques :

En réalité, les *orixás*, les *caboclos* et les *guides*, qui qu'ils soient, ont de très jolis noms mais ne sont pas des dieux. Les entités que sont les messagers des *orixás* [les *Exus*], les vieux Africains [les *Pretos-Velhos*], les esprits des enfants, les *caboclos* ou les saints sont des esprits malins sans corps, cherchant anxieusement un moyen de s'exprimer dans ce monde, ce qu'ils ne peuvent réaliser avant de posséder un corps. Pour cette raison, ils cherchent un corps humain offrant la perfection du fonctionnement de ses sens. (Macedo, 1980 : 17.)

D'un autre côté, l'Église universelle du Royaume de Dieu (IURD) présente une dimension peu constatée chez les autres Églises pentecôtistes brésiliennes. Son syncrétisme explicite, qui se perçoit dans sa capacité d'assimilation d'aspects provenant des traditions religieuses de matrices culturelles africaine et catholique, révèle non seulement une particularité dans son articulation théologique, mais également sa capacité de dialoguer avec les autres religions. En un cycle dialectique, l'IURD à la fois repousse et assimile des éléments provenant d'autres religions. L'anthropologue Ari Pedro Oro (2006 : 319–320) appelle ce phénomène « *religiofagia* », soit l'acte de manger la religion des autres. L'IURD se nourrirait ainsi d'éléments provenant d'autres croyances religieuses qui existent au sein de l'univers religieux brésilien. Pour cela, il suffit d'observer quelques-uns de ses aspects rituels comme les « séances d'apaisement », qui sont analogues aux rites de nettoyage du candomblé et de l'umbanda, mais également ses rituels de « fermeture du corps » et de « chaîne de table

blanche ». L'IURD serait l'Église qui pratique le plus la macumba en comparaison avec les autres Églises pentecôtistes brésiliennes.

Troisième aspect. Sa connexion avec la politique brésilienne. Un « sénateur-évêque » de l'IURD a, par exemple, occupé la fonction de ministre d'État sous le gouvernement de l'ex-présidente Dilma Rousseff. Aujourd'hui, ce même ancien ministre, l'évêque Marcelo Crivella de l'IURD, est le maire élu et désormais en exercice de la ville de Rio de Janeiro. Ceci devrait sans doute susciter un débat sur la laïcité.

Quatrième aspect. L'évident succès économique de ses leaders.

Cinquième aspect. Être la propriétaire d'une grande chaîne de télévision : Rede Record.

Sixième aspect. Posséder un discours théologique qui a pour clé de voûte la prospérité dans la vie sur terre et non au ciel.

Nous souhaitons, à présent, émettre quelques hypothèses sur la situation actuelle de l'univers religieux brésilien. La première consiste à relativiser le mythe de la sécularisation tant défendu par une aile des sciences humaines positivistes, alors que ce sujet appartient à l'univers religieux brésilien. Si la mesure de la dégradation de la religion au Brésil est sa continuelle décatholicisation²⁸, que dire de ses plus de 170 millions de personnes qui manifestent un certain type de foi ? La seconde est liée à la progression du segment évangélique pentecôtiste. L'hégémonie politico-religieuse du catholicisme au Brésil, tout au long des siècles, a affaibli sa conception de l'évangélisation. Cette Église catholique, tranquillement allongée dans son splendide berceau, parce qu'elle exerçait une bonne part du contrôle politique, religieux, moral et culturel du Brésil depuis des siècles, n'a pas eu la force de réagir face à l'avalanche missionnaire évangélique du XIX^e siècle. Même la théologie de la libération du catholicisme qui a conçu le pauvre ainsi que l'appauvrissement et la situation de pénurie des peuples latino-américains comme des axes centraux de son interprétation théologique.

Par conséquent, le protestantisme pentecôtiste a secoué l'univers religieux brésilien, et les résultats de ce phénomène peuvent être

²⁸ Carlos Alberto Steil et Rodrigo Toniol (2013 : 233) affirment qu'il existe une « crise du catholicisme », mais ce phénomène-là ne doit pas être confondu avec une crise ou même un déclin « de l'Église catholique » au Brésil.

constatés dans le dernier recensement de l'IBGE. L'accent mis sur l'évangélisation et la conversion a été à l'origine d'effets surprenants au sein du christianisme évangélique. Ce dernier a assumé pleinement le statut de ce que Camargo (1973 : 22–23) a dénommé les « religions à caractère universel » parce que la conversion est accessible à tout le monde. Ce classement différencie le christianisme évangélique des religions qui cherchent à préserver un certain patrimoine ethnoculturel, ce qui favorise, au plus haut point, l'attachement de sujets qui ne s'identifient à ces religions que d'un point de vue social ou ethnique. Les évangéliques pentecôtistes sont des évangélistes invétérés, affirmation peut-être trop catégorique. Nous constatons, par exemple, l'ampleur ce qu'a fait l'Église Assemblée de Dieu en 101 années d'existence alors qu'elle ne possédait pas encore une chaîne de télévision. D'ailleurs, pendant longtemps, les croyants de l'Assemblée de Dieu n'avaient pas le droit de regarder la télévision. Prenant très au sérieux le verset « Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création », présent dans l'Évangile de Marc (16,15), l'univers évangélique brésilien a poursuivi cette mission comme jamais. À l'évidence, cela devait être prescrit par les pentecôtistes. Nous devons ajouter que l'Église Congrégation chrétienne au Brésil, qui appartient à la première vague (Freston, 1993 : 66), possède un nombre de croyants supérieur à celui de l'Église universelle du Royaume de Dieu, alors que peu de personnes le relèvent et sont même bien souvent convaincues, à tort, du contraire. Nous nous demandons bien pourquoi il y a si peu de place accordée aux recherches sur la seconde Église pentecôtiste la plus importante du Brésil, numériquement parlant du moins. En somme, le naufrage du catholicisme au Brésil s'accompagne ou se mesure en contrepoint du décollage vertigineux de l'univers évangélique pentecôtiste.

Nous aimerions enfin revenir sur l'idée de l'existence d'une quatrième vague constituant l'un des visages possibles des Églises brésiliennes aujourd'hui. Cette quatrième vague, dont nous soutenons l'existence, est peut-être présente dans la taxinomie du recensement de 2010 de l'IBGE, plus précisément lorsqu'il classe une partie considérable des Églises dans les catégories « évangéliques non déterminées » et « autres églises évangéliques d'origine pentecôtiste ». Ces deux groupes religieux réunissent plus

de 14,4 millions des croyants. Au Brésil, il n'est pas difficile de comprendre cette taxonomie. Imaginons-nous que la réponse de certains croyants à la question de l'adhésion religieuse aux agents de l'IBGE ait pu être la suivante : « Moi, je fréquente l'Église de la Paix » ou « Moi, je vais à l'Église Jésus est Amour ». De telles personnes s'autodéclarent probablement évangéliques, mais elles n'appartiennent ni à la taxinomie traditionnelle du champ religieux brésilien ni aux trois vagues distinguées par Freston (1993). Il serait raisonnable d'admettre l'existence d'un nouveau phénomène qui ne peut être encadré par les formes traditionnelles de compréhension du champ religieux évangélique brésilien. Par exemple, ces Églises isolées, contrairement, peut-être, aux Églises de la troisième vague, ne sont pas présentes ailleurs que dans le lieu où elles émergent. Elles ne sont pas alimentées par un esprit expansionniste comme les principales Églises évangéliques du Brésil. La plus grande partie de ces Églises n'existent qu'au sein du quartier où elles ont été fondées. Le rassemblement de ces Églises fait apparaître une masse religieuse informelle, ce qui représente bien le Brésil religieux d'aujourd'hui. Ces Églises sont le plus souvent nées en raison de dissidences religieuses ou théologiques. Leurs leaders, hommes ou femmes, sont parfois (presque toujours) considérés comme « les propriétaires » de la dénomination religieuse qu'ils ont créée. Nous avons cherché, pour les besoins de cette étude, quelques exemples de dénominations religieuses isolées pour mieux donner forme à ce que nous appelons une « quatrième vague ». Ces exemples sont limités à la région métropolitaine de la ville de Belém, dans l'Amazonie brésilienne, où nous vivons depuis 2008. Nous pensons que ces données, plus concrètes, pourront appuyer davantage ce que nous tentons d'affirmer.

Églises évangéliques pentecôtistes	
Maison apostolique – Centre chrétien de la famille	Église du Christ – Ministère apostolique Nouvelle terre
Cathédrale Marque de promesse	Église pentecôtiste Jésus est Amour
Église de l'avivement plein	Église missionnaire Mont des Oliviers
Église Assemblée de Dieu missionnaire	Ministère du Salut
Église Jésus Christ est le plus Grand	Temple pentecôtiste Source d'avivement
Église évangélique Jésus Christ est le Rocher	Ministère prophétique Tourbillon de feu
Église de la Paix	

Remarque : L'inventaire de ces Églises a été réalisé entre 2013 et 2017 par l'auteur.

Tableau 6. Quatrième vague évangélique pentecôtiste à Belém (Amazonie/Brésil).

Loin des stéréotypes et des concepts figés, qui proviennent bien souvent de typologies de la sociologie de la religion et qui contribuent à la fossiliser davantage, l'univers religieux évangélique brésilien, auquel la maxime « diviser est multiplier » pourrait très bien être appliquée, se présente aujourd'hui dans sa plus grande hétérogénéité. Ce phénomène nous indique que la religion au Brésil n'a pas de caractéristiques irréductibles et immuables. Enfin, la quatrième vague que nous proposons, certes de manière non exhaustive, est fluide, souterraine, à l'image d'un rhizome. Elle est également extrêmement hétérogène et n'a pas de centre constitué par une dénomination religieuse principale. Elle est plutôt informe et préfigure, selon nous, le futur des Églises évangéliques au Brésil.

Bibliographie

- ALENCAR, Gedeon Freire de. 2010. *Assembleias de Deus : origem, implantação e militância*. São Paulo : Arte Editorial.
- ALTMANN, Walter. 2012. « Censo IBGE 2010 e religião ». *Horizonte*, vol. 10, no 28, p. 1122–1129.
- ARAUJO, Isael de. 2007. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro : Casa Publicadora das Assembléias de Deus.
- AUBRÉE, Marion. 1987. « Les Orixas et le Saint-Esprit au secours de l’emploi (deux stratégies d’insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien) ». *Cahier de Sciences Humaines*, vol. 2, no 23, 1987, p. 261–272.
- CAMARGO, Cândido Procópio de Ferreira (dir.). 1973. *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis : Editora Vozes.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. 1999 [1997]. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis : Editora Vozes / São Paulo : Simpósio Editora / São Bernardo do Campo : Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).
- FRESTON, Paul. 1993. « *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment* ». Thèse de doctorat. Campinas, Université de Campinas.
- GEERTZ, Clifford. 2006. « O futuro das religiões ». *Folha de São Paulo*, 14 mai, p. 10.
- HERTSLET, Lewis. 1827. *A Complete Collection of The Treaties and Conventions*. Londres. 2 Volumes.
- INSTITUT BRÉSILIEN DE GÉOGRAPHIE ET DE STATISTIQUES. IBGE (CENSO DEMOGRAFICO). 1940. *População e habitação*. Rio de Janeiro : Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, vol. II.
- . 1950. *População*. Rio de Janeiro : I.B.G.E/Conselho Nacional de Estatística / Serviço Nacional de Recenseamento, vol. I, tomo II.
- . 1960. *População*. Rio de Janeiro : Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, vol. I, tomo IX.
- . 1970. *População*. Rio de Janeiro : Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, vol. I.
- . 1980. *Dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade*. Rio de Janeiro : Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, vol. I, tomo 4, no 1.
- . 1991. *Características gerais da população e instrução*. Rio de Janeiro : Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- . 2000. *Características gerais da população*. Rio de Janeiro : Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no 1.

- . 2010. *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro : Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- KUHN, Thomas. 2008 [1962]. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- MACEDO, Edir. 1980. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios ?* Rio de Janeiro : Universal Produções.
- MAFRA, Clara. 2013. « Números e narrativas ». *Debates do NER*, vol. 2, no 24, p. 13–25.
- MARIANO, Ricardo. 2012 [1999]. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo : Edições Loyola.
- . 2013. « Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010 ». *Debates do NER*, vol. 2, no 24, p. 119–137.
- MAUES, Raymundo Herald. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém : Edufpa.
- . 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém : Cejup.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. 2008 [1997]. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos*. São Bernardo do Campo : Universidade Metodista de São Paulo.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa et Prócoro VELASQUES FILHO. 1990. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo : Edições Loyola.
- MESQUITA, Antônio. 1940. *História dos Batistas do Brasil de 1907 a 1935*. Rio de Janeiro : Casa Publicadora Batista. 2 volumes.
- MONTERO, Paula. 2009. « Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil ». *Etnográfica*, vol. 13, no 1, p. 7–16.
- . 2012. « Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso ». *Religião e Sociedade*, vol. 32, no 1, p. 167–183.
- ORO, Ari Pedro. 2006. « O “neopentecostalismo macumbeiro” ». *Revista da USP*, no 68, p. 319–332.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. 1997. « Reencantamento e dessecularização : a propósito do auto-engano em sociologia da religião ». *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, vol. 3, no 49, p. 99–117.
- . 1998. « Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido ». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, no 37, p. 43–73.
- REILY, Alexander. 1993. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo : ASTE.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Denise dos Santos. 2012. « Os sem religião nos censos brasileiros:

Douglas RODRIGUES DA CONCEIÇÃO

sinal de uma crise do pertencimento institucional ». *Horizonte*, vol. 10, no 28, p. 1130–1153.

SENA, Nelson de Castro. 2008. *História das estatísticas brasileiras*. Rio de Janeiro : IBGE / Centro de Documentação e Disseminação de Informações.

STEIL, Carlos Alberto et Rodrigo TONIOL. 2013. « O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no Censo de 2010 ». *Debates do NER*, vol. 2, no 24, p. 223–243.

TAYLOR, Charles. 2010. *Uma era secular*. São Leopoldo : Unisinos.

Abstract : This paper proposes a variety of hypotheses and avenues of research, and thus highlights a number of issues specific to the world of Brazilian Evangelical Pentecostal Churches. According to the 2010 census done by the IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics), Pentecostal Evangelicalism is the fastest growing religious segment in Brazil. We inquire about the history of Evangelical Pentecostalism, its formation, and its current state in Brazil.

Keywords : Brazil, Evangelicalism, Pentecostalism, Protestantism, religion
