



HAL
open science

L'évangélisme pentecôtiste à Recife (Brésil) : Une ethnographie des lieux, des modes d'action évangélistes et de l'adhésion religieuse

Ana Carla Rocha de Oliveira

► To cite this version:

Ana Carla Rocha de Oliveira. L'évangélisme pentecôtiste à Recife (Brésil) : Une ethnographie des lieux, des modes d'action évangélistes et de l'adhésion religieuse. Sociologie. Université de Bordeaux, 2021. Français. NNT : 2021BORD0053 . tel-03205950

HAL Id: tel-03205950

<https://theses.hal.science/tel-03205950v1>

Submitted on 22 Apr 2021

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.

THESE POUR OBTENIR LE GRADE DE

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

École Doctorale Sociétés, Politiques et Santé Publique
Spécialité Anthropologie sociale – Ethnologie

Par Ana Carla ROCHA DE OLIVEIRA



L'évangélisme pentecôtiste à Recife (Brésil)

Une ethnographie des lieux, des modes d'action évangélistes et de l'adhésion religieuse

Sous la direction de : Marc-Éric Gruénais

Soutenue le 1er mars 2021

Membres du Jury :

Yvan DROZ, Professeur, Institut de Hautes Études Internationales et du Développement, Université de Genève, *rapporteur*.

Marc-Éric GRUÉNAIS, Professeur, Université de Bordeaux, *directeur de thèse*.

Pierre-Joseph LAURENT, Professeur, Université Louvain-la-Neuve, *rapporteur*.

Bernadette RIGAL-CELLARD, Professeure, Université Bordeaux-Montaigne, *examinatrice*.

Illustration de couverture : Zone de loisirs du quartier d'Aguazinha (Brésil). Phrase écrite en diagonale sur le toboggan : « *Jésus, l'aide très présente en temps d'angoisse* ».

Photo: Ana Carla Rocha de Oliveira, janvier 2015.

A mes parents qui m'ont appris à persévérer.

« (...) Many gods have been done away with, but the individual himself stubbornly remains a deity of great importance ».

(Tuner, Bruner, 1986: 46).

Résumé

Cette thèse est le résultat d'un travail en immersion dans l'univers des églises évangéliques pentecôtistes au Brésil, dans la ville de Recife et dans deux quartiers de sa région métropolitaine, *Aguazinha* et *Loteamento Bonfim*. Elle s'appuie sur une ethnographie de trois églises évangéliques pentecôtistes qui offrira au lecteur une description fine et détaillée de leur organisation interne, de leurs actions évangélisatrices, de leur dynamique et de leur stratégie de déploiement. Leur étude approfondie reflète la dynamique du religieux dans et à l'extérieur du temple en milieu urbain et dans le quotidien. Elle comporte également un volet historique qui permet d'éclairer la genèse du mouvement évangélique pentecôtiste sur le territoire brésilien ainsi que son développement rapide dans l'espace et dans le temps.

L'appréhension des églises évangéliques pentecôtistes a permis, d'une part, de cerner au plus près leurs réalités socioreligieuses et les pratiques en découlant et, d'autre part, d'accéder aux parcours des individus ayant adhéré à l'évangélisme pentecôtiste. L'objectif étant de décrypter les enjeux et les complexités de l'adhésion religieuse et de la pratique religieuse dans le quotidien. Qu'il s'agisse d'une église de ville ou d'un temple de quartier, l'évangélisme pentecôtiste tente de répondre aux attentes individuelles et il inscrit sa dynamique au plus près des individus et dans leur quotidien.

L'analyse portée dans ce travail entend contribuer à une compréhension approfondie du mouvement évangélique pentecôtiste dans la société brésilienne, mais aussi à une compréhension approfondie de l'adhésion et de la pratique religieuse de ceux qui ont la foi.

Mots clef : Évangélisme pentecôtiste, *Assembléia de Deus*, expérience individuelle, implantation, modes de fonctionnement, adhésion religieuse, parcours d'évangélisation, quotidien, milieu urbain.

Les Afriques dans le Monde (LAM)

UMR 5115 CNRS, Sciences-PO Bordeaux

11 allée Ausonne – Domaine Universitaire

33607 Pessac Cedex

Abstract

This dissertation is the result of an immersive work in the universe of Evangelical Pentecostal churches in Brazil, in the city of Recife and in two districts of its metropolitan region, *Aguazinha* and *Loteamento Bonfim*. It is based on an ethnography of three Evangelical Pentecostal churches which will offer the reader a fine and detailed description of their internal organization, their evangelizing actions, their dynamics and their deployment strategy. Their in-depth study reflects the dynamics of religion in and outside the temple in urban settings and in everyday life. It also has a historical component that sheds light on the genesis of the Evangelical Pentecostal movement on Brazilian territory as well as its rapid development in space and time.

The apprehension of the Evangelical Pentecostal churches made it possible, on the one hand, to identify as closely as possible their socio-religious realities and the practices arising therefrom and, on the other hand, to access the paths of individuals who have adhered to Pentecostal evangelism. The goal is to decipher the issues and complexities of religious adherence and religious practice in everyday life. Whether it is a city church or a neighborhood temple, Pentecostal evangelism tries to meet individual expectations and it inscribes its dynamics as close as possible to individuals and in their daily lives.

The analysis carried in this work intends to contribute to a deeper understanding of the evangelical Pentecostal movement in Brazilian society, but also to a deeper understanding of the adherence and religious practice of those who have faith.

Keywords: Pentecostal evangelism, Assembly of God, individual experience, implantation, modes of operation, religious adherence, evangelization career, daily life, urban environment.

Les Afriques dans le Monde (LAM)
UMR 5115 CNRS, Sciences-PO Bordeaux
11 allée Ausonne – Domaine Universitaire
33607 Pessac Cedex

Resumo

Esta tese é resultado de um trabalho imersivo no universo das igrejas evangélicas pentecostais no Brasil, na cidade do Recife e em dois bairros de sua região metropolitana, Aguazinha e Loteamento Bonfim. É baseada em uma etnografia de três igrejas evangélicas pentecostais que oferecerão ao leitor uma descrição fina e detalhada de sua organização interna, suas ações evangelizadoras, sua dinâmica e sua estratégia de implantação. Seu estudo aprofundado reflete a dinâmica da religião dentro e fora do templo em ambientes urbanos e na vida cotidiana. Também possui um componente histórico que vem esclarecer a gênese do movimento evangélico pentecostal no território brasileiro, bem como seu rápido desenvolvimento no espaço e no tempo.

A apreensão das igrejas evangélicas pentecostais possibilitou, por um lado, identificar o mais próximo possível suas realidades sócio-religiosas e as práticas delas decorrentes e, por outro lado, acessar os percursos de pessoas que aderiram ao evangelismo pentecostal. O objetivo é decifrar as questões e complexidades da adesão religiosa e da prática religiosa na vida cotidiana. Quer seja uma igreja da cidade ou um templo de bairro, o evangelismo pentecostal tenta atender às expectativas individuais e inscreve sua dinâmica o mais próximo possível dos indivíduos e de suas vidas diárias.

A análise realizada neste trabalho pretende contribuir para uma compreensão mais aprofundada do movimento evangélico pentecostal na sociedade brasileira, mas também para uma compreensão mais aprofundada da adesão e da prática religiosa daqueles que aderiram.

Palavras-chave: Evangelista Pentecostal, Assembléia de Deus, vivência individual, estabelecimento, modos de funcionamento, adesão religiosa, percurso na evangelização, cotidiano, meio urbano.

Les Afriques dans le Monde (LAM)

UMR 5115 CNRS, Sciences-PO Bordeaux

11 allée Ausonne – Domaine Universitaire

33607 Pessac Cedex

Remerciements

Toute ma considération, ma gratitude et ma reconnaissance est adressée...

A mon directeur de thèse, Marc-Éric Gruénais, pour son accompagnement, son écoute, son appui, sa disponibilité et son soutien indispensable à l'aboutissement de mon parcours dans cette belle discipline qui est l'anthropologie. L'anthropologie m'a permis d'accéder à une façon d'appréhender les choses et le monde qui nous entoure à travers un regard compréhensif, dont le champ de vision doit se construire de manière élargie. Elle m'a tout simplement permis la découverte de l'autre et de moi-même.

Aux membres du jury, Yvan Droz, Pierre-Joseph Laurent et Bernadette Rigal-Cellard qui m'ont accompagnée et soutenue durant mon parcours doctoral. Merci à vous d'avoir eu l'amabilité d'accepter mon invitation à participer à mon jury de soutenance de thèse.

A mon école doctorale EDSP2 ainsi qu'à mon laboratoire de recherche Les Afriques dans le Monde pour leur accueil, leur écoute et leur soutien humain, institutionnel et matériel. Je leur adresse toute ma reconnaissance.

Au département d'anthropologie de l'Université de Bordeaux auprès duquel j'ai eu l'occasion d'intégrer l'équipe pédagogique durant deux années au cours desquelles j'ai pu exercer mes premiers pas dans l'enseignement supérieur comme chargée de cours en anthropologie.

A l'ensemble de mes interlocuteurs rencontrés sur le terrain. Indépendamment de leur statut social, professionnel et confessionnel, ils m'ont accueilli avec beaucoup de générosité, d'intérêt et d'attention. Je tiens à les remercier chaleureusement de leur générosité à mon égard, mais aussi je leur suis très reconnaissante de leur contribution indispensable à ma recherche. Mes interlocuteurs sont les véritables protagonistes de ce travail, sans leur précieuse contribution cette thèse n'aurait pas été possible.

A mes nombreux collègues de recherche et ami.e.s avec lesquels j'ai partagé des moments très édificateurs au gré de nos échanges académiques et personnelles. Avec les uns, j'ai collaboré étroitement en organisant des journées d'étude, table ronde et séminaire, et en dialoguant sur des contenus de cours, avec les autres, j'ai participé à de nombreux colloques en France et à l'étranger. Ce furent des moments de grand partage et de dialogues très enrichissants. D'aucuns m'ont profondément marquée par la transmission de leurs

connaissances et de leur savoir, mais également par leur générosité et par leur bienveillance. Merci infiniment à toutes celles et à tous ceux qui savent mettre au profit de leur collègues, le partage et la transmission.

A ma famille pour l'amour, le soutien et les encouragements inconditionnels qui furent indispensables dans mon parcours de vie et académique. Je remercie tout particulièrement ma mère pour ses mots de grande force et de justesse qui m'ont guidée en suscitant en moi le courage de poursuivre mon chemin, en dépit des moments les plus douloureux de ma vie.

A ma fille qui m'inspire à et me rappelle régulièrement qu'il faut persévérer dans la vie et s'armer de force pour poursuivre dans le chemin de l'aventure humaine.

A Mickaël Plachinski pour son amour, son attention, sa générosité et son soutien inestimable. Je voudrais remercier chaleureusement la famille Plachinski de m'avoir accueillie et intégré dans leur cercle familial. Je remercie spécialement à Chantal pour sa générosité, son regard humain et son écoute attentive.

Aux ami.e.s, d'ici et d'ailleurs, je leur remercie d'avoir été toujours présents dans ma vie. De proche ou de loin, ils m'ont transmis beaucoup d'énergies positives, de force, de courage, de foi dans la vie et ils m'ont notamment inspiré une croyance indéfectible dans la vraie amitié. J'ai le bonheur de vous compter parmi mes véritables ami.e.s : Adriana Neves, Sidney Oliveira, Leonardo Bastos, Claudia Pereira, Adelaide Pereira e minha segunda familia, Nivea Penalva, Fabiana Lima, Josiane Sousa, Cristina Pacheco, Rokaya Skender, George Rouamba, Césarine Sambou, Margaux Mauclaire-Maillard, Isabelle Sidéra, Augustin Emame, Dragoss Ouédraogo.

A Thomas Maillard pour son amitié et précieuse collaboration avec les cartes qu'il a élaborées soigneusement pour ma thèse.

A mes étudiant.e.s avec lesquels j'ai tissé un lien d'amitié, en particulier Pascale Vandervelde, Nadia Flereau et Jean-François Fournier. Certains ont participé à des projets en rapport avec ma thèse, notamment Thibault Boilevin et Adrien Canto.

A mes relecteurs qui se sont disposés généreusement à lire ma thèse, je remercie tout particulièrement Dragoss Ouédraogo, Augustin Emame, Anne-Marie et Jean-François Fournier et Gisèle Césarino. Je vous suis très reconnaissante de votre générosité.

Et enfin, je remercie à toutes celles et à tous qui, par omission, le nom n'aurait pas été cité, à eux et à toutes les personnes et institutions mentionnées ici, j'adresse toute ma reconnaissance et UN GRAND ET SINCÈRE MERCI !

Sigles et Acronymes utilisés

ABL – Academia Brasileira de Letras.

ACC – Assemblée Chrétienne de Chicago.

AD – Assembléia de Deus.

BNDES – Banque Nationale du Développement Économique et Social.

CAL – Collège pour l'Amérique Latine.

CBB – Congregação Cristã no Brasil.

CEB – Comunidade Eclesiástica de Base.

CGADB – Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil.

CNADB – Convenção das Assembléias de Deus no Brasil

CONADEPE – Convenção d'Assembléia de Deus de Pernambuco.

COMADALPE – Convenção dos Ministros da Assembléia de Deus em Abreu e Lima - Pernambuco.

CONAMAD – Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil – Ministério de Madureira.

CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus.

EURD – Église Universelle du Royaume de Dieu.

FAES – Fundação Aio d'Educação et de Assistência Social.

FEPECT – Fédération Pernambucana des Communautés Thérapeutiques.

FERES – Fédération Internationale des Instituts de Recherche Socioreligieuses.

FETEB – Fédération des Communautés Thérapeutiques Évangéliques du Brésil.

FGV – Fundação Getúlio Vargas.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

IDH – Indice de Développement Humain.

IEADP – Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Pernambuco.

IEADALPE – Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Abreu e Lima – Pernambuco.

IFBHC – Institut Franco-Brésilien de Haute Culture.

ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus.

IIGD – Igreja Internacional da Graça de Deus.

JOC – Jeunesse Ouvrière Chrétienne.

MP – Mensageiro da Paz.

PAC – Programme d'Accélération de la Croissance.

PETROBRAS – Pétrole Brésilien S.A.

PNUD – Programme des Nations Unies pour le Développement.

PPC – Parti Progressiste Chrétien.

PSC – Parti Social-Chrétien.

PSL – Parti Social-Libéral.

RCC – Renouveau Charismatique Catholique.

RMR – Região Metropolitana do Recife.

SDS – Secretaria de Defesa Social.

TL – Théologie de la Libération.

UMADENE – União dos Ministros das Assembleia de Deus no Nordeste.

Table de matières

Résumé	5
Abstract	6
Resumo	7
Remerciements	8
Sigles et Acronymes utilisés	11
Table de matières	13
Illustrations	17
Note sur l'emploi des termes adhérent et évangélisme pentecôtiste	19
Introduction	20
Chapitre I – Sociohistoire de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil et à Recife	25
1. Le berceau du mouvement, les États-Unis	26
1.1. Deux modèles de référence.....	26
1.2. De l'Amérique à la conquête du monde et du Brésil.....	27
2. Les précurseurs du mouvement au Brésil	30
2.1. Luigi Francescon, parcours d'un pionnier	30
2.2. Daniel Hödberg et Gunnar Vingren et la création de l'Assemblée de Deus	32
3. L'essor évangélique pentecôtiste à partir des « vagues » pentecôtistes	37
3.1. Les trois « vagues » pentecôtistes	37
3.2. Nuances et débats autour des « vagues » pentecôtistes	40
4. Facteurs endogènes ayant contribué au développement du mouvement	43
4.1. Un contexte sociopolitique particulier	43
4.2. Un développement accru du milieu urbain	46
5. Arrivée et implantation de l'évangélisme pentecôtiste à Recife	50
5.1. Assemblée de Deus : une pionnière du mouvement à Recife	50
5.2. L'Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ou la Cathédrale de la foi.....	55
5.3. L'Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD).....	60
Chapitre II – Lieux d'enquête : Recife et sa région métropolitaine	65
1. Recife : de la ville d'hier à la capitale d'aujourd'hui	66
1.1. La ville dans l'histoire	66

1.2.	Quelques caractéristiques de la métropole recifense	69
1.3.	L'avenue Cruz Cabugá : un aperçu très localisé de la diversité socioculturelle de la capitale recifense	73
2.	La Région Métropolitaine de Recife (RMR) et deux de ses quartiers	76
2.1.	Nature juridico-politique et administrative de la RMR.....	76
2.2.	Le quartier Loteamento Bonfim	81
2.3.	Le quartier Aguazinha.....	87
Chapitre III – Le terrain ethnographique : méthodes, apprentissages et expériences		94
1.	Le terrain et les méthodes : des premiers constats au recours à la cartographie....	96
1.1.	Premiers constats	96
1.2.	Première approche du terrain	98
1.3.	L'immersion prolongée et l'observation participante	101
1.4.	Le choix de l'angle d'observation et le repérage des individus	106
1.5.	Du recours à des supports matériels et leur usage	109
1.6.	Cartographier les lieux de l'enquête.....	114
2.	Apprentissages, rencontres et limites du terrain ethnographique	117
2.1.	Apprendre à identifier des spécificités par l'observation.....	117
2.2.	La rencontre avec mes interlocuteurs	121
2.3.	Limites et ouvertures de l'enquête de terrain.....	126
3.	Expériences du terrain dans les quartiers périurbains	134
3.1.	L'expérience de la violence urbaine au Loteamento Bonfim	134
3.2.	Violences et pratiques locales de sécurité à Aguazinha	138
3.3.	Appréhender les décalages de perception et apprivoiser le terrain par la proximité	142
Chapitre IV – De la ville au quartier : l'évangélisme pentecôtiste dans le paysage urbain et dans le quotidien.....		148
1.	L'évangélisme pentecôtiste dans la ville : l'exemple des églises-mère	149
1.1.	Les églises-mère dans le paysage urbain de Recife	149
1.2.	L'église-mère, ses adhérents et le quotidien	154
1.3.	Débat urbanistique autour du projet de construction d'un méga-temple de l'Assemblée de Deus à Recife	163
1.4.	La perception des églises-mère et leur impact socio-économique	174
2.	L'évangélisme pentecôtiste dans les quartiers et les lieux d'évangélisation	182

2.1.	Établissements religieux dans le quartier d'Aguazinha : quelques aspects généraux	182
2.2.	Le projet Samuel : une évangélisation de proximité par le social	193
2.3.	Établissements religieux au Loteamento Bonfim : religieux, territoire, territorialité et évangélisation	207

Chapitre V – Modes de fonctionnement de deux églises évangéliques pentecôtistes à

Recife	222	
1. Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	224	
1.1.	Organisation, fréquentation et ressorts de la pratique religieuse	224
1.2.	Le cas des campagnes de prière à thème à partir de deux exemples	232
1.3.	Les membres et leur organisation dans le quotidien	244
1.4.	Présentation d'une activité singulière : la vente d'eau minérale	249
2. Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)	255	
2.1.	Bref historique, fréquentation et modes de fonctionnement	255
2.2.	Le culte comme événement : un mode de fonctionnement dynamique	260
2.3.	Les ressorts d'un culte événement festif	268

Chapitre VI – L'adhésion religieuse : choix individuel, parcours et approche évangélistrice

.....	287	
1. Le choix individuel de l'adhésion à l'évangélisme pentecôtiste	288	
1.1.	Arrivée et accueil de l'adhérent à l'église	288
1.2.	La « curiosité » comme choix individuel de l'adhésion	294
1.3.	L'adhésion religieuse via « l'action d'un proche »	307
1.4.	Le « dessein et la souffrance » comme motivation de l'adhésion religieuse ...	323
2. Parcours individuel et collectif dans l'évangélisme pentecôtiste et ses approches évangélistrices	338	
2.1.	Les amorces du parcours individuel et collectif dans l'évangélisme pentecôtiste	338
2.2.	Deux formats du parcours d'évangélisation individuel et collectif et ses approches évangélistrices	342
2.3.	A propos de l'approche évangélistrice du parler en langues	356

Conclusion générale

1. Appréhender la portée de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil	372
-------------------------------------------------------------------------------	------------

2.	De la ville au quartier : comprendre les logiques d’implantation et de déploiement des églises ainsi que leurs modes de fonctionnement quotidien.....	375
3.	« Être évangélique » : plus qu’un choix religieux, une conviction	381
	Bibliographie générale	383
	Ouvrages évangéliques cités.....	407
	Autres Sources	408
	Sites Internet consultés	409
	Annexes	411
1.	Annexe 1 : Liste des agences de gestion urbaine à Recife et dans la Grande Recife 412	
2.	Annexe 2 : Copie des registres d’acquisition d’immeuble et plan urbanistique de l’avenue <i>Cruz Cabugá</i>	414
3.	Annexe 3 : Données statistiques sur la violence dans les municipalités de <i>Recife, Igarassú et Olinda</i>	426
4.	Annexe 4 : Compte rendu de la réunion du Conseil de Développement Urbain – CDU du 1 ^{er} février 2013	439

Illustrations

<i>Figure 1. Premier temple de l'Assembléia de Deus à Recife le jour de son inauguration</i>	52
<i>Figure 2. Façade extérieure du temple central de l'Assembléia de Deus à Recife</i>	53
<i>Figure 3. Intérieur du temple central de l'AD à Recife</i>	54
<i>Figure 4. Vue aérienne de la cathédrale de la foi de Recife</i>	57
<i>Figure 5. Vue intérieure de la Cathédrale de la foi à l'occasion d'un culte</i>	57
<i>Figure 6. Igreja Internacional da Graça de Deus</i>	61
<i>Figure 7. Intérieur de la salle principale de culte de l'église-mère de l'IIGD à Recife</i>	62
<i>Figure 8. Rassemblement festif dans les locaux externes de l'IIGD en avril 2015</i>	63
<i>Figure 9. Les temples évangéliques pentecôtistes à la Cruz Cabugá</i>	74
<i>Figure 10. Carte de localisation générale du terrain</i>	78
<i>Figure 11. Carte officielle du quartier Bonfim</i>	83
<i>Figure 12. Carte d'Aguazinha avec ses espaces limitrophes</i>	88
<i>Figure 13. Centre d'enfouissement</i>	92
<i>Figure 14. Les ordures ménagères dans la rue</i>	93
<i>Figure 15. Les avenues Cruz Cabugá et Mario Melo en 2015</i>	151
<i>Figure 16. Représentation du nouveau temple de l'AD à Recife</i>	164
<i>Figure 17. Représentation de l'édifice garage de l'AD</i>	165
<i>Figure 18. Terrain réservé à la construction du nouveau temple de l'AD à Recife</i>	165
<i>Figure 19. Prière de bénédiction pour la construction de la nouvelle église-mère de l'AD à Recife</i>	173
<i>Figure 20. Carte des établissements religieux recensés à Aguazinha en 2015</i>	183
<i>Figure 21. Liste des établissements d'État et religieux recensés à Aguazinha en 2015.</i>	184
<i>Figure 22. Passage qui donne accès à l'Assembléia de Deus d'Aguazinha</i>	185
<i>Figure 23. Temple de l'AD rattaché à l'église-mère d'Abreu e Lima</i>	188
<i>Figure 24. Assembléia de Deus d'Aguazinha I</i>	189
<i>Figure 25. Assembléia de Deus d'Aguazinha II</i>	189
<i>Figure 26. Assembléia de Deus d'Aguazinha III</i>	190
<i>Figure 27. Slogan de la Compassion sur un cahier d'activités pédagogiques pour les enfants de 3 à 5 an</i>	199
<i>Figure 28. Salle réservée aux arts plastiques, notamment à l'atelier de peinture</i>	200
<i>Figure 29. Salle d'enseignement pédagogique des 3-5 ans</i>	201
<i>Figure 30. Orchestre et chorale en répétition pour les fêtes de Noël 2015</i>	201
<i>Figure 31. Enregistrement en studio du spectacle de Noël en 2015</i>	201
<i>Figure 32. Carte des établissements religieux recensés au Loteamento Bonfim en 2015</i>	208
<i>Figure 33. Liste des établissements d'État et religieux recensés au Loteamento Bonfim en 2015</i>	209
<i>Figure 34. Chapelle Nosso Senhor do Bonfim (Notre Seigneur de la Bonne Fin)</i>	210
<i>Figure 35. Église-mère Assembléia de Deus d'Abreu e Lima</i>	212
<i>Figure 36. Église AD I au Loteamento Bonfim</i>	213

<i>Figure 37. Église AD II au Loteamento Bonfim</i>	<u>214</u>
<i>Figure 38. Église AD III au Loteamento Bonfim</i>	<u>214</u>

Note sur l'emploi des termes adhérent et évangélisme pentecôtiste

Les catégories « fidèle », « pentecôtiste », « évangélique » et « *crente*¹ » sont souvent mobilisées dans les travaux portant sur le mouvement pentecôtiste brésilien pour désigner les personnes embrassant la doctrine évangélique pentecôtiste (Almeida, 2006 ; Cortén, 1995 ; Campos, 1997 ; Freston, 1993 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Rolim, 1985 ; Soares, 2009 ; Souza, 1969 ; Willems, 1967). Durant mon travail de terrain, j'ai constaté que ces catégories sont loin de faire l'unanimité parmi les individus interrogés et fréquentant les trois églises évangéliques pentecôtistes étudiées, à savoir l'*Assembléia de Deus* (AD), l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (IIGD). Si certains individus se reconnaissaient dans la catégorie « évangélique » ou « *crente* », aucun ne s'identifiait avec le mot « fidèle », et encore moins avec le terme « pentecôtiste ». De plus, les personnes fréquentant ces trois églises étudiées, sont des croyants engagés dans leur foi, mais aussi engagés auprès de leur église d'adhésion.

Le terme adhésion vient du latin *adesio*, d'*adhaerere* qui signifie « s'attacher à » (Cornu, 2000 : 25) ou « être attaché moralement, sentimentalement à » (Rey, 2016 : 21). Étant donné le degré d'engagement individuel, religieux, voire financier, des personnes interrogées, j'ai décidé d'employer le terme « adhérent » pour désigner toute personne ayant adhéré à une église évangélique pentecôtiste, et dont la fréquentation régulière du temple remontait à plus d'un an. Il s'avère que le terme adepte, qui désigne « un disciple ou un partisan » (Rey, 2016 : 21), est plus couramment employé pour caractériser une personne appartenant à un groupe religieux donné. Cependant, ce terme ne convenait pas à mettre en évidence le degré d'engagement individuel dans la foi évangélique pentecôtiste des personnes rencontrées dans le cadre de ce travail.

Quant au terme « évangélique », il « s'applique aux églises s'appuyant sur les doctrines religieuses d'origine calviniste qui se sont développées aux États-Unis (Évangélistes, Presbytériens, Pentecôtistes...) » (Rey, 2016 : 846), et qui se sont répandues dans le monde (Hollowenger, 2012). Étant donné la diversité des églises évangéliques, il m'a semblé important d'utiliser le terme « évangélique pentecôtiste » pour préciser le modèle doctrinal de base des trois églises étudiées.

¹ En portugais brésilien, ce mot désigne celui qui croit.

Introduction

Ce manuscrit est le résultat d'une enquête de terrain consacrée à l'appréhension de l'évangélisme pentecôtiste au Nordeste du Brésil, plus précisément dans l'état de Pernambuco, à Recife, et dans deux quartiers périurbains, à *Aguazinha* et au *Loteamento Bonfim*. Ces deux derniers se trouvent à l'intérieur de deux municipalités de la Région Métropolitaine de Recife (RMR), respectivement *Olinda* et *Igarassú*.

Son ambition n'est pas de dresser un panorama de ce mouvement religieux dans sa globalité, car celui-ci recouvre une diversité d'églises qui composent un segment religieux fragmenté (Freston, 1993 ; Mariano, 1999). En revanche, il tâchera de comprendre l'histoire socioreligieuse de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil et les modes de fonctionnement de trois églises représentatives du mouvement, parce qu'elles rassemblent un très grand nombre d'individus (Pierucci, Prandi, 1996 ; Teixeira, Menezes, 2013). Il sera aussi question d'appréhender les expériences individuelles de l'adhésion religieuse, ainsi que les lieux de l'action évangélisatrice dans la ville et dans les deux quartiers périurbains étudiés.

La réflexion menée tout au long de ce travail conduira le lecteur à une compréhension approfondie de l'évangélisme pentecôtiste en milieu urbain au Brésil, mais aussi à poser un regard approfondi sur les expériences individuelles de la pratique religieuse dans le quotidien. Les analyses s'appuient notamment sur une approche ethnographique centrée sur les acteurs et leurs actions, et qui mobilisent d'autres disciplines telles que l'histoire des religions et la géographie. Il s'agira d'explorer l'organisation institutionnelle religieuse dans son fonctionnement quotidien, de déceler les enjeux sociaux et religieux liés, mais aussi d'identifier les spécificités de la pratique religieuse au quotidien dans la ville et dans le quartier.

Aujourd'hui, le mouvement évangélique pentecôtiste est la seconde religion du pays, juste après le catholicisme qui reste dominant : en 2010, plus de 24% de la population brésilienne y adhère (Teixeira, Menezes, 2013). Son succès au Brésil s'inscrit dans une dynamique mondiale. En moins d'un siècle, ce mouvement a gagné des milliers d'adhérents (Hollenweger, 2012). Le Brésil participe donc à cette dynamique de progression mondiale de l'évangélisme pentecôtiste qui est nourrie par le souhait délibéré des leaders évangéliques nationaux de gagner toujours plus d'âmes pour Jésus (Cortén 1995 ; Freston, 1993 ; Mariano, 1999).

Pourtant, à ses débuts, l'évangélisme pentecôtiste se cantonnait au travail missionnaire de trois individus venus d'Amérique, dont l'objectif était d'implanter le mouvement au Brésil

(Freston, 1993 ; Rolim, 1985, 1995). Ces derniers ont réussi à intégrer un certain nombre de personnes ayant embrassé la doctrine évangélique pentecôtiste comme la nouvelle foi qui amène au salut (Souza 1969 ; Willems, 1967). Par la suite, à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle, le mouvement va prospérer de manière considérable et les leaders évangéliques le réinventent et le redynamisent afin d'attirer toujours plus d'adhérents dans leurs églises (Almeida, 2016). Cela se caractérise notamment par l'édification de temples de plus en plus gigantesques implantés principalement dans les métropoles brésiliennes. Ceux-ci sont bâtis selon une architecture moderne et disposent d'une capacité d'accueil de plusieurs milliers de personnes. S'y déploient un certain nombre d'activités évangélisatrices par des dizaines de pasteurs et d'*obreiros*, qui sont des ouvriers du Seigneur, disponibles pour quiconque se rendant dans leurs locaux.

Cette disponibilité des évangélisateurs et l'ambiance chaleureuse de ces églises de grande taille sont appréciées par les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste qui se retrouvent dans un lieu de partage et de cohésion et dans lequel ils s'identifient. Si dans les métropoles brésiliennes le mouvement est dynamique et visible, avec ses différentes églises modernes et imposantes, en revanche, dans les zones périurbaines, il a gagné une place importante dans la vie quotidienne des habitants, notamment à l'intérieur des quartiers où, dans ce contexte de proximité, il opère de façon à intégrer l'ordinaire et le quotidien dans la pratique religieuse de ses adhérents.

Les adhérents qui fréquentent une église de quartier habitent généralement à quelques pas de celle-ci. Ils cultivent des relations rapprochées avec les membres de la communauté religieuse locale et avec d'autres individus dans le quartier. Ces relations permettent un certain nombre d'échanges autour de la foi religieuse, en particulier lorsqu'un membre, ou une personne proche rencontre une situation difficile et sollicite des interventions autour de la prière. Il se crée un réseau d'entre-aide entre membres afin de porter assistance aux personnes souffrantes identifiées à l'intérieur de la communauté.

Toutefois, les échanges entre membres de la communauté religieuse locale et les résidents du quartier ne sont pas toujours amicaux. Parfois, quelques dissonances peuvent émerger entre les adhérents d'églises différentes. En effet, certains membres d'une communauté évangélique pentecôtiste donnée peuvent subir des situations particulières. Par exemple, un adhérent de l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) peut subir une discrimination de la part d'un membre de l'*Assembléia de Deus* (AD) qui trouve son église plus légitime que la première, ou bien une personne adhérant à l'évangélisme pentecôtiste peut critiquer un

pratiquant d'un culte afro-descendant. *Grosso modo*, cela se traduit par des conflits, tensions ou stratégies d'évitement qui se déroulent selon le contexte local et les relations qui se nouent entre les adhérents aux églises évangéliques pentecôtistes avec les autres personnes de leur entourage.

Par ailleurs, la pratique religieuse recouvre une dimension spirituelle forte, elle révèle parfois des enjeux liés à la vie intime et quotidienne des personnes adhérant à l'évangélisme pentecôtiste. L'adhésion religieuse est le résultat d'un choix individuel, d'une histoire personnelle. Mais lorsqu'un individu s'investit dans une pratique religieuse régulière, il doit composer avec sa vie personnelle et intime. Pour certains, cela ne semble pas leur poser de problème, pour d'autres, il peut y avoir des conséquences sur leur relation de couple ou leur réseau social élargi. De fait, l'investissement individuel dans la foi religieuse requiert du temps et l'adoption de certaines conduites qui apportent des changements dans la vie quotidienne de l'adhérent qui doit désormais s'adonner à un nouveau rythme de vie.

La compréhension approfondie de la manière dont l'évangélisme pentecôtiste s'inscrit dans la vie quotidienne des individus est analysée à partir de l'exemple de trois églises : l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (IIGD) et l'*Assembléia de Deus* (AD). L'implantation de ces églises, leurs modes de fonctionnement ainsi que les parcours et les expériences individuelles de leurs adhérents sont interrogés dans le cadre de ce travail. Il sera montré que les individus, après leur adhésion, demeurent fermes dans leur pratique religieuse depuis un certain nombre d'années.

Il convient de préciser que, parmi ces trois églises, l'*Assembléia de Deus* occupera une place centrale dans ce travail. Elle est la plus représentative parmi les nombreuses institutions composant le mouvement évangélique pentecôtiste brésilien (Freston, 1993). Elle a une histoire particulièrement longue avec une audience conséquente. Créée en 1918, à Belém, dans l'état du Pará, elle a commémoré en 2018 son centième anniversaire, ce qui témoigne de sa pérennité sur la scène religieuse brésilienne. Depuis son implantation, elle s'est inscrite dans l'histoire religieuse brésilienne comme l'une des pionnières dans l'évangélisme pentecôtiste brésilien.

Cette église a développé une méthode d'évangélisation pour son expansion et fut probablement inspirée des missions américaines (Fiedler, 1995). Il s'agit là de l'« évangélisation de terrain » qui compte avec la participation de membres engagés dans l'église souhaitant travailler à diffuser la parole de Dieu vers le plus grand nombre de personnes. Ses membres ont pour objectif de former des groupes de prière par le biais desquels ils recrutent des adhérents et, par la suite, ils envisagent l'implantation de temples permettant d'accueillir

l'ensemble de personnes participant au groupe de prière. L'histoire institutionnelle de l'*Assembléia de Deus* et ses modes d'action évangélisateurs ont été précurseurs au Brésil au début du 20^e siècle dans le milieu évangélique pentecôtiste. Au fil du temps, ce travail s'est bien établi et il lui a permis de garantir sa position de leader national parmi les églises évangéliques pentecôtistes. C'est pourquoi cette église constituera une porte d'entrée privilégiée pour une compréhension approfondie de l'implantation du mouvement sur le territoire brésilien.

Les exemples de l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) et l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (IIGD) viendront enrichir cette compréhension. Ceux-ci serviront d'illustration de la dynamique contemporaine du mouvement avec ses modes d'action, son inventivité et ses changements de paradigme spirituel. Ce sont des églises qui s'inscrivent dans la théologie de la prospérité centrée sur une appréciation de la vie terrestre, du confort et du moment présent (Cortén, 1995 ; Garcia-Ruiz, 2012 ; Garrard-Burnett, 2012, 2000 ; Mariano, 1999). L'étude minutieuse de ces trois églises présentera et analysera le point de vue des adhérents, la manière dont on devient évangélique et les expériences vécues à travers l'évangélisme pentecôtiste.

Cette étude est l'aboutissement d'une enquête de terrain qui s'est déroulée de janvier à avril 2015 et d'octobre 2015 à janvier 2016, soit un total de sept mois de séjour de recherche en milieu évangélique pentecôtiste dans le Nordeste du Brésil, d'immersion prolongée et d'observation participante. J'ai eu recours à des « personnes ressources » pour des entretiens approfondis, mais aussi à l'audiovisuel avec des enregistrements vidéo et la photo. A cela viennent s'ajouter l'analyse de brochures, flyers, feuillets, journaux et revues, mais aussi de messages diffusés sur les sites internet et dans des médias de communication de masse comme la radio et la télévision. En somme, ce travail s'est appuyé sur une méthodologie multiple qui a été adaptée en fonction des différents contextes étudiés comme des différents types d'interlocuteurs rencontrés, et dans l'intérêt d'enrichir la recherche de terrain.

Le recours à des « personnes ressources », les échanges informels, l'attention accordée à la vie ordinaire et quotidienne des individus se sont révélés très pertinents. Cela m'a permis de m'introduire progressivement dans le milieu étudié, d'identifier et d'accompagner mes interlocuteurs cible, tels que les adhérents aux églises et les représentants institutionnels, ainsi que les individus ordinaires, de nouer des relations durables et de tisser des rapports de confiance solides. Une fois que le rapport de confiance a été établi avec mes interlocuteurs, j'ai

pu procéder à des enregistrements audiovisuels qui m'ont permis de capter des moments forts du terrain, mais aussi des moments s'inscrivant dans la vie quotidienne des acteurs.

Le résultat de mes recherches est exposé en six chapitres. Les trois derniers sont entièrement consacrés aux données recueillies sur le terrain. En détail, le premier chapitre est une introduction à l'univers du mouvement évangélique pentecôtiste brésilien. Il présente son contexte sociohistorique, le situant dans l'espace et dans le temps, et il précise quelques spécificités des trois églises étudiées. Le deuxième chapitre présente la ville de Recife et les deux quartiers, *Aguazinha* et *Loteament Bonfim*. Le troisième chapitre discute les différents outils méthodologiques employés sur le terrain, et aborde aussi la réflexivité du chercheur sur le terrain. Le quatrième chapitre analyse la manière dont l'évangélisme pentecôtiste se déploie en milieu urbain, ainsi que la façon dont il s'invite dans le quotidien des individus. Le cinquième chapitre montre le fonctionnement quotidien de deux églises, l'*Igreja Universal do Reino de Deus* et l'*Igreja Internacional da Graça de Deus*. Il vise à mettre en évidence comment le religieux se construit de façon institutionnelle et se dynamise dans le quotidien, et comment il est perçu par les adhérents à travers différentes actions et pratiques découlant de la doctrine prêchée par ces deux églises. Le sixième et dernier chapitre analyse la façon dont un individu intègre la foi évangélique pentecôtiste ainsi que le parcours qu'il est amené à réaliser dans et à travers le mouvement auquel il adhère.

Chapitre I – Sociohistoire de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil et à Recife

« (...) Si l'on cherche aujourd'hui en Amérique latine des sources de changement social et culturel, on ne les trouvera ni dans les partis politiques ou les syndicats, ni dans les mouvements de guérilla révolutionnaire, mais principalement dans la société civile au plan religieux. »

(Bastian, 2001 : 180).

Né en Amérique du Nord, à la fin du 19^e siècle, l'évangélisme pentecôtiste y émerge comme une sorte de renouveau charismatique au sein du protestantisme (Hollenweger, 2012). Depuis son apparition, et en seulement quelques décennies, il a rassemblé des millions d'adhérents à travers le monde (*Ibid.*, 2012). C'est dans cet élan d'expansion à l'internationale qu'il arrive sur le territoire brésilien au début du 20^e siècle (Rolim, 1985 ; Cortén, 1995 ; Willems, 1967).

Ce chapitre sera consacré à l'arrivée et au développement de ce mouvement au Brésil, à partir d'éléments sociohistoriques liés à sa trajectoire dans ce pays. Il s'agira de comprendre la façon dont il s'est implanté, son essor, les facteurs endogènes ayant favorisé son implantation et son développement sur le territoire brésilien. Un point sera consacré à son expansion dans la ville de Recife afin d'illustrer l'intérêt que cette ville porte au mouvement. En premier lieu, il convient de situer l'évangélisme pentecôtiste dans l'espace et dans le temps, dès ses origines nord-américaines.

1. Le berceau du mouvement, les États-Unis

1.1. Deux modèles de référence

L'évangélisme pentecôtiste naît aux États-Unis vers la fin du 19^e siècle, mais c'est surtout au début du 20^e qu'il s'y est vraiment établi (Hollenweger, 2012). Deux figures centrales marquent son histoire, Charles Parham et William J. Seymour (Blumhofer, 1993 ; Espinosa, 2014). L'histoire personnelle de ces deux pasteurs est traversée par l'évangélisme protestant méthodiste. Ils vont rompre avec ce dernier pour se lancer dans la prédication d'un nouvel évangélisme, chacun avec sa méthode. Les deux vont faire preuve d'une volonté délibérée de faire émerger une nouvelle foi basée sur le pouvoir du Saint-Esprit.

Ces deux pasteurs vivent et prêchent dans un contexte sociohistorique américain marqué par les différences raciales entre Blancs et Noirs. D'un côté, Charles Parham est issu du milieu blanc. Ayant grandi dans une famille de protestants méthodistes, il a été baigné dès son enfance dans l'Évangile. Plus tard, il va se détacher des méthodistes pour créer sa propre école biblique et théologique orientée vers l'évangélisme pentecôtiste. Il intègre dans sa doctrine le « parler en langues » comme une des manifestations du Saint-Esprit qui renvoie à un verset biblique se référant au jour de la Pentecôte. Il va également pratiquer la cure divine et la prière par imposition des mains (Blumhofer, 1993).

William Seymour est noir, fils d'esclaves. Il étudie l'évangile chez les méthodistes, puis les baptistes, ensuite dans un des instituts de formation de Parham. Il fonde une église en 1906, au 312, *Azusa Street* à Los Angeles, où il accueille principalement une population noire (Espinosa, 2014). Son église a été connue sous le nom de *Mission Azusa Street*. Elle pratiquait un évangile de réveil par le Saint-Esprit. Selon Espinosa (2014), ce mouvement émerge dans une Amérique divisée par la ségrégation raciale. Même si Blancs et Noirs partageaient une foi commune, basée sur l'Évangile, chaque groupe racial fréquentait l'église correspondant à sa couleur de peau.

Une autre caractéristique va marquer ce mouvement. Il s'agit de son aspect doctrinal qui s'appuie sur le phénomène de la glossolalie, pratiquée par les deux précurseurs. La glossolalie est la capacité de pouvoir communiquer directement avec le Saint-Esprit à travers un langage non intelligible. C'est un « parler en langues » singulier lequel fait référence au jour de la Pentecôte. Il figure dans le passage biblique du livre Les Actes des Apôtres, chapitre 2,

versets 1 au 13² (La Bible de Jérusalem, 1998), et dont se réclame le mouvement pentecôtiste comme source de son origine.

Pourtant, cette pratique n'a pas été appliquée de la même manière par ses initiateurs. Pour Parham, il s'agissait de parler dans une langue étrangère, non apprise auparavant, mais pouvant être compréhensible (Blumhofer, 1993). Cela renvoie, en linguistique, à la xénoglossie, c'est-à-dire à la faculté de s'exprimer dans une langue étrangère sans l'avoir apprise (Rey, 1989 : 852). Or, pour Seymour la communication avec le Saint-Esprit était d'ordre divin, par conséquent, elle ne peut pas être compréhensible par les individus ordinaires d'ici-bas (Espinosa, 2014). En s'opposant à l'idée de Seymour, Parham va rompre avec ce dernier.

Finalement, chacun mènera son mouvement avec des approches doctrinaires différentes, mais, vraisemblablement, leur entreprise a été un point de départ important pour l'évangélisme pentecôtiste américain. Par la suite, ce dernier va être marqué par une diversité d'églises évangéliques pentecôtiste qui se sont multipliées en Amérique, lesquelles comptent désormais des temples de taille immense (Fath, 2008). Certains de ses leaders, notamment évangélistes et pasteurs, vont exporter leur doctrine ailleurs dans le monde, en particulier dans l'ensemble du continent américain, en Europe et en Afrique (Fiedler, 1995).

1.2. De l'Amérique à la conquête du monde et du Brésil

En dépit des dissonances entre les précurseurs du mouvement, l'évangélisme pentecôtiste va devenir un phénomène global, exporté dans le monde entier (Cortén, Marshal-Fratani, 2001 ; Fiedler, 1995 ; Hollenweger, 2012 ; Martin, 1990 ; Stoll, 1985, 1990 ; Tchonang, 2009, 2012). Au Brésil, il est arrivé au début du 20^e siècle avec des missionnaires provenant d'Amérique du Nord (Cartaxo, 1985 ; Cortén, 1995 ; Freston, 1993 ; Souza, 1969 ; Willem, 1967). Ces derniers vont marquer un tournant dans l'histoire de l'évangélisme brésilien puisqu'en très peu de temps ils rallieront une masse d'individus à leur mouvement (Cartaxo, 1985 ; Willems, 1967).

² Voici l'extrait du passage biblique en question : « *Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu, quand, tout à coup, vint du ciel un bruit tel que celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se tenaient. Ils virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu ; elles se partageaient, et il s'en posa une sur chacun d'eux. Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or il y avait, demeurant à Jérusalem, des hommes dévots de toutes les nations qui sont sous le ciel. Au bruit qui se produisit, la multitude se rassembla et fut confondue : chacun les entendait parler en son propre idiome. Ils étaient stupéfaits, et, tout étonnés, ils disaient : « les hommes qui parlent, ne sont-ils pas tous Galiléens ? Comment se fait-il alors que chacun de nous les entende dans son propre idiome maternel ? Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce, du Pont et d'Asie, de Phrygie et de Pamphylie, d'Égypte et de cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, Romains en résidence, tant Juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons publier dans notre langue des merveilles de Dieu ! » Tous étaient stupéfaits et se disaient, perplexes, l'un à l'autre : « Que peut bien être cela ? » D'autres encore disaient en se moquant : « Ils sont pleins de vin doux ». (La Bible de Jérusalem, 1977 : 1573).*

Depuis, les églises se sont multipliées et leur nombre d'adhérents n'a cessé d'augmenter. Le dernier recensement réalisé par l'Institut Brésilien de Géographie et Statistique – IBGE en 2010 révèle qu'en dix ans, des années 2000 à 2010, les évangéliques, toutes dénominations confondues, sont passées de 15% à plus de 23% d'adhérents³, soit environ cinquante millions d'individus qui se déclarent de confession évangélique au Brésil et appartiennent aux différentes églises implantées dans le pays. Il s'agit de la deuxième confession religieuse du Brésil, juste après les catholiques qui demeurent dominants. Parmi les cinquante millions d'individus se déclarant évangéliques, douze millions sont adhérents à l'*Assembléia de Deus*. Celle-ci est considérée comme l'église leader du mouvement évangélique pentecôtiste brésilien (Teixeira, Menezes, 2013).

Ces chiffres sont remarquables parce que, comme l'a souligné Cortén (1995), il s'agit d'une branche religieuse qui s'est établie dans le pays depuis à peine un siècle. Mais cela ne constitue pas une particularité brésilienne, dans la mesure où l'évangélisme pentecôtiste est devenu un phénomène religieux d'envergure globale. De nombreux travaux ont mis en avant l'ampleur et la portée de ce mouvement dans plusieurs pays situés dans les quatre continents du monde (Boutter, 2002 ; Cortén, Marshall-Fratanni, 2001 ; Fancello, 2006 ; Fancello, Mary, 2011 ; Fer, 2005 ; Fourchard et *al.*, 2005 ; Garcia-Ruiz, 2012 ; Hollenweger, 2012 ; Laurent, 2003 ; Martin, 1990 ; Stoll, 1985, 1990 ; Tchonang, 2009, Tchonnang et *al.*, 2012).

Au Brésil, certains estiment que son succès est dû principalement à son approche englobante et inventive, laquelle arrive à transcender des frontières ethniques, culturelles, géographiques, politiques, religieuses et sociales (Almeida, 2016 ; Rolim, 1985 ; Cortén, Marshall-Fratani, 2001 ; Willems, 1967). De même, ce mouvement est doté d'une capacité à rassembler les différences à l'intérieur d'un modèle culturel basé sur le Saint-Esprit et, plus particulièrement, sur l'émotion (Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995 ; Pierucci, Prandi, 1996).

De fait, cette nouvelle doctrine va s'installer de manière pérenne sur le territoire brésilien, cohabitant ainsi aux côtés d'autres groupes religieux, notamment les catholiques, les protestants, les adhérents aux cultes afro-descendants⁴ et les spirites *kardecistes* (Pierucci, Prandi, 1996). Il faut savoir que le Brésil du 20^e siècle présente une grande diversité religieuse, complexe et plurielle, héritière du siècle précédent, mais aussi des migrations se poursuivant au

³ Chiffres extraits du recensement 2010 publié par l'Institut de Géographie et Statistique Brésilien, l'IBGE, <https://www.ibge.gov.br/>, consulté le 17 décembre 2018.

⁴ Cette appellation est issue du mélange socioculturel entre les populations noires esclavagées et le Blanc occidental. Elle recouvre par ailleurs des influences du peuple indigène. Par conséquent, elle englobe un univers religieux très diversifié qui varie selon la région et le type de culte concerné. Les cultes afro-descendants plus connus sont le *Candomblé*, la *Jurema*, l'*Umbanda*, la *Macumba*, le *Xangó*. Pour plus de détails, voir les travaux de Bastide (1958, 1995, 1995a), Birman (1983), Ortiz (1999) et Vogel et al. (2012).

cours du 20^e siècle dans lesquelles s'inscrivent les missionnaires du mouvement pentecôtiste qui ont contribué à l'ancrage de cette branche religieuse dans le pays.

2. Les précurseurs du mouvement au Brésil

2.1. Luigi Francescon, parcours d'un pionnier

En 1910, la première église pentecôtiste est fondée sur le territoire brésilien par le pasteur d'origine italo-américaine, Luigi Francescon. Il crée la *Congregação Cristã no Brasil* (CBB), en français Congrégation Chrétienne au Brésil, à São Paulo puis au Paraná. Ces États sont respectivement situés dans les régions Sud-Ouest et Sud du Brésil. Dans ces régions, dès le 19^e siècle, des ressortissants de plusieurs nationalités européennes y ont fixé leur résidence, parmi lesquels Allemands, Suisses et Français. La plupart de ces immigrants étaient de confession protestante (Ribeiro, 1973). Par conséquent, ces régions étaient déjà familiarisées avec le protestantisme, et l'arrivée de Francescon dans le sud n'a fait que renforcer la présence de l'évangélisme, mais sous sa nouvelle forme pentecôtiste.

Selon Monteiro (2010), le nombre d'études approfondies concernant la CBB est réduit. Une des plus pertinentes a été consacrée au parcours de son fondateur, celle d'un pasteur évangélique nippon-brésilien, Key Yausa qui a soutenu une thèse sur la biographie de Francescon et ses approches théologiques (Yausa, 2001, cité par Monteiro, 2010). D'après l'auteur, et à l'appui de son interprétation de la thèse de Yausa, l'entreprise du missionnaire Francescon a été volontariste, individuelle et, vraisemblablement, sans liens institutionnels avec d'autres églises évangéliques dans le monde.

Francescon vivait à Chicago avec sa famille au sein d'une communauté italienne. Il l'a quittée avec les siens pour entamer son entreprise religieuse à l'extrême sud du continent américain. Il arriva en janvier 1910 en Argentine où il y fonda l'Assemblée Chrétienne. Puis, en mars de la même année, il arriva à São Paulo où il crée la CBB.

Il existe peu d'information sur la figure de ce précurseur, excepté quelques informations disponibles sur Internet⁵ bien évidemment très hagiographiques. Ces informations portent notamment sur son parcours individuel, marqué par l'immigration, la rencontre et l'échange. Enfant d'une famille italienne modeste, à l'adolescence il quitte l'Italie pour immigrer en Hongrie où il a travaillé comme artisan dans la mosaïque. Ensuite, il décide de rejoindre son frère aux États-Unis. Il arrive à Chicago en 1890 et intègre un groupe d'immigrés italiens au sein duquel il rencontre le pasteur évangélique Michele Nardi.

⁵ <https://congregacaocristarenovada.com.br/biografia-de-louis-francescon/> et https://wikivisually.com/wiki/Louis_Francescon consultés le 6 mars 2018.

En 1882, Francescon fonde, avec Nardi et des évangélistes vaudois⁶, la première Église presbytérienne italienne où il exerce en tant que diacre. Il s'inscrit dans trois traditions évangéliques distinctes. La première est une branche reposant sur le développement des missions évangélistes, mise en place par le canadien Simpson (Fiedler, 1995). La deuxième consiste à rapprocher l'église des individus les plus simples, il s'agit de la tradition vaudoise (Tourn, 1999). La troisième est un modèle organisationnel presbytérien, qui rejette l'épiscopalisme et le congrégationalisme. Ce modèle est régi par un système politique basé sur une assemblée d'anciens (Roque, 2018). Ces assemblées correspondent aux synodes autour desquels se déroulent les congrès et les prises de décisions, notamment l'élection des anciens (*Ibid.*, 2018). Par conséquent, Francescon s'est enrichi d'une approche théologique large et diversifiée qui va façonner son parcours d'évangéliste dans l'évangélisme pentecôtiste.

Après quelques années passées dans le poste de diacre, cet Italo-américain est nommé ancien au sein de l'assemblée de son église. Mais, comme le religieux est « une affaire de révélation » (Vallet, 1999), un évènement va se produire dans la vie de Francescon. Lors d'une de ses missions évangélistes, il entend une voix qui l'invite à réaliser un baptême par l'immersion. Aussitôt, il diffuse ce message auprès des membres de son église, et propose alors de se faire baptiser ; d'autres le suivront, mais cela causera quelques dissensions au sein de l'église. Il décide de rompre avec l'église presbytérienne pour fonder son propre groupe évangélique en 1903 qu'il nomme Assemblée Chrétienne de Chicago (ACC).

Dans un premier temps, les réunions de l'ACC sont pratiquées dans les résidences des membres du groupe, les missionnaires évangélistes ne disposaient pas ou peu d'églises pour y célébrer leurs cultes (Fiedler, 1995). Les réunions de prière chez l'habitant, ou dans un espace réservé, ont été une pratique assez courante chez les évangéliques pentecôtistes du 18^e et du 19^e siècles en Amérique du Nord (Fath, 2008). Elles demeurent encore d'actualité aujourd'hui. Certains auteurs les reconnaissent d'ailleurs comme les *house-churches*, désormais répandues en Asie (Homer, 2010 ; Kong, 2002).

Mais pour revenir à Francescon, en parallèle à l'ACC, il fréquente une église missionnaire pentecôtiste dont il est devenu très proche. Par la suite, son épouse affirme avoir eu une révélation du Saint-Esprit. Elle lui annonce la guérison d'une maladie dont elle était

⁶ Le valdéisme est mouvement né au Moyen Âge à Lyon par un individu appelé Valdès ou Valdo. Après une révélation, ce dernier s'est mis à prêcher l'Évangile en proposant des traductions de la Bible en langue vernaculaire. C'est un courant qui s'est développé en marge du catholicisme avec comme objectif de rapprocher l'Église des individus les plus simples. S'inspirant des apôtres, il prônait la simplicité et l'humilité. Pourchassés et condamnés pour hérésie en France, les vaudois se sont réfugiés dans la vallée Piémontaise en Italie où ils ont fondé une église. Plus tard, avec la Réforme protestante, ils se sont rapprochés du protestantisme. Ce mouvement est toujours actif en Italie et dans certaines communautés italiennes internationales qui font partie de son réseau, notamment en Uruguay et en Argentine (Tourn, 1999).

atteinte. Tous ces événements vont le conduire à diffuser la doctrine évangélique pentecôtiste et à vouloir prêcher au-delà des frontières américaines. Il entamera alors un voyage à l'extrême sud du continent américain pour y entreprendre sa mission évangélisatrice.

L'arrivée de ce missionnaire au Brésil est marquée par un parcours riche en expériences et en connaissance doctrinale évangélique, qu'il mettra au profit des nouveaux convertis sud-américains, d'abord en Argentine et ensuite au Brésil où il restera peu de temps. Avant d'entreprendre son voyage de retour en Amérique, il nommera Felipe Pavan comme ancien de la CBB à São Paulo, lequel a donné suite à son entreprise locale.

D'après Mariano (2008), la CBB a le mérite d'avoir été une des premières églises évangéliques pentecôtistes à s'être développée sur le territoire brésilien. Elle figure donc à côté de l'*Assembléia de Deus* qui émergea par la suite, comme une pionnière dans l'histoire religieuse et institutionnelle du mouvement dans le pays.

2.2. Daniel Hödberg et Gunnar Vingren et la création de l'*Assembléia de Deus*

Quelques mois après Francescon, les suédois Daniel Hödberg, connu comme Daniel Berg, et Gunnar Vingren, arrivent au Brésil, le 19 novembre 1910 (Almeida, 1982⁷ ; Araújo, 2014⁸ ; Freston, 1993). Leur histoire est aussi marquée par l'immigration. Ils ont quitté la Suède pour l'Amérique du Nord où ils se sont convertis à l'évangélisme pentecôtiste (Vingren, 2000)⁹. Par la suite, ils sont devenus missionnaires, choisissant également l'extrême sud du continent américain pour y entamer leur mission.

Au Brésil, ils débarquent au port de Belém, une ville du Nord, située dans l'état du Pará. Sur place, ils vont faire la connaissance d'Adriano Nobre. C'est un Brésilien converti à une église presbytérienne locale et employé dans une compagnie portuaire à Belém. Maîtrisant la langue anglaise, ce dernier va se rapprocher des missionnaires. Il va leur proposer de les héberger, de leur servir d'interprète et de les initier au portugais brésilien (Araújo, 2014)¹⁰. L'intégration des Suédois à la société brésilienne passe en effet d'abord par un apprentissage du portugais brésilien. Il semblerait que Vingren le maîtrisait mieux que son compatriote Berg (Omena, 1993, Araújo, 2014)¹¹, ce qui permettra au premier d'investir le terrain et de se rapprocher d'interlocuteurs susceptibles d'adhérer à leur nouvelle entreprise religieuse.

⁷ Voir les ouvrages évangéliques cités dans la bibliographie générale. Un commentaire sur l'usage de ces ouvrages sera présenté au chapitre III réservé à la méthodologie de ce travail.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Mais avant cela, les premiers pas des missionnaires suédois sur le territoire brésilien ont été faits dans l'Église baptiste de Belém. La doctrine baptiste leur était familière car ils l'avaient connue par le passé en Suède (Almeida, 1982)¹². Puis, à la suite de leur passage par les États-Unis, ils ont embrassé la doctrine évangélique pentecôtiste (Vingren, 2000)¹³. Cependant, leur rapprochement avec l'église de Belém ne durera pas longtemps du fait de leur croyance reposant sur le « parler en langues » comme une des manifestations du Saint-Esprit. Des divergences doctrinales opposeront les Suédois à certains membres dirigeants de l'église baptiste. Ces mésententes vont amener à la création de leurs propres réunions de prière qui vont s'organiser dès le 18 juin 1911 chez un Brésilien, également issu du temple baptiste, adhérant à la nouvelle doctrine évangélique pentecôtiste importée par les missionnaires suédois (Almeida, 1982)¹⁴.

Ces réunions de prière représentent ainsi les prémises du mouvement pentecôtiste brésilien initié par les Suédois. En très peu de temps, ces derniers se sont entourés de Brésiliennes et Brésiliens embrassant leur doctrine. En plus, les missionnaires pouvaient compter désormais sur l'aide d'Adriano Nobre, converti à l'évangélisme pentecôtiste. Celui-ci était devenu assistant de Gunnar Vingren. Ensemble, ils ont mené un travail d'évangélisation dans le bassin amazonien. Ensuite, Nobre a été envoyé en mission dans une ville de l'état du Ceará, à Recife et à Natal. Sous l'orientation de Vingren, Nobre avait comme objectif de diffuser l'Évangile, faire connaître les prières en groupe et les dons spirituels émanant du Saint-Esprit (Omena, 1993)¹⁵.

Progressivement, les populations brésiliennes, notamment celles du Nord et Nordeste, vont être touchées par le pouvoir de la prière à travers laquelle opère le Saint-Esprit. A Belém, les Suédois avaient agencé un petit local pour accueillir les personnes sympathisant avec la doctrine évangélique pentecôtiste qu'ils ont diffusée dans cette ville. Ce petit local a constitué la première tentative des missionnaires d'édifier une église localement. Ils l'ont nommée Mission de la foi apostolique (Almeida, 1982 ; Vingren, 2000)¹⁶. Quelques années plus tard, le 11 janvier 1918, ce groupe de prière a été transféré vers un local plus grand où a été bâti la première *Assembléia de Deus (AD)* à Belém, soit sept ans après l'arrivée de Berg et Vingren (Almeida, 1982)¹⁷.

¹² Voir ouvrages évangéliques.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

D'un petit local au début du 20^e siècle, aux nombreuses églises implantées sur l'ensemble du territoire brésilien de nos jours, l'AD est devenue la plus importante institution pentecôtiste au Brésil (Teixeira, Menezes, 2013). L'église de Belém a vu le jour grâce au travail d'évangélisation entamé par les missionnaires suédois secondés par les nouveaux convertis brésiliens (Almeida, 1982 ; Vingren, 2000)¹⁸. Ils ont travaillé ensemble pour faire connaître et diffuser ce nouvel évangélisme localement. Leur réussite est due notamment à la méthode évangélisatrice développée par les missionnaires au Brésil, à savoir les réunions de prière formées par des petits groupes sur lesquelles je reviendrai au quatrième chapitre.

En attendant, il faut noter que cette méthode est une pratique à visée expansionniste, dont le fondement repose sur la capacité d'engagement des individus qui est propre à toute entreprise missionnaire (Fiedler, 1995). Dès le début du mouvement mené par les Suédois au Brésil, la méthode sous forme de réunions de prière a été à l'origine des missions évangélisatrices locales, ensuite, régionales et nationales, auprès desquelles des Brésiliens se sont investis et ont contribué à l'enracinement du mouvement sur le territoire brésilien (Cortén, 1995 ; Freston, 1993 ; Siepierski, 1997). Ces missions évangélisatrices ont été par ailleurs soutenues par des missionnaires suédois envoyées au Brésil.

En effet, Berg et Vingren établiront une collaboration avec une église évangélique basée à Stockholm (Freston, 1993). Celle-ci financera des missions partant de la Suède vers le Brésil. Elles ont pour fonction de renforcer les groupes de prière s'étendant sur des zones évangélisées par les missions brésiliennes locales et régionales. Ces missions sont menées principalement à Belém et dans d'autres villes de la région Nord et Nordeste (Almeida, 1982¹⁹ ; Freston, 1993 ; Omena, 1993²⁰). Il semblerait que la toute première mission provenant de la Suède date de 1916 avec le couple Samuel et Lina Nyström. Ils se sont installés à Belém pour y travailler auprès des pionniers. Ensuite, en 1918, sont arrivés Joel Carlson et sa femme, Signe Carlson. Ceux-ci ont pris la destination de Recife. Ils y ont rejoint un groupe de prière formé chez un couple, les Ribeiro. Ce groupe a été formé dans le cadre du travail missionnaire réalisé par Adriano Nobre qui a été envoyé à Recife (Omena, 1993)²¹. Avec ces premières missions, nationaux et étrangers vont collaborer pour faire avancer la doctrine évangélique pentecôtiste dans le pays. D'abord, elles vont s'implanter dans la région Nord et Nordeste et, par la suite, dans les régions Sud-Ouest, Sud et ailleurs (Freston, 1993).

¹⁸ Voir ouvrages évangéliques.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Il est à noter que les relations qui vont se nouer entre Berg et Vingren et la mission suédoise remontent au temps où ils fréquentaient la même église évangélique baptiste à Stockholm. C'est de là qu'ils ont fait la connaissance des premiers missionnaires envoyés au Brésil (Cortén, 1995 ; Freston, 1993 ; Omena²², 1993). Après leur passage aux États-Unis, et quelques années après leur installation au Brésil, Berg et Vingren renouent leur lien avec leur dénomination religieuse d'origine, ce qui leur permettra d'avoir un soutien indispensable à l'expansion de leur entreprise évangélique sur le territoire brésilien (Freston, 1993).

Leur partenariat s'est notamment consolidé après leur rapprochement avec Lewi Pethrus (Almeida, 1982 ; Araújo, 2014 ; Omena, 1993)²³, le pasteur de l'église évangélique de Stockholm. Ce dernier avait également fréquenté la même église évangélique baptiste que Berg et Vingren. En raison de divergences doctrinales, Pethrus va rompre avec son église d'origine pour fonder une mission évangélique pentecôtiste, la *Philadelphia Church Rescue Mission* en 1911 (Araújo, 2014 : 655-656)²⁴. Il devint ainsi le pionnier du mouvement pentecôtiste en Suède. C'est de son institution que les missions suédoises vont partir en direction du Brésil pour soutenir le travail évangéliste de Berg et Vingren.

Aujourd'hui, l'église évangélique de Stockholm s'appelle *Philadelphia Church*²⁵, en suédois *Filadelfiakyrkan*. Sa page web est conçue en langue suédoise. Son registre officiel date de 1930. Cette même date figure dans les écrits d'Araújo (2014)²⁶. Il y fait référence à l'année d'installation de la première église mère évangélique pentecôtiste en Suède. Pourtant, avant cela, soit dès 1911, le pasteur Pethrus était à la direction de la mission évangélique pentecôtiste suédoise. En 1916, il enverra le premier couple de missionnaires au Brésil (Almeida, 1982)²⁷, Samuel et Lina Nyström, comme nous l'avons évoqué. Avant l'édification de sa première église mère, il disposait déjà d'une institution importante qui diffusait la nouvelle doctrine aussi bien en Suède qu'à l'international.

Peu de travaux académiques ont approfondi les échanges institutionnels entre les précurseurs du mouvement au Brésil et la Mission suédoise (Cortén, 1995 ; Freston, 1993), peut-être parce que peu de traces historiques restent de ce partenariat. En revanche, certains travaux ont mobilisé des références faisant allusion au contexte sociohistorique dans lequel le

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Voir ouvrages évangéliques.

²⁵ L'église existe toujours, *Filadelfiaförsamlingen i Stockholm*, elle est située dans la partie Nord-Ouest de la capitale suédoise, à Rörstrandsgatan 5, dans le quartier Vasastan, aux proximités du Vasaparken, comme indiqué sur son site Internet <https://www.filadelfiakyrkan.se/?m=193>, consulté le 17 mai 2019.

²⁶ Voir ouvrages évangéliques.

²⁷ *Ibid.*

pentecôtisme s'est développé en Suède (Martin, 1978a, 1978b, cité par Freston, 1993 ; Eliade, 1987, cité par Cortén, 1995).

Quelques décennies plus tard, et surtout à partir des années 1950, le mouvement va connaître un essor avec la multiplication d'églises, ce qui va donner naissance à un phénomène connu sous la métaphore de « vagues » pentecôtistes, un terme employé par le sociologue, d'origine britannique naturalisé brésilien, Paul Freston (1993).

3. L'essor évangélique pentecôtiste à partir des « vagues » pentecôtistes

3.1. Les trois « vagues » pentecôtistes

Au début des années 1990, le sociologue Paul Freston avait soutenu une thèse, à l'université de São Paulo, dans laquelle il a analysé le rôle des évangéliques dans la sphère politique brésilienne. Son étude couvre une période qui correspond à la nouvelle phase démocratique du Brésil, se situant de 1989 à 1992, après les vingt et une années de dictature du pays. L'auteur s'est intéressé à ce contexte politique puisqu'il marque l'amorce de l'investiture de candidats se déclarant évangéliques. Ces derniers ont formé une coalition qui a été nommée « *Bancada evangélica* » par la presse brésilienne (Freston, 1993 ; Oro et *al.*, 2006). Cette expression a été par la suite reprise par certains analystes sociaux brésiliens, dont anthropologues, sociologues et politologues (Burity, Machado, 2006 ; Oro, 2001 ; Oro et *al.*, 2006 ; Pierucci, 1989). La « *Bancada evangélica* » représente ainsi une sorte de coalition formée par la jonction de deux leaderships, l'homme politique et le leader religieux évangélique, réunis à la fois dans la figure d'un élu politique siégeant soit au Congrès national soit dans une assemblée locale.

Dans son étude, Freston (1993) entend dresser un panorama macrosocial du rôle des élus évangéliques dans la société brésilienne, à partir d'une analyse centrée sur leur investiture politique. L'auteur y propose un portrait du mouvement évangélique pentecôtiste brésilien, à partir duquel il cherche à identifier l'ensemble des églises implantées dans le pays, depuis les pionnières jusqu'aux plus contemporaines. Ce portrait est représenté sous la forme d'une typologie qui vise à rendre compte du développement de ces églises au moyen de la métaphore de « vagues ».

La typologie de Freston (1993) repose sur le schéma des « trois vagues pentecôtistes », où l'auteur classe les églises en fonction de leur période d'implantation et selon leur modèle doctrinal. D'après lui, les églises de première vague, dites classiques, connues également comme historiques ou d'implantation, ont émergé avec les premiers missionnaires (Francescon et les Suédois, Berg et Vigren, évoqués ci-dessus). Leur modèle est basé sur le « parler en langues », soit la glossolalie. Une pratique découlant des précurseurs de l'évangélisme pentecôtiste nord-américain, notamment de Parham et Seymour (Blumhofer, 1993 ; Espinosa, 2014). Par conséquent, à l'image des églises fondatrices américaines, les églises brésiliennes de première vague vont également mettre en avant les pouvoirs du Saint-Esprit et la glossolalie.

Par la suite, la deuxième vague va émerger grâce aux premiers pasteurs brésiliens formés par les missionnaires. Ces pasteurs nationaux exercent leur fonction de pastorat dans des églises auxquelles ils sont attachés puis, par le biais de schismes, ils s'en détacheront pour fonder leurs propres dénominations. C'est ainsi qu'en 1952 surgit la toute première église évangélique pentecôtiste brésilienne nommée « Le Brésil pour le Christ ». D'après Cortén (1995), ce nom, « tout à fait symbolique », annonce une idée sous-entendue de conquête nationale.

Cette nouvelle vague a deux caractéristiques : l'« exorcisme » et la guérison divine. Pour Freston (1993), il s'agit là de nouvelles pratiques qui viendront s'ajouter à la glossolalie, aux chants, aux louanges et aux prières, déjà exercées au sein des églises de première vague. Apparaissent alors l'église *Deus é Amor* (Dieu est Amour), *Quadrangular* (Quadrangulaire), *Casa da Benção* (Maison de la Bénédiction), *Maranata*. L'apparition de ces nouvelles dénominations nationales, même si certaines comptaient avec la présence de pasteurs étrangers (Mariano, 1999), marquera un départ décisif pour leur ancrage national, mais aussi pour le développement du mouvement dans le pays.

De fait, l'évangélisme pentecôtiste ne cessera de se développer au Brésil, surtout à partir des années 1970 avec l'avènement du « néo-pentecôtisme » (Cortén, 1995 ; Mariano, 1999). Ce dernier va caractériser les églises de la troisième vague. Il englobe toutes les caractéristiques des deux vagues précédentes, mais il inclut dans sa pratique doctrinale d'autres éléments. D'une part, il met en place le « télé-évangélisme » (Assmann, 1986 ; Gutwirth, 1988, 1991), une pratique déjà bien connue dans les pays d'Amérique du Nord. Le télé-évangélisme consiste principalement à diffuser des services évangélisateurs et des témoignages de conversion et de guérison des fidèles par les moyens de communication de masse. En réalité, il s'agit d'une nouvelle approche religieuse par l'image audiovisuelle qui permet d'atteindre de plus en plus d'individus grâce à la communication de masse (Assmann, 1986 ; Cortén, 1995, 1999 ; Fonseca, 2003 ; Gutwirth, 1988, 1991).

D'autre part, ces églises vont proposer une nouvelle théologie, la théologie de la prospérité, connue par ailleurs comme la « confession positive », dont l'un des diffuseurs principaux est le pasteur évangélique nord-américain Kenneth Hagin (Soares, 2009 : 129). Elle consiste à inciter les fidèles à faire des dons d'argent à l'église au moyen de prières spécifiques. Ces prières portent le plus souvent sur des thématiques diverses autour de la vie financière, la famille, la santé. En faisant ces dons d'argent et en participant aux chaînes de prière, les individus espèrent prospérer et voir leurs souhaits réalisés. Parmi ces églises de troisième vague,

une institution se distingue plus particulièrement, l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), laquelle est en plus la pionnière de cette vague (Freston, 1993).

Fondée par le Brésilien Edir Macedo, l'IURD représente désormais un empire à la fois financier, médiatique et religieux qui s'est implanté dans les quatre continents du monde (Aubrée, 2000, 2003 ; Campos, 1999, 2004 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Freston, 2005 ; Mariz, 2009 ; Mary, 2002 ; Rocha de Oliveira, 2014 ; Oro, 1999 ; Soares, 2005 ; Weiner, 2009). L'IURD a commencé son implantation à l'étranger dans les années 1980 : d'abord, dans des pays frontaliers au Brésil, notamment en Argentine, puis, elle s'est exportée aux États-Unis, dans la ville de New York, ensuite en Europe, en Afrique et en Asie. Avec l'IURD, on se retrouve dans une dynamique qui va du Sud au Nord (Aubrée, 2000). ; en inversant le sens habituelle, l'IURD s'est aussi inscrite dans la dynamique des mouvements religieux transnationaux (Argyriadis et al., 2012 ; Cortén, Marshall-Fratani, 2001 ; Fancello, Mary, 2011 ; Lerat, Rigal-Cellard, 2000).

Cette dynamique est illustrative de la modernité ayant engendré des mutations sociales et religieuses dans les pays du Sud. Ces mutations ont permis à des églises latino-américaines et africaines de s'exporter du Sud vers le Nord (Bastian, 1997, 2001 ; Fancello, 2006 ; Fancello, Mary, 2011 ; Kouvouama, 2014 ; Lerat, Rigal-Cellard, 2000). En outre, cette dynamique est également indissociable des vagues migratoires. Celles-ci se focalisent vers des pays considérés plus prospères ou vers des villes susceptibles d'offrir des nouvelles opportunités. Les individus s'y déplacent pour s'y procurer de meilleures conditions de vie. Certaines églises, comme l'IURD, se sont inscrites dans cette logique des vagues migratoires (Cortén, Marshall-Fratani, 2001 ; Fancello, 2006 ; Fancello, Mary, 2011).

Pour revenir au cas du Brésil, il est à noter que l'expansion de l'évangélisme pentecôtiste doit être mis en rapport avec les transformations de la société brésilienne. Si Freston (1993) prend en compte certains contextes sociohistoriques pour expliquer le développement des églises, il ne les systématise pas. Il s'attache surtout à présenter les leaders religieux et leurs variantes doctrinales, alors que d'autres facteurs ont pu contribuer à l'essor du pentecôtisme brésilien, notamment l'influence d'institutions évangéliques pentecôtistes nord-américaines.

D'après Campos (2005), elles ont financé des églises portées par des missionnaires étrangers, mais aussi celles menées par des nationaux. Toujours selon lui, ces institutions ont par ailleurs contribué à la formation de pasteurs nationaux, envoyés dans des facultés théologiques en Amérique. L'auteur suggère ainsi de prendre en compte ce lien entre le

développement de l'évangélisme pentecôtiste brésilien et l'influence d'institutions évangéliques pentecôtistes nord-américaines.

La typologie des « vagues » pentecôtistes proposée par Freston (1993) demeure la plus mobilisée parmi les chercheurs, qu'ils soient brésiliens ou non. Mais, elle ne fait pas l'unanimité parce qu'elle envisage le développement de ces églises de façon linéaire avec des phases de schismes.

3.2. Nuances et débats autour des « vagues » pentecôtistes

Le sociologue brésilien Ricardo Mariano (1999) a été le premier à avoir nuancé la proposition de Freston (1993). Pour lui, l'histoire de l'évangélisme pentecôtiste brésilien a acquis des formes particulières selon le contexte d'implantation des églises et les leaders portant le mouvement. D'après lui, si la première vague est plutôt d'ordre historique, la deuxième est une sorte d'entre-deux. Il l'appelle « *deutéro-pentecôtisme* » pour caractériser les églises émergeant dans les années 1950. Alors que la troisième apparaît pour lui comme une production purement nationale qui intègre des éléments de l'univers religieux national. A cet égard, il cite la lutte contre les esprits liés aux cultes afro-descendants, laquelle occupe une position centrale dans la doctrine évangélisatrice de l'IURD et qui a aussi été étudiée par un autre auteur (Almeida, 2009). Enfin, Mariano (1999) soutient que la rupture au sein du mouvement s'effectue entre la première et la troisième forme. Il rejette ainsi l'idée de linéarité qui sous-entend la métaphore de « vagues » proposée par Freston (1993).

Certains théologiens et scientifiques universitaires, notamment anthropologues, historiens et sociologues, vont suggérer d'autres catégories pour désigner ce qui viendra après la phase d'implantation, ou phase historique. Ils vont surtout tenter de différencier le pentecôtisme historique du « néo-pentecôtisme » à partir de termes tels que « ipso-pentecôtisme » (Campos, 1997, cité par Wynarczyk, 2006), « pseudo-pentecôtisme » (Cavalcanti, 2008)²⁸ et « post-pentecôtisme » (Sipierski, 1999). Ces trois catégories sont envisagées pour caractériser la troisième forme nommée « néo-pentecôtisme » et l'opposer à la première, reconnue par ces auteurs comme la forme légitime du mouvement. Pour eux, le préfixe « néo » renvoie à quelque chose de nouveau, alors que sur le fond le mouvement a une racine commune, les Évangiles, laquelle est consubstantielle à toute église au sein du christianisme.

²⁸ Voir ouvrages évangéliques.

Ces auteurs mettent surtout en avant la divergence doctrinale qui différencie la première forme de la troisième. Or, d'après l'étude de Sundkler (1988), portant sur des églises chrétiennes indépendantes en Afrique, la divergence doctrinale est une façon de se différencier des autres. Dans le débat brésilien, et selon Cavalcanti (2008), l'émergence du « néo-pentecôtisme » repose sur des approches doctrinales proches du « sectarisme », et se distanciant de l'évangélisme pentecôtiste historique, d'où l'appellation de « pseudo-pentecôtisme ». D'après lui, le mouvement historique prône avant tout le salut et une foi inconditionnelle, alors que la troisième forme met en avant la promesse d'un meilleur avenir terrestre privilégiant le matériel sur le spirituel.

Dans ce sens, les propos de Cavalcanti rejoignent en quelque sorte ceux de Sipierski (1999). Celui-ci avait suggéré le terme « post-pentecôtisme », plus adapté pour décrire la représentation eschatologique à laquelle il renvoie. Selon Sipierski (1999), le modèle eschatologique du mouvement classique, ou historique, met l'accent sur la rédemption divine, alors que le modèle « néo-pentecôtiste » le rejette se focalisant plutôt sur la vie terrestre, dans le sens où il faut vivre bien ici et maintenant.

La problématique posée par cet auteur trouve une résonance dans les études de certains auteurs américains et latino-américains. A cet égard, le travail collectif dirigé par Garrard-Burnett (2000) en est une illustration. Celui-ci met en lumière la manière dont les églises de nouvelle génération prêchent une intégration des individus dans le milieu social où ils vivent, de façon à ce qu'ils puissent faire de leur environnement socioculturel un paradis terrestre. Dans une autre perspective, l'anthropologue Garcia-Ruiz (2006) met l'accent sur la conception de la personne et la manière dont les évangéliques pentecôtistes conçoivent leur cosmogonie. D'après lui, les « néo-pentecôtistes » semblent plus attachés aux valeurs liées au plan matériel, alors que ceux adhérant au mouvement historique semblent valoriser les aspects spirituels, notamment l'au-delà.

Quoiqu'il en soit, et indépendamment de la « vague », ce mouvement n'a cessé de progresser sur le continent latino-américain, mais aussi dans le monde (Boutter, 2002 ; Cortén, 1995 ; Cortén, Marshall-Fratanni, 2001 ; Fer, 2005 ; Hollenweger, 2012 ; Laurent, 2003 ; Martin, 1990 ; Tchonang et *al.*, 2012). De fait, l'évangélisme pentecôtiste est la branche chrétienne qui s'est le plus développée au cours du dernier siècle (Hollenweger, 2012). En Amérique latine, cela a engendré, d'après certains auteurs, une concurrence directe avec le catholicisme (Bastian, 1997, 2001 ; Uribe, 2009).

Dans le cas du Brésil, l'évangélisme pentecôtiste est la branche religieuse qui a le plus intégré d'individus dans un espace-temps relativement court (Teixeira, Menezes, 2013). Même si les adhérents à ce mouvement restent minoritaires face aux catholiques, ils se sont imposés sur la scène religieuse nationale. Aujourd'hui, l'évangélisme pentecôtiste regroupe plus de 23% de la population, alors que dans les années 1980, il ne regroupait que 6,6% de la population brésilienne (*Ibid.*, 2013). De même, ce mouvement s'est bien implanté dans une société ayant pratiquement tout connu : colonialisme, empire, république, nationalisme, laïcité, libéralisme, démocratie, socialisme, dictature, ré-démocratisation, néo-libéralisme et, plus récemment, une montée des partisans d'extrême droite. Désormais, il fait partie de la sphère socioreligieuse brésilienne.

Si la croissance rapide de ce mouvement au Brésil étonne et interroge, elle va de pair avec certains bouleversements sociohistorique d'une société qui a connu des mutations profondes et importantes. De ces mutations découlent certaines spécificités ayant favorisé le développement du mouvement sur le territoire brésilien.

4. Facteurs endogènes ayant contribué au développement du mouvement

4.1. Un contexte sociopolitique particulier

Le mouvement évangélique pentecôtiste, comme énoncé ci-dessus, est arrivé au Brésil au début du 20^e siècle, soit dans une période suivant l'instauration de la démocratie avec la mise en place de la République, de la laïcité et d'une ouverture de la sphère religieuse brésilienne (Almeida, Mattoso, 2012). Par la suite, ce mouvement va se développer dans un contexte sociohistorique particulier, au moment où le pays connaît une « nouvelle révolution », celle de l'État Nouveau, sous la présidence de Gétulio Vargas, puis sous la période dictatoriale (Rolim, 1985, 1995).

D'abord, quelques aspects concernant le contexte de l'État Nouveau doivent être précisés. Il est représenté par Gétulio Vargas, une des principales figures politiques du Brésil moderne (Skidmore, 1975). Son gouvernement a duré quinze ans, de 1930 à 1945. Puis, il avait entrepris un deuxième mandat de 1951 à 1954. Durant ces périodes, Vargas révolutionne la politique nationale brésilienne en la modernisant, entamant des réformes profondes sur le plan économique et social, régulant les heures de travail à huit heures journalières, et en établissant l'assurance sociale et les congés payés. Il avait accordé le droit de vote aux femmes, et intégré des aspects de la culture africaine dans le nouveau modèle national. Il avait également mis en place des institutions nationales fortes comme l'Institut de Géographie et Statistique Brésilien (IBGE) en 1931, la Fondation Gétulio Vargas (FGV) en 1940, la Banque Nationale pour le Développement Économique et Social (BNDS) en 1952, la compagnie pétrolière nationale, la PETROBRAS, en 1953.

La présidence de Vargas, connue comme l'ère Vargas ou *Varguisme* (*Ibid.*, 1975), a en effet propulsé la nouvelle nation brésilienne vers un avenir moderne. Toutefois, son gouvernement est l'un des plus controversés et l'un des plus complexes que le pays ait connu. Il est marqué par plusieurs tendances : autoritarisme, dictature, socialisme, nationalisme. Pourtant, il est resté l'un des présidents les plus populaires de l'histoire politique brésilienne. Or, une particularité concernant sa personne attire l'attention.

Vargas était agnostique et attaché à la vision du positivisme comtien. Pourtant, il va renouer avec les catholiques sous l'influence du cardinal Sebastião Leme. Celui-ci a été archevêque de Rio de Janeiro dans les années 1920, puis, dans les années 1930, il est nommé cardinal de cette même ville. Étant donné sa position ecclésiastique éminente, il demande au président l'instauration de l'enseignement religieux dans les écoles.

Or, avec la République proclamée en 1889, il y a eu la séparation entre l'Église et l'État. Depuis, le Brésil est devenu laïque, l'enseignement religieux a été interdit dans les écoles d'État et les catholiques sont restés effacés de la scène politique nationale. Pourtant, le gouvernement Vargas va se réconcilier avec les catholiques et l'enseignement religieux sera réinstauré au sein des établissements scolaires d'État. Dans la suite de son gouvernement, une sorte de catholicisme social s'est mis en place. Si le pays avait fait du progrès économique, politique et social dans l'ère Vargas, ce développement a surtout bénéficié aux élites, les pauvres sont oubliés.

C'est pourquoi, dans les années 1960, un catholicisme social est mené par une branche de l'Église catholique, laquelle développera des actions envers les « pauvres », les « indigents » et tous ceux vivant aux marges de la société, soit les « subalternes » (Borges, 2005 ; Marin, 1995). Ces actions s'inscrivent dans une sorte de révolution à l'intérieur du catholicisme avec l'émergence d'un nouveau courant, la Théologie de la Libération²⁹ (TL), menée par des prêtres engagés (Compagnon, 2008 ; Cortén, 1997 ; Lowy, 1998). Basé sur un modèle chrétien horizontal et, en conséquence, non hiérarchique, la TL est créée pour rapprocher la doctrine catholique des pauvres et démunis (Boff, 1994 ; Gutierrez, 1981).

Le grand paradoxe du gouvernement Vargas est que si d'une part le pays marche vers le progrès et l'avenir, d'autre part, la pauvreté et la misère augmentent et les inégalités se creusent davantage (Skidmore, 1975). Malgré les réformes sociales entamées sous son mandat, les plus démunis restent en situation de vulnérabilité. Les plans socio-économiques lancés par son gouvernement bénéficient surtout aux salariés et, avant eux, aux patrons. Par ailleurs, les investisseurs étrangers, notamment les Américains, et toute une élite détenant des capitaux économiques, politiques et culturels profitent des politiques menées par l'État Nouveau de Vargas.

En conséquence, les individus les moins favorisés peinent à trouver leur place dans un système où les traditions s'affaiblissent, et la modernité et le progrès sont devenus les nouveaux mots d'ordre. Au final, la nouvelle société brésilienne, devenue désormais moderne, est avant tout libérale et hiérarchique, engendrant d'importantes disparités sociales entre riches et pauvres (*Ibid.*, 1975). Il n'est pas étonnant que les actions conduites par les prêtres catholiques engagés aient connu un succès considérable. Ces actions ont été appuyées par le gouvernement

²⁹ Pour en savoir davantage sur ce mouvement, sur les acteurs en faisant partie et le contexte dans lequel il s'est déroulé, voir les travaux de Chaouch (2007), Compagnon (2008), Cortén (1997), Dubar (2010), Lowy (1998), Marin (1995), Sofiati (2013). Sur la Théologie de la Libération en tant que mouvement théologique je cite les travaux de Gutierrez (1981) et Leonardo Boff (1994). Ces études figurent parmi les références citées dans la bibliographie générale.

brésilien, notamment au début des années 1960. Le soutien de l'État envers les catholiques s'atténuera en fonction du contexte politique dictatorial qui allait s'installer à partir des années 1960, mais aussi en raison des représailles contre les communistes.

De 1964 à 1985, le Brésil connaît une longue période de dictature, ce qui va engendrer des bouleversements importants dans le pays. C'est ainsi que les prêtres militants et la Théologie de la Libération vont être condamnés par le régime dictatorial (Cortén, 1997). Pendant cette période sombre se déroule une chasse aux communistes appuyée par des fonds d'investissement étrangers, principalement provenant des accords passés entre des pays latino-américains, y compris le Brésil, et les États-Unis (Loureiro, 2013 ; Ribeiro, 2006). Dans ce contexte, les catholiques reculent à nouveau et l'évangélisme va bénéficier de ce recul pour progresser.

Pendant ce temps, des missions évangéliques, notamment pentecôtistes, provenant d'Amérique du Nord, continueront à investir le pays. Elles se renforceront particulièrement durant la décennie de 1960 (Campos, 2005 ; Fiedler, 1995). L'expansion de ces missions, notamment américaines, va amener chez certains auteurs à avancer une « théorie du complot » selon laquelle les États-Unis auraient financé l'implantation évangélique non seulement au Brésil, mais dans l'ensemble des pays latino-américains (Stoll, 1985, 1990).

Quoiqu'il en soit, l'évangélisme pentecôtiste avance en suivant les mutations économiques, politiques, sociales et religieuses au Brésil (Rolim, 1985, 1995). Comme c'était le cas d'ailleurs pour le protestantisme, dont l'intégration dans le pays a été rythmée par des changements structurels profonds durant l'Empire du Brésil³⁰ au cours du 19^e siècle (Ribeiro, 1973).

Dans cette perspective, le sociologue Willems (1967) soutient que les églises évangéliques, notamment pentecôtistes, avancent grâce aux transformations socio-économico-politiques leur permettant une marge de manœuvre dans un pays tourmenté par les métamorphoses qu'il affronte. Dès lors, ces églises vont chercher à intégrer les populations considérées comme étant « anomiques » (Durkheim, 2004) ou en perte de repère, parce qu'elles ne se retrouvent plus dans la nouvelle configuration sociale contemporaine. D'après lui, mais aussi selon d'autres auteurs, ces populations trouveront dans ce nouvel évangélisme, centré sur l'émotion et le pouvoir du Saint-Esprit, un nouveau souffle à leur détresse sociale et spirituelle (Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995 ; Rolim, 1985 ; Pierucci, Pradi, 1996 ; Willems, 1967).

³⁰ L'Empire du Brésil a été mis en place au début du 19^e siècle sous un régime de monarchie constitutionnelle parlementaire et représentative dont les souverains successifs ont été Pierre I et Pierre II (Almeida, Mattoso, 2002).

C'est pourquoi, d'après ces auteurs, ce nouveau modèle culturel trouvera une résonance particulière auprès des plus démunis, mais aussi auprès des individus déçus d'un catholicisme « controversé et affaibli » (Willems, 1967). Mais, ce nouvel évangélisme n'intégrait pas que les « pauvres » et « marginalisés », puisque certaines églises comptaient des individus issus d'un milieu plutôt favorisé (*Ibid.*, 1967).

Toutefois, plusieurs auteurs insistent sur le fait que l'adhésion massive à ce mouvement semble venir des populations les moins favorisées (Campos, 1997 ; Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Freston, 1993 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1995 ; Rolim, 1985). Les politiques développementalistes depuis le début du 20^e siècle ont surtout bénéficié aux classes privilégiées ; les pauvres ont été plutôt délaissés par l'État, d'où leur adhésion à une doctrine susceptible de leur offrir du réconfort et l'espoir d'une vie meilleure (Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995 ; Pierucci, Prandi, 1995 ; Willems, 1967).

4.2. Un développement accru du milieu urbain

Au cours des dernières décennies et jusqu'aux années 2000, les recherches sur l'évangélisme pentecôtiste se sont intensifiées. Elles ont cherché à appréhender ce mouvement comme un phénomène désormais ancré dans le paysage urbain national (César, 1974 ; Fernandes *et al.*, 1998 ; Fry, 1978 ; Jacob *et al.*, 2006). Ces études ont été menées dans diverses capitales brésiliennes de différentes régions, y compris la région Nordeste (Jacob *et al.*, 2006).

Le Nordeste brésilien a connu une expansion rapide du mouvement, en particulier à partir des années 2000, et principalement à l'intérieur des grands centres urbains. C'est le cas de la ville de Recife. En 2000, cette ville était la troisième capitale brésilienne en nombre d'évangéliques, juste après Vitória (Sud-Est) et Manaus (Nord) (*Ibid.*, 2006). C'est notamment dans sa zone périphérique métropolitaine que se concentre la croissance du mouvement. Les zones périurbaines brésiliennes sont souvent évoquées comme des endroits privilégiés d'actions évangélisatrices (Almeida, 2004 ; Chesnut, 1997 ; Willems, 1967).

L'enquête menée par Jacob *et al.* (2006) a également révélé le nombre d'adhérents à l'évangélisme pentecôtiste à Recife. Pendant les années 2000, il a été recensé 150 000 fidèles dans cette ville, alors que dans sa région métropolitaine³¹ ce nombre s'est élevé à 290 000 fidèles. Ces chiffres représentaient 10% des évangéliques adhérant à l'évangélisme pentecôtiste pour la capitale et 16% pour le reste des municipalités de la région métropolitaine.

³¹ Les termes ville, capitale, région métropolitaine et « *bairros* », littéralement quartiers, font partie de la configuration spatiale et politico-administrative territoriale brésilienne, ils seront présentés et discutés au chapitre suivant.

Au regard de ces résultats, force est de constater qu'il y a eu une expansion du mouvement plus accentuée dans les zones périphériques urbaines qu'à Recife (Jacob et *al.*, 2006). D'autres travaux pionniers ont également mis en relief cette même caractéristique (Souza, 1969 ; Willems, 1967). Il convient d'interroger pourquoi un tel accroissement d'églises évangéliques pentecôtistes dans les zones urbaines, et plus particulièrement dans les zones urbaines périphériques ? Plusieurs travaux ont dressé des portraits de convertis à l'évangélisme pentecôtiste en milieu urbain en prenant en compte leur origine socioéconomique (César, 1974 ; Chesnut, 1997 ; Fry, 1978 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Rolim, 1995 ; Willems, 1967). Ces convertis incarnent, d'après ces études, le visage de la précarité voire de la pauvreté sociale dans l'espace urbain brésilien.

Ne trouvant pas leur place au sein d'une société moderne et hiérarchique, ces individus seraient en manque de repère et donc dans une situation d'« anomie sociale » (Durkheim, 2004). Dans ce contexte, l'évangélisme pentecôtiste émergerait comme un moyen efficace de lutter contre les infortunes de la vie, mais aussi comme un refuge pour la détresse humaine et sociale (Chesnut 1997 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1996).

Ici, il s'agit de comprendre le lien entre évangélisme pentecôtiste et milieu urbain. Pour y parvenir, je propose d'abord un rapide détour autour de quelques mutations subies par la société brésilienne contemporaine. Celle-ci a connu des transformations spatiales et sociales considérables au début du 20^e siècle, et davantage dans sa deuxième moitié. Les grandes villes se sont transformées en métropoles, et des mégalo-poles ont été engendrées, telles que São Paulo et Rio de Janeiro (Brito, 2006). Désormais, plus de 80% de la population brésilienne, soit plus de cent soixante millions d'individus, habite dans des zones urbaines. Le taux d'urbanisation dans le pays a atteint 90%³².

L'apparition des métropoles et des mégalo-poles a donné lieu à une migration interne au début du 20^e siècle. Nombre d'individus ont laissé derrière eux leur petite ville à l'intérieur des terres pour aller s'installer dans les grands centres urbains (Brito, 2006 ; Vita, 1991). Il est possible d'imaginer que ces migrants, provenant du milieu rural et semi-rural, songeaient à des nouvelles opportunités dans les grandes villes. Or, progressivement, ils ont formé la grande masse de travailleurs modeste du pays et de la classe ouvrière brésilienne (Ribeiro, 1978 ; Vita, 1991). Leurs moyens socioéconomiques étant limités, ils découvrent très vite que la métropole

³² Donnée recueillie sur le site du IBGE, <https://www.ibge.gov.br/>, consulté le 17 décembre 2018.

se fonde sur une hiérarchie socioéconomique basée sur le pouvoir, le revenu et la classe sociale (Ribeiro, 1978 ; 1995).

Peu à peu, ces citadins urbains, notamment ceux issus de la migration interne, dessinent le visage de la précarité voire de la pauvreté de la moderne société brésilienne de classe, au sein de laquelle la couleur de la peau est par ailleurs un facteur de déclassement socioéconomique (Bastide, Fernandes, 1971 ; Fernandes, 2008 ; Ribeiro, 1978, 1993, 1995a ; Skidmore, 1976), les personnes de couleur étant plus touchées par le chômage et par la précarité que les personnes ayant la peau blanche.

Cela est une conséquence d'un passé de colonisation qui a formé l'« *Atlântico Sul* » (Alencastro, 2000), mais aussi des politiques hygiénistes et développementalistes, envisagées dès la fin du 19^e siècle et appliquées de manière systématique au 20^e siècle. Celles-ci ont été plutôt pensées par et pour les Blancs (Rodrigues, 1935, 2006, 2011). Au final, à l'intérieur de cette société, les mieux lotis sont les plus fortunés et les individus ayant des origines européennes, tandis que les moins fortunés, principalement les descendants des ethnies noires ou indigènes, doivent lutter pour leur survie au quotidien.

Ainsi, faute de moyens, bon nombre des travailleurs modestes métropolitains n'ont pas eu d'autre choix que de s'installer dans des zones périphériques parfois délaissées, ou bien sur des terrains abandonnés situés dans les grands centres urbains, dans lesquels des habitats de fortune ont émergé. Ceux-ci ont engendré des « agglomérats urbains informels » nés de façon spontanée et désordonnée en raison du besoin des plus démunis de se loger à bas coût. Ils représentent une manière « informelle » d'occuper un espace urbain connu à travers la catégorie « *favela* » (Gonçalves, 2010 ; Valladares, 2006). Il s'agit d'endroits où des services de base comme l'entretien d'égouts, le ramassage d'ordures ménagères, les écoles, ne sont pas suffisamment pris en charge par l'État brésilien³³. Les individus y résidant ont le sentiment d'être les oubliés du pouvoir politique, et donc des exclus du système. Ce tableau social, façonné par la précarité, mais aussi par les différences ethniques, renvoie à la notion d'exclusion sociale figurant dans la moderne société brésilienne moderne de classes (Fernandes, 2008 ; Ribeiro, 1978, 1995 ; Velloso et *al.*, 1994).

Il s'agit là d'un point crucial qui a été intégré dans le travail d'évangélisation effectué par les différentes dénominations évangéliques pentecôtistes. Agissant dans ces espaces sociaux modestes, et peu investies par l'État, les églises présentent Jésus comme l'unique et

³³ Voir le cas du quartier *Aguazinha*, présenté au chapitre suivant, lequel possède des zones sensibles ayant ces caractéristiques.

seul sauveur face à toutes les peines, soient-elles sociales, économiques, morales ou spirituelles (Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Mariano, 1999). Ces zones urbaines, et surtout périurbaines, accumulent des problèmes d'ordre socioéconomique divers et font face à des violences multiples³⁴. Elles ont constitué une porte d'entrée privilégiée pour le travail d'évangélisation développé par des évangéliques pentecôtistes en quête de sauver des âmes affligées.

A Recife, l'*Assembléia de Deus* a été une des pionnières à investir ce terrain. Au quatrième chapitre, il sera montré comment elle a fait des Évangiles un instrument à la fois culturel et pédagogique susceptible de lutter contre la précarité, la pauvreté et l'exclusion sociale. Elle a réussi à former une communauté de semblables, non seulement parce qu'elle a réuni des individus autour d'une foi et d'une croyance communes, mais aussi en raison d'un partage d'intérêts communs englobant diverses dimensions de leur vie quotidienne.

En somme, la corrélation évangélisme pentecôtiste et milieu urbain s'est faite dans un espace-temps qui suit les mutations de la société brésilienne moderne qui a engendré la précarité et la pauvreté. Partant, le mouvement semble émerger come une réponse aux tribulations traversées par les individus les plus démunis (Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Mariano, 1999). Mais la réussite évangélique pentecôtiste ne se cantonne pas à ce lien entre le milieu urbain et l'exclusion sociale. Elle est d'abord le produit d'entreprises missionnaires et individuelles dont l'engagement a été mis en œuvre dans le cadre de l'expansion du mouvement à travers le pays à partir de contextes locaux ; c'est le cas de l'*Assembléia de Deus*.

³⁴ C.f. Chapitre II, les quartiers *Loteamento Bonfim* et *Aguazinha*.

5. Arrivée et implantation de l'évangélisme pentecôtiste à Recife

5.1. *Assembléia de Deus* : une pionnière du mouvement à Recife

Antérieurement, il a été précisé que l'implantation de l'*Assembléia de Deus* au Brésil a été une œuvre des pionniers Daniel Berg et Gunnar Vingren. Ceux-ci ont travaillé conjointement avec des Brésiliens développant des missions locales qui ont reçu le soutien de missionnaires étrangers, notamment des Suédois (Almeida, 1982³⁵ ; Freston, 1993).

Amorcée dans le Nord brésilien, ces missions évangélisatrices vont se développer sous l'impulsion de Gunnar Vingren. Elles vont partir de Belém pour atteindre les côtes du Nordeste. Il semblerait que les missionnaires voyageaient en bateau et débarquaient dans les ports des villes côtières de ces régions (Almeida, 1982³⁶). La première mission évangélisatrice de l'AD à Recife s'implante en 1916 avec Adriano Nobre (Omena, 1993)³⁷. Dès son arrivée à Recife, Adriano Nobre va mener un travail d'évangélisation dans les rues du centre-ville, puis, chez certains individus intéressés par la nouvelle doctrine qu'il prêchait. Ainsi se crée le premier groupe de prière chez la famille Ribeiro (*Ibid.*, 1993)³⁸. Par la suite, d'autres groupes se mettront progressivement en place. Ces réunions dans des maisons, prendront des proportions importantes.

Dans l'histoire de l'évangélisme protestant et pentecôtiste, avant de bâtir leur église, les pasteurs prêchaient dans des maisons ou d'autres lieux susceptibles de réunir des personnes (Fath, 2008). Les prêcheurs des Évangiles fondent leurs actions sur l'Évangile de Matthieu, chapitre 18, verset 19 : « (...) *De même, je vous le dis en vérité, si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux* » (La Bible de Jérusalem, 1998 : 1679).

L'AD s'en est inspirée pour justifier son expansion. Si d'autres évangélistes mobilisent cette méthode pour démarrer leur entreprise évangélisatrice, l'AD l'applique de manière systématique. De fait, à travers les réunions de prière, réalisées le plus souvent dans des maisons, mais aussi dans des places publiques, elle va rassembler des individus autour de la doctrine évangélique pentecôtiste. La régularité de ces rencontres permet donc de rassembler et de maintenir le groupe formé.

³⁵ Voir ouvrages évangéliques.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

Cette pratique n'est pas une spécificité brésilienne, certes, puisqu'elle s'est répandue dans le monde, et a pris des formes singulières, notamment les *house-churches* en Asie (Homer, 2010 ; Kong, 2002). Au Brésil, le succès de ces réunions de prière, entreprises par les membres engagés dans le travail d'évangélisation de l'AD, est à l'origine de la construction d'églises bâties par les propres adhérents à la nouvelle doctrine qui se regroupent autour des réunions de prière. C'est le cas pour la première église de l'AD édiflée à Recife.

Dans cette ville, Adriano Nobre a été le premier à orchestrer les réunions de prière, devenues régulières, aux côtés d'autres individus engagés à les organiser. Progressivement, le nombre de personnes y participant va augmenter. Dans la décennie des 1920, on les estime à un total de mille-cinq cents individus (Almeida, 1982³⁹, Freston, 1993, Omena, 1993⁴⁰). Il a donc fallu prévoir l'édification d'une église, laquelle a vu le jour le 15 avril 1928 dans le *bairro* (quartier) *Encruzilhada*, situé dans la zone nord de Recife.

Cette toute première *Assembléia de Deus* a été envisagée pour accueillir l'ensemble des membres réunis autour des groupes de prière, jusqu'alors formés ici et là dans la ville de Recife (Omena, 1993)⁴¹. Elle constitue l'aboutissement du travail d'évangélisation mené localement par Adriano Nobre. Il sera alors désigné pasteur de ce premier temple et restera reconnu à jamais comme l'initiateur du mouvement à Recife (Almeida, 1982 ; Araújo, 2014)⁴².

Toutefois, quelques années après, il quittera la ville pour prendre la direction de Natal, une autre ville du Nordeste, située à près de trois cents kilomètres au nord de Recife. Il envisageait de poursuivre sa mission évangélisatrice à travers le Nordeste brésilien. Plus tard, des divergences doctrinales vont l'exclure de l'AD, et il fondera sa propre église (Araújo, 2014, Daniel, 2004)⁴³. Il s'était rapproché d'évangélistes baptistes, ce qui a été mal perçu par ses homologues de l'*Assembléia de Deus*. Pourtant, son travail d'évangélisation restera reconnu, malgré sa désaffiliation du mouvement évangélique pentecôtiste fondé par les missionnaires suédois.

³⁹ Voir ouvrages évangéliques.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*



Figure 1. Premier temple de l'Assembléia de Deus à Recife le jour de son inauguration, le 15 avril 1928. Selon Omena (1993), des centaines de personnes étaient présentes ce jour-là. Source : <http://adencrecife.blogspot.com>

La photo ci-dessus, montre le jour de l'inauguration réunissant l'ensemble des membres de la congrégation. Il faut remarquer la prédominance masculine. Certains portent une bible et tous sont vêtus de manière formelle, soit en pantalon, costume et cravate. Il s'agit là d'un code vestimentaire caractéristique à cette l'église (Freston, 1993). Ce premier temple restera quelques années l'église-mère de l'AD à Recife. Tandis que d'autres petites églises commencèrent à émerger dans d'autres quartiers de la ville (Omena, 1993)⁴⁴.

Il est intéressant de noter que la façade extérieure mélange les traits d'une architecture moderne avec des arches gothiques. Or, d'après Mafra (2007), la première église-mère construite à Belém en 1926, se rapproche d'une « *typique maison scandinave* » (Mafra, 2007 : 149) avec ses deux colonnes droites au format carrée en façade, dont la partie supérieure fait penser à une sortie de cheminée. Les murs sont décorés de larges traits larges et peints en marron pour donner un effet de colombages. Selon l'auteure, ce premier modèle inspiré vraisemblablement d'une maison scandinave sera remplacé par un autre, plus moderne qui, dans les années 1980, va évoluer vers une architecture de type Niemeyerienne⁴⁵ (*Ibid.*, 2007 : 150-153).

Or, à Recife, la première église AD, datant de 1928, s'inscrit déjà dans une architecture moderne qui servira, par la suite, d'inspiration à l'édification d'autres églises, parmi lesquelles

⁴⁴ Voir ouvrages évangéliques.

⁴⁵ Du nom du fameux architecte et designer brésilien, Oscar Niemeyer.

celle de l'Avenue *Cruz Cabugá*, créée en 1977, et celle de la municipalité d'*Abreu e Lima* qui, après sa rénovation, a été ré-inaugurée en 1994 (Omena, 1993)⁴⁶. Ces temples sont une référence locale parce que, d'une part, ils sont des églises-mère, et d'autre part, ils vont servir d'unité centrale aux églises périurbaines qui lui seront rattachées. Les notions d'église-mère et d'église périurbaine seront traitées au cinquième chapitre.

La première église AD de l'*Encruzilhada* a été longtemps identifiée par les membres dirigeants comme l'église-mère. Avec le temps, elle sera déplacée vers le centre-ville de Recife. Vers la fin des années 1960, un terrain a été acquis⁴⁷, sur lequel a été bâtie la nouvelle église-mère, désormais connue sous le nom de *templo central*⁴⁸ et *sede*⁴⁹, littéralement temple central et maison-mère. Elle a été fondée le 24 octobre 1977 au numéro 29 à l'avenue *Cruz Cabugá*, aux portes du centre-ville. Elle est localisée à l'angle de cette avenue avec la *Rua dos Palmares*.



Figure 2. Façade extérieure du temple central de l'Assembléia de Deus à Recife (Photo de l'auteur).

L'église-mère dispose d'une antenne de radio et d'un studio de télévision, regroupés autour de l'enseigne *Rede Brasil de Comunicação* (RBC), littéralement Réseaux Brésilien de Communication. Ce réseaux diffuse des programmes évangéliques produits par l'AD localement. Elle possède un centre de formation en théologie, une école biblique et une librairie.

⁴⁶ Voir ouvrages évangéliques.

⁴⁷ Information obtenue auprès du service de gestion urbaine de la municipalité de Recife.

⁴⁸ Ce terme est assez souvent mobilisé par les adhérents à l'*Assembléia de Deus* qui y ont recours pour identifier leur église-mère.

⁴⁹ *Sede* en portugais veut dire maison mère ou endroit où se concentre le pouvoir ou l'administration d'un établissement. Source : <https://dicionariodoaurelio.com/sede> consulté le 24 mai 2019.

Des bureaux administratifs, des salles de réunion, des locaux destinés à l'orchestre et à la chorale y sont également installés.

Quant à la salle de culte (cf. illustration ci-dessous), elle a une capacité d'accueil de cinq mille personnes assises, et jusqu'à sept-mille-cinq cents lors des grands rassemblements. La salle est entièrement climatisée, dotée d'une illumination optimale, de bancs longs en bois et de chaises confortables, de caméras avec système à traveling, d'un vidéo projecteur, lequel est placé derrière l'autel qui est formé par une assemblée de ministres, soit des pasteurs, évangélistes et presbytères, lesquels représentent des membres dirigeants.



Figure 3. Intérieur du temple central de l'AD à Recife qui a une capacité d'accueil de cinq mille personnes assises. Source : www.ieadpe.org.br

L'AD a entrepris un projet de construction d'un méga-temple. A cette fin, depuis 2012⁵⁰, elle a acquis un terrain, situé à l'avenue Mario Melo, à moins de deux-cents mètres du temple central de l'avenue *Cruz Cabugá*. Les enjeux sociopolitiques et religieux entourant ce projet seront présentés et discutés au cinquième chapitre.

Dans l'histoire institutionnelle de l'AD, elle a la particularité d'avoir toujours bâti des églises-mère avec une capacité d'accueil considérable. Son méga-temple, prévu pour les années à venir, prétend accueillir jusqu'à vingt-sept mille personnes. Sa croissance institutionnelle semble avoir comme objectif de s'affirmer en tant que leader du mouvement évangélique pentecôtiste national. En somme, depuis les années 1980, l'AD n'a cessé de bâtir des églises modernes, spacieuses et multifonctionnelles (Mafra, 2007).

⁵⁰ Information obtenue auprès du service de gestion urbaine de la municipalité de Recife. Une copie du document officiel se référant au projet se trouve dans les annexes.

Finalement, le mouvement qu'elle porte a commencé dans le Nord du pays, se poursuivant dans la région Nordeste pour ensuite aller s'installer dans les régions Sud-Est, Centre-Ouest et Sud du Brésil. Dans ce travail, au-delà d'appréhender son histoire institutionnelle, notamment son parcours dans le contexte de Recife, il conviendra de comprendre son mode d'organisation, ses actions évangélisatrices menées dans le quotidien ainsi que les expériences vécues par les individus dans et à travers l'évangélisme pentecôtiste porté par l'*Assembléia de Deus*.

Ces éléments-là seront présentés et discutés dans les chapitres à suivre. En attendant, il convient de présenter deux autres exemples d'entreprise évangélique pentecôtiste dans la ville de Recife, lesquels ont été également étudiés de manière approfondie et ils seront exposés par la suite.

5.2. *L'Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ou la Cathédrale de la foi*

L'IURD est arrivée à Recife dans les années 1980. Je n'ai pas eu l'information exacte de l'année de son implantation dans la capitale. Cependant, d'après certains de ses adhérents interrogés, qui fréquentent son temple depuis le début, il semble qu'elle a changé plusieurs fois d'adresse jusqu'à s'établir de manière définitive à l'avenue *Mario Melo* au début des années 1990, au centre-ville.

Dans les années 2000, elle entame un projet de construction d'une nouvelle église sur l'avenue *Cruz Cabugá*, une artère voisine de l'avenue *Mario Melo*. Ce temple a été bâti sur une superficie dépassant les quinze mille mètres carrés. Auparavant, celle-ci appartenait au groupe REASA, soit une entreprise du secteur automobile installée à la fin des années 1960. Lorsque cette dernière délaisse les locaux, l'immeuble est passé par d'autres investisseurs, puis il est resté vacant. En 2003, l'IURD s'en empare pour son projet de méga-temple qui aboutira avec la mise en place de la *Catedral da Fé*, littéralement cathédrale de la foi.

S'inscrivant dans la génération des églises disposant désormais de méga-temples (Fath, 2008), dont la pionnière au Brésil est l'*Assembléia de Deus* (Mafra, 2007), la cathédrale de la foi a été inaugurée à Recife le 10 avril 2005. Elle dispose de quatre mille sept-cent places assises, mais elle peut accueillir jusqu'à dix mille personnes. Son architecture moderne a été inspirée de la Bible, en particulier du livre de la Genèse, chapitre 6, verset 1-22 et chapitre 7, verset 1-24, qui fait allusion à l'histoire de Noé et à la construction de l'arche (La Bible de Jérusalem, 1998 : 38-39).

La Cathédrale de la foi de Recife découle d'un projet ambitieux entrepris par Edir Macedo, le fondateur de l'IURD, lequel a démarré dès les années 1980 se développant ensuite dans les années 1990 (Mariano, 1999). Son ambition est de construire des méga-temples de l'IURD partout sur le territoire national comme à l'étranger (Tavolaro, 2007)⁵¹. Peu à peu, il a réalisé son objectif, au vu des nombreux grands temples déjà construits dans les capitales brésiliennes (Mariano, 1999).

Le leader et fondateur de l'IURD, Edir Macedo, est entre autres considéré comme un des pasteurs les plus riches au Brésil. Il est en effet parvenu à établir une des églises les plus prospères au monde, laquelle s'est exportée à l'étranger (Aubrée, 2000 ; Campos, 1999 ; Dozon, Cortén, Oro, 2003 ; Garrard-Burnett, 2012 ; Oro, 2004 ; Soares, 2012 ; Weiner, 2009). Pour ces auteurs, son entreprise religieuse s'inscrit parfaitement dans la dynamique des sociétés contemporaines régies par le système capitaliste et libéral.

Ci-dessous figurent deux images relatives à la Cathédrale de foi de Recife. Il est possible d'y visualiser notamment son architecture ainsi que la capacité d'accueil dont elle dispose.

⁵¹ Voir ouvrages évangéliques.



Figure 4. Vue aérienne de la cathédrale de la foi de Recife. A sa droite, et un peu en retrait, se trouve l'Assembléia de Deus désormais partiellement cachée par le bâtiment de l'IURD.

Source : www.iurd.com.br



Figure 5. Vue intérieure de la Cathédrale de la foi à l'occasion d'un culte.

Source : www.iurd.com.br

Depuis quelques années, ces méga-temples « *iurdianos*⁵² » gagnent progressivement les capitales brésiliennes (Almeida, 2016 ; Mariano, 2004, 2008), mais aussi des villes à travers le monde, principalement en Afrique (Campos, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Freston, 2005). Selon Mariano (2004), en moins de trois décennies, aucune autre église évangélique

⁵² Relatif à l'IURD ou appartenant à l'IURD.

pentecôtiste brésilienne n'a réussi cet exploit. Si l'*Assembléia de Deus* a le mérite d'occuper la position de leader du mouvement au niveau national et d'avoir initié la construction d'églises avec une grande capacité d'accueil (Mafra, 2007 ; Teixeira, Menezes, 2013), l'IURD impose sa visibilité sur l'espace public, au Brésil et ailleurs, par le biais de ses méga-églises qui y sont bâties de manière à illustrer sa grandeur.

A présent, ce modèle de temple, dont le bâtiment impose par sa taille et par sa capacité d'accueil, est devenu de plus en plus visible dans les espaces urbains contemporains. Il s'inscrit notamment dans le modèle des *megachurches* américaines (Fath, 2008). D'après Sébastien Fath, cela correspond à une nouvelle tendance du christianisme protestant qui évolue et s'adapte selon les contextes et les époques. Pour cet auteur, qui se base notamment sur son étude du contexte américain, au 18^e siècle, les évangéliques protestants ne disposaient pas d'un nombre suffisant d'églises. En raison de cela, ils pratiquaient leur foi autour des *meetinghouse*, c'est-à-dire, des lieux privés pour l'organisation des rencontres de prière comme, par exemple, une maison. Ce modèle demeure une pratique appliquée encore aujourd'hui au Brésil mobilisé par l'*Assembléia de Deus* comme une manière de former des groupes d'évangélisation dans un secteur donné. Ces groupes peuvent d'ailleurs être à l'origine de l'édification d'une église⁵³.

Plus tard, au 19^e siècle, et toujours selon l'auteur, c'est le format du *camp meeting* qui est en vogue. A cette période, le mouvement évangélique commence à rassembler un certain nombre d'individus, il cherche alors à se déployer dans des espaces pouvant réunir des centaines de personnes voire des milliers. C'est pourquoi les *camp meetings* sont réalisés dans des espaces alloués pour le rassemblement. Ce modèle va évoluer au 20^e siècle vers celui des *megachurches* en lien avec le besoin d'espace dû au nombre croissant d'individus intégrés au mouvement. De fait, au cours du 20^e siècle, les évangéliques vont se tourner vers des lieux permanents désormais dotés d'une capacité à regrouper plusieurs milliers de personnes comme les *megachurches*.

L'auteur présente ce processus d'organisation spatiale du mouvement comme l'effet des mutations vécues par les sociétés contemporaines s'inscrivant dans la modernité. Il est à noter que le processus de modernité s'exprime notamment par une transformation de l'espace urbain, en passant par une diversification et une sophistication des moyens de transports, ainsi que par la révolution numérique. Tous ces facteurs contribuent à faciliter les échanges entre les

⁵³ Cf. Deuxième point de ce chapitre.

individus, en même temps qu'ils modifient leurs rapports sociaux au monde où tout est devenu désormais envisageable et possible (Augé, 1994).

A travers ce processus, les individus sont invités à la consommation de biens et de produits leur procurant une certaine satisfaction (Bauman, 2010). Les églises se sont également modernisées. Leur rapport au monde social a changé : elles se sont adaptées aux réalités vécues au quotidien ainsi qu'aux exigences de l'évolution sociale. C'est là qu'il faut probablement rechercher leur besoin de créer des espaces modernes, grands et confortables afin de s'accommoder aux mieux aux nouvelles exigences du monde social dans lequel elles s'inscrivent. A ce titre, l'IURD apparaît comme un exemple incontournable au Brésil avec ses méga-temples.

L'évolution du mouvement évangélique américain, aboutissant au modèle des *megachurches*, a peut-être eu une résonance particulière auprès des leaders du mouvement au Brésil. De toute évidence, dans l'histoire globale du mouvement évangélique, le lien entre les pays du Nord et les pays du Sud est indéniable (Campos, 2005 ; Fiedler, 1995 ; Hollenweger, 2012) comme en témoignent les nombreuses missions partant du Nord vers le Sud ainsi que l'influence des institutions évangéliques basées au Nord, notamment aux États-Unis. Celles-ci ont encouragé voire financé des entreprises évangéliques à travers le monde, principalement en Amérique latine (Stoll, 1985, 1990).

Au Brésil, le cas d'Edir Macedo est une figure parmi d'autres qui a noué des liens avec des évangélistes nord-américains. Avant de se lancer dans son entreprise religieuse, Macedo était proche d'un missionnaire nord-américain établi à Rio, Robert MacAlister. Celui-ci semble avoir introduit la théologie de la prospérité au Brésil (Mariano, 1999). De même, le beau-frère de Macedo, R.R. Soares, une personnalité charismatique et médiatique, après s'être détaché de l'IURD, fonda l'*Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)* en 1980. Il s'est inspiré du télé-évangélisme américain pour ses programmes évangéliques diffusés par sa chaîne de télévision, et il traduit et distribue dans ses églises une littérature évangélique américaine provenant du *Hagin Ministries*⁵⁴. Il s'agit là d'une fondation évangélique créée par le pasteur évangélique américain Kenneth Erwin Hagin, dont l'objectif est de diffuser la parole de Dieu à travers la publication d'ouvrages évangéliques et de matériaux audiovisuels (CD's, DVD's).

L'IIGD mobilise dans son modèle évangélique le format des *camp meetings* évangéliques américains du 19^e siècle (Fath, 2008), lesquels furent à l'origine de l'implantation

⁵⁴ Cf. Chapitre V.

de ses temples dans certaines villes brésiliennes, y compris Recife. Désormais, elle se lance aussi dans la construction de méga-temples, mais plus modestes comparativement à celle entreprise par l'IURD ou l'*Assembléia de Deus*.

5.3. *L'Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)*

L'IIGD arrive à Recife dans le courant des années 1990. Au départ, R.R. Soares organisait des meetings dans l'auditoire du *Colégio Salesiano do Recife*, une école privée, de confession baptiste, située sur un axe central du centre-ville de Recife, l'avenue du Gouverneur *Agamenon Magalhaes*. Il louait cet espace pour le transformer en point de rencontre mensuelle. Ce rendez-vous était diffusé sur son programme télévisé, *Show da fé*, littéralement « show de la foi », transmis par des chaînes télévisées nationales affiliées à l'IIGD, la *Rede Internacional de Televisão*, mais aussi par la *Rede Bandeirantes* et la *CNT*.

Le leader de l'IIGD, R. R. Soares, figure parmi l'un des initiateurs du télé-évangélisme brésilien (Assmann, 1986 ; Mariano, 1999). Il est par ailleurs un des premiers à avoir introduit au Brésil une littérature évangélique pentecôtiste américaine, notamment des ouvrages du pasteur américain Kenneth E. Hagin, dont il est le traducteur officiel (Campos, 2005 ; Soares, 2009). Sa carrière dans le télé-évangélisme a été en outre reconnue par une de ses homologues, Michele Collins, une élue du Parti Progressiste (PP) et missionnaire d'une église évangélique pentecôtiste à Recife. Celle-ci a tenu à rendre hommage à R. R. Soares, pour ses quarante ans d'évangélisation, lors d'une séance plénière à la chambre des élus municipaux de Recife⁵⁵. Je présenterai la position de la missionnaire Michele Collins auprès de l'IIGD au cinquième chapitre.

L'implantation de l'IIGD à Recife, s'est faite elle de manière progressive. Peu à peu, les meetings mensuels, diffusés sur le programme télévisé de R.R. Soares, se déroulant dans les locaux du collège baptiste de Recife, vont se faire connaître du grand public, leurs dates étaient diffusées à la télévision, mais aussi par le bouche à l'oreille : les participants s'y rendant régulièrement étaient conviés à inviter d'autres personnes à venir. Il s'agit là d'une méthode chère aux évangéliques, notamment pentecôtistes, qui consiste à convier des individus à rejoindre leur église à partir d'une approche informelle et spontanée, qualifiée de prosélytisme par certains (Cortén, 1995 ; Fancello, 2006 ; Pierucci, Prandi, 1996).

⁵⁵ Voir ses propos diffusés sur le site Internet de la chambre des élus municipaux de Recife, http://www.recife.pe.leg.br/noticias_antigas/vereadora-presta-homenagem-a-rr-soares, consulté le 23 mai 2019.

Or, il me semble que la nature de cette invitation, se faisant de bouche à l'oreille, pourrait constituer un objet pertinent d'étude, du fait qu'elle ne consiste pas toujours par l'imposition d'une conviction basée sur une vision du monde particulière. De mon expérience sur ce terrain, j'ai constaté que les invitations à l'église découlent également d'une volonté manifeste de faire découvrir à l'autre une autre manière d'exercer sa foi à travers une autre façon de lire le religieux. Cela dit, les églises évangéliques pentecôtistes pourraient être envisagées comme à l'initiative d'une autre manière de lire le religieux, proposant aux individus rassemblés de pratiquer leur foi autrement.

A Recife, en peu de temps, l'IIGD va réussir à rassembler un certain nombre d'individus, lesquels sont devenus des participants réguliers aux meetings de R.R. Soares. Puis, un pasteur va être désigné pour implanter une succursale dans la ville, laquelle ouvrira ses portes dans une rue du centre-ville. Quelques années passées, le nombre d'adhérents augmente considérablement. La nécessité de déménager vers un local plus grand s'est imposée. C'est alors que son leader R.R. Soares va acquérir, en 2004, un immeuble vacant sur l'avenue *Cruz Cabugá*, juste à côté de sa concurrente, l'IURD. Dans ce dernier s'installera définitivement l'IIGD devenue à présent l'église mère à Recife.



Figure 6. Igreja Internacional da Graça de Deus située au 165 à l'avenue Cruz Cabugá (Photo de l'auteure).



Figure 7. Intérieur de la salle principale de culte de l'église-mère de l'IIGD à Recife. La photo illustre le moment de la Sainte Cène. Le pasteur leader sur l'autel, les obreiras et obreiros au-devant et l'ensemble des adhérents participant au culte réalisé un dimanche à 15h. Photo extraite de la page facebook de l'église : <https://pt-br.facebook.com/pages/Igreja-Internacional-da-Gra%C3%A7a-de-Deus/204744849565558>

L'immeuble actuel de l'IIGD appartenait à une société spécialisée dans la vente d'automobiles. Il est à noter que ce secteur de la *Cruz Cabugá* a été longuement occupé par des concessionnaires automobiles. Le département de gestion urbaine de Recife m'a informée que, depuis les années 1990, la ville de Recife s'est transformée. Plusieurs immeubles commerciaux ont été vendus à des sociétés immobilières qui cherchaient à investir dans la construction d'édifices d'affaire ou résidentiels. Tandis que d'autres bâtiments ont été investis par des groupes ou sociétés privés, dont les églises, lesquelles ont bénéficié de ces locaux désaffectés qui étaient dans l'attente de repreneurs.

A la suite de l'acquisition de cet immeuble, l'IIGD a mené des travaux pour aménager son nouvel espace de culte devenu aujourd'hui son temple central ou église mère. Très moderne, la salle de culte principale se trouve à droite de la photo 6 (présentée ci-dessus) et du côté latéral du bâtiment. Celle-ci dispose de près de deux mille places assises, installations de climatisation pour rafraîchir la salle, de chaises confortables et ses portes d'accès sont vitrées. De dimension plus modeste que l'IURD, l'IIGD de Recife a été également conçue à l'image des *megachurches* censées accueillir un maximum d'individus dans son espace intérieur (Fath, 2008).

A l'entrée principale du temple, avant d'arriver aux portes vitrées latérales, une petite bibliothèque a été installée et, à droite de celle-ci, un snack-bar. Entre la bibliothèque et les

portes vitrées, il y a une grande porte qui donne sur une salle adjacente. Cette dernière a une capacité d'accueil de cinq cents personnes. Elle est utilisée pour la réunion du groupe jeune et, parfois, pour les cultes hebdomadaires lorsque la fréquentation est basse. Dans la continuité du bâtiment, il y a une salle d'évangélisation pour les jeunes enfants, avec un espace réservé aux bébés et équipé de berceaux individuels, un vestiaire avec des douches individuelles. A la suite des vestiaires, un espace semi-ouvert. Ici, se trouvent cinq distributeurs d'eau et des gobelets en plastique mis à disposition des membres adhérents. Puis, un bassin pour les baptêmes et un parking. Enfin, à l'étage de ce long bâtiment, des bureaux, une salle de réunion, une salle de formation, des chambres de repos et une cuisine équipée.

En face, le long du bâtiment, se trouve un espace libre de plusieurs centaines de mètres carrés. Celui-ci est utilisé lorsqu'il y a des événements importants, tels que les rassemblements et meetings réunissant plus de cinq mille personnes. J'ai eu l'occasion d'assister à un tel rassemblement au mois d'avril en 2015. Il y avait près de dix mille personnes venues de toutes les églises IIGD implantées dans l'état de Pernambuco. Pour cet événement, des bus avaient été affrétés par les églises locales, pour amener leurs membres adhérents à l'église-mère de la *Cruz Cabugá* Recife. Une description et analyse de cet événement figure au cinquième chapitre.



Figure 8. Rassemblement festif dans les locaux externes de l'IIGD en avril 2015 (Photo de l'auteur).

Si la salle principale de l'IIGD peut accueillir environ deux mille personnes assises, ses locaux extérieurs en revanche peuvent en rassembler près de dix mille personnes lors des grands événements qu'elle organise. C'est pourquoi l'IIGD paraît appliquer la logique spatiale des méga-temples, selon laquelle l'espace semble apparaître comme une préoccupation centrale. De ce fait, les églises évangéliques modernes envisagent leur espace de manière à pouvoir répondre à l'importance de leur fréquentation, mais aussi à proposer un cadre convenable à leurs adhérents.

Le leader de l'IIGD, R. R. Soares, ne reste pas indifférent à l'entreprise de construction de méga-temples effectuée par ses homologues et concurrents, notamment Edir Macedo. Il y a quelques années, il a fait l'objet d'un article diffusé dans un journal web⁵⁶. Les propos de cet article se focalisaient en particulier sur l'analyse du pouvoir de certains leaders religieux. Il en résultait que cette volonté de bâtir des méga-églises illustre le pouvoir des différents leaders religieux qui sont concernés par la mise en concurrence du « marché religieux ».

Qu'il s'agisse d'une volonté de visibilité dans l'espace public (Almeida, 2016 ; Mariano, 2004), d'une nécessité pour les églises de pouvoir disposer d'espaces multifonctionnels et satisfaisants (Mafra, 2007), ou d'une démonstration de pouvoir de la part de ses leaders religieux (Freston, 1993 ; Mariano, 1999), la multiplication d'églises évangéliques, principalement pentecôtistes, églises-mère ou temples périurbains, est une réalité du paysage urbain brésilien, et cela dès la deuxième moitié du 20^e siècle (César, 1974 ; Fernandes et *al.*, 1998 ; Fry, 1978 ; Jacob et *al.*, 2006 ; Willems, 1967).

Dans l'espace urbain brésilien, de nombreuses institutions religieuses se sont implantées et développées et continuent leur expansion institutionnelle à travers le pays. Leur développement local, comme à Recife, est à relier avec leur expansion nationale et plus globalement au contexte, dans la mesure où il subit l'influence de logiques multiples associées à la propre histoire institutionnelle nationale de ces églises.

⁵⁶ Voici le lien Internet, https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160226_megatemplos_saopaulo_fs, consulté le 15 mai 2019.

Chapitre II – Lieux d’enquête : Recife et sa région métropolitaine

“(…) Foi no extremo Nordeste – por extremo Nordeste deve entender-se o trecho da região agrária do Norte que vai de Sergipe ao Ceará – e no Recôncavo baiano – que primeiro se fixaram e tomaram fisionomia brasileira, os traços, os valores, as tradições portuguesas que junto com as africanas e as indígenas constituíram aquele Brasil profundo, que hoje se sente ser o mais brasileiro”⁵⁷.

Gilberto Freyre (1951 : 43).

Le Brésil est divisé géographiquement, politiquement et administrativement en 26 unités fédératives et un district fédéré, Brasília, la capitale nationale. Le territoire brésilien se divise en cinq grandes régions : Nord, Nordeste, Centre-Ouest, Sud-Est, Sud. La région Nordeste est composée de neuf États, dont l’État de *Pernambuco* qui a pour capitale Recife et possède cent quatre-vingt-cinq municipalités.

Avec plus d’un million et demi d’habitants, Recife est une ville côtière. Elle est bordée à l’Est par l’Océan Atlantique. Sa superficie est composée d’îlots, péninsules et « manguezais⁵⁸ », d’où son surnom de Venise brésilienne. Elle fait partie d’une agglomération urbaine formée par un total de quatorze municipalités, lesquelles constituent la Région Métropolitaine de Recife (RMR). La RMR s’étend sur un rayon de 40km au nord et 40km au sud de Recife, qui en est le chef-lieu. Selon l’institut Brésilien de Géographie et Statistique, en 2017, l’ensemble de la population de cet agglomérat urbain a dépassé les quatre millions d’habitants devenant ainsi la cinquième agglomération urbaine du Brésil.

Dans ce chapitre, il sera présenté, dans un premier point, quelques données générales concernant la ville de Recife, son histoire et certaines de ses caractéristiques socioculturelles. Au deuxième point, je présenterai quelques éléments permettant une appréhension du fonctionnement de la région métropolitaine de Recife, et je dresserai un aperçu global de deux quartiers de la RMR, *Aguazinha* et *Loteamento Bonfim*, dans lesquels j’ai effectué mon travail de terrain.

⁵⁷ « (...) C’est dans l’extrême nord-est - par l’extrême nord-est il faut comprendre le tronçon de la région agraire septentrionale qui va de Sergipe au Ceará - et dans le Concave bahianais - qui s’est établi et s’est formé la physionomie brésilienne, les traits, les valeurs, les traditions portugaises qui, ensemble avec les Africains et les peuples autochtones, ont constitué ce Brésil profond, qui se sent aujourd’hui comme le plus brésilien », traduction faite par l’auteur.

⁵⁸ Mangrove : un écosystème caractéristique de la ville de Recife.

1. Recife : de la ville d'hier à la capitale d'aujourd'hui

1.1. La ville dans l'histoire

Fondée en 1537, Recife figure parmi les plus anciennes villes brésiliennes. Au début du 16^e siècle, elle n'était qu'un port où les embarcations coloniales accostaient. Progressivement, ce port est devenu un point incontournable du commerce maritime international développé par les Portugais, du fait de l'exportation du bois⁵⁹ et de la canne-à-sucre vers l'Europe. C'est également le premier port d'arrivée d'esclaves des Amériques, où les premières populations noires venues d'Afrique ont été débarquées (Alencastro, 2000 ; Bastide, 1996).

Au cours du 17^e siècle, Recife s'est transformée. A cette époque, elle a reçu des installations modernes et une population cosmopolite, dont des Portugais, des Hollandais, des Français, des Espagnols, des Anglais, des Africains et des Indigènes. Si au début du 16^e siècle, la ville a été sous l'égide des Portugais, au 17^e siècle, elle a connu une occupation hollandaise qui a duré de 1630 à 1654. Durant cette période, les Hollandais ont projeté la ville dans l'ère moderne, notamment avec des constructions reflétant une architecture de style européen. Sous l'occupation hollandaise Recife était appelée de « *Nova Holanda* », soit la Nouvelle Hollande.

En 1645, encore sous occupation hollandaise, la ville a connu l'un de ses plus grands événements historiques : une insurrection pour renverser le pouvoir hollandais au profit des colonisateurs portugais. Cette insurrection fut l'amorce de l'expulsion des Hollandais du territoire brésilien en 1654. Par la suite, entre le 18^e et le 19^e siècle, Recife a été le théâtre d'autres événements historiques importants, dont la « *Guerre dos Mascates* » (1710-1711), la « *Revolução Pernambucana* » (1817) et la « *Revolução Praieira* » (1848-1850). La Révolution de Pernambouc (1817) a conduit au détachement de la province de Pernambouc du royaume du Portugal. Ce fait historique a eu une portée nationale, il a en effet été le point de départ du processus d'indépendance du Brésil (Calmon, 1947).

Par ailleurs, Recife a été aussi une ville où s'est amorcé le régime esclavagiste brésilien, lequel a commencé au 16^e siècle et s'est poursuivi jusqu'au 19^e siècle. Ces quatre cents ans de pratiques esclavagistes ont fait du Brésil le dernier pays à avoir aboli l'esclavage (Alencastro, 2000 ; Hébrard, 2012). Cette longue période ayant marqué la société brésilienne a été nommée par Gilberto Freyre de « *La société des maîtres et esclaves* » (Freyre, 1980). Pour ce dernier, il s'agissait d'une société dualiste, qui s'est développée particulièrement au *Nordeste* du Brésil.

⁵⁹ Il s'agissait du bois brésil qui, à cause de son essence exotique et de son teint rougeâtre, était amené en Europe pour la fabrication de meubles et pour la teinturerie (Calmon, 1951).

Les maîtres, propriétaires latifundiaires, possédaient des grandes parcelles de terre où ils cultivaient principalement la canne-à-sucre. Ils détenaient les moyens de production, le contrôle de la main d'œuvre esclave, le capital économique, social et culturel de l'époque.

La région Nordeste était le centre de la production sucrière au Brésil, et Recife en constituait un pôle très important. Pour Freyre (1951), « (...) *durant la période décisive de la formation brésilienne, l'histoire du Brésil a été l'histoire du sucre* » (Freyre, 1951 : 42). Matière première très convoitée en Europe, le sucre était à la base d'une « culture brésilienne » au sens large du terme, renvoyant aux rapports socioéconomiques, mais aussi aux positions de prestige, individuels et collectifs, dans une atmosphère sociale particulière que Freyre a appelé « *la société du sucre* » (Freyre, 1956).

Jusqu'au début du 18^e siècle, le sucre a constitué la principale richesse du Brésil. Ce produit a alimenté un marché international Outre-Atlantique durant trois siècles. Les esclaves, venus d'Afrique avec la traite négrière, étaient soumis au travail forcé dans les champs de canne-à-sucre sous l'emprise de leurs maîtres. Ils résidaient dans les propriétés agricoles entassés dans un local appelé « *senzala* » qui correspond à un endroit rudimentaire où les esclaves se reposaient la nuit après leur longue journée de travail. Ils y vivaient dans la promiscuité et sans aucun confort. Chez leur maître, ils devaient obéir aux ordres et toute tentative d'évasion, de rébellion ou de révolte était sévèrement condamnée au prix de leur vie.

Pourtant, cela n'a pas empêché quelques évasions et soulèvements dont un des plus célèbres, celui de *Zumbi dos Palmares*. Esclave évadé et guerrier, il a fondé un *quilombo*⁶⁰ appelé *Palmares*. Capturé et assassiné, sa tête fut exposée sur une place du centre-ville de Recife jusqu'à sa décomposition afin de servir de leçon aux autres esclaves. Depuis, l'histoire de ce personnage est devenue un mythe. Il a été considéré comme un martyr et est un symbole national de la résistance noire au Brésil. En 1995, le gouvernement brésilien a reconnu le 20 novembre, jour de la mort de *Zumbi*, journée de la conscience noire dans le pays, et certaines municipalités et villes brésiliennes ont décrété ce jour férié.

Dans cet univers socioéconomique, mené par une main d'œuvre esclave, s'est produit le premier mélange ethnico-culturel de l'histoire du pays à travers la rencontre du Blanc avec le Noir. Il s'agit du métissage (Ramos, 1952), dont le syncrétisme religieux est l'expression par excellence (Bastide, 1995). Reçus par leur maître, les esclaves ont été contraints à la

⁶⁰ Lieu et communauté où vivaient les esclaves évadés. Pour aller plus loin, voir l'ouvrage collectif de Flávio dos Santos Gomes et João José Reis, publié en 1996, en version brésilienne : *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, traduit au français par Georges da Costa, 2018. *Quilombos : communautés d'esclaves insoumis au Brésil*, Éditions l'Échappée, Paris.

christianisation, et ils recevaient des prénoms chrétiens inspirés de personnages bibliques ou de saints catholiques. Or, lorsque les esclaves se recueillaient dans leur *senzala*, ils pouvaient se retrouver entre eux et songer à leurs traditions de leur pays d'origine (*Ibid.*, 1995). C'est ainsi qu'ils sont parvenus à garder leurs croyances en la dissimulant derrière les images des saints catholiques des Blancs. A partir de cet amalgame, le syncrétisme religieux émerge basé sur des éléments religieux des Blancs, lesquels ont été appropriés par les Noirs, et ceux appartenant à l'univers socioculturel des Noirs (*Ibid.*, 1995).

L'étude de Bastide (1995) n'a fait que corroborer ce que Freyre avait déjà mis en avant sur le syncrétisme entre Blancs et Noirs au début du 20^e siècle (Freyre, 1980). Pour ce dernier, la relation rapprochée entre ces deux ethnies au quotidien a fait émerger des pratiques hybrides chez les populations noires, principalement sur le plan religieux. C'est pourquoi, au 19^e siècle, ce mélange ethnique, culturel et social va donner naissance aux cultes « afro-descendants », également connus comme « afro-brésiliens » (Lima, Guillen, 2012 ; Vogel et *al.*, 2012). A Recife, ils ont entre autres pris la forme du « *Xangô* » (Bastide, 1995a) et du « *Catimbó* » (Cascudo, 1978 ; Lima, Guillen, 2012).

D'autres peuples ont aussi débarqué à Recife avec leur bagage socio-culturel, c'est le cas des juifs. Arrivés au début du 17^e siècle, ils ont fondé dans cette ville la toute première synagogue des Amériques, la *Kahal Zur Israel*, en 1637. Formant un groupe d'environ quatre cents personnes, ces juifs, provenant de l'Europe, se sont installés dans la ville durant la période de l'occupation hollandaise. Lorsque les Hollandais ont été chassés, nombre de juifs ont quitté l'« *Amérique portugaise* » – expression de Novais et Souza (1997), pour l'Amérique du Nord. Les protestants y ont fait leur apparition dès le 17^e siècle, mais leur implantation socioreligieuse s'est déroulée surtout au cours du 19^e siècle (Ribeiro, 1973 ; Santos, 2008 ; Vieira, 1980).

Tous ces groupes socioculturels ont contribué à enrichir l'univers social et culturel de Recife en la transformant en une ville cosmopolite et ouverte à la diversité, une image qui reflète en réalité la diversité de la nation brésilienne (Ramos, 1952). Les apports socioculturels des immigrés ainsi que les mélanges qui se sont opérés entre ces différents peuples à travers les siècles ont fait du Brésil ce qu'il représente aujourd'hui (DaMatta, 1984 ; Ortiz, 2012).

S'agissant toujours de Recife, cette ville est par ailleurs réputée pour ses penseurs intellectuels et sa production socioculturelle locale. Elle a été le berceau de plusieurs noms de la pensée intellectuelle brésilienne. Pour n'en citer que quelques-unes, *Tobias Barreto*, *Sílvio Romero*, *Joaquim Nabuco*, *Gilberto Freyre*. Les trois premiers ont fait partie de la génération d'intellectuels brésiliens de la deuxième moitié du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Ils ont

été formés dans la prestigieuse Faculté de Droit de *Recife* rendue célèbre par son titre d'« École de Recife » (Saldanha, 1985), parce qu'elle a su marquer son caractère régional dans la production du savoir et de la pensée brésilienne nationale au 19^e et 20^e siècles.

1.2. Quelques caractéristiques de la métropole recifense⁶¹

Aujourd'hui, Recife est une métropole attractive et dynamique qui porte le titre de quatrième ville brésilienne au niveau national selon l'Indice de Développement Humain (IDH)⁶². Celui-ci étant un indicateur du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) qui vise à évaluer et à classer les villes selon trois critères : le PIB par habitant, l'espérance de vie à la naissance et le niveau d'éducation des enfants de 17 ans et plus.

Selon l'Institut Brésilien de Géographie et Statistique (IBGE), elle est la première capitale *nordestina* en matière de richesse. Elle se situe également parmi les quinze premières métropoles brésiennes possédant le meilleur PIB au niveau national⁶³. Elle dispose d'un pôle économique important avec des industries, un grand port maritime, des centres commerciaux, dont le *Shopping Center Recife* – le plus grand centre commercial d'Amérique latine.

Son attractivité économique attire des individus provenant de l'intérieur des terres comme d'autres régions du Nord/Nordeste moins prospères. A ce titre, la ville de Recife s'inscrit, à l'image d'autres capitales brésiennes, dans les mutations urbaines de la deuxième moitié du 20^e siècle, lesquelles ont fait émerger les métropoles et les mégalo-pôles, qui ont induit une migration interne, principalement à partir des années 1980 (Brito, 2006).

La métropole *recifense* est entre autres caractérisée par sa dimension culturelle, laquelle trouve son expression majeure dans le carnaval et le religieux. Le premier est fait de couleurs, rythmes et traditions. Il rassemble chaque année des milliers de personnes, et est commémoré au mois de février ou au début mars en fonction du calendrier chrétien du carême avant Pâques. Des « *blocos de rua*⁶⁴ », en passant par les orchestres de « *frevo*⁶⁵ », aux défilés des groupes

⁶¹ Gentif de Recife.

⁶² Source: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, www.ibge.gov.br, consulté le 8 avril 2019.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Un rassemblement d'individus autour d'un défilé à travers les rues de la ville.

⁶⁵ Il s'agit à la fois d'un genre musical et d'une danse avec des tenues vestimentaires très colorées et des pas acrobatiques. Typique de la région de Pernambuco, le *Frevo* a été reconnu comme patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO en 2012. Dans le centre historique de Recife, un musée lui est entièrement dédié.

de « *maracatu*⁶⁶ » et de « *caboclinho*⁶⁷ », les attractions sont amplement diversifiées avec des musiques, tenues vestimentaires et représentations qui révèlent la richesse de la production socioculturelle du peuple brésilien. Le rendez-vous incontournable des « *carnavalescos*⁶⁸ » à Recife est sans doute le « *Galo da Madrugada* », littéralement « le coq de l'aube ». Selon le *Guinness Book*, il s'agit du plus grand rassemblement festif de rue au monde. Il attire chaque année plus de deux millions de personnes venues non seulement de tout le Brésil, mais également d'autres parties du monde.

Le religieux représente également une dimension importante dans la ville, avec sa diversité de lieux de cultes et de rituels (Aubrée, 1987 ; Bastide, 1995a ; Fernandes, 1938). Toutefois, cela est loin d'être une particularité locale mais plutôt un trait culturel appartenant à la société brésilienne, dans la mesure où le peuple brésilien est généralement attaché à la religion (Cascardo, 1974). Le religieux fait ainsi partie de leur quotidien, ceci étant visible notamment dans l'espace public (Birman, 2003 ; Contins et *al.*, 2015 ; Oro et *al.*, 2012). Vers la fin du 19^e siècle, et surtout au début du 20^e siècle, plusieurs confessions religieuses se sont établies dans le pays de manière pérenne, dont le catholicisme, le protestantisme, les cultes afro-descendants et entre autres l'évangélisme pentecôtiste. A Recife, comme dans sa région métropolitaine, tous ces cultes peuvent cohabiter dans un même espace géographique et localement situé, par exemple, au niveau d'un quartier ou d'une avenue⁶⁹.

Cependant, la religion catholique reste dominante. Son héritage date de la période coloniale, soit du 16^e siècle. Depuis l'arrivée des conquistadors portugais, plusieurs églises et couvents catholiques ont été bâtis à Recife. Ceux-ci portent le style baroque portugais (Bastide, 1995a ; Freyre, 1967). Lorsqu'on parcourt le centre-ville, il est possible de remarquer un nombre considérable d'églises catholiques, mais aussi des temples appartenant à d'autres confessions religieuses comme le protestantisme ou l'évangélisme pentecôtiste. Par exemple, quand Bastide a été à Salvador, la capitale de Bahia, il avait fait le même constat : « *toutes les rues qui partent de là..., conduisent à d'autres églises, à d'autres couvents, à d'innombrables chapelles, à l'image de Dieu qui se trouve à la fois au centre et à la périphérie, au milieu et de toutes parts* » (Bastide, 1995a : 32). A Recife, l'omniprésence du religieux peut ainsi étonner un visiteur non informé.

⁶⁶ C'est une danse ritualisée, issue des populations noires et de la période coloniale, qui rendait hommage au roi du Kongo. Également typique de la région de *Pernambuco*, cette danse est devenue une manifestation populaire. Elle a été intégrée aux festivités du carnaval.

⁶⁷ Danse folklorique indigène où les danseurs s'habillent avec des parures en plumes, portant des arcs, flèche et accessoires tels que colliers, bracelets. Cette danse est en rapport avec le culte de la *Jurema*, une pratique religieuse syncrétique qui mélange des éléments indigènes et afro-descendants (cf. Bastide, 1995a ; Fernandes, 1938).

⁶⁸ Les personnes qui célèbrent les fêtes de carnaval.

⁶⁹ Cf. Cet aspect est présenté plus en détail au Chapitre IV, notamment à travers des cartes ayant recensé le religieux dans trois espaces différents.

Les églises catholiques organisent de nombreuses festivités dédiées aux saintes et saints patronymes aussi bien à Recife que dans l'ensemble des municipalités de l'État de *Pernambuco*. Chaque municipalité possède son saint patronyme. Certaines décrètent leur jour de fête férié et parfois elles organisent des commémorations à leur intention. A Recife, il y a la fête de Notre-Dame du Carmel, célébrée chaque 16 juillet, jour décrété férié car il s'agit de la sainte patronne de la ville. Il en est de même pour les célébrations de Notre Dame de la Conception, commémorée chaque 8 décembre, jour également férié.

D'après une information diffusée sur le site Internet de l'archidiocèse de Recife et d'Olinda⁷⁰, l'image de Notre Dame de la Conception est venue de France par le biais de missionnaires vicentins de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. L'image est arrivée à Recife en 1904 et elle fut érigée au point culminant d'un quartier situé dans la zone nord-ouest de la capitale *recifense*. Durant la fête, des pèlerins se rendent dans ce lieu pour rendre hommage à la Vierge de la Conception. Il s'agit là d'un haut lieu de pèlerinage et de rassemblent festif autour du catholicisme.

Lorsque j'ai réalisé mon deuxième terrain, d'octobre 2015 à janvier 2016, je me suis rendue au pied de la statue de la Vierge de la Conception le 8 décembre 2015. Il était environ 9h du matin. J'étais étonnée de voir une foule qui occupait l'espace si tôt dans la journée. Les gens venaient déposer des fleurs, bougies et tissus au pied de la sainte pour lui témoigner leur gratitude ou lui adresser leur requête. Bon nombre de ces individus participaient aux messes se déroulant, environ toutes les deux heures, dans la basilique construite juste devant l'image. De même, tout un commerce d'objets religieux s'était développé pour approvisionner les croyants en bougies, chapelets et bracelets en tissu dans lesquels figuraient le nom de la Vierge ou son image.

Je me suis rendue à cette manifestation car elle a été mentionnée par certains pasteurs évangéliques, notamment ceux de l'IURD, comme une festivité profane. Des critiques virulentes étaient alors dressées durant les cultes envers les dévots catholiques. J'ai décidé d'observer l'événement en question pour tenter de saisir les arguments des pasteurs évangéliques de cette église. Ceux-ci considéraient qu'adorer des images de saints ou des statuettes relève du paganisme et de l'ignorance des Évangiles. Finalement, j'ai remarqué que la fête catholique dédiée à la Vierge était un événement culturel et religieux où les Évangiles ont également leur place, notamment lors des célébrations solennelles réalisées par les prêtres.

⁷⁰ Voici le lien su site : <https://www.arquidiocesolindarecife.org/nossa-senhora-da-conceicao/> , consulté le 20 juillet 2019.

Pourtant, les pasteurs de l'IURD insistaient sur le caractère païen des célébrations à la sainte par ignorance des enseignements bibliques. A ce titre, il faut savoir qu'auparavant, cette église a fait l'objet d'un scandale qui a choqué le pays. Un de ses pasteurs, *Sérgio von Helde*, a donné un coup de pied dans l'image de *Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, en français Notre-Dame d'*Aparecida*, le 12 octobre 1995 (Mariano, 1999). Son geste a été retransmis en direct dans un programme évangélique de la chaîne télévisée de l'église. Or, il s'agissait de l'image de la patronne du Brésil et du jour de sa fête qui est un jour fériée reconnue par le gouvernement brésilien⁷¹, et avec le rassemblement festif catholique le plus important du Brésil. Le « *chute na santa* », littéralement « coup de pied dans la sainte », a été médiatisé par plusieurs chaînes télévisées nationales, principalement la *Globo*⁷², lesquelles diffusaient régulièrement des reportages accablants sur l'IURD, insistant sur la violence et le mépris de cette église envers les catholiques. Pour préserver son image, l'IURD s'est excusée pour cet épisode qu'elle a qualifié de déplacé et malheureux (*Ibid.*, 1999).

Or, en décembre 2015, au moment des festivités de la vierge de la Conception à Recife, une avalanche de commentaires négatifs affluait parmi les discours des pasteurs durant les cultes de l'IURD, mais aussi dans ceux de son homologue et concurrente l'IIGD. Le positionnement des pasteurs de ces deux églises reflétait bien le mépris envers la dévotion catholique dans le pays, contribuant par ailleurs à la diabolisation confessionnelle de l'autre. Cette posture semble être récurrente chez certains groupes religieux qui veulent se démarquer des autres (Sundkler, 1988), dans la mesure où ils prônent leur doctrine comme étant la révélation de la vérité. Mais, en réalité, cette posture produit de l'intolérance religieuse.

Au Brésil, cette intolérance religieuse se développe dans un pays qui se veut ouvert à la diversité (Ortiz, 2012). Le gouvernement brésilien a été contraint de rétablir l'enseignement religieux à l'école pour sensibiliser les enfants et leurs familles sur l'intolérance religieuse (Cury, 2004). Par ailleurs, l'école brésilienne a dû réfléchir dans les enseignements d'histoire à la place accordée dans les programmes à certaines populations, en particulier les populations noires et indigènes, du fait que leurs pratiques socioreligieuses sont diabolisées ou présentées comme étant arriérées (Salles, Gentilini, 2018).

Quoi qu'il en soit, réinstaurer l'enseignement religieux dans les écoles brésiliennes fut un moyen pour lutter contre l'intolérance religieuse dans un pays où de nombreux groupes

⁷¹ Site officiel du gouvernement brésilien où figure le décret cité http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6802.htm, consulté le 19 juillet 2019.

⁷² La chaîne télévisée leader du pays appartenant au groupe *Globo* de communication est un empire médiatique brésilien et l'un des plus importants dans le monde, dont le fondateur était Roberto Marinho.

religieux cohabitent et s'inscrivent dans le quotidien des individus, comme c'est le cas du catholicisme ou de l'évangélisme pentecôtiste (Cascudo, 1974 ; Fernandes, 1988, 1998 ; Sachs, 1988).

Les manifestations religieuses, en particulier celles des catholiques, sont très populaires au Brésil (Andrade, 2013 ; Boing, 2017 ; Fernandes, 1988). Accompagnées de messes, processions, veillées de prière et dévotions diverses, ces fêtes religieuses peuvent durer parfois plusieurs jours. A titre d'exemple, et toujours dans le cas de Recife, les célébrations de la Vierge de la Conception commencent dès le mois de novembre et s'étendent jusqu'à la première quinzaine du mois de décembre.

Ainsi, si la capitale *recifense* présente de nombreuses attractions, le religieux demeure sans doute celle qui occupe la place la plus importante dans la vie quotidienne de ses habitants. Diverses manifestations religieuses ont lieu dans la ville tout au long de l'année. Plus globalement, au Brésil, la religion est une expression culturelle par excellence, elle a imprégné les mœurs brésiliennes (Cascudo, 1974 ; Hoornaert, 1974). De plus, avec la croissance du nombre d'églises, notamment évangéliques pentecôtistes, le pays voit émerger des pratiques religieuses nouvelles qui ne font qu'enrichir et diversifier l'univers socioculturel brésilien.

1.3. L'avenue Cruz Cabugá : un aperçu très localisé de la diversité socioculturelle de la capitale recifense

La *Cruz Cabugá* est une artère centrale qui s'étend sur dix kilomètres. Elle commence au carrefour nord entre l'avenue Olinda et celle du gouverneur *Agamenon Magalhães*, et débouche sur la rue d'*Hospício*, au centre-ville de Recife. Elle est un des axes privilégiés entre Recife et Olinda, une municipalité voisine. Le long de cette artère se situe le « *bairro* », en français quartier, Santo Amaro avec plus de vingt-sept mille habitants. C'est un quartier socialement hétérogène, en raison de l'appartenance sociale des individus y résidant, et très dynamique, parce qu'il compte de nombreux édifices institutionnels, commerciaux et résidentiels. Son hétérogénéité sociale est visible lorsqu'on emprunte la direction du centre-ville de Recife, au début de la partie nord de la *Cruz Cabugá*. On y trouve un ensemble résidentiel constitué de maisons de plain-pied destinées aux personnels de la Marine nationale qui possède une base implantée sur l'avenue Olinda. On remarque aussi une zone « populaire » du *bairro* de Santo Amaro, composée de maisons modestes et, par endroits, d'agglomérats d'habitations construites de manière informelle et désordonnée, c'est-à-dire en dehors de tout

encadrement urbanistique (Gonçalves, 2010). Plus au sud, à proximité du centre-ville de Recife, figurent des maisons et édifices résidentiels où habitent une population plus aisée.

La dynamique du *bairro* Santo Amaro repose sur les nombreux services qui varient des administrations et institutions d'État aux acteurs commerciaux du privé. Le quartier compte un grand centre commercial, le *Shopping Tacaruna*. Il occupe le carrefour situé au nord de l'avenue *Cruz Cabugá*, lequel fait frontière avec la municipalité d'Olinda. A proximité se trouve deux hôpitaux publics, un hôpital de référence spécialisé dans le cancer, et l'hôpital de la Marine Nationale. Parmi l'ensemble des institutions, publiques et privés, installées sur cette avenue deux s'inscrivent dans l'histoire locale voire nationale. Il s'agit d'un cimetière qui a été classé patrimoine historique brésilien et d'une ancienne maison de la radio.

Construit en 1814, le cimetière des Anglais a été réservé aux personnes de nationalité anglaise vivant à Recife, mais aussi aux protestants et maçons persécutés par les catholiques (Vieira 1980), d'où son nom ainsi que son importance historique. Quant à la maison de la radio, la *Radio Club de Pernambuco*, elle est une des plus anciennes du Brésil car fondée en 1919. Toujours en activité, elle est la pionnière de l'histoire de la radio en *Pernambuco* et une des premières à avoir vu le jour au Brésil (Calabre, 2002).

Enfin, dans la partie sud, aux portes du centre-ville de Recife, plusieurs temples évangéliques, notamment pentecôtistes, ont été édifiés sur la *Cruz Cabugá*. Il s'agit des églises *Assembléia de Deus (AD)*, *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, *Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)*, *Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)*, *Igreja Assembléia de Deus Ministério Novas Vidas (IAD-MNV)* et du *Santuário do Recife*. L'image ci-dessous illustre la partie qui regroupe les temples évangéliques pentecôtistes construits les uns à côté des autres.



Figure 9. Les temples évangéliques pentecôtistes à la Cruz Cabugá. De droite à gauche: Igreja Mundial do Poder de Deus, Assembléia de Deus – Ministério Novas de Paz, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus e Assembléia de Deus. Cette dernière est cachée ici derrière l'édifice de l'Universal repérable par le grand cœur avec une colombe au centre (Photo de l'auteure).

Cette partie de l'avenue *Cruz Cabugá* a été le premier lieu vers lequel je me suis dirigée pour m'introduire dans l'univers évangélique pentecôtiste local. La photo ci-dessus donne un aperçu de la structure physique de ces églises. Elles sont en réalité des églises-mère à cause de leur statut juridico-administratif et leur position centralisée, puisqu'elles se situent dans la capitale.

Ces églises-mère coordonnent leurs églises succursales implantées dans les quartiers périurbains. Ces grands temples se distinguent les uns des autres par leur esthétique ainsi que par leur approche doctrinale. Bien que cette dernière soit basée sur les Évangiles, qui est un dénominateur commun à toutes les dénominations évangéliques, chaque église le prêche à sa manière et à son propre mode de fonctionnement⁷³.

Après avoir présenté un ensemble d'éléments susceptibles de montrer la diversité socioculturelle d'une partie de la ville de Recife, j'aborderai désormais quelques éléments généraux du système politico-administratif et organisationnel de la région métropolitaine de Recife, et je dresserai un portrait sociodémographique des deux quartiers périurbains ayant été choisis pour mon travail de terrain.

⁷³ Cf. Chapitre V.

2. La Région Métropolitaine de Recife (RMR) et deux de ses quartiers

2.1. Nature juridico-politique et administrative de la RMR

L'État de Pernambuco compte cent-quatre-vingt-cinq municipalités, dont sa capitale Recife. Celle-ci est la ville chef-lieu parmi l'ensemble des quatorze municipalités composant la région métropolitaine de Recife (RMR), laquelle représente la troisième région métropolitaine du pays en densité démographique, derrière São Paulo et Rio de Janeiro, et la cinquième en nombre d'habitants⁷⁴.

La RMR est d'abord un modèle juridico-politico-administratif qui a été instituée au Brésil par la « *Lei Complementar* » fédérale numéro 14, le 8 juin 1973, pour répondre à l'expansion urbaine, et aux mutations qui en découle, depuis la deuxième moitié du 20^e siècle (Fernandes, Araújo, 2015 ; Tomio, 2002). Ce modèle renvoie à l'extension de la métropole qui se déploie sur des espaces proches. Dans le cas de Recife, les quatorze municipalités les plus proches s'inscrivent dans la région métropolitaine.

La loi fédérale date de la période de la dictature, dont le président était alors Emílio Garrastazu Médici. A cette période, neuf régions métropolitaines ont été établies : *São Paulo*, *Belo Horizonte*, *Porto Alegre*, *Recife*, *Salvador*, *Curitiba*, *Belém* et *Fortaleza* (Fernandes, Araújo, 2015 : 302). Par la suite, d'autres ont émergées par le biais de lois complémentaires jusqu'à 1988, au moment où la Constitution Fédérale va octroyer la possibilité aux États brésiliens de délimiter et de formaliser leurs régions métropolitaines (*Ibid.*, 2015).

A partir de 1988, les lois constitutionnelles ont connu des amendements visant à mettre à jour les directives concernant le fédéralisme et la décentralisation (Tomio, 2002). Depuis, le Brésil est devenu « *un des pays les plus décentralisés dans la répartition des ressources fiscales et dans la gestion du pouvoir politique* » (Souza, 1996 : 103). Il convient à chaque État de gérer son budget ainsi que ses dépenses, en particulier celles concernant les politiques publiques locales. Bien que la région métropolitaine émerge comme un acteur global, incluant les intérêts des municipalités qui la compose, il revient aux territorialités locales d'organiser leur gestion. Néanmoins, cela pose parfois un problème de gestion locale, notamment lorsque le territoire est de taille modeste. Dans ce cas, ses ressources peuvent s'avérer insuffisantes pour répondre aux besoins. Selon Souza (1995), cet aspect révèle les limites de la décentralisation, parce que les recettes produites par un territoire donné ne sont pas toujours adaptées aux besoins.

⁷⁴ Données extraites de l'Institut Brésilien de Géographie et Statistique (IBGE).

En ce qui concerne Recife, l'article premier de la « *Lei Complementar* », numéro 10, du 6 janvier 1994 indique que : « *La Région Métropolitaine de Recife est une unité organisationnelle, géoéconomique, sociale et culturelle constituée par le groupement des municipalités*⁷⁵ d'Abreu e Lima ; Cabo de Santo Agostinho ; Camaragibe ; Igarassú ; Ipojuca ; Ilha de Itamaracá ; Itapissuma ; Jaboatão dos Guararapes ; Moreno ; Olinda ; Paulista ; Recife e São Lourenço da Mata, pour intégrer l'organisation, la planification et l'exécution de fonctions publiques d'intérêt commun »⁷⁶.

Ici, la région métropolitaine assure les fonctions publiques d'intérêt commun qui sont, entre autres, la « *planification intégrée du développement économique et social, l'assainissement de base, l'usage du sol métropolitain, les transports, la conservation et la protection de l'environnement* » (Fernandes, Araújo, 2015 : 303). Ces fonctions publiques d'intérêt commun sont liées à des politiques publiques que chaque municipalité a toute autonomie pour les appliquer. Autrement dit, ces attributions s'appliquent à l'ensemble de la RMR, mais chaque municipalité doit les exécuter de manière individuelle et en toute autonomie. Par conséquent, si d'un côté la RMR s'inscrit dans une cohérence de gestion territoriale commune, de l'autre elle bute sur les spécificités locales propres à chaque municipalité (Souza, 1995).

75 Au cours des deux dernières décennies, certaines municipalités proches de la RMR se sont développées sur le plan démographique et socioéconomique, c'est le cas de Goiana, située à 63,5 km de Recife. Vu son importance, le pouvoir législatif de l'État de Pernambuco a voté une loi pour intégrer cette municipalité à côté des quatorze autres formant la RMR. L'amendement a été annoncé dans la presse locale : <https://folhape.com.br/politica/politica/blog-da-folha/2017/12/18/BLG,5077,7,509,POLITICA,2419-EM-PLENARIO-DEPUTADOS-APROVAM-INCLUSAO-GOIANA-RMR.aspx>, consulté le 22 juillet 2019.

76 Traduction faite par l'auteure du texte original ci-contre : "A Região Metropolitana do Recife é a unidade organizacional, geoeconômica, social e cultural constituída pelo agrupamento dos municípios de Abreu e Lima; Cabo de Santo Agostinho; Camaragibe; Igarassu; Ipojuca; Ilha de Itamaracá; Itapissuma; Jaboatão dos Guararapes; Moreno; Olinda; Paulista; Recife e São Lourenço da Mata, para integrar a organização, o planejamento e a execução de funções públicas de interesse comum". La référence de ce texte se trouve après la bibliographie générale dans la page "Autres sources".

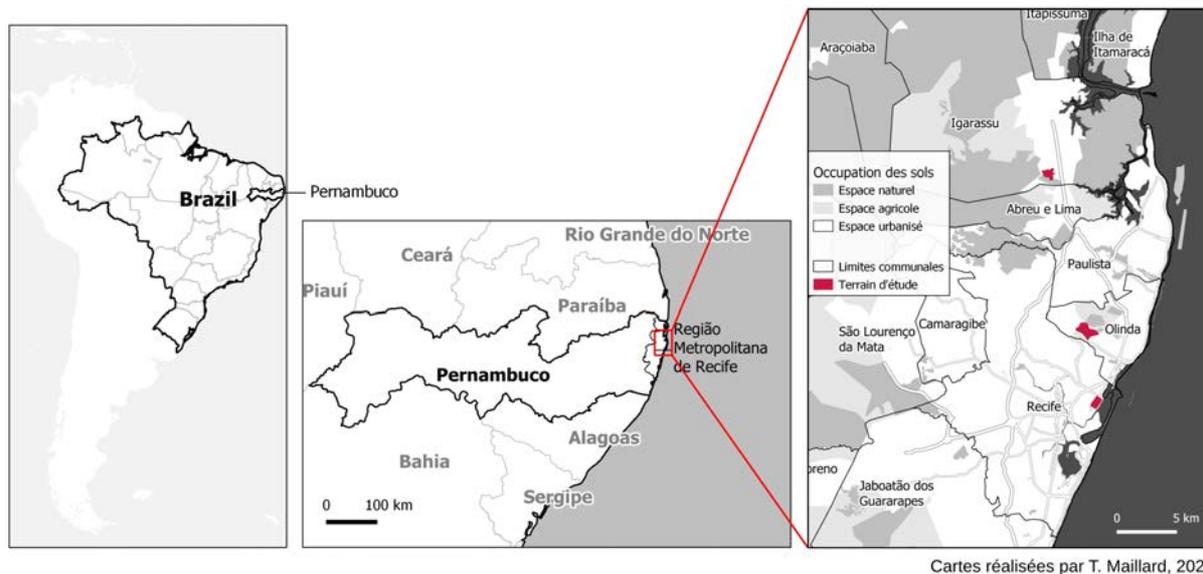


Figure 10. Localisation générale du terrain. A droite le Brésil, au centre l'État de Pernambuco et à gauche Recife et sa région métropolitaine, et en rouge la localisation des lieux d'enquête.

Les cartes ci-dessus montrent à la fois la position géographique du Brésil, celle de l'État de Pernambuco et la localisation de la ville de Recife et celle de sa région métropolitaine avec trois points signalisés en rouges. Ceux-ci indiquent les lieux de l'enquête menée dans ce travail. Quatorze municipalités forment la région métropolitaine de Recife, elles se distribuent au Nord, au Sud et à l'Ouest de la ville, à Est se trouve la côte atlantique.

La municipalité constitue la plus petite unité territoriale administrative du pays étant dirigée par deux instances⁷⁷. Il y a d'une part, le pouvoir exécutif, exercé par un maire, en portugais le « *prefeito* » et, d'autre part, le pouvoir législatif correspondant aux élus municipaux, soit les « *vereadores* ». La municipalité, l'Union et les États constituent la fédération brésilienne. La première occupe une position politico-administrative locale, le deuxième une position nationale et le troisième est régional. Concernant la première, selon sa structure géographique, et sa zone urbaine ou rurale, sa population peut varier de quelques milliers à des millions d'habitants.

Sur le plan politico-administratif, les municipalités doivent mettre en œuvre un ensemble de directives prévues dans la constitution, entre autres, l'application des législations locales et le complément des législations fédérales et d'État, pour instituer et collecter des impôts, gérer son territoire et les services d'intérêt local (transport collectif, promouvoir l'éducation, la santé et la protection du patrimoine historico-culturel local)⁷⁸. Bien que la

⁷⁷ Selon l'amendement constitutionnel n° 99 du 14 décembre 2017, articles 29 à 31 concernant les municipalités. Sa référence se trouve dans la page « Autres sources », après la page des ouvrages évangéliques référencés dans ce travail.

⁷⁸ *Ibid.*

municipalité soit rattachée au système fédéral brésilien, elle ne représente qu'une unité locale. Elle doit donc composer avec ses propres ressources qui, dans certains cas, sont nettement insuffisantes pour répondre à l'ensemble de ses besoins de gestion publique municipale (Souza, 1996).

Par ailleurs, chaque municipalité est composée de nombreux « *bairros* », littéralement quartier, lesquels sont les bénéficiaires directs des politiques publiques établies par la municipalité à laquelle ils sont rattachés. Lorsque les pouvoirs locaux ne disposent pas assez de moyens, ce sont les quartiers qui en pâtissent d'abord. J'ai constaté sur mon terrain que certains sont plus pénalisés que d'autres en raison de leur statut et de leur localisation. A titre d'exemple, et d'après mes observations sur le terrain, plus un quartier est proche du centre-ville de sa municipalité, plus il va pouvoir disposer de l'ensemble des services publics proposés par son unité de rattachement. En revanche, plus un quartier s'en éloigne géographiquement, moins il dispose d'une offre satisfaisante des divers services municipaux, en particulier écoles et centres de santé de proximité.

L'aspect suivant a également été observé sur le terrain. En général, la plupart des quartiers brésiliens, y compris les plus aisés, ont des « secteurs » ou des « zones » internes où habitent une population vivant dans des agglomérats d'habitations informelles qui émergent de façon spontanée, et dont les conditions de vie sont particulièrement précaires (Guimarães, 2010). Ce type d'occupation de l'espace renvoie à la catégorie de « *favela* » et les personnes y résidant sont perçues comme étant des « *favelados* » (Valladares, 2006). J'ai eu l'occasion de voir ces « secteurs » ou « zones » dans les deux quartiers, au *Loteamento Bonfim* et à *Aguazinha*, où j'ai réalisé mon travail de terrain.

Après avoir énoncé cet ensemble d'éléments organisationnels et politiques de l'État brésilien, je propose désormais de les relier au religieux. L'implantation des églises évangéliques, tout comme leur développement et l'implication de leurs leaders en politique, ont une incidence directe sur les territorialités locales voire nationales. Par exemple, à Recife, des élus de confession évangélique, siégeant à la chambre des députés, ont voté une loi qui exonère les églises de la taxe relative au ramassage des ordures ménagères⁷⁹.

Un représentant du Secrétariat de la gestion des finances de la mairie de cette ville, que j'ai eu l'occasion d'interviewer, considérait que si les églises ne contribuaient pas à cet impôt le service est amené à se détériorer : les églises sont de plus en plus nombreuses, elles font partie

⁷⁹ Information obtenue auprès du Secrétariat de la gestion des finances de la mairie de Recife.

des unités urbaines qui produisent des déchets, d'autant plus qu'elles disposent d'une grande surface susceptible de générer parfois plus de déchets qu'une unité urbaine résidentielle. Il estimait que l'exonération de ces églises était injuste et forte en conséquence.

De fait, au Brésil, les prémices de la détaxation des lieux religieux remontent à la Constitution de 1891 (Baleeiro, 2012). A ce moment-là, la République brésilienne institue la liberté de culte. Cette loi va permettre à des groupes religieux secondaires par rapport au catholicisme dominant, notamment les protestants, d'exercer leur activité en toute liberté. Il faut savoir qu'au fur et à mesure que les régimes politiques se sont succédés dans l'histoire politique du Brésil, des constitutions ont été promulguées. Le pays en compte un total de neuf et la dernière date de 1988. Celle-ci établi, dans son article 150-VI que « ... *il est interdit à l'Union, aux États, au District Fédéral et aux Municipalités d'imposer des taxes sur les temples de tout culte* »⁸⁰.

Depuis cet article constitutionnel, d'autres amendements ont été présentés par des élus au niveau national (Union) comme au niveau régional et local (États et Municipalités). Parfois ces amendements sont conçus par des élus de confession religieuse, notamment des hommes politiques évangéliques. Ceux-ci visent l'exonération de certains impôts relatifs à certaines activités des institutions religieuses auxquelles ils appartiennent eux-mêmes, et y occupent une fonction de pasteur ou de membre dirigeant (Oro et *al.*, 2006).

En consultant les amendements à ce sujet⁸¹, j'ai constaté que parmi les activités visées par des politiques de détaxation se trouve l'importation de biens et produits, lesquels sont destinés à approvisionner des lieux de culte sur le territoire brésilien, et la défiscalisation des voitures de fonction mobilisées par des chefs de culte dans le cadre de leurs fonctions religieuses. Mieux encore, récemment, le congrès national a approuvé le prolongement de la détaxation sur la circulation de marchandises et services⁸², l'ICMS. C'est l'équivalent de la TVA européenne. Or, les temples font circuler des objets et marchandises dont ils sont parfois les producteurs (CD's, DVD's, livres, journaux).

Finalement, aux lois constitutionnelles qui favorisent la défiscalisation des lieux de culte, s'ajoutent des lois régionales et municipales. Comme me le déclarait mon interlocuteur gestionnaire à la mairie de Recife, ces exonérations d'impôt ont réel impact sur la politique

⁸⁰ Pour la version originale du texte voir : https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_03.07.2019/art_150_.asp , consulté le 30 juillet 2019.

⁸¹ Informations figurant dans le site du sénat brésilien : www.12senado.leg.br , consulté le 20 juillet 2019.

⁸² Voici le lien vers un reportage à ce sujet : <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/05/08/camara-aprova-projeto-que-prorroga-beneficios-fiscais-para-igrejas-e-instituicoes-beneficentes.ghtml> , consulté le 30 juillet 2019.

budgétaire de la ville tant le nombre d'églises sur le territoire sont nombreuses. Les institutions religieuses implantées au Brésil, qui sont aussi des unités urbaines, bénéficient d'avantages fiscaux du système fédéral brésilien.

Cette protection fiscale est défendue par certains leaders religieux qui la justifient du fait des nombreuses actions socioreligieuses qu'ils développent sur le plan social brésilien. J'aborderai d'ailleurs ce sujet au quatrième chapitre avec l'exemple de l'église *Assembléia de Deus* à Recife et dans deux quartiers de sa région métropolitaine. Toutefois, cela demeure une problématique dans la mesure où plusieurs dénominations religieuses se sont enrichies devenant de vrais empires comme, par exemple, l'IURD (Cortén, 1995 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Mariano, 1999).

Les temples de l'URD figurent parmi les plus importants du pays en termes de capacité d'accueil et son leader, Edir Macedo, est considéré comme un des hommes les plus riches du Brésil. Pourtant, le système politique brésilien les protège fiscalement, ce qui déconcertant dans un pays où les territoires locaux peinent à gérer leurs subventions locales et vivent des réalités sociales fort différentes d'une municipalité à l'autre (Souza, 1996). Pour illustrer ces propos, il suit l'exemple des deux quartiers périurbains.

2.2. Le quartier *Loteamento Bonfim*

Situé à 26 km de Recife, le *Bonfim* est divisé en trois secteurs (*Bonfim* I, II et III), dont un est semi-rural. Sa population globale est estimée à environ dix mille habitants, à laquelle s'ajoute approximativement deux mille habitants qui résident dans le secteur semi-rural⁸³. Il fait partie de la municipalité d'*Igarassú*, région métropolitaine au nord de Recife. Celle-ci est composée de trente-huit quartiers et trois districts dont le nombre d'habitants, d'après le dernier recensement du IBGE de 2010⁸⁴, dépasse les cent mille.

Au début du 20^e siècle, le *Loteamento Bonfim* était une zone massivement rurale⁸⁵. Son nom dérive d'ailleurs d'une « *fazenda* », une ferme en français, qui s'appelait *Bonfim* en hommage au saint protecteur de ce lieu. Son propriétaire y fit ériger une chapelle à l'intention

⁸³ Information recueillie auprès de l'unité de santé locale qui recense tous les ans le nombre d'habitants du quartier, incluant ceux de la zone semi-rurale. La mairie ne disposait pas de données actualisées sur le nombre d'habitants du *Loteamento Bonfim*, mais plutôt de l'ensemble d'habitants de la municipalité d'*Igarassú*.

⁸⁴ Source IBGE, Institut Brésilien de Géographie et Statistique, <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/igarassu/panorama>, consulté le 3 mai 2019.

⁸⁵ Information obtenue lors d'un entretien avec un historien, Guilherme Jorge Paes Barrêto Neto, lequel est par ailleurs le responsable du musée historique d'*Igarassú*.

de ce dernier, laquelle est devenue le tout premier lieu de culte de cette localité. Vers les années 1950, la *fazenda* a été vendue via des lots de terre. Les employés agricoles y travaillant ont été les premiers à en acheter devenant ainsi propriétaires. Au fur et à mesure que les terrains se vendaient, des maisons commencèrent à se construire engendrant ainsi l'amorce du processus d'urbanisation du futur quartier *Bonfim*. Celui-ci fut enregistré dans les années 1960 par le service urbanistique municipal de la mairie d'*Igarassú*⁸⁶.

Deux spécificités caractérisent l'histoire de ce quartier. La première concerne son nom, lequel est en rapport à la fois avec l'acquisition des lots de terre et avec la chapelle du saint catholique Notre Seigneur du *Bonfim*. Le lien entre ces deux éléments est à l'origine du nom « *Loteamento Bonfim* ». Cette appellation est surtout reconnue par les primo-résidents qui s'y sont installés dès le début de leur processus d'urbanisation. Or, à la mairie d'*Igarassú*, le quartier a été enregistré officiellement comme *Bonfim*. Bien que cette dernière reconnaisse que ce sont les lotissements qui ont défini ce lieu, elle n'a pas pris en considération cet aspect lorsqu'elle a officialisé le nom du quartier demeuré uniquement *Bonfim*.

Pour la gestion municipale, le démembrement de la zone rurale s'inscrit dans un processus relativement long qui s'est déroulé sur quelques décennies. Ce n'est que beaucoup plus tard, vers la deuxième moitié du 20^e siècle, que le service de gestion urbaine va s'occuper de l'enregistrement des maisons comme des rues ayant façonné le quartier, soit au moment où il est devenu un espace urbain bien établi. Aujourd'hui, les deux noms, *Loteamento Bonfim* et *Bonfim*, figurent dans le langage local de la population y résidant. C'est pourquoi je mobiliserai ces deux appellations dans ce travail.

⁸⁶ Information recueillie auprès du service de gestion urbaine d'*Igarassú*.

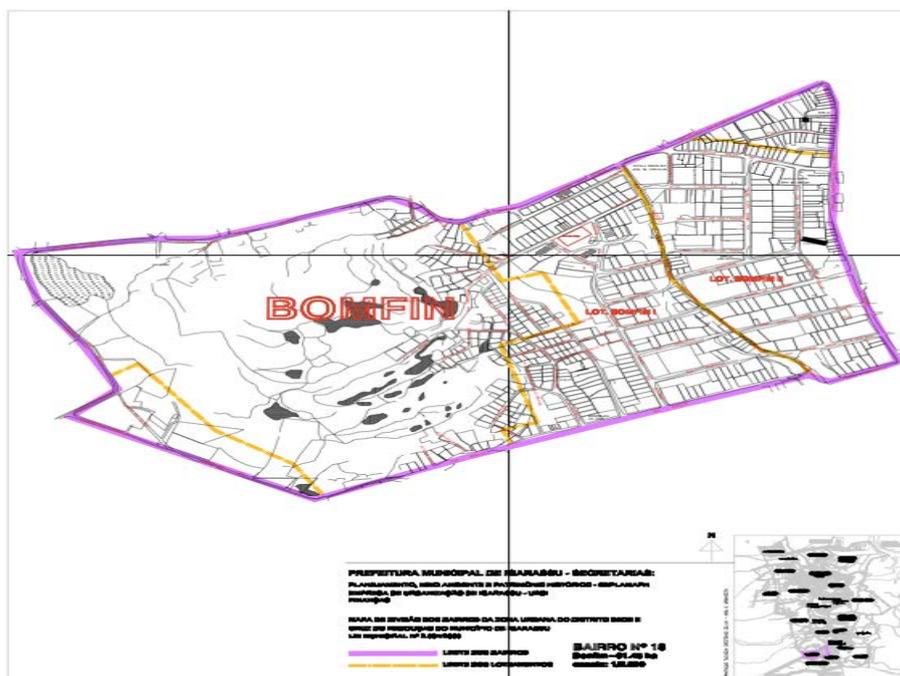


Figure 11. Carte officielle du quartier Bonfim. Il faut noter une erreur d'orthographe sur le nom du quartier. Actualisée en 2000, la carte indique en jaune la division du quartier en trois parties : au centre, le Loteariamto Bonfim I, à droite, le Loteariamto Bonfim II et, à gauche, le Loteariamto Bonfim III. Ce dernier n'est pas encore officiellement reconnu par la mairie, parce qu'il s'agit d'un secteur semi-rural, mais son processus d'urbanisation est en cours. En dépit de cette division interne, le quartier a été enregistré uniquement comme Bonfim. Source de la carte : service de gestion urbaine de la mairie d'Igarassú.

La deuxième spécificité du *Bonfim* a trait au religieux. La chapelle ayant été construite dans la « fazenda » illustre la prééminence du catholicisme dans la région. Il est à noter que cette confession est historiquement la religion dominante au Brésil (Hornaert, 1974), et dans la municipalité d'Igarassú elle occupe une place privilégiée ; après Recife et Olinda, Igarassú a été un fief du pouvoir religieux catholique durant l'époque coloniale.

Des églises et couvents y ont été érigés dès le 16^e siècle. A titre d'exemple, l'église des Saints *Cosme* et *Damião* y a été bâtie en 1535. Elle est considérée comme la plus ancienne du pays. A cause de leur importance historique, dans les années 1950, les églises et couvents catholiques de cette municipalité ont été classées par l'Institut du Patrimoine Historique et Artistique National (IPHAN) (Neto, 2014). Ce dernier possède d'ailleurs une antenne d'activités dans la ville, laquelle participe à la promotion et à la préservation du patrimoine historique local, en particulier en rapport avec le religieux.

Dans le courant du 20^e siècle, cette prééminence catholique a été bouleversée par les mutations se déroulant dans la sphère religieuse brésilienne. Pendant cette période, de nouveaux

groupes ont émergé parmi lesquels les évangéliques pentecôtistes qui apparaissent désormais comme la deuxième confession religieuse du pays après les catholiques (Teixeira, Menezes, 2013). A une échelle locale, c'est-à-dire au niveau du quartier *Bonfim*, lequel appartient à la municipalité historique d'*Igarassú*, les premières églises évangéliques, notamment pentecôtistes, émergent dès les années 1960. Une période qui correspond au processus d'urbanisation du quartier et qui montre la spécificité urbaine de ce mouvement religieux (Rolim, 1985 ; Willems, 1967).

A ce propos, j'ai interrogé le leader-président de l'association de quartier *Bonfim* I et II. Sa famille se trouve parmi les primo-résidants de ce lieu. Son père avait acheté une parcelle de terre et y fit construire une maison pour la famille. Il y a grandi avec les siens. Plus tard, à l'âge adulte, il s'est engagé localement auprès des habitants devenant leur représentant associatif, ce qui fait de lui une référence locale. Cet individu m'a affirmé qu'il est le témoin direct des transformations spatiales subies par son quartier qui, selon lui, a atteint un niveau élevé d'urbanisation. Il m'a expliqué que, dès les prémices du *Bonfim*, les évangéliques de l'*Assembléia de Deus* étaient présents et menaient un travail d'évangélisation en faisant du porte-à-porte. Lorsqu'ils ont commencé à réunir des groupes de personnes adhérant à leur doctrine, ils ont pris l'initiative de développer leur église locale, notamment dans le courant des années 1970, et davantage dans les décennies suivantes.

D'après ce leader associatif, les personnes résidant dans cette localité étaient majoritairement de confession catholique. A mesure que l'évangélisme *assembléiano*⁸⁷ gagnait du terrain, le nombre d'adhérents à cette nouvelle doctrine augmentait. C'est pourquoi des églises commencèrent alors à se mettre en place pour regrouper les petits groupes d'évangéliques formés ici et là dans ce quartier.

J'ai croisé ces informations recueillies auprès du leader associatif avec celles obtenues via un évangéliste membre dirigeant à l'AD. Ce dernier avait participé dans le travail d'évangélisation de porte-à-porte avant l'implantation de l'église. Il a aujourd'hui plus de soixante-dix ans, et est devenu le « *presbítero*⁸⁸ », presbytre, d'une AD située à *Rubina*, un quartier voisin au *Loteamento Bonfim*. Cet évangéliste m'a confirmé que le catholicisme était la confession dominante chez le peu d'habitants qui étaient installés à l'époque au *Bonfim*. Certains fréquentaient la chapelle locale et participaient aux célébrations festives de ce lieu de

⁸⁷ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

⁸⁸ Il s'agit là d'une fonction de la hiérarchie de l'église *Assembléia de Deus* dont le régime juridico-politique s'appuie sur le congrégationalisme et sur le presbytérianisme. Ce dernier modèle étant formé par une assemblée d'anciens, ou d'aînés (Roque, 2018). A l'AD, le « *presbítero* » est le troisième poste le plus élevé après le pasteur, le premier, et celui de l'évangéliste qui est le deuxième. Je reviendrai sur la classification hiérarchique de cette église au quatrième chapitre.

culte, principalement la fête de Notre Seigneur du *Bonfim*. Progressivement, le travail d'évangélisation auquel il s'est consacré a porté ses fruits. Puisqu'un certain nombre de personnes ont été réunies autour des Évangiles et à différents endroits. Ces groupes ont par ailleurs constitué des groupes de prière réguliers. C'est pourquoi, d'après cet évangéliste, l'initiative d'édifier une église de l'AD localement s'est imposée comme une évidence.

Il s'agissait là du début d'un long chemin parcouru par les évangélistes de l'*Assembléia de Deus* dans cette localité, lequel a ouvert la possibilité à d'autres églises évangéliques de s'y implanter plus tard. Je développerai ces éléments au quatrième chapitre, lorsque je traiterai de l'implantation des églises de l'AD en contexte local.

Il faut aussi souligner la spécificité des situations des habitants qui y vivent. En premier lieu, il y a la question du déplacement. Celui-ci est un sujet récurrent dans les conversations quotidiennes, notamment dans celles des travailleurs qui dépendent du service de transport collectif public. Le quartier compte une ligne de bus qui assure la liaison du *Bonfim* avec un terminus d'échange situé à près de 10km de là, dans la municipalité de *Paulista*. Dans ce terminus d'échanges, les usagers disposent de différentes connexions vers plusieurs destinations de la région métropolitaine, y compris Recife. Cela veut dire qu'il n'y a pas de ligne de bus directe reliant le quartier à la capitale, mais une liaison facilitée par un système d'échanges.

Pourtant, cette ligne de bus qui circule au *Bonfim* ne répond pas aux attentes de la population locale en raison de sa fréquence réduite, avec un véhicule tous les trente minutes. Il suffit qu'un bus soit en panne pour que les usagers locaux soient contraints à marcher environ un kilomètre et demi pour rejoindre une voie centrale où transitent d'autres lignes. Ce type de contraintes avive assez souvent l'exaspération des habitants qui manifestent régulièrement leur colère contre le système de transport public dont ils dépendent pour se rendre à leur travail quotidiennement.

De fait, la question des transports en commun est une vraie problématique pour les habitants du *Bonfim*. Au cours de mes séjours dans le quartier, j'étais moi-même confrontée à la question du déplacement. À plusieurs reprises, j'ai dû effectuer ce parcours d'un kilomètre et demi pour rejoindre une autre ligne de bus pouvant m'amener à Recife. Cela m'a permis de m'approcher d'autres usagers, habitants du quartier, avec lesquels j'ai eu l'occasion de discuter sur la médiocrité du service de transport collectif local. En réalité, ces discussions m'ont introduite dans un réseau de voisinage, dont certains membres fréquentaient l'église *Assembléia de Deus* locale, ce qui a représenté une ouverture pour mon terrain.

Me déplacer à pied pour rejoindre d'autres lignes sur la grande voie située à un kilomètre et demi de là m'a permis d'arpenter les rues du quartier, de connaître sa morphologie ainsi que ses installations résidentielles et institutionnelles. Cela a constitué une manière de me familiariser avec les rues, les habitations et les institutions installées du quartier. Cet aperçu global m'a conduit à réaliser un travail de recensement local des institutions religieuses implantées, dont le résultat figure au quatrième chapitre.

À travers ce recensement, j'ai pu identifier et m'approcher de certains acteurs locaux, dont l'unité de santé où j'ai obtenu des renseignements fort pertinents pour ma recherche, principalement en ce qui concerne le profil des familles résidant dans le quartier. J'ai recueilli surtout des informations de type sociodémographiques susceptibles de dresser un tableau social général de la population locale.

Il en résulte qu'une majorité des habitants du *Bonfim* ont un niveau de vie modeste. Si certaines familles peuvent être classées dans la catégorie « classe moyenne basse », une bonne partie constitue une masse de travailleurs modestes, parmi lesquels se trouvent des employées, ouvriers, agriculteurs, professionnels autonomes et travailleurs informels. Les personnes sans activité y sont nombreuses, les plus touchées étant principalement les jeunes et les personnes de plus de cinquante ans.

Le profil sociodémographique de la population locale indique une prédominance d'individus relativement jeunes, dont la tranche d'âge se situe entre 20 et 40 ans⁸⁹. Les foyers comptent en moyenne six personnes. La quantité de familles recomposées et monoparentales est en progression. Parfois les familles monoparentales possèdent plus de trois enfants et elles sont les plus touchées par la précarité, le chômage et des maladies infectieuses et psychiques.

D'après l'unité de santé locale, certains groupes d'individus, principalement les plus précaires, vivent dans des conditions de vie proches de la survie. Dans ce cas, ce sont les enfants et les adolescents qui en pâtissent. La dureté de leur vie les amène parfois vers le monde de la criminalité, notamment le trafic de drogue, qui guette souvent les plus démunis.

À ce propos, le quartier *Bonfim* a été autrefois le théâtre de nombreux épisodes de violence urbaine en rapport avec le trafic de drogues, la prostitution de mineurs et les vols à main armée. C'est ainsi que le leader associatif m'a expliqué qu'il s'est investi auprès de la municipalité d'*Igarassú* pour qu'une police de proximité soit installée dans le quartier. Une

⁸⁹ Information obtenue auprès de l'unité de santé locale.

action qu'il a obtenue après maintes pétitions et négociations avec le service de gestion municipal chargé de la sécurité.

Il faut savoir qu'*Igarassú* se trouve parmi les municipalités les plus violentes de la région métropolitaine nord. Plusieurs de ses quartiers sont classés comme très dangereux, le *Bonfim* est désormais une exception. D'après des données recueillies auprès du Secrétariat de Défense Sociale – SDS⁹⁰, le nombre d'agressions enregistrées par le service de police d'*Igarassú*, incluant des vols à main armée, homicides, tentatives de meurtre et endommagements corporels, s'est élevé à près de mille et deux cents en 2015. À ce chiffre viennent s'ajouter d'autres délits comme les agressions sur mineur, les violences conjugales et domestiques et le trafic de drogues qui ont totalisé plus de cinq cents cas recensés.

Depuis que la police de proximité fait la ronde dans le quartier *Bonfim*, les incidents y ont considérablement diminué. Cependant, les conditions de vie des habitants ne sont pas toujours faciles. En réalité, elles reflètent un enkystement profond représentant des problématiques socioéconomiques et sociopolitiques des quartiers périurbains dans tout le Brésil (Théry, 2017). Par exemple, le quartier qui suit s'inscrit, lui aussi, dans un contexte social qui témoigne des fragilités sociales des populations périurbaines de la région métropolitaine de Recife.

2.3. Le quartier *Aguazinha*

Aguazinha se trouve dans la zone ouest de la municipalité d'Olinda qui est une des plus anciennes villes brésiliennes car fondée en 1535. Cette dernière est localisée dans la région métropolitaine nord, à 6 km de Recife. Elle possède trente-neuf quartiers et compte un total de plus de trois-cent-soixante-dix-sept mille habitants⁹¹, qui vivent à plus de quatre-vingt-dix-huit pour cent dans des zones urbaines⁹².

Selon les registres officiels de la mairie d'Olinda, dont les informations datent du dernier recensement de 2010, la population d'*Aguazinha* était de plus de douze mille habitants. Or, en 2015, l'unité de santé locale avait enregistré plus de quinze mille individus y résidant⁹³. Ce quartier est fortement urbanisé et sa croissance démographique, à l'image du *Bonfim*, est encore

⁹⁰ Le document de référence se trouve dans les annexes de ce travail.

⁹¹ Source extraite du recensement de 2010 de l'IBGE, <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/olinda/panorama>, consulté le 3 mai 2019.

⁹² Donnée émanant du site www.atlasbrasil.org.br, consulté le 3 mai 2019.

⁹³ Information recueillie auprès du service de santé local qui recense annuellement le nombre d'individus résidant dans le quartier.

en progression⁹⁴. Pourtant, à la différence de ce dernier, l'urbanisation croissante à *Aguazinha* a généré une extinction des espaces verts ainsi qu'une saturation des terrains constructibles. La carte ci-dessous l'illustre parfaitement.



Figure 12. Carte d'Aguazinha avec ses espaces limitrophes. Au Sud-Est, en bas, un petit carré gris indique le centre d'enfouissement des déchets qui fait frontière avec le quartier et est rattaché à ce dernier (Aterro de Aguazinha). Au nord-Ouest, le quartier voisin de Sapucaia. Source de la carte : Secrétariat de gestion urbaine de la mairie d'Olinda.

En effet, le phénomène démographique au Brésil a engendré un développement accru des zones urbaines⁹⁵. Le pays a plus de deux-cents millions d'habitants et plus de trois quarts de sa population vit dans des zones urbaines. Dans la ville de Recife, et de surcroît dans ses quartiers périurbains, il est possible de percevoir cet impact démographique. À *Aguazinha*, par exemple, la construction de maisons superposées devient la norme à cause de la saturation des espaces constructibles, mais aussi de la crise économique ayant engendré une baisse du niveau de vie des individus.

En effet, depuis la fin des années Lula, le coût du niveau de vie a été multiplié par trois, avec une augmentation des prix du marché immobilier. Par conséquent, les familles modestes sont obligées de se regrouper. À *Aguazinha*, j'ai rencontré un couple d'évangéliques dans la trentaine, parent de deux enfants, qui étaient dans ce cas. Lorsqu'ils se sont mariés, ils ont fait

⁹⁴ Cette projection est envisagée par la mairie d'Olinda et confirmée par l'unité de santé du quartier.

⁹⁵ Source IBGE, <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/indicadoresminimos/tabela1.shtm>, consulté le 9 mai 2019.

construire leur maison au-dessus de celle des parents de l'épouse. Pour eux, c'était un moyen abordable de devenir propriétaire, de rester dans le quartier et d'échapper aux loyers en hausse.

Si au *Bonfim*, il existe encore des zones constructibles, notamment dans le secteur semi-rural, à *Aguazinha* la situation est toute autre du fait de son urbanisation massive conduisant à une saturation de l'espace urbain. Par conséquent, ce quartier commence à prendre une dimension verticale en raison du nombre important de maisons superposées, lesquelles ont parfois jusqu'à trois niveaux. L'engouement démographique dans ce lieu s'explique aussi en partie par les atouts qu'il possède.

Tout d'abord, *Aguazinha* est proche de la capitale, Recife, ainsi que de sa municipalité, Olinda, soit à moins de 8 km de l'un et à environ 8km de l'autre. Cette proximité est appréciée des riverains, d'autant plus que le service de transport collectif reliant ces deux villes est relativement satisfaisant. Le quartier compte avec une ligne de bus à destination de Recife, dont la fréquence est d'environ un quart d'heure. Pourtant, ce créneau ne satisfait pas la demande des usagers, notamment aux horaires de pointe, ce qui les oblige parfois de se diriger vers une des deux voies centrales, situées au carrefour du quartier, où de nombreuses lignes de bus desservent différentes destinations y compris les deux municipalités. Cela constitue plutôt un avantage pour les habitants de ce quartier car, à la différence du *Bonfim*, *Aguazinha* dispose de multiples options de transport collectif, dont des lignes de bus directes ou à système d'échanges à proximité du quartier. Un autre avantage de ce quartier, c'est qu'il est à moins de neuf kilomètres du centre historique d'Olinda et de la plage. De même que pour Recife, Olinda dispose d'une plage où les habitants peuvent s'y rendre facilement moyennant les transports en commun. Par exemple, pour se rendre en bus à la plage d'Olinda depuis *Aguazinha* il faut compter environ vingt-deux minutes. Le centre historique d'Olinda propose de nombreuses animations tout au long de l'année, mais, comme pour Recife, le rendez-vous incontournable de ce lieu est sans aucun doute ses fêtes de carnaval.

Mondialement connu, le carnaval d'Olinda, dont plusieurs des attractions se déroulent dans le centre historique de la ville, attire des milliers de personnes chaque année, lesquelles viennent participer aux nombreuses animations de rue, dont les défilés des orchestres de *frevo*⁹⁶, des *blocos*⁹⁷ de rue et des poupées géantes.

La proximité avec Recife et Olinda, des villes historiques et dynamiques, rend la localisation géographique d'*Aguazinha* attractive pour ses habitants. Bien qu'il s'agisse d'un

⁹⁶ Il s'agit du même rythme musical qui caractérise à la fois le carnaval de Recife et d'Olinda.

⁹⁷ Il s'agit d'un rassemblement de personnes autour d'une association carnavalesque.

quartier modeste, il reste privilégié comparé à d'autres zones périurbaines éloignées des pôles d'intérêt culturel et social dont dispose ces deux municipalités. Toutefois, si la situation géographique d'*Aguazinha* semble être un atout, à l'intérieur la réalité socioéconomique de certains de ses habitants est un sujet sensible. Les données sociodémographiques relevées dans ce quartier en sont l'illustration.

En 2010, la majorité des habitants de la municipalité d'Olinda avait entre 10 et 45 ans⁹⁸. À *Aguazinha*, selon les données du centre de santé local, les 10-40 ans sont plus nombreux. Comme *Bonfim*, c'est un quartier avec une population relativement jeune. En revanche, le nombre d'enfants et d'adolescent est nettement plus élevé à *Aguazinha*. C'est ce que relève le registre des familles du centre de santé local qui fait état d'un taux de natalité élevé dans le quartier : deux enfants en moyenne par femme et par foyer recensé. Ce taux de natalité concerne surtout de jeunes femmes, y compris des adolescentes qui ont leur première grossesse aux alentours des seize/dix-sept ans.

Malgré le programme de prévention éducatif du « *Planejamento familiar* », planning familial en français, institué par la Constitution de 1988 et réglementé par la loi fédérale 9 263 de 1996⁹⁹, les grossesses chez les adolescentes reste un problème dans les quartiers périurbains, principalement au sein de familles démunies. Le responsable du planning familial travaillant au centre de santé d'*Aguazinha* m'a confié qu'il se sentait impuissant face à cette question qu'il estimait avant tout sociale. D'après lui, la plupart des adolescentes touchées par cette problématique habitent dans des petites maisons, parfois de fortune, où tous les membres de la famille dorment dans la même pièce. La promiscuité serait, selon lui, une possible cause à une sexualité précoce chez les adolescents.

Toujours d'après ce responsable, la sexualité est un sujet tabou pour les familles, car les parents n'en parlent guère avec leurs enfants. Pour ce professionnel de santé, le suivi médical des adolescentes devrait être accompagné d'un travail de vigilance parentale afin qu'il y ait à la maison une continuité de la pédagogie proposée par le centre de santé. Pour lui, ces familles ont en général d'autres préoccupations que discuter avec leurs enfants, étant donné qu'elles vivent au bord de la survie, et que la priorité est d'abord de se débrouiller pour avoir de quoi vivre.

Le nombre de familles démunies vivant dans la précarité est en effet assez élevé à *Aguazinha*. En parcourant les rues du quartier, il est possible d'observer des secteurs où la

⁹⁸ Source : www.atlasbrasil.org.br, consulté le 9 mai 2019.

⁹⁹ Source : http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9263.htm, consulté le 9 mai 2019.

pauvreté côtoie la misère au quotidien. Dans ce contexte de fragilité sociale, la jeunesse est la plus touchée. Sans activité et sans perspectives professionnelles, les jeunes sont tentés par le gain de l'argent facile provenant du trafic de drogues. Dans certains secteurs moins favorisés du quartier, des petites bandes de trafiquants s'installent dans les coins de rue pour vendre leurs marchandises ou bien en consommer ouvertement sous le regard de tous.

Les données du Secrétariat de Défense Sociale – SDS¹⁰⁰ révèlent un indice de criminalité élevé dans la municipalité d'Olinda. Les délits liés aux vols à main armée, aux homicides, aux tentatives de meurtre et aux dommages corporels a été d'environ six mille cas en 2015. Un chiffre six fois supérieur à celui de la municipalité d'Igarassú pour les mêmes types de données. En plus, les agressions concernant des violences conjugales et domestiques frôlent les deux mille cas pour la même année.

Pour une municipalité qui compte près de quatre cents mille habitants, les registres policiers sont une preuve indéniable du degré de violence urbaine dans la ville d'Olinda. Son indice de violence urbaine étant largement supérieur à celui d'Igarassú. Cependant, celle-ci compte environ cent vingt mille habitants, soit trois fois moins de résidents qu'à Olinda.

Aguazinha est en effet très touchée par le fléau de la criminalité. Dans les années 2010, à certains endroits, les habitants avaient peur de sortir de chez eux à cause des règlements de comptes¹⁰¹. Pour y remédier, des opérations de police ont été organisées afin de neutraliser l'action des trafiquants localement. Toute une opération policière a été déployée avec des moyens considérables, dont l'usage d'un hélicoptère qui tournait au-dessus du quartier pour identifier les planques des criminels. Une fois le « nettoyage » fait, les habitants ont pu retrouver le calme et reprendre le cours de leur vie quotidienne paisiblement.

Outre la criminalité, une problématique d'ordre sanitaire touche également ce quartier. Dans sa partie sud-est, se trouve un centre d'enfouissement des déchets. Ce dernier constitue un problème réel pour les riverains de cette localité. Si une partie des déchets sont enfouies, une autre partie reste à ciel ouvert en attendant d'être brûlée. Lorsqu'il y a incinération des déchets, la fumée et les odeurs envahissent les maisons à proximité. Mais cette fumée peut atteindre les maisons situées dans les secteurs centre-nord et centre-sud du quartier, et s'il y a du vent, les secteurs nord-ouest et centre-ouest sont également touchés.

¹⁰⁰ Document de référence dans les annexes.

¹⁰¹ Information obtenue auprès de plusieurs riverains.

Ce centre d'enfouissement existe depuis les années 1990, et il a fonctionné longtemps de façon irrégulière, c'est-à-dire dans les marges du pouvoir public. Plusieurs familles précaires se sont installées aux alentours, principalement les « *catadores de materiais recicláveis* » (Passos et *al.*, 2017), sorte de travailleurs indépendants qui cherchent des objets pouvant être recyclés et revendus. Dans le courant des années 2000, le centre a fait l'objet de plusieurs dénonciations. Des riverains se sont plaints auprès de la mairie d'Olinda et certains ont investi les médias locaux. Les réclamations portaient sur la pollution que l'incinération des déchets engendre, notamment l'exposition aux résidus toxiques projetés dans l'air à travers la fumée. La population locale s'est mobilisée depuis quelques années pour demander la fermeture définitive de ce centre d'enfouissement, ce qui est enfin arrivé en 2017¹⁰².

En 2015 déjà, lorsque j'étais sur le terrain, les habitants du quartier ne supportaient plus les problèmes liés à ce centre, auxquels s'ajoutaient d'autres problématiques d'ordre sanitaire, notamment le ramassage non régulier des ordures ménagères et les égouts à ciel ouvert. Ces faits vécus par les habitants au quotidien, découlent d'un manque d'attention des pouvoirs publics et d'une absence d'une infrastructure sanitaire satisfaisante. Ces problématiques sanitaires impactent la santé des résidents, principalement les enfants et les personnes âgées. L'unité de santé locale¹⁰³ attribue certaines maladies allergiques et contagieuses à la condition de vulnérabilité sociale auxquels font face certaines familles exposées aux mauvaises conditions d'hygiène. Lors de mes déplacements, j'ai pris quelques photos, visibles ci-dessous, qui m'ont permis d'illustrer les conditions de vie de la population.



Figure 13. À gauche, le centre d'enfouissement. Il est possible de voir un point de fumée, juste derrière les tonneaux en ciment. Ceux-ci sont censés servir de barrière de protection. À droite, le quartier d'Aguazinha (Photo de l'auteur).

¹⁰² Information annoncée dans un journal quotidien local <https://www.folhape.com.br/noticias/noticias/cotidiano/2017/08/09/NWS,37337,70,449,NOTICIAS,2190-LIXAO-AGUAZINHA-FECHA-APOS-FUNCIONAR-ANOS-IRREGULARMENTE.aspx>, consulté le 9 mai 2019.

¹⁰³ J'ai interrogé les acteurs de santé locaux (infirmières, médecin et agents sanitaires de proximité), lesquels m'ont confirmé que plusieurs consultations sont dues au rapport entre lieu d'habitation et condition sanitaire précaire.



Figure 14. Les ordures ménagères envahissent la rue qui longe le centre d'enfouissement (Photo de l'auteure).

Ce contexte de vulnérabilité sociale à *Aguazinha* a été intégré dans les actions comme dans les discours des évangélistes de l'*Assembléia de Deus* de ce quartier. Cette institution a développé un programme visant à soutenir les familles vivant dans la précarité, surtout la jeunesse qui est particulièrement exposée : c'est le projet Samuel, lequel a été implanté dans le quartier en 1998, au moment où l'église de l'AD s'y installait également.

Ce projet s'inscrit dans un programme plus vaste, celui de la Fondation Aio d'Éducation et d'Assistance Sociale – FAES¹⁰⁴, créée par l'épouse du pasteur-président de l'église-mère *Assembléia de Deus* de Recife. Il a été conçu pour porter une aide aux familles modestes, notamment celles exposées à des conditions de vie précaire et à des violences domestiques. Le projet Samuel sera traité au quatrième chapitre. Après cet aperçu global des différents lieux de mon enquête de terrain, le chapitre suivant abordera les éléments ethnographiques de cette étude, notamment les approches méthodologiques.

¹⁰⁴ Voici leur site web officiel <https://www.fundacaoaio.org.br/>, consulté le 3 juin 2019.

Chapitre III – Le terrain ethnographique : méthodes, apprentissages et expériences

« (...) Lorsqu'on parle d'observation participante... il s'agit d'entrer dans les raisons de l'autre ».

Marc Augé (2006 :43).

« (...) Être dehors et dedans, distancié et participant. L'expérience anthropologique n'est pas celle d'un huit clos. L'écrire et la décrire, c'est prendre à témoin ».

Marc Augé (2006 : 61).

Le terrain est un pilier majeur du travail anthropologique, lequel est traversé par un processus de production divisé en plusieurs étapes (De Gérando, 1800 ; Malinowski, 1989 ; Mauss, 2002). Avant de l'aborder, il faut passer par une période de réflexion générale sur les différentes manières dont on dispose pour s'y prendre. De la réflexion à la pratique, l'étape suivante consiste dans l'enquête de terrain proprement dite qui est destinée au recueil de données multiples et variées. Enfin, du traitement et des analyses des données recueillies, émerge l'écriture anthropologique, soit le résultat abouti du terrain (Lévi-Strauss, 1974).

C'est à travers ce processus de production, dont l'aboutissement est l'écriture anthropologique, que ce chapitre entend montrer les différentes étapes et vécus de mon travail ethnographique de terrain chez les évangéliques pentecôtistes au Brésil. Pour ce faire, trois volets seront abordés de façon à expliciter les méthodes employées, les apprentissages et limites ainsi que les expériences vécues dans les espaces où l'enquête ethnographique s'est déroulée.

Mais, tout d'abord, il convient de préciser que mon positionnement dans cette recherche s'appuie sur le « je » méthodologique (Olivier de Sardan, 2008), lequel met en avant le chercheur comme « narrateur » central des faits observés sur son terrain, mais aussi comme « acteur » participant à la vie sociale qu'il observe et comme « producteur » d'une connaissance qu'il entend partager à travers ses écrits (*Ibid.*, 2008).

Par la suite, un premier point sera consacré à présenter le terrain ainsi que les méthodes mobilisées. Il sera mis en avant mon approche initiale, laquelle cherchait à découvrir les lieux de culte de manière spontanée, c'est-à-dire, de façon volontaire sans suivre aucune démarche en particulier. Ici, mon but était d'appréhender le mouvement de l'intérieur en excluant tout *a priori* et en me détachant de mes connaissances sur le mouvement évangélique pentecôtiste

acquises au préalable. Ensuite, j'exposerai l'enquête ethnographique à partir de l'immersion systématique, de l'observation participante et des différentes rencontres qui se sont déroulées durant l'immersion. Enfin, il sera présenté d'autres outils méthodologiques, notamment des supports audiovisuels et la cartographie, auxquels j'ai eu recours pour enrichir ma recherche et illustrer les faits observés.

Un deuxième présentera et discutera les apprentissages découlant des rencontres avec mes différents interlocuteurs. Cela m'a conduit à poser un regard élargi sur mon objet d'étude, m'amenant par ailleurs à percevoir la présence de l'évangélisme pentecôtiste dans la vie quotidienne des individus observés et en dehors du culte. Puis, je présenterai les limites de l'enquête, mais aussi les ouvertures qui m'ont dirigé vers des espaces inattendus et m'ont amené à contourner des obstacles.

Enfin, le dernier point abordera les expériences et les apprentissages issus de mon travail de terrain effectué dans deux quartiers périurbains. Ceux-ci ont eu lieu dans un contexte local où j'ai travaillé de manière rapprochée avec mes interlocuteurs, dans leur quotidien, dans un cadre de proximité. Ce troisième point portera en particulier sur l'impact de la violence urbaine dans ces quartiers, car ce sujet s'est révélé une porte d'entrée privilégiée pour accéder aux manières de faire des individus observés et pour entretenir des relations rapprochées avec eux.

1. Le terrain et les méthodes : des premiers constats au recours à la cartographie

1.1. Premiers constats

Pour certains auteurs, la visibilité des temples évangéliques s'est accrue dans les villes brésiliennes, surtout depuis trois décennies (Fernandes et *al.*, 1998 ; Jacob, 2006 ; Teixeira, Menezes, 2013). En parcourant les territoires urbains du Brésil, j'ai pu constater que cette visibilité est plus importante à l'intérieur des quartiers périurbains, étant donné le nombre de temples installés toutes confessions confondues.

Le premier constat que j'ai fait sur le terrain est celui de l'offre d'églises évangéliques, nombreuses dans la ville et davantage dans les zones périurbaines. J'avais alors l'embarras du choix, et j'ai opté pour travailler auprès de trois églises : l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), l'*Assembléia de Deus* (AD) et l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (IIGD). Celles-ci sont situées aux portes du centre-ville de Recife, sur l'avenue *Cruz Cabugá*.

Ces trois institutions ont été retenues pour mon premier séjour de recherche ayant duré quatre mois, soit de janvier à avril 2015. Alors qu'à mon deuxième séjour, d'un total de trois mois, effectué d'octobre 2015 à janvier 2016, je me suis focalisée uniquement sur l'*Assembléia de Deus* (AD), laquelle occupe une place plus importante dans ce travail par rapport aux autres deux églises. Néanmoins, au cours de ce second séjour, j'ai suivi un certain nombre d'activités de manière ponctuelle auprès des deux autres institutions.

Ces trois églises regroupent, à elles seules, la majorité des évangéliques pentecôtistes du Brésil (Teixeira, Menezes, 2013). Elles constituent les institutions les plus représentatives du mouvement dans le pays en raison du nombre d'adhérents qu'elles rassemblent et d'églises qu'elles ont réussi à implanter sur l'ensemble du territoire brésilien. À ce titre, l'*Assembléia de Deus* occupe une position de leader avec plus de dix millions d'individus ayant intégré sa doctrine (*Ibid.*, 2013).

À Recife, leurs temples sont implantés dans la partie sud de l'avenue *Cruz Cabugá*, une artère centrale du centre-ville¹⁰⁵. Ils accueillent des milliers de personnes qui se rendent aux cultes journaliers et hebdomadaires. Lorsqu'on emprunte cet axe vers la capitale, mais aussi en sens inverse en direction de la région métropolitaine, il est quasiment impossible de ne pas les apercevoir. Ces églises attirent l'attention par : la taille de leur bâtiment, leur architecture et la manière dont elles sont placées les unes à côté des autres. Deux autres églises (l'*Assébléia de*

¹⁰⁵ Cf. Chapitre II, point concernant l'avenue *Cruz Cabugá*.

Deus – Ministério Novas de Paz et *Igreja Mundial do Poder de Deus*) se trouvent à côté des trois précédentes.

En somme, l'avenue *Cruz Cabugá* compte cinq temples évangéliques pentecôtistes. Ils sont construits de façon adjacente et leur capacité d'accueil est comprise entre deux mille et dix mille personnes lors des grands rassemblements. C'est ce qui a fait de cette partie sud de la *Cruz Cabugá* un point de référence local. Certains individus que j'ai rencontrés sur le terrain la nommait « *l'avenue des églises* » l'associant ainsi aux temples qui y sont installés, ce qui confirme que c'est un endroit qui retient forcément l'attention.

Dans les municipalités de la région métropolitaine, je me réfère notamment à celles où j'ai réalisé mon terrain, comme *Olinda, Abreu e Lima* et *Igarassú*, les temples de grande taille sont construits sur des voies centrales, ce qui permet un accès facilité par les transports en commun. À l'inverse, à l'intérieur des quartiers, les églises y sont édifiées dans des endroits diversifiés : une rue principale ou adjacente, ou encore dans des ruelles étroites lorsqu'il s'agit de secteurs densément urbanisés comme, par exemple, dans le cas du quartier d'*Aguazinha*.

Précédemment, j'ai évoqué qu'une municipalité est composée de plusieurs dizaines de quartiers, dans lesquels sont implantés des églises évangéliques appartenant aux différentes dénominations ; l'IURD et l'IIGD y sont minoritaires face aux ADs qui sont prédominantes. Par exemple, l'IURD est le plus souvent présente sur un axe central d'une municipalité, et rarement à l'intérieur d'un quartier. De même pour l'IIGD qui est absente de certaines municipalités, et compte moins de temples dans l'état de *Pernambuco* que son homologue, l'IURD.

Toutefois, cette dernière mène des campagnes d'évangélisation de porte-à-porte à l'intérieur des quartiers et, parfois, elle investit un local. Au *Loteamento Bonfim*, elle s'est appropriée des locaux de l'association de quartier pour y organiser des réunions de prière et recruter des membres. En revanche, la présence de l'AD est prééminente sur les voies centrales municipales, ainsi que dans les quartiers où l'on peut recenser jusqu'à quatre temples.

Après mon aperçu global sur la localisation de ces églises, au centre-ville comme dans les quartiers où j'ai travaillé, il fallait les connaître de l'intérieur. Je me suis donc rendue dans leurs locaux pour avoir des renseignements sur leur programme. À première vue, j'ai remarqué que ces églises sont en principe ouvertes à tous, surtout l'IURD et l'IIGD, mais chaque visiteur doit avoir un comportement respectueux de leurs espaces internes et externes. Tout individu peut donc y accéder pourvu qu'il respecte cette consigne.

L'AD reçoit tous les publics mais en imposant un certain respect de ses mœurs, notamment en ce qui concerne la tenue vestimentaire. Cette spécificité vestimentaire a été notamment soulignée par l'anthropologue Marion Aubrée (1998). Cette auteure a mis en avant que l'AD possède des normes restreintes qu'il faut observer pour s'intégrer au sein du groupe. Pour fréquenter les cultes, les femmes sont priées de porter des vêtements discrets et sans décolletés, de préférence des jupes ou des robes à hauteur du genou. Pour leur part, les hommes doivent s'habiller en pantalon et chemise, voire costume et cravate, surtout lorsqu'il s'agit de membres convertis et de membres dirigeants. Avisée de ces recommandations, il ne me restait plus qu'à aller aux cultes et commencer mon terrain.

1.2.Première approche du terrain

Mes premières visites ont été effectuées dans les temples situés à l'avenue *Cruz Cabugá* au centre-ville de Recife. J'ai décidé de les fréquenter durant trois semaines, et de suivre une démarche personnelle qui était basée sur le regard spontané. J'entends par là, un regard instinctif et naturel, dépourvu de toute arrière-pensée, et donc libre de tout cadrage méthodologique et théorique.

Pour ce faire, je me suis rendue dans les églises afin d'assister aux cultes et prendre connaissance des espaces, des gestes, de l'ambiance et des habitudes du milieu évangélique pentecôtiste, de manière spontanée, sans me poser des questions. Cette première approche m'a permis de visualiser les lieux, les individus, la disposition des objets dans l'espace (bancs, chaises, pupitre, caméras, vidéoprojecteur, instruments de musique, éclairage, climatisation), les ornements de décoration des salles de culte (tableaux, peintures murales, rideaux, vitraux, vases de fleurs) et le déroulement des rituels quotidiens et hebdomadaires ; cette première étape a duré un total de trois semaines.

Même si le regard précède l'observation (Beau, Weber, 2000), mon intention n'était pas de l'engager en tant qu'approche méthodologique, mais comme une première entrée dans la découverte du terrain. Il s'agissait d'une première approche guidée par ma curiosité. En effet, je portais un « regard curieux » sur les églises, à la manière suggérée par Peneff (2009), mais avec une volonté de m'introduire naturellement dans l'univers évangélique pentecôtiste local de façon spontanée, et de me laisser surprendre par cet univers religieux auquel je m'intéressais.

Cette démarche personnelle est à différencier de l'« *observation flottante* » qui « (...) consiste à rester en toute circonstance vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à la laisser « flotter » afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans a priori, jusqu'à ce que des points de repère, des convergences, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes » (Pétonnet, 1982 : 39). Autrement dit, une démarche qui cherche à s'imprégner d'un lieu de manière non directive mais sur fond analytique, dont le but est d'identifier des conduites générales (*Ibid.*, 1982).

Dans mon cas, et dans cette première phase de mon terrain, je ne cherchais pas à établir des caractéristiques, ni à identifier des convergences ou divergences existantes parmi les trois églises que j'ai fréquentées. Mon seul objectif était de m'inscrire dans une approche découverte de façon spontanée, sans interrogations ni recherche d'indices factuels. Par conséquent, cette démarche précédait de loin ma recherche ethnographique de terrain, laquelle a été amorcée lors de la quatrième semaine de mon séjour de terrain. À partir de ce moment-là, une approche méthodologique systématique d'observation, de description et d'analyse a été mise en place.

Cette première approche « découverte » du terrain m'a conduit, *a posteriori*, à une démarche réflexive sur mon propre parcours personnel, notamment sur ma formation académique. Celle-ci induit à réfléchir et à analyser l'univers social qui nous entoure de façon quasiment systématique (Olivier de Sardan, 2008). Or, être dans une posture de regard spontané, en dépit de ma condition d'ethnologue sur le terrain, s'est révélé un vrai défi parce qu'il fallait me détacher de mes nombreuses lectures portant sur mon objet d'étude, mais aussi écarter les idées débattues sur mon sujet de recherche lors des multiples rencontres académiques auxquelles j'ai participé. Non que mes lectures et mes échanges académiques aient représenté un frein à mon terrain, au contraire, cela a été essentiel à ma formation et à ma recherche. La difficulté ici réside dans la manière de prendre une position « neutre » voire « indifférente » vis-à-vis d'un espace social dont on a intégré des connaissances préalables.

Intégrer le milieu évangélique pentecôtiste à Recife de façon spontanée et naturelle relevait du défi de la distanciation d'avec mon objet d'étude. D'emblée, je me suis confrontée à la question de la distanciation sans pour autant y réfléchir à ce qu'elle pouvait représenter pour moi à ce moment-là. Dans ce début d'entrée sur le terrain, mes efforts se sont uniquement focalisés à avoir une posture de neutralité. Mais il en résulte que se soustraire à la tentation du regard analytique ne va pas de soi. J'ai alors constaté combien il était difficile de me dégager de toute idée construite autour de mon objet d'étude, et ce constat était sans doute une raison pour que je m'en distancie.

Finalement, je suis parvenue à me détacher de mes connaissances antérieures en m'assurant d'être dans les lieux de culte juste pour regarder, pour faire connaissance et pour apprendre de l'intérieur ce qui constituait l'évangélisme pentecôtiste dans chacune des trois églises que j'ai fréquentées. Cette démarche d'une observation de l'intérieur est la base même du travail ethnographique (Malinowski, 1989 ; Olivier de Sardan, 2008), pourtant, je ne l'ai pas appliqué en tant que méthode dans cette première phase, mais en tant qu'une prise de conscience de la distanciation et d'une volonté manifeste d'être dans la spontanéité.

Ce détachement a été indispensable dans mon parcours d'initiation au terrain, car il m'a conduit à adopter un regard optimal de l'univers multiple et complexe de l'évangélisme pentecôtiste. En adoptant cette posture, mes apprentissages sur les codes et les conduites des églises se sont déroulés dans la bienveillance, et sans aucun *a priori*. Embrasser cette attitude bienveillante m'a amenée vers des chemins inattendus et m'a servi de passerelle pour l'immersion systématique, laquelle a démarré quelques semaines après cette première phase de découverte.

Enfin, il me paraît important d'ajouter que suivre les activités de ces trois églises durant cette première étape s'est avéré une tâche exigeante. Les cultes et les prières de l'IURD et de l'IIGD duraient en moyenne une heure, chaque jour de la semaine, alors que ceux de l'AD, de deux à trois heures, trois fois par semaine. En conséquence, mes visites aux églises s'inscrivaient dans une cadence soutenue. Tous les jours de la semaine, je me suis rendue aux trois églises pour participer à leurs activités journalières et hebdomadaires à raison de trois à quatre heures de cultes par jour, parfois cinq heures et plus. Bien évidemment, le rythme dépendait des jours de la semaine comme des événements prévus dans les trois églises. Leur calendrier d'activités étant très dynamique, il fallait que je m'inscrive dans cette dynamique au risque d'une surcharge d'informations.

Ainsi, si le regard spontané m'a servi d'ouverture initiale, il a eu ses limites par rapport à l'avalanche d'informations et d'actions s'opérant dans ces trois lieux de culte. C'est pourquoi, durant ma quatrième semaine de séjour, j'ai entamé ma recherche ethnographique de terrain, avec une approche méthodologique l'encadrant. J'ai alors mobilisé une approche par immersion prolongée, laquelle s'est focalisée sur des faits précis susceptibles de mettre en avant l'évangélisme pentecôtiste dans la vie quotidienne des individus.

1.3.L'immersion prolongée et l'observation participante

Le terrain s'amorce méthodologiquement avec l'immersion prolongée au sein des trois églises présentées ci-dessus. Il intègre également la méthode de l'observation participante, laquelle consiste à prendre part à l'action observée (Beaud, Weber, 2010 ; Bourdieu, 1978 ; Laplantine, 1996 ; Malinowski, (1922) 1989 ; Olivier de Sardan, 2008 ; Soulé, 2007). Cette démarche méthodologique visait *a posteriori* à décrire, analyser, interroger et approfondir mes questionnements portant sur mon objet de recherche. Cette nouvelle étape marque le passage du visiteur curieux au pratiquant familiarisé avec les lieux. Elle est divisée en deux périodes. La première a démarré la quatrième semaine de mon premier séjour, soit à la fin janvier 2015. Elle a pris fin à la seizième semaine vers la fin avril 2015. La deuxième correspond au deuxième séjour de terrain réalisé pendant douze semaines, soit d'octobre 2015 à janvier 2016.

Le but était alors de recueillir et de rassembler des données pour les transformer en matériel analytique (Beaud, Weber, 2010 ; Olivier de Sardan, 2008). À la différence de ma première approche « découverte » du terrain, où je cherchais à regarder ce qui se passait sans me poser des questions. Dès lors, mes observations allaient se focaliser sur les diverses activités se déroulant à l'intérieur du temple, mais aussi dans leurs périmètres voire au-delà de ces lieux, soit dans des endroits où circulaient des individus se dirigeant vers les églises comme, par exemple, les trottoirs, les rues d'un quartier ou les transports en commun.

Au cours de cette période, je me suis intéressée à ces espaces, que je viens de citer, figurant en dehors des temples, où j'ai pu observer un certain nombre de conduites en rapport avec l'évangélisme pentecôtiste. J'ai saisi cette occasion pour observer attentivement le caractère quotidien du mouvement s'inscrivant dans des actions banales de la vie courante, tels que prendre un bus, s'arrêter chez un vendeur ambulant pour une collation ou s'acheter une bouteille d'eau minérale.

À partir de ces actions ordinaires, il a été possible de constater comment le religieux s'invite dans des gestes du quotidien, dont certains seront décrits et analysés au quatrième chapitre. Ces observations ont été également suivies de la rencontre de quelques personnes appartenant aux trois églises étudiées. Une rencontre qui s'est faite de manière naturelle et en dehors du culte. J'y reviendrai au deuxième point.

À l'intérieur des églises, je cherchais à identifier les individus, surtout ceux qui faisaient le même trajet de bus que moi. En procédant ainsi je comptais avoir l'occasion de m'entretenir avec les personnes résidant dans les deux quartiers périurbains d'où je partais pour me rendre

aux temples de l'avenue *Cruz Cabugá* à Recife. Dans les salles de culte, j'ai tâché par ailleurs d'observer les relations que les individus tissaient entre eux et avec le corps ecclésiastique, certaines personnes nouant une relation de proximité avec tel ou tel pasteur. De fait, cette relation rapprochée entre un individu et un pasteur se tisse avec le temps et par une fréquentation assidue de l'église, parfois après un certain nombre d'années. En général, le pasteur et les autres membres dirigeants identifient facilement les habitués. Ils saluent ces derniers en leur serrant la main et, en prenant le temps d'échanger avec eux, en leur demandant entre autres comment se porte leur famille. Ces échanges peuvent être observables avant ou après le culte, dans les églises de grande taille de la capitale, comme pour les petits temples de quartier.

Suite à leur fréquentation quotidienne et hebdomadaire, mon visage était devenu familier à certains pasteurs qui commencèrent à leur tour à me serrer la main et à me demander si j'allais bien. Cette attitude m'était agréable à cause de la chaleur humaine qui s'en dégageait, et m'a donné le sentiment d'être accueillie et intégrée au sein du groupe d'adhérents à l'évangélisme pentecôtiste de l'église visitée.

Au-delà des relations interpersonnelles, il me fallait comprendre les rapports au lieu comme les temporalités du rituel, et tout ce qui se passait avant et après le temps liturgique. Finalement, mon intérêt s'est plutôt porté sur les temps antérieur et postérieur au rituel. Dès ma première approche du terrain, j'ai constaté que ces temporalités pouvaient être d'un grand intérêt pour le chercheur. La prise en compte de ces temporalités ont donné une dimension élargie à ma compréhension du phénomène étudié. Elles m'ont amené à observer des espaces autres que les lieux du culte, mais aussi à percevoir la présence de l'évangélisme pentecôtiste dans le quotidien des individus. Certains travaux ont mis en avant cet aspect (Fanello, 2008 ; Laurent, 2003 ; Mafra, 2001 ; Soares, 2009).

Au cinquième chapitre, le lecteur trouvera un exemple illustrant la manière dont ce mouvement religieux s'invite et se déploie au quotidien. Il s'agit d'une petite activité commerciale de vente d'eau minérale réalisée par des *obreiros*, soit des personnes engagées dans l'organisation quotidienne du temple. Un autre exemple y sera également évoqué avec le trajet effectué en transport en commun pour se rendre au temple. En somme, il s'agit d'espaces où les membres des églises étudiées circulent régulièrement, qui sont investis par des actions qui s'inscrivent à la fois dans le quotidien et dans une « extension du religieux » allant au-delà des temples (Laurent, 2003 ; Kouvouama, 2016 ; Tchonang et *al.*, 2012).

Ces actions s'insèrent dans la vie courante des individus, dans leur quotidienneté et, en quelque sorte, dans un « mode mineur de la réalité » (Piette, 1996), parce qu'elles se situent

dans une réalité parallèle, qui est secondaire au culte, et en dehors du rituel liturgique. Elles contribuent à un élargissement du religieux, à une échelle locale, dans des espaces autres que les lieux de culte. Plusieurs travaux ont souligné la présence symbolique et discursive du religieux dans l'espace public brésilien, ainsi que l'engagement social des églises au niveau de la société civile (Birman, 2003 ; Burity, 2015, 2007 ; César, 1974 ; Fernandes et *al.*, 1998 ; Fry, 1978 ; Jacob et *al.*, 2006 ; Mafra, 2001 ; Oro et *al.*, 2012).

Pour saisir cette réalité, j'ai participé à un certain nombre d'actions socioreligieuses se déroulant dans les temples de l'*Assembléia de Deus* dans les deux quartiers où j'ai travaillé, et principalement à *Aguazinha*. Ici, l'AD possède un centre socioculturel accueillant des enfants et adolescents âgés de trois à dix-huit ans. Je rends compte de quelques activités qui y sont proposées. Le centre s'efforce surtout de récupérer une jeunesse issue d'un milieu modeste, et en manque de repère, pour leur offrir une opportunité d'accéder au domaine culturel et élargir leurs connaissances. Cela se fait à travers des cours de musique menés par un musicien professionnel, qui est le responsable de l'orchestre de l'église, mais aussi par le biais d'ateliers divers et variés : peinture, dessin, graphisme, soutien pédagogique, poterie, recyclage de matériaux réutilisables. Cet engagement social d'églises évangéliques pentecôtistes observé sur le terrain n'est pas une spécificité brésilienne ni une nouveauté. Des travaux anglo-saxons ont mis en avant certaines de leurs actions sociales engagées au niveau de la société civile, et en particulier sur le plan social (Bretherton, 2011 ; Wuthnow, 2004) ; comme l'accueil et l'accompagnement d'immigrés ou la distribution de denrées alimentaires.

Au Brésil, l'investissement de groupes chrétiens au niveau de la société civile date de la deuxième moitié du 20^e siècle avec les partisans de la Théologie de la Libération (Chaouch, 2007 ; Cortén, 2001). Les évangéliques pentecôtistes se sont appropriés ce principe pour développer leurs propres actions sociales auprès des populations moins favorisées, principalement celles vivant dans des quartiers périurbains modestes (Almeida, D'Andrea, 2004 ; Burity, 2007).

À propos de mon immersion dans les deux quartiers périurbains, *Loteamento Bonfim* et *Aguazinha*, je les avais choisis de manière stratégique, parce que j'ai eu la possibilité de m'y faire loger par des proches de mon entourage familial et amical. C'est une condition qui me permettait d'être au plus près de mon terrain comme de mes futurs interlocuteurs. Cet entourage a constitué une vraie ressource sur terrain pour obtenir des renseignements et être mise en relation avec le voisinage, avec des échanges fort intéressants pour ma recherche.

À partir de ces interactions, j'ai accédé tout d'abord à leur préférence religieuse envers telle ou telle église, puis, à leur opinion quant aux pratiques rituelles dont certaines dénominations étaient pointées du doigt car considérées comme non sérieuses. À ce titre, l'IURD m'a été souvent déconseillé par des personnes fréquentant l'*Assembléia de Deus* ou par des individus de confession protestante baptiste, presbytérienne ou congrégationaliste.

Bien que les évangéliques représentent la deuxième confession religieuse du pays en termes d'adhésion (Teixeira, Menezes, 2013), ils forment un groupe très fragmenté et hétérogène, où chaque groupe lié à une église donnée défend son appartenance institutionnelle et religieuse (Mariano, 1999) comme permet de le constater les discussions avec des individus appartenant à des églises de confession évangélique différentes. Sur mon terrain, j'ai remarqué que les *assembléianos*¹⁰⁶ s'opposent quasi systématiquement aux *iurdianos*¹⁰⁷.

Au fur et à mesure que je m'intégrais dans les deux quartiers, je faisais la connaissance d'un certain nombre d'habitants. Ils m'étaient présentés soit par les personnes qui m'hébergeaient, soit parce que j'arpentais les rues des deux lieux afin de « m'imprégner » davantage de leurs espaces physiques (Olivier de Sardan, 2008), avec des rencontres sans intermédiaire. Mes promenades dans ces quartiers m'ont permis de connaître chaque secteur les composant et d'identifier les structures institutionnelles présentes, en particulier les religieuses.

Chaque jour passé dans ces deux endroits me conduisaient à percevoir la vie quotidienne locale. Elle est rythmée par des mouvements très diversifiés, comme ceux des travailleurs qui partent tôt le matin et des enfants qui se rendent à l'école et rentrent chez eux à l'heure du déjeuner, des femmes au foyer qui s'occupent de leur maison et de leurs enfants à bas âge, des personnes âgées qui, vers la fin de l'après-midi, lorsque le soleil est moins fort, placent des chaises devant leur domicile pour regarder et saluer des passants connus. Il y a aussi toute une variété de petits commerces (boulangerie, épicerie, boucher, poissonnier, quincaillerie...), installés ici et là.

À cela s'ajoutent des vendeurs ambulants qui parcourent les rues proposant des marchandises diverses, des friandises, des objets variés comme des équipements ménagers, des plats cuisinés, notamment des spécialités locales comme le *munguzá*¹⁰⁸, la *tapioca*¹⁰⁹ ou la

¹⁰⁶ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

¹⁰⁷ Qui appartient à l'IURD.

¹⁰⁸ Plat typique du Nordeste fait à base de maïs, lait de coco, cannelle et clous de girofle.

¹⁰⁹ Spécialité locale, également typique de la région Nordeste, il s'agit d'une galette faite à base de la farine de manioc raffinée, servie avec une garniture salée, sucre ou un mélange des deux.

*cocada*¹¹⁰. Des livreurs de bouteilles consignées de gaz ou des bidons d'eau minérale de vingt litres parcourent tous les jours les rues du quartier, et à plusieurs moments de la journée, en vélo ou en véhicule à moteur. Il faut savoir qu'un bon nombre de foyers brésiliens sont équipés d'un distributeur d'eau minérale où sont installés les bidons de vingt litres car il y a une certaine méfiance à boire l'eau du robinet.

En parallèle à ces mouvements observés dans les quartiers, j'ai été témoin d'un certain nombre d'activités réalisées par des groupes religieux, principalement les évangéliques pentecôtistes. Ils procédaient à un travail d'évangélisation de porte-à-porte ou bien à des visites domiciliaires. Parfois, ils faisaient une distribution de soupe ou alors ils organisaient des cultes en plein air (une place, une rue) ou chez un habitant. L'église des individus impliqués dans ces actions pouvait parfois être identifiée grâce à leur T-shirt, sur lequel était brodé ou imprimé l'enseigne de leur institution. Je me suis intéressée de près à ces activités qui se déroulaient durant la semaine comme pendant le weekend. J'ai ainsi vu un pasteur de l'église *Assembléia de Deus* du *Loteamento Bonfim*, secteur *Bonfim II*, accompagner un groupe de personnes qui faisait des visites à domicile. Ce pasteur est devenu par la suite un de mes interlocuteurs de référence dans le quartier.

Toutes ces manifestations étaient visibles lors de mes promenades quotidiennes, dans la journée comme le soir, dans la semaine comme le weekend. L'évangélisme pentecôtiste s'invitait ainsi dans ce quotidien périurbain à travers des actions collectives des membres des églises, et cela de multiples manières. Il était également présent par les postes radio des maisons qui diffusaient des chansons ou des programmes évangéliques audibles depuis le trottoir. Chez les personnes auprès desquelles j'ai travaillé, j'ai pu également constater qu'elles regardaient des programmes télévisés évangéliques réalisés par leurs églises.

En somme, on constate qu'il s'agit d'un mouvement religieux dynamique qui a su conquérir différents espaces et s'inviter dans le quotidien des individus. Cette dynamique n'a pu être observable que grâce à une immersion prolongée avec un regard qui s'est posé sur le « dedans » comme sur le « dehors » des temples, pour reprendre les termes de Balandier (1971). Ce regard intérieur et, surtout, extérieur m'a servi de base pour saisir ce mouvement religieux dans la vie quotidienne des individus et à différentes échelles, au niveau des églises installées au centre-ville et dans les quartiers.

¹¹⁰ Spécialité du Nordeste, consommée comme un dessert ou une collation, la *cocada* est préparée traditionnellement à base de sucre et noix de coco, mais il a aussi d'autres versions, à la cacahuète, à la noix de cajou, à la patate douce.

Finalement, mon immersion aux temples de la *Cruz Cabugá* à Recife comme dans les quartiers périurbains a permis de révéler la façon dont l'évangélisme pentecôtiste s'implante bien au-delà des temples. Il se répand sous des formes variées qui témoignent d'une mobilisation des adhérents. Ceux-ci contribuent à l'animer et à le faire circuler dans des espaces multiples. Par conséquent, il s'est intégré à la quotidienneté des individus, dans leurs espaces d'habitation et dans leur lieu de vie, lesquels ne sont pas conditionnés par les rituels liturgiques, mais par des actions ordinaires où les uns et les autres contribuent à leur manière à le promouvoir dans la vie de tous les jours.

1.4. Le choix de l'angle d'observation et le repérage des individus

Lors de la quatrième semaine de mon séjour de terrain, j'ai commencé à me placer de manière stratégique dans la salle de culte des trois églises observées. Si au début je prenais place au milieu des participants, sans me poser de questions, désormais, il fallait que je choisisse des angles pour effectuer mes observations. Ce choix s'est d'abord opéré en fonction du rituel. Certains sont particulièrement impressionnants comme, par exemple, ceux réservés à la délivrance. Ensuite, il fallait prendre en compte la manière dont je pouvais observer le déroulement du culte et en même temps visualiser l'ensemble des participants.

Choisir l'angle d'observation m'a conduit à une série d'interrogations, parmi lesquelles comment avoir une vue d'ensemble tout en disposant de la possibilité d'un regard focalisé sur des actions précises ? Comment poser le regard sur l'ensemble des participants et repérer des personnes pouvant être potentiellement disposées à collaborer à ma recherche ?

Afin de répondre à ces questionnements, il fallait commencer par une appréhension optimale de l'espace observé, soit les salles de culte. Celles-ci sont en général assez grandes avec une capacité d'accueil de quelques milliers de personnes. Par conséquent, la manière dont on se place pour assister au rituel liturgique détermine la vision de ce dernier. L'observation pouvait être optimale lorsque je me positionnais en retrait, ou lorsque j'occupais une place au plus proche de l'autel. Être au milieu de la salle était peu commode pour l'observation, ce positionnement ne donnait qu'un aperçu sur ce qui se passait sur le devant, notamment quand la salle est bien remplie, sans aucune perception du fond. Le choix de mon angle d'observation est passé d'abord par une appréhension de l'espace, après quoi j'ai pu accommoder mon regard en fonction de mes différents intérêts et questionnements. Mon regard visait l'« identification » et la « délimitation » de l'espace observé (Namian, Grimard, 2016), ce qui a facilité mon

positionnement dans les salles des trois lieux de culte. Progressivement, mes angles d'observation m'ont permis de diversifier les activités observées et de prendre en compte les variations des différentes composantes constituant les cultes des églises étudiées.

Tantôt je me plaçais aux premiers rangs, face à l'autel, à un emplacement où je me trouvais devant les dirigeants, pasteurs, *obreiros*¹¹¹ et auxiliaires du pastorat. Tantôt, je m'installais au fond de la salle afin d'avoir un aperçu global du culte. Parfois, je m'asseyais aussi au milieu ; ce qui me donnait la sensation d'être insérée dans le collectif représenté par l'ensemble d'adhérents que j'observais. Il convient de préciser que ces positionnements variaient selon les jours de culte, du nombre de participants ou des événements importants. Dans ce dernier cas, je cherchais à me placer toujours au plus proche de l'autel, de préférence sur les chaises situées au-devant, car le rituel prenait un air de spectacle. Des pasteurs renommés ou des leaders fondateurs participaient en effet à des célébrations spécifiques pour l'anniversaire de l'institution, une campagne de prière particulière ou bien un rassemblement festif donné. Ces événements sont orchestrés par les membres dirigeants locaux qui accueillent la personnalité visitant le lieu avec une mise en scène assez étonnante. À cet égard, les églises évangéliques pentecôtistes sont connues par leurs aspects théâtraux (Campos, 1997), lesquels se déploient dans leurs cultes habituels, et lors des événements importants ils prennent une dimension spectaculaire.

Un jour, j'ai assisté à un culte événement avec la présence de R.R. Soares, le fondateur de l'IIGD. Il a été accueilli à l'église mère de la *Cruz Cabugá* à Recife. Son entrée à l'autel était digne d'une célébrité. Le pasteur local, qui est d'ailleurs son neveu et donc membre de sa famille, l'a annoncé dans un climat de suspense qui était accentué par l'absence d'éclairage, les lumières de la salle de culte ayant été délibérément éteintes pour l'accueillir. La description ainsi que l'analyse de sa prestation se trouve au deuxième point du cinquième chapitre.

La présence de R.R. Soares à Recife avait attiré une foule qui semblait éblouie par son intervention. Il a commencé son discours avec une lecture de la Bible, à la suite de laquelle il a avancé des explications sur les causes de la souffrance humaine. Puis, il a présenté une de ses chanteuses de gospel qui a été lancée grâce à ses enregistrements publiés par le label de musique de l'église, *Graça Music*, et qui a chanté à trois reprises. Entre deux chansons, il a fait défiler

¹¹¹ Ce sont des travailleurs du Seigneur. Des hommes et des femmes, aussi bien des jeunes que des personnes plus âgées, ils s'engagent auprès de leurs institutions dans des activités diverses et variées, entre autres, l'assistance durant le culte, l'organisation, le rangement, le nettoyage, la promotion d'événements, les sorties d'évangélisation.

des images vidéo sur les écrans géants placés des deux côtés de l'autel qui retraçaient ses tournées évangélisatrices à travers le Brésil.

Me placer au-devant de la salle de culte durant cet événement m'a permis d'observer en détail toute la mise en scène. À partir d'une observation focalisée, j'ai pu constater les actions, images et échanges se déroulant tout au long des deux heures d'un culte vécu de manière particulière, parce qu'il a été transformé en événement du fait de la présence du leader fondateur de l'IIGD.

Bien que cette église soit équipée d'écrans géants, lesquels offrent la possibilité à ceux installés au fond de savoir ce qui se passe au-devant, l'image projetée en temps réel ne rend pas compte de toute la subtilité d'une « observation directe » et focalisée (Blundo, Olivier de Sardan, 2003 ; Arborio, Fournier, 2015) qui repose sur un regard porté directement sur l'objet d'étude dont l'action est en train de se faire avec ses différentes séquences et détails se déroulant dans l'immédiateté, d'où l'importance du choix de l'angle d'observation, notamment lorsqu'il est focalisé.

Ainsi, la prise en compte de l'angle d'observation s'est avérée particulièrement pertinente dans mon travail de terrain. Il y a des cultes via lesquels il est possible de relever plus de spécificités que d'autres, ceci en raison des prières, des campagnes de prière ou des événements organisés. De ce fait, selon les circonstances, se placer au plus près de l'action permet d'avoir une vision plus précise de cette dernière. Alors que prendre une position plus éloignée ouvre le champ de vision à d'autres éléments venant complexifier le regard posé. En somme, selon mes intérêts portés à tel culte ou à tel événement, je répondais peu à peu à mes interrogations à partir de la délimitation de mon regard sur l'espace observé (Namian, Grimard, 2016).

Il convient de préciser par ailleurs que l'angle d'observation engage un contexte dans lequel les individus jouent un rôle central dans les pratiques observées (Olivier de Sardan, 2008). Ayant identifié et délimité mon positionnement d'observatrice, il fallait désormais aller à la rencontre de personnes représentant le contexte de l'espace observé, afin de repérer des individus susceptibles d'échanger avec moi sur leur fréquentation de l'église et sur leurs pratiques religieuses. À travers ces échanges, je comptais identifier ceux pouvant être disponibles pour participer à ma recherche pendant la durée de mon travail de terrain.

Une fois les individus repérés, j'ai constitué un groupe d'« interlocuteurs de référence », lequel a été constitué de femmes et d'hommes, d'adolescents et d'adultes, auprès desquels j'ai

réalisé des entretiens semi-directifs de manière systématique et approfondie. Le terme « interlocuteur de référence » a été mobilisé pour désigner les personnes adhérant depuis plusieurs années aux trois églises auprès desquelles j'ai travaillé, soit l'IURD, l'IIGD et l'AD. Parmi ces personnes, certaines étaient engagées auprès de leurs institutions en tant que membres du corpus administratif et organisationnel occupant, par exemple, la fonction d'*obreiras*, d'*obreiros*, pasteurs, responsables pédagogiques ou leaders de groupes divers (les jeunes, les sorties d'évangélisation, les réunions de prière).

Ma rencontre avec l'ensemble de ces individus sur le terrain s'est déroulée principalement dans trois contextes précis : dans la salle de culte, en dehors du culte – dans un lieu pouvant être le trottoir devant l'église ou dans un espace public (une place, le transport en commun), et dans les quartiers périurbains où j'ai effectué un terrain localement situé. Je décrirai la manière dont je me suis rapprochée de ces individus au deuxième point.

1.5. Du recours à des supports matériels et leur usage

Durant mes entretiens approfondis, j'ai eu recours à des supports matériels électroniques et audiovisuels tels que dictaphone, caméra et, parfois, appareil photo. À l'ère du numérique, ces outils sont d'une grande aide sur le terrain car ils permettent de constituer un corpus de données matérielles illustratives (Beaud, Weber, 2010 ; Laplantine, 1996 ; Olivier de Sardan, 2008). L'emploi de ces outils a par ailleurs permis la création de films ethnographiques (Piault, 2008). Si, auparavant, les premiers voyageurs ethnologues disposaient de leur cahier de notes (De Gérando, 1800) et de leur machine à écrire (Malinowski, 1989 ; Mead, 1993 ; White, 1995), désormais, les supports matériels numériques sont devenus des incontournables sur le terrain ethnographique.

Les supports numériques auxquels j'ai eu recours dans mon étude ethnographique m'ont servi d'appui à mes notes de terrain voire de complémentarité, c'est le cas du dictaphone. Bien que le cahier de notes soit indispensable à l'enquête ethnographique (De Gérando, 1800 ; Malinowski, 1989 ; Mauss, 2002), au moment de la discussion certains éléments peuvent être omis dans la notation. Dans ce cas, l'enregistrement sonore vient compléter ce qui a pu échapper à l'oreille de l'enquêteur (Olivier de Sardan, 2008). De même, certains outils, comme l'appareil photo, permettent d'illustrer des faits observés à des moments précis (Laplantine, 1996). Je décrirai comment leur usage a été mobilisé dans mon enquête de terrain et ce qu'ils m'ont suscité comme réflexion.

Le dictaphone a été utilisé de manière systématique, notamment pendant les entretiens approfondis. Ceux-ci ont été tous enregistrés et, lorsqu'il a été possible, ils ont été également filmés. L'usage du dictaphone n'a posé aucun problème, le caméscope en revanche a intimidé, surtout les individus les plus réservés. Dans le premier cas, avant de passer à la phase de l'enregistrement vocal des individus, avec lesquels j'avais préalablement échangé, l'usage du dictaphone n'a pas suscité de gêne. Dans le deuxième cas, la timidité et la réserve de soi a constitué un motif de refus vis-à-vis de la caméra, ce qui me paraissait tout à fait compréhensible.

Il ne s'agissait pas d'imposer la caméra aux individus interrogés, mais tout simplement de leur proposer l'option d'une interviewe filmée. Je leur ai expliqué que l'image enregistrée me servirait de complément d'analyse pour mes études de cas. À ce titre, l'enregistrement sonore et audiovisuel a été réalisé avec un accord explicite entre moi et la personne interviewée, et dans un respect mutuel. La personne n'avait aucune obligation d'accepter ma proposition.

Indépendamment de la réponse, positive ou négative, et par soucis de transparence à l'égard de mon interlocuteur (Olivier de Sardan, 2008), j'ai toujours veillé à bien expliquer que les sons et les images n'allaient pas être diffusés en dehors du cadre académique. Ils seraient plutôt mobilisés à but pédagogique afin d'illustrer mes interventions dans des séminaires, cours et colloques autour de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil. Même si j'ai eu quelques refus, justifiés par la timidité et la réserve des personnes sollicitées, j'ai réalisé une dizaine d'interviewes filmées avec des femmes et des hommes entre seize et soixante-dix-neuf ans. Parmi ces personnes, certaines ont manifesté ouvertement le souhait d'être filmées. Elles souhaitaient qu'on puisse regarder leur visage d'adhérent à un mouvement religieux qu'ils ont embrassé avec volonté et conviction. Ces interviewes filmées représentent ainsi de véritables témoignages directs d'individus engagés dans leur foi à la doctrine évangélique pentecôtiste.

Accéder à leur univers religieux par le biais de l'image m'a permis de garder une trace matérielle de leur vie personnelle, de leur individualité voire de leur intimité. Ces traces s'inscrivent dans le temps de l'enquête, celui de la rencontre avec mes interlocuteurs de référence. Elles renvoient à un moment précis désormais archivé parmi l'ensemble des données matérielles recueillies durant mon enquête de terrain (Laplantine, 1996). La matérialisation de l'univers individuel et intime de mes interlocuteurs a sans doute été possible grâce aux nombreux échanges préalables, se déroulant au cours de mon séjour de terrain, lesquels m'ont permis de tisser un rapport de confiance durable.

Au début de ma recherche, ces échanges ont représenté un tremplin à une ouverture relationnelle rapprochée avec mes interlocuteurs de référence. Au fil de nos conversations, la confiance s'installait à mesure que les sujets de dialogues variaient et se complexifiaient. À ce moment-là, l'introduction d'un élément matériel tel que le dictaphone, ou la caméra pour certains, ne semblait pas être une barrière. Au contraire, cela s'avérait une manière de se faire connaître à travers leur adhésion religieuse, mais aussi via le partage de leur univers religieux avec d'autres individus. En somme, il s'agissait d'une volonté manifeste de témoigner sur leur parcours ainsi que de leur expérience dans et à travers l'évangélisme pentecôtiste.

Pourtant, derrière cette volonté de partage, il y avait parfois une discursivité qui révèle des raisonnements individuels dus aux formes de positionnement tranchées des enquêtés. Par exemple, durant mes entretiens, j'ai eu affaire à des propos accablants de nature discriminatoire, et quelques fois violente, concernant des sujets sensibles tels que l'avortement, l'homosexualité, l'adultère, l'adhésion à une autre confession religieuse que la leur et à la couleur de peau. Ces sujets portaient assez souvent sur des cas concrets de personnes connues, notamment de voisins. La plupart du temps, j'arrivais à identifier de qui il s'agissait, ce qui me mettait dans une position à la fois de complicité et de gêne.

Même si on tente de travailler dans l'empathie vis-à-vis de nos interlocuteurs, à certains moments la conversation peut devenir épineuse voire ingérable selon les situations (Fancello, 2008 ; Ghasarian, 2002). Dans mon cas, lorsqu'il y avait des moments délicats, je m'efforçais de contourner la discussion en introduisant d'autres sujets plus légers. J'évoquais alors des commémorations, des rassemblements ou des rencontres festives. Cela me donnait la possibilité de passer paisiblement à une autre thématique et éviter de poursuivre une conversation susceptible de me gêner.

Toutefois, j'ai remarqué quelque chose d'intéressant lors de ces discussions portant sur des sujets épineux. Elles se déroulaient souvent en dehors du temps d'enregistrement. Par conséquent, elles ne figurent guère dans les entretiens filmés et dans les enregistrements audios. Elles sont surtout présentes dans mes notes de terrain, car elles représentent en grande partie mes échanges s'inscrivant dans une temporalité en dehors de l'enregistrement.

Dès lors que l'entretien devient fluide, les individus semblent oublier qu'ils sont pris dans un cadre d'enquête ethnographique. Or, cela n'est qu'impression puisqu'ils ne sont pas pour autant dupes (Beaud, Weber, 2010). Parce qu'ils sont conscients qu'ils sont enregistrés, ils mesurent alors leur propos selon les circonstances rencontrées (Olivier de Sardan, 2008). De ce fait, si d'un côté, ils acceptent de participer à l'enquête et font connaître leur positionnement,

de l'autre côté, ils ajustent leurs propos en fonction du format proposé par l'enquêteur (*Ibid.*, 2008).

Mais la question de la gestion des propos déroutants recueillis s'est posée à moi lors de l'analyse de mes données. Comment devrai-je les traiter ? Après un moment de réflexion, je ne voyais dans ces propos que des prises de position de nature idéologique. Les faire ressortir dans mes résultats de recherche ne m'aiderait pas vraiment à comprendre la dynamique du mouvement évangélique pentecôtiste au quotidien.

Les idéologies individuelles et collectives sont marquées par des perceptions individuelles d'autrui que chacun porte en soi (Augé, 2006 ; Segalen, 1989). Or, la perception d'autrui n'est pas uniquement déterminée par une position religieuse donnée, elle renvoie à des facteurs multiples de nature socioculturelle ou symboliques comme, par exemple, une orientation politique ou la peur de l'autre (Algan et *al.*, 2019 ; Kilani, 1994). J'ai fait alors le choix d'ignorer ces propos, excepté lorsqu'ils pouvaient être mobilisés pour soulever des spécificités liées au mouvement évangélique pentecôtiste.

J'ai également eu recours à la photographie pour capter un contexte, une situation ou des instants précis marquant l'enquête. Ces images ont été sélectionnées et incorporées dans le corps de ce travail. Elles jouent un rôle de support visuel avec le but d'illustrer quelque chose de particulier observé à un moment précis. Pour certains, la photo peut être un élément non indispensable dans une recherche de terrain (Maresca, Meyer, 2013). Parce qu'elle prend une place importante par rapport au texte, voire elle peut concurrencer ce dernier dans la mesure où elle pourrait parler d'elle-même sans qu'une analyse approfondie soit avancée. Pour d'autres, elle incarne la matérialisation d'une réalité observée à un moment donnée qui devient archivable pour un usage *a posteriori* (Laplantine, 1996).

À cet égard, l'image « (...) constate, authentifie, garanti. Elle est de l'ordre de la certitude, de l'évidence... de l'objectivité des faits » (Laplantine, 1996 : 77). Dans ce travail, son usage est employé comme un outil matériel illustratif qui ne vient nullement remplacer les propos. Si l'image suggère, elle n'explique pas en profondeur ce qui est donné de la complexité de l'objet. Ici, elle a pour objectif d'appuyer les faits observés et certifier la description des objets présentés, lesquels sont relatifs au temps de l'enquête. Dans ce cas, elle constitue une preuve matérielle du terrain réalisé à un moment donné, un cadre, un contexte et une temporalité s'inscrivant dans un temps achevé repris *a posteriori* (*Ibid.*, 1996).

En plus des photos, d'autres éléments ont permis d'illustrer des sujets abordés durant mon enquête de terrain. Il s'agit d'affiches, essentiellement brochures et flyers, et de journaux recueillis auprès des églises étudiées, dont une partie figure dans les annexes. Ces supports visuels sont distribués dans les églises ou lors des sorties d'évangélisation. Ils sont un moyen d'invitation et une manière de faire connaître les événements et activités menées par les temples. Ce sont les *obreiras* et *obreiros* qui se chargent de leur distribution. Ils sont donnés aux participants des cultes avant ou après ce dernier. Les journaux étaient vendus à 1 *real*, soit environ trente centimes d'euros en 2015/2016. Leur prix est faible et vise à récolter de l'argent pour l'institution.

La lecture de ces supports papier, me renseignait sur les activités et événements se déroulant pendant mon temps de séjour sur le terrain. Ils ont un rôle informatif très efficace, et contribuent à la diffusion de l'information sur des moments forts et variés du calendrier des églises. Quelques fois, ils comportent des portraits de pasteurs ou des leaders fondateurs, ce qui me permettait de visualiser leurs visages et de les reconnaître dans les temples.

Si les matériaux d'affiche et les journaux sont distribués de façon récurrente lors des cultes et campagnes d'évangélisation, d'autres moyens sont également employés dans la diffusion des activités des temples puisque les églises évangéliques pentecôtistes s'inscrivent dans l'ère de la communication moderne (Assmann, 1986 ; Campos, 1977 ; Fonseca, 2003 ; Gutwirth, 1988, 1991). Elles mobilisent les moyens de communication de masse, dont la radio, la télévision et internet. J'ai eu recours à ces supports afin d'écouter et d'observer certains programmes radiophoniques et télévisés. Ceux-ci sont utilisés pour diffuser les activités des temples en temps réel, mais aussi ils s'invitent dans le quotidien des foyers des adhérents aux églises qui écoutent et regardent tous les jours leurs programmes favoris, dont certaines prières qui introduisent le rituel à la maison.

En somme, les enregistrements et les autres supports mobilisés au cours de ma recherche m'ont permis de constituer un corpus de données matérielles complémentaires aux notes de terrain. En revanche, leur contenu suggère une certaine prudence et une bienveillance, afin d'éviter des dérives de type sensationnaliste lors des résultats exposant les positionnements individuels étudiés. Par exemple, certains pasteurs se permettent d'énoncer des discours virulents, notamment contre d'autres groupes religieux, dans des articles ou programmes radiophoniques ou télévisés, qui ne seraient rendre compte de la complexité de leur positionnement doctrinal et institutionnel.

À ce propos, certains travaux académiques ont mis en avant, à tort ou à raison, des postures personnelles embarrassantes de quelques leaders évangéliques pentecôtistes au Brésil (Mariano, 1999). Dans le cas de mon enquête, les positionnements individuels étaient à différencier de mon objet central qui est la compréhension de l'évangélisme pentecôtiste dans la vie quotidienne des individus. Mettre en avant des postures particulières aurait été moins pertinent que mon attention aux nombreuses dynamiques du mouvement qui sont davantage observables dans des espaces localement situés.

1.6. Cartographier les lieux de l'enquête

L'espace physique des quartiers périurbains où j'ai effectué mon terrain m'a particulièrement intéressée, d'un côté, je me familiarisais avec leurs habitants et leurs rues, de l'autre, je souhaitais identifier les différentes structures institutionnelles implantées, notamment celles en rapport avec le religieux. Aussitôt, j'ai procédé à un repérage de ces éléments à trois moments distincts.

Tout d'abord, lorsque je me rendais chez des habitants pour mes entretiens, je notais le nom des rues, et je recensais les structures institutionnelles implantées dans les deux quartiers. Ensuite, quand je me déplaçais vers des axes environnant les deux quartiers, afin de rejoindre les transports collectifs en direction de la capitale, je complétais mes notes sur les rues et les structures. Enfin, j'ai décidé de parcourir des secteurs des deux quartiers, où je n'avais pas l'habitude de me rendre pour avoir une vision globale du *Loteamento Bonfim* et d'*Aguazinha*.

Ce travail de recensement a duré environ quatre semaines. Je l'ai réalisé de manière alternée dans ces deux lieux d'enquête. J'avais situé les rues principales et celles adjacentes, mais aussi la totalité des institutions implantées. J'ai également identifié les différents secteurs de chacun des deux quartiers. L'organisation spatiale de ces derniers est composée de secteurs variés, localement situés, qui ne figurent pas toujours dans le registre officiel de la municipalité parce qu'il s'agit d'endroits délaissés où des maisons sont construites de manière informelle, et parfois avec du matériel de fortune. Ces types d'habitats sont assez répandus dans les zones périurbaines sur le territoire brésilien (Gonçalves, 2010). Ces secteurs ne disposent pas ou peu d'aménagement urbain, manquent en général de services de base (rues pavées, trottoirs, plaques d'identification des rues, service d'assainissement d'égouts, ramassage régulier des ordures ménagères). Cela est observable dans des secteurs du *Loteamento Bonfim* et dans certaines zones à *Aguazinha*.

Les données spatiales recueillies constituaient un matériel brut et épais ayant besoin d'être mis sous un format plus synthétique et directement lisible. Pour ce faire, j'ai décidé de recourir à la cartographie, parce que la carte « *donne à voir l'information* » de manière directe et objective (Le Fur, 2000 :5) et permet de rendre compte d'aspects politique et social de ce lieu (*Ibid.*, 2000). C'est pourquoi j'ai choisi d'ajouter l'outil cartographique à mes autres données de terrain afin de mettre en lumière des données spatiales et sociopolitiques globales relevées à trois échelles différentes, à savoir au *Loteamento Bonfim*, à *Aguazinha* et à l'avenue *Cruz Cabugá* à Recife. J'ai commencé le travail de recensement par les deux quartiers, par la suite, j'ai investi le tronçon de la *Cruz Cabugá* où se concentrent les grands temples évangéliques pentecôtistes au centre-ville de Recife.

Le recours à l'outil cartographique m'a été utile pour deux raisons. D'une part, la carte m'a aidée à appréhender la morphologie locale des lieux étudiés, ainsi que les spécificités en découlant. À ce titre, « (...) *la carte est la représentation de l'espace. C'est la transcription dans une image de phénomènes localisés et des relations qui se développent entre ces phénomènes* » (*Ibid.*, 2010 : 6). D'autre part, elle s'ajoute aux autres méthodes ayant été employées sur terrain (observation, entretiens, supports audiovisuel et matériels). Cet ensemble d'outils a fortement contribué à enrichir ce travail, parce qu'il est composé de données multiples qui s'enchevêtrent, s'entrecroisent et se complètent (Olivier de Sardan, 2008).

À travers les cartes, il est possible d'objectiver la présence des institutions religieuses dans les lieux où s'est déroulée l'enquête de terrain. Elles sont complémentaires des observations, mais aussi des images mobilisées dans ce travail. Le lecteur trouvera les cartes au quatrième chapitre qui traite de la présence de l'évangélisme pentecôtiste dans l'espace et dans le quotidien.

Après mon recueil de données sur le terrain, je me suis rendue auprès des mairies municipales locales, auxquelles sont rattachées les deux quartiers, à savoir *Igarassú* et *Olinda*. J'ai cherché à obtenir les cartes officielles du *Loteamento Bonfim* et d'*Aguazinha*. J'étais alors redirigée vers le service municipal de gestion urbaine des deux mairies où j'ai pu obtenir les cartes. Ces cartes n'étaient pas actualisées : la dernière actualisation de la carte du *Loteamento Bonfim* datait de 2002, celle d'*Aguazinha* remontait à 2010.

Il semblerait que l'actualisation des cartes officielles est une problématique pour les services municipaux. La municipalité d'*Igarassú* en est une illustration. J'ai interrogé la responsable du service d'urbanisme à ce sujet. Celle-ci m'a expliqué que la mise à jour cartographique s'effectue tous les dix ans. Depuis 2002, les différentes gestions politiques ont

eu d'autres priorités que celle-là. De plus, le *Loteamento Bonfim*, qui était une zone rurale auparavant, a connu une croissance rapide durant la décennie des années 2000. Selon la responsable rencontrée, la mairie n'a pas vraiment suivi cette mutation géographique locale essentiellement pour deux raisons : par manque de budget et en raison de la croissance démographique locale.

En revanche, la municipalité se consacre à réaliser, environ tous les cinq ans, le « *plano diretor do município*¹¹² », à savoir un plan de gestion local. Ce dernier contient des informations administratives, budgétaires, démographiques, géographiques et politiques sur la municipalité, dont un volet est réservé à ses quartiers. J'ai eu donc accès à ce « *plano diretor* », par le biais de la responsable, et au moyen duquel je pouvais compléter mes informations recueillies sur le terrain. J'ai vérifié essentiellement si le nom des rues et les institutions qui j'avais recensées figuraient dans le document officiel de la mairie. Cette démarche effectuée au *Bonfim* a été appliquée pour le quartier d'*Aguazinha* et, plus tard, pour l'avenue *Cruz Cabugá* à Recife.

Munie de ces documents et des informations recueillies sur le terrain, je pouvais alors passer à l'étape cartographique. Pour y parvenir, j'ai fait appel à un professionnel. Un ingénieur cartographe travaillant à la mairie de Recife. J'ai fait sa connaissance lorsque je me suis rendue au service de gestion urbaine de cette municipalité afin d'avoir des renseignements sur l'installation des églises de la *Cruz Cabugá*. Je lui ai transmis mes données de terrain concernant les rues et les structures institutionnelles que j'ai répertoriées au *Bonfim*, à *Aguazinha* et à la *Cruz Cabugá*. Je lui ai aussi donné une copie des cartes officielles obtenues auprès des services municipaux ainsi que des informations complémentaires émanant du « *plano diretor do município* » des municipalités consultées. Après quoi, il a conçu les cartes, lesquelles datent du mois d'avril 2015. En 2020, celles-ci ont été retravaillées par un géographe français afin de les rendre mieux lisibles, elles sont présentées et analysées au quatrième chapitre. Combiner cet outil avec d'autres méthodes ethnographiques m'a permis de mieux visualiser la manière dont le religieux se déploie dans l'espace et à différentes échelles.

Si la cartographie est l'« *outil privilégié des géographes* » (Le Fur, 2010 : 6), elle peut s'avérer pertinente pour un terrain ethnographique, ce qui a été également mis en avant par d'autres (Soares, 2009), puisqu'elle permet non seulement de regrouper un ensemble d'informations à travers une image, mais aussi de rendre compte d'une réalité observée à un moment donnée.

¹¹² Une copie de ce document se trouve dans les annexes de ce manuscrit.

2. Apprentissages, rencontres et limites du terrain ethnographique

2.1. Apprendre à identifier des spécificités par l'observation

Suite à ma fréquentation assidue des cultes des trois églises de la *Cruz Cabugá* à Recife, je me faisais peu à peu remarquer. Certains habitués qui s'asseyaient sur les emplacements au-devant m'avaient repérée, puisque je prenais souvent place à côté d'eux. Parfois, certains me saluaient amicalement. Cela dit, sur le terrain, quel qu'il soit le milieu, l'observateur d'un lieu est lui aussi un sujet observé par ceux se trouvant dans ce lieu (Augé, 1992).

À ce titre, mon immersion à l'IURD est illustrative. Bien qu'il s'agisse d'une église de grande taille, certains m'avaient identifié comme « la nouvelle ». Cette identification émanait de la part de personnes habituées de ce lieu et qui savent reconnaître les nouveaux arrivés.

Ces habitués observent autour d'eux et savent repérer les nouveaux visages et la non-maîtrise des codes socioreligieux propres à chaque temple. À l'IURD et à l'IIGD, les individus ont des gestes et des manières marquées par l'émotion¹¹³, sollicitent leurs corps, notamment les mains et les yeux (Campos, Gusmão, 2013 ; Cortén, 1995 ; Costa, 2008 ; Mariano, 1999). Par exemple, lors des prières comme durant les adorations, les yeux se ferment et les mains se lèvent systématiquement vers le ciel.

Je pratiquais ces gestes par mimétisme, mais aussi parce que le pasteur demandait aux présents de le faire. Ils ne m'étaient pas naturels, puisqu'il me fallait les incorporer au préalable et à travers un processus relativement long, lequel s'inscrit dans la trajectoire de conversion de l'adhérent (Costa, 2008). Quelqu'un qui m'observait pendant le culte pouvait ainsi constater que je n'étais pas complètement à l'aise avec les manières de faire de l'église.

Par conséquent, une socialisation à travers l'évangélisme pentecôtiste est requise pour intégrer naturellement les techniques corporelles propres à chaque église (*Ibid.*, 2008), ce qui est valable aussi pour toute autre confession religieuse. De fait, tout groupe socioculturel détient des caractéristiques propres, lesquelles sont transmises par l'environnement dans lequel il se situe et par les relations d'interdépendances qui s'y créent (Mauss, 2010 ; Elias, 1997). Il en est de même pour le religieux (Geertz, 1972). Lorsqu'un individu n'a pas l'habitude de certaines techniques corporelles d'un groupe religieux donnée, notamment quand il vient d'y adhérer, il se fait plus facilement remarquer par les yeux avisés des habitués.

¹¹³ Une description détaillée suivie d'analyses se trouve dans le chapitre V.

À l'AD, la façon de prier s'inscrit également dans l'émotion qui s'exprime par des mouvements corporels et par la voix, des traits caractéristiques au mouvement évangélique pentecôtiste (Campos, 1995 ; Cortén, 1995 : Costa, 2008, 2002). Dans cette église, l'émotion s'extériorise notamment par la voix des adhérents lorsqu'ils prient. Ici, la prière est singulière du fait de sa particularité discursive-expressive relevant des paroles et gestes accompagnés par la tonalité des voix priant. À l'AD, on prie à haute voix, les yeux se ferment, les mains sont placées sur la poitrine, au niveau du cœur, ou bien elles gesticulent pendant la prière, excepté lors des réunions dédiées au « *círculo de oração* », le cercle de prière en français. Dans cette rencontre, réalisée une fois par semaine, les prières se font à genou. L'adhérent de l'église s'agenouille devant le banc où il s'assoit habituellement, son corps est courbé et sa tête baissée prenant appui sur ses bras croisés placés sur le banc. Les personnes qui ne peuvent pas s'agenouiller restent assises.

La règle commune dans cette église est qu'un adhérent doit se soumettre à cette façon de prier, car il faut parler à Dieu et lui faire savoir ce que l'on souhaite avec tout son cœur (Vingren, 2000)¹¹⁴. Plus on met de l'intensité dans cette communication avec le divin, plus il y a des chances que l'on soit entendu. Toutefois, certains font le choix de faire la prière en silence ; il ne s'agira pas nécessairement de nouveaux arrivés. Ces individus m'ont expliqué qu'ils préféreraient la discrétion et pratiquer leur prière dans l'intimité. Cependant, il s'agit là d'un nombre minoritaire de priants discrets, la norme de l'église impose la pratique d'une prière discursive-expressive dont la tonalité de la voix occupe une place centrale.

La tenue vestimentaire est également un critère de reconnaissance pour les adhérents de l'AD. Les habitués reconnaissent un novice à sa seule manière d'être habillé. Les femmes doivent porter des tenues susceptibles de couvrir tout leur corps et les hommes doivent revêtir un ensemble classique composé d'un pantalon et d'une chemise (Aubrée, 1998). Là aussi, j'étais souvent reconnue comme une nouvelle arrivée, je ne m'inscrivais pas dans leurs « codes sociaux d'appartenance », dont la tenue vestimentaire était un facteur visible de distinction (Bourdieu, 1979).

Même si je tâchais de respecter leur code vestimentaire, cela n'était pas évident. À Recife il fait très chaud, l'humidité dans l'air provoque la transpiration. Porter des robes et des jupes longues, et des hauts avec des manches sans décolletés est une consigne qui peut devenir gênant lorsqu'on cherche à être à l'aise dans un climat de chaleur tropicale.

¹¹⁴ Voir ouvrages évangéliques.

Pour améliorer le confort de leurs adhérents, certaines églises disposent de climatisation interne. Le temple de l'AD à Recife, qui a une capacité d'accueil de cinq mille personnes assises, est entièrement climatisé. De même pour celui de l'IURD et de l'IIGD. En revanche, les églises de quartier ne sont pas toujours équipées de climatisation, mais disposent toutes de ventilateurs au plafond, leurs bâtiments sont assez lumineux et aérés du fait qu'ils possèdent plusieurs portes et fenêtres. Mais lorsqu'ils sont bien remplis, la chaleur devient gênante.

Il a fallu apprendre les gestes et les manières de faire spécifiques à chaque église. Certains adhérents se rendent à l'église à des jours précis de la semaine (un lundi, un vendredi ou un dimanche), d'autres essayent de participer, selon leur disponibilité, au maximum d'activités proposées par leur institution religieuse. À titre d'exemple, à l'IURD et à l'IIGD, je rencontrais toujours les mêmes personnes qui suivaient les cultes du lundi ou du vendredi toujours aux mêmes horaires, soit le matin à 9h, soit en début d'après-midi à 14h.

Les individus familiers de ces églises manifestaient leur prédilection pour tel ou tel pasteur en fonction de l'intensité avec laquelle il mène le culte et la prière. C'est pourquoi ils choisissaient de se rendre à l'église à certains horaires et à certains jours de la semaine. Leur préférence s'exprime aussi par rapport à la manière dont le culte est dirigé par le leader spirituel qui l'encadre.

À cet égard, avant le rituel, des groupes de personnes pouvaient engager des conversations faisant référence aux manières de faire des différents leaders spirituels de l'église. L'IURD et l'IIGD disposent chacune d'un certain nombre de pasteurs, la première en a des dizaines. Chacun est responsable d'un jour de culte de la semaine à des horaires déterminés. L'AD en revanche compte avec un corps ecclésiastique plutôt pyramidal. Dans ses églises de quartier, le pasteur est toujours le même et à tous les cultes. Dans son église-mère du centre-ville, il y a plusieurs pasteurs, mais c'est toujours le pasteur-président qui dirige le culte.

Les dialogues portant sur les leaders spirituels, auxquels j'ai eu l'occasion de parfois participer, mettaient en avant des caractéristiques appréciées par les adhérents comme le charisme, la façon de faire et l'approche personnelle des pasteurs. Ces dialogues se déroulaient avant le culte entre voisins assis au même rang ou dans des rangs parallèles.

Lorsque j'entendais ces conversations, j'essayais de saisir cette occasion pour échanger avec les présents, afin de savoir ce qu'ils pensaient et percevoir comment ils se positionnaient face à leurs leaders spirituels. Il s'agissait là d'une manière informelle d'avoir des informations générales, mais aussi des renseignements précis sur les pasteurs, les cultes et les rapports entre

les individus et les membres ecclésiastiques. En me rapprochant de ces individus, je disposais également de la possibilité de pouvoir les interroger durant le culte, notamment au moment où je ne comprenais pas une séquence ou une sollicitation du pasteur.

Quelques mois plus tard, ces échanges m'ont servi à croiser les informations obtenues ici et là, auprès d'adhérents divers, avec les propos issus de mes entretiens approfondis. Cela me permettait de vérifier, affirmer ou infirmer quelques éléments à partir de ce croisement d'informations indispensable à l'appréhension de certaines actions et pratiques observées (Olivier de Sardan, 2008).

Comme l'a souligné Augé (2006), l'observation participante permet d'entrer dans le raisonnement logique de l'autre. C'est en prenant part dans cette logique que j'ai pu m'intégrer parmi aux adhérents et réaliser de nombreux échanges avant, pendant et après le culte. De même, être au plus proche des présents m'a donné le sentiment de faire corps avec eux lors des rituels liturgiques. Ce sentiment s'est accru dans des moments particuliers tels que se donner la main pour prier ensemble.

À travers ces gestes et observations, j'ai pu intégrer l'univers évangélique pentecôtiste, éprouver des sensations fort variées et faire la connaissance de personnes rencontrées à l'intérieur de la salle de culte, et au moment de leurs « pratiques religieuses en train de se faire » (Piette, 1999). Quelques-unes de ces personnes rencontrées dans les cultes sont devenues mes interlocuteurs de référence plus tard.

Dans un deuxième temps de mon premier séjour de recherche, mes observations ont dépassé les périmètres de la salle de culte pour l'extérieur des temples. Ces espaces avaient beaucoup d'intérêt. En effet, avant et après le rituel, des activités se déroulaient rythmant le quotidien de toutes celles et tous ceux se rendant à l'église. Des actions banales comme prendre les transports en commun, ou encore s'arrêter un instant chez des vendeurs ambulants situés sur le trottoir devant les temples. Ces espaces où circulent quotidiennement les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste sont des lieux d'échange et de dialogue pour des sujets en rapport avec leur doctrine religieuse.

De même, dans les espaces adjacents à la salle de culte, d'aucuns prennent le temps de saluer une *obreira* ou un *obreiro* qui distribue des prospectus ou qui veillent à l'accueil des personnes venant participer au culte. Des conversations sont alors engagées entre adhérents, ou entre ceux-ci et les membres engagés dans l'institution, un pasteur ou un *obreiro*, mais aussi entre les visiteurs occasionnels et ceux qui sont familiers des lieux.

Ces espaces sont les couloirs, les escaliers, les salles parallèles, les toilettes, la cafeteria et les locaux où il y a des fontaines d'eau. Ils constituent des points d'échanges où adhérents et membres circulent et prennent le temps d'engager des brefs dialogues. Moi-même, j'ai circulé dans ces espaces où j'entendais des conversations, et quelques fois j'y prenais part.

L'ensemble des actions ici décrites et observées s'inscrivent dans une quotidienneté. Elles ont constitué mon point de départ dans mon appréhension sur la manière dont l'évangélisme pentecôtiste s'invite dans la vie quotidienne des individus. Mon immersion à l'intérieur des temples m'a beaucoup appris sur le mouvement, mais tout ce qui se passait autour du temple, et principalement à son extérieur, était très révélateur.

De fait, j'ai perçu comment ce mouvement est arrivé à s'imbriquer dans les pratiques sociales individuelles et collectives de la vie de tous les jours, mais aussi dans d'autres sphères sociales (famille, quartier, communauté) et auxquelles de nombreux travaux ont fait référence (Fernandes *et al.* 1998 ; Kouvouama, 2002 ; 2016 ; Laurent, 2003 ; Mafra, 2001 ; Tchouang, 2012). Ainsi, si le culte est un lieu privilégié pour l'observation du religieux (Fancello, 2008), ce qui se passe en parallèle voire au-delà du rituel l'est tout autant.

C'est en observant ces pratiques quotidiennes se déroulant à l'intérieur et à l'extérieur de la salle de culte que j'ai réussi, à mon tour, à prendre part aux activités observées dans des espaces divers, variés et au-delà du temple. Ces espaces ont constitué un point de repère d'actions évangélisatrices ou discursives concernant le mouvement. Plus que cela, ils m'ont servi de lieu de rencontre où j'ai pu échanger avec un certain nombre d'interlocuteurs, dont certains ont accepté de participer à ma recherche.

2.2. La rencontre avec mes interlocuteurs

En effet, le culte est un lieu privilégié pour observer le religieux en train de se faire et faire des rencontres (Fancello, 2008 ; Campos, Gusmão, 2013), mais j'ai constaté que les espaces se trouvant en dehors de ce dernier ne sont pas à négliger. Il s'agit notamment des rues du centre-ville, des quartiers, des maisons ainsi que des transports en commun. Au départ, ces espaces ne figuraient pas au centre de ma démarche, parce que, au début de celle-ci, je me suis concentrée sur ce qui se passait uniquement à l'intérieur des temples.

Pourtant, je circulais dans les mêmes espaces que les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste, en particulier les quartiers et les transports en commun, mais aussi les petits

commerces ambulants situés devant les temples étudiés. Il en résulte que ces espaces se situant en dehors du culte m'ont servi de terrain d'observation du quotidien des individus se rendant aux églises. Ils m'ont également permis de faire des rencontres informelles et spontanées avec ces derniers.

Chez les commerçants ambulants, j'ai pu notamment observer l'achat de bouteilles d'eau minérale, lesquelles étaient emmenées à l'IURD ou à l'IIGD afin d'être bénies lors des prières. Avec ces vendeurs informels, des conversations ont été engagées portant sur des sujets en rapport avec l'église.

Des dialogues s'installaient facilement entre les individus et à différents moments de la journée comme le soir, avant ou après le culte. De même, sur le trajet en bus vers les temples, j'ai pu remarquer que les adhérents discutaient entre eux sur des thèmes liés aux églises. Parfois, des groupes de jeunes, qui se dirigeaient à leur culte hebdomadaire, chantaient des chansons évangéliques le temps du voyage.

Chez les vendeurs ambulants, j'ai eu l'occasion d'entendre quelques conversations sur des sujets liés au temple. Ces moments s'inscrivent dans les nombreuses situations d'informalité m'ayant aidé à accéder à des informations fort intéressantes. C'est ce que suggèrent d'ailleurs Beaud et Weber (2010), lorsqu'ils soutiennent l'informalité de la recherche comme un instant privilégié dans lequel le chercheur peut avoir accès à des univers qui lui sont parfois dissimulés lors des rencontres formelles.

À travers ces temporalités, situées en dehors du rituel, j'ai réussi à faire des rencontres inattendues avec plusieurs adhérents. Il s'agissait d'individus, femmes et hommes, d'âges très variés, jeunes et adultes. Après avoir établi un contact, je cherchais à me rapprocher d'eux de manière spontanée. Ainsi, dans le commerce ambulants ou dans un trajet de bus, lorsque je rencontrais des adhérents, je saisisais cette occasion pour les saluer. En me rapprochant de ces individus, je cherchais à identifier surtout les personnes susceptibles d'accepter de collaborer à ma recherche.

Il m'a fallu un peu de temps pour me familiariser avec les adhérents et savoir vers qui je pouvais me diriger en toute confiance. Finalement, un total de six semaines a été nécessaire avant que je ne commence à interroger de manière formelle les personnes rencontrées. C'est un temps relativement long lorsqu'on ne dispose que d'un temps de séjour de quatre mois. En même temps, cela est utile si l'on cherche à établir des relations de confiance durables.

C'est donc au bout de deux mois de terrain que j'ai enfin réussi à mener mes premiers entretiens approfondis auprès de mes interlocuteurs de référence. La plupart d'entre eux fréquentent les églises étudiées depuis des années, et certains sont engagés comme *obreira* et *obreiro*, leader de groupe d'évangélisation ou pasteur.

En revanche, dans les quartiers périurbains, ma rencontre avec les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste s'est déroulée par l'intermédiaire de personnes qui m'ont hébergée. Celles-ci m'ont présenté un voisin, un ami ou un proche fréquentant telle ou telle église dans leur quartier. Progressivement, tout un réseau de contacts s'est mis en place à travers la technique du bouche à l'oreille. Les personnes avec lesquelles j'étais en contact direct me guidaient vers d'autres personnes qu'elles connaissaient.

Au fil de mes rencontres dans les deux quartiers, j'ai fini par me constituer un petit réseau de connaissances dès la quatrième semaine de mon séjour. Pouvoir bénéficier de l'aide d'habitants qui m'ont dirigé vers des personnes de leur propre cercle de connaissances a été un atout. Non seulement j'étais accueillie et hébergée au *Loteamento Bonfim* et à *Aguazinha*, mais aussi j'ai pu compter avec le soutien de ceux qui m'ont fait rencontrer des personnes en mesure de collaborer à ma recherche.

Ma démarche de rencontres spontanées, de suivi dans les espaces de circulation des adhérents aux temples a pris plus de temps, environ six semaines, du fait que je n'ai pas bénéficié d'intermédiaires. Les rencontres se sont principalement déroulées par coïncidence et en fonction des circonstances. Alors que dans les quartiers, une fois mon réseau de connaissances établi, j'ai démarré ma recherche en toute autonomie, mais comptant toujours sur l'appui de personnes qui m'hébergeaient dans les deux lieux, dont certains m'ont introduite dans leur église de quartier.

Au début, quand je devrais me rendre dans les églises de quartier, je cherchais à être accompagnée par un membre de la congrégation. En procédant ainsi, la prise de contact avec d'autres personnes appartenant au lieu était plus facile. Dès que je me suis sentie à l'aise dans cet environnement, je me présentais seule.

J'ai remarqué que les églises de quartier forment généralement une communauté très soudée, où les uns et l'autres se connaissent bien et parfois depuis des années. Les membres résident le plus souvent dans l'espace où leur temple est situé, voire dans la même rue. Ces individus se côtoyant au quotidien, ils sont donc au courant à la fois de ce qui se passe au sein de leur communauté religieuse et dans leur quartier.

Un nouvel arrivant, comme c'était mon cas, est tout de suite repéré. En me faisant accompagner par un membre, cela permettait de rassurer tout le monde. Progressivement, je suis parvenue à réaliser de nombreux entretiens au sein de douze familles qui résidaient dans les deux quartiers étudiés. Certaines fréquentaient leur église de proximité, d'autres les églises-mère de la *Cruz Cabugá*. Elles m'ont ouvert la porte de leur maison en toute confiance. Je les ai fréquentées durant toute la durée de mon terrain et nous avons noué une relation de proximité.

J'ai eu la possibilité de participer à un certain nombre d'activités de leur vie quotidienne, ce qui m'a été très utile pour pouvoir observer et interroger leur pratique religieuse dans le quotidien. Parmi les familles étudiées, soit la totalité de leurs membres étaient des convertis, soit une partie d'entre eux. Dans ce dernier cas, il s'agissait souvent des parents. Ils étaient étonnés de mon enquête puisque jamais personne ne s'était intéressée à leur église de quartier dans le cadre d'un travail académique. Cela les rendait en quelque sorte fiers de pouvoir collaborer pour la première fois à une recherche universitaire. Quant à moi, je me sentais d'autant plus responsable de mes actions sur le terrain, car je savais que le moindre faux pas pouvait très vite jouer en ma défaveur.

La crainte qui m'habitait à certains moments n'était pas sans fondement. Le mouvement évangélique pentecôtiste brésilien étant fragmentée et hétérogène (Mariano, 1999), les adhérents peuvent entrer facilement en désaccord entre eux dans la mesure où chacun cherche à défendre son camp et, en conséquence, sa doctrine. Par exemple, j'ai remarqué que l'IURD et l'IIGD sont souvent discréditées par les adhérents de l'AD à cause leur prières thématiques et des dons d'argent. À l'inverse, les adhérents des deux premières églises (je précise qu'il s'agit de mes interlocuteurs de référence), estiment l'AD assez rigide. Or, sur le terrain, je côtoyais des personnes des trois champs religieux, mais aussi des personnes d'autres confessions, notamment celles en rapport avec les cultes afro-descendants, lesquels sont discriminées (Caputo, 2012) voire diabolisées, notamment par les évangéliques pentecôtistes (Almeida, 2006). Par conséquent, il fallait que je sois vigilante quant aux sujets de conversation afin de maîtriser mes rapports avec les uns et les autres pour éviter des tensions engendrées par des positionnements d'appartenance religieuse revendiquée.

De même, il fallait que je surveille mes déplacements et mes rencontres pour ne pas mélanger les univers socioreligieux auxquels j'accédais. Sortant de chez un adhérent à l'évangélisme pentecôtiste, je me défendais d'aller chez un *candobleciste*¹¹⁵. À l'inverse, après

¹¹⁵ Un pratiquant du *Candomblé*, un culte afro-descendant, voir l'ouvrage de Bastide, (1958) 2000.

une visite d'un *terreiro*¹¹⁶, je ne me rendais pas chez un adhérent à l'évangélisme pentecôtiste. Je défendais ce positionnement personnel pour délimiter les différents espaces dans lesquels je circulais, mais aussi par principe de respect à l'égard d'un interlocuteur qui m'avait accueillie chez lui, m'avait non seulement introduit dans son réseau de connaissances mais aussi dans son intimité, m'accordant par ailleurs de son temps.

En conséquence, j'organisais mes rencontres en fonction des appartenances des uns et des autres. Un jour était dédié aux *assembléianos*¹¹⁷, un autre aux *iurdianos*¹¹⁸, puis un autre aux adhérents de l'église de la *Graça* (IIGD). Mais, certains jours je rencontrais le matin un *iurdiano* au *Loteamento Bonfim* et, l'après-midi, un *assembléiano* à *Aguazinha*, ou vice-versa. Je devais aussi m'adapter aux disponibilités des uns et des autres. De même, je réservais des jours pour visiter des lieux de culte d'autres confessions comme le candomblé.

Enfin, un autre aspect a marqué quelques-unes de mes rencontres avec les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste : l'étonnement. La situation suivante m'a par exemple profondément marquée. Un jour, le culte de l'IURD, à la *Cruz Cabugá*, s'est déroulé dans une salle en parallèle à la salle principale qui était en travaux ce jour-là. Arrivée avec cinq minutes de retard, j'avais pris place sur les derniers bancs du fond, ce qui me convenait tout à fait me permettant une vision élargie de l'ensemble du lieu. C'était un emplacement d'autant plus intéressant qu'il m'aidait à percevoir globalement cette salle d'appoint située au deuxième étage du bâtiment.

À un moment du rituel, juste après une prière, le pasteur avait distribué quelques bibles en choisissant des personnes au hasard. Il faut savoir que lorsque le culte touche à sa fin, la salle se vide. J'ai alors fait exprès de prendre mon temps avant de me lever pour m'en aller. C'est là qu'un monsieur âgé d'une cinquantaine d'années s'approche de moi, et me donne la bible que le pasteur lui avait offerte. Je lui ai demandé pourquoi il m'avait choisie parmi l'ensemble de personnes présentes dans la salle. Il m'a répondu que Dieu avait touché dans son cœur pour que je puisse recevoir ce cadeau. Il a ajouté qu'il était convaincu que j'allais en faire un bon usage. Il se trouve que j'étais sur le point d'acheter une bible pour la consulter dans le cadre de mon travail, son cadeau était donc bienvenu.

Ce type de rencontre inespérée faisaient naître chez moi des sensations assez troublantes. Si j'avais été l'une des leurs j'aurais pu voir là un signe, peut-être même une sorte d'appel à la conversion. C'est d'ailleurs ce que m'a suggéré une adhérente, lorsqu'elle m'a

¹¹⁶ Lieu où se déroule le culte afro-descendant, *Ibid.* (1958) 2000.

¹¹⁷ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

¹¹⁸ Qui appartient à l'IRUD.

regardé avec la bible à la main et que je lui ai raconté l'épisode. Mais, ma position d'immersion, à la fois proche et distanciée, ne laissait pas la place à ce type de raisonnement parce que je savais exactement pourquoi j'étais là (Augé, 2006 ; Olivier de Sardan, 2008).

Pourtant, cela n'a pas empêché que je me sois sentie à plusieurs reprises touchée par certains gestes et attitudes venant de quelques adhérents de ces églises. Il s'agit là du rapport subjectif que le chercheur peut nouer avec son terrain, et en particulier avec ses enquêtés (Fancello, 2008, Ghasarian, 2002). Dans les églises, les personnes que j'ai rencontrées tissaient parfois des rapports de manière volontaire et spontanée, avec une bienveillance dans la façon de partager leur univers évangélique pentecôtiste.

De mon expérience de terrain, et à de nombreuses reprises, je n'ai pas eu le sentiment de percevoir certaines actions comme émanant du prosélytisme. Celui-ci me semble une action de nature réfléchie, alors qu'un geste ou une attitude isolée peut révéler juste une volonté de partager ou de faire communion avec l'autre de manière spontanée. Mais, il s'agit là d'une question à étudier avec plus de minutie pour proposer une réflexion plus approfondie des différences entre l'action spontanée d'un converti et son action prosélyte.

Pour le reste, il en résulte que les rencontres avec les adhérents au mouvement évangélique pentecôtiste se déroulant dans des multiples lieux et selon les différentes situations ont été plutôt bien réussies. De même, mon intégration en milieu évangélique pentecôtiste s'est faite sans beaucoup de difficultés, excepté dans certains cas que j'aborderai au point suivant.

Pour conclure, je dirai que de nombreuses rencontres m'ont permis d'observer et d'appréhender la manière dont ce mouvement s'est ancré dans le quotidien des individus interrogés. Ce constat n'émane pas seulement de l'offre diversifiée d'églises évangéliques installées ici et là, mais surtout des actions individuelles et collectives lui étant rattachées et s'exprimant dans la vie de tous les jours.

2.3.Limites et ouvertures de l'enquête de terrain

Même si mon enquête de terrain s'est bien déroulée dans son ensemble, il y a eu des particularités quant à l'accès à certaines informations, notamment auprès de l'IURD et de l'IIGD. Au sein de ces deux églises, j'ai dû adopter une posture de prudence qui a quelque peu limité mon champ d'action.

Il se trouve que, dans ces deux églises, j'ai fait le choix de ne pas être identifiée en tant que chercheuse sur terrain. Mes échanges avec les membres institutionnels, dont les *obreiros* et le corps ecclésiastique, se sont donc déroulés uniquement de manière informelle. Les membres institutionnels de ces deux églises semblent être hostiles à toute sorte d'enquête, y compris à but scientifique (Almeida, 2009 ; Campos, Gusmão, 2013 ; Cortén, 1999 ; Rocha de Oliveira, 2014).

À l'IURD et à l'IIGD, les chercheurs ne sont pas les bienvenus. Ces deux églises ont en effet fait l'objet de dénonciations de certains journalistes brésiliens. Ceux-ci ont publié des articles virulents à leur égard dans la presse brésilienne (Mariano, 1999). Elles ont également subi des critiques découlant du milieu académique brésilien et étranger. Ce sont des publications portant notamment sur leurs pratiques, dites « magico-religieuse », et sur les dons d'argent provenant de leur adhérents (Aubrée, 2000 ; Campos, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999 ; Oro, 1992).

À l'intérieur de leurs temples, j'ai ainsi gardé une posture de réserve afin d'éviter tout conflit et me voir interdite de fréquenter leurs lieux. J'ai pu néanmoins me rapprocher de certains membres de ces deux églises, en particulier de deux *obreiras*. Mes rencontres avec celles-ci ont eu lieu dans des circonstances particulières, et en dehors du temple, ce qui m'a permis de les approcher autrement.

La première, une *obreira* de l'IURD, tenait un petit commerce ambulant devant le temple. En prenant l'habitude de m'arrêter dans son commerce, j'ai eu l'occasion d'échanger avec elle à de nombreuses reprises. Lorsqu'un rapport de confiance s'est installé entre nous, je lui ai parlé de ma recherche. J'ai sollicité sa collaboration, elle m'a donné un avis favorable. En revanche, elle m'a demandé de préserver son anonymat, car elle n'était pas censée parler de son travail à l'église à des personnes étrangères au temple. Cette femme d'une soixantaine d'années, était engagée auprès de son église comme *obreira* depuis plus de dix ans.

La deuxième était une trentenaire, femme au foyer et mère de deux enfants, s'était récemment engagée à l'IIGD comme *obreira*. J'ai fait sa connaissance par le biais de personnes qui se sont mobilisées pour m'aider dans mon terrain à *Aguazinha*. Après avoir établi un premier contact, je me suis rendue directement à son domicile pour lui présenter en détail ma démarche dans son quartier. Elle m'a écoutée avec intérêt, mais elle n'a pas accepté de collaborer avec moi tout de suite. Il a fallu du temps pour qu'on fasse davantage connaissance et qu'elle se sente à l'aise avec moi.

Ce n'est qu'après quatre rencontres, qu'elle a enfin commencé à me raconter son parcours dans l'évangélisme pentecôtiste et à l'IIGD. Après tout, elle estimait que participer à une recherche, et raconter sa trajectoire dans sa doctrine évangélique pentecôtiste, pouvait être éclairant face aux critiques hostiles à l'égard de son église, alors que les églises dites de « troisième vague » n'ont cessé d'être critiquées (Campos, 1997 ; Cortén, 1999 ; Mariano, 1999 ; Oro, 1992 ; Pierucci, Prandi, 1996). Pourtant, comme pour la première, elle m'a également demandé de garder son anonymat. Elle m'a expliqué que durant sa formation d'*obreira*, on lui a appris qu'elle ne devait pas diffuser des informations institutionnelles à des personnes extérieures au temple.

De toute évidence, la consigne de l'IURD et de l'IIGD à leurs *obreiros* est de ne rien dévoiler sur leur travail au sein de leur institution religieuse. De ce fait, ma prudence au sein de ces deux églises était justifiée face aux réserves de leurs membres institutionnels vis-à-vis de toute personne extérieure à leur milieu (Campos, Gusmão, 2013).

Sans vouloir compromettre le travail de ces deux femmes, je leur ai garanti l'anonymat comme à l'ensemble des personnes interrogées pour ce travail. La question de l'anonymat reste un sujet délicat pour les recherches en science sociales, notamment lorsqu'il est question de « terrains minés » (Agier, 1997 ; Ghasarian, 2002), parce qu'il est toujours difficile de tout omettre, étant donné que les descriptions concernant les acteurs d'un lieu donné peuvent s'avérer révélatrices pour ceux qui connaissent et fréquentent ce lieu.

En conséquence, avoir recours à la technique d'anonymisation ne signifie pas avoir un gage de protection indéfectible envers nos interlocuteurs, puisqu'elle comporte aussi des limites du fait que certains peuvent reconnaître les individus et lieu indiqués malgré leur anonymat. Le chercheur doit donc être vigilant lorsqu'il s'engage dans sa production écrite, et doit veiller au mieux possible à ne pas révéler ses interlocuteurs. Il doit également chercher à les imbriquer dans l'ensemble du système social qu'il tente d'appréhender dans toute sa complexité (Agier, 1997). Malgré ces considérations, certains inscrivent leurs travaux dans une posture plutôt dénonciatrice, voire sensationnaliste (Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999 ; Oro, 1992).

Avisée de ces enjeux autour de l'anonymat, lesquels relèvent des limites, j'ai tâché de respecter la volonté de mes interlocuteurs de ne pas être identifiés, tout comme je ne voulais pas voir mon travail dévoilé à l'IURD et à l'IIGD. Malgré ces conditions un peu particulières, j'ai réussi à mener mon travail de terrain au sein de ces deux églises et de surcroît auprès de certains de leurs membres.

Ma rencontre avec ces deux *obreiras* a été une exception. Si elles ont accepté de collaborer avec moi, c'est d'abord parce que nos rencontres se sont déroulées dans un cadre en dehors du temple. Un rapport de confiance s'est installé entre nous, ce qui leur a permis de se confier à moi, mais en toute discrétion. De leur récit, j'ai retenu leurs expériences individuelles ainsi que leur parcours dans une activité pour laquelle elles se sont engagées.

Bien que ces deux cas ici présentés m'aient donné un aperçu du travail d'*obreiro*, je ne dispose pas d'un nombre suffisant de données pour analyser ce sujet de manière approfondie, il y a donc beaucoup de limites dans ma compréhension de cette activité. En revanche, j'ai eu l'occasion d'échanger avec des *obreiras* et *obreiros*, avant ou après le rituel de manière informelle. Je les abordais en effet lorsqu'ils circulaient dans des espaces adjacentes à la salle de culte, à l'accueil du temple ou quand ils s'adonnaient à des activités telles que la vente d'objets divers ou la diffusion d'affiches.

Ces rencontres informelles me permettaient d'avoir des échanges avec eux, ce qui me renseignaient sur quelques caractéristiques de leur travail. Parfois, nous pouvions aller un peu plus loin dans la discussion. Dans ce cas, ils me racontaient brièvement ce qu'ils recherchaient dans l'église. Mais ces conversations étaient relativement courtes et limitées, parce qu'elles se déroulaient dans un cadre bien défini, au moment où les *obreiros* accueillent les participants au culte ou bien quand ils distribuent des matériaux d'affichage. Dès lors, je ne pouvais pas les solliciter davantage parce qu'ils étaient en plein travail.

De même, mes échanges avec eux se limitaient à des questions posées par simple curiosité, car je ne pouvais pas leur révéler la nature de mon travail au risque d'avoir des entraves dans mon terrain, ce qui est arrivé souvent aux chercheurs dans le cas de l'IURD (Campos, Gusmão, 2013 ; Rocha de Oliveira, 2014). Lorsque je voulais approfondir des questionnements portant sur leur institution, ils me dirigeaient vers un pasteur ou un autre membre occupant une position de responsable dans leur église. Mais pour moi, il n'était pas question d'avoir recours à la hiérarchie ecclésiastique, parce que cela pouvait susciter de la méfiance voire une interdiction de fréquenter le lieu.

J'en avais fait l'expérience à l'occasion d'un terrain passé, dans le cadre d'un travail académique de Master2, pour lequel j'ai réalisé un terrain à l'IURD de Bordeaux. Ici, j'avais essuyé un refus catégorique de la part du pasteur, lequel m'avait défendu d'interroger les membres de son église (Rocha de Oliveira, 2014). Par conséquent, questionner les membres dirigeants expose au risque de limiter les possibilités d'enquête, comme certains auteurs

l'attestent également dans leur travaux (Almeida, 2009 ; Cortén, 1999 ; Soares, 2005 ; Weiner, 2009).

Pourtant, la réticence rencontrée dans cette église n'empêche pas que de nombreuses études leur ont été consacrées (Almeida, 2009 ; Aubrée, 2000, 2003 ; Campos, 1997 ; Campos, Gusmão, 2013 ; Cortén, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Freston, 2005 ; Mariano, 1999 ; Mary, 2002 ; Oro, 1992 ; Soares, 2005, 2009 ; Weiner, 2009). La voie d'accès privilégiée pour certains chercheurs est justement l'informalité, c'est-à-dire, ne pas se présenter comme chercheur, mais plutôt comme une personne souhaitant s'intégrer dans l'institution religieuse (Aubrée, 2003 ; Soares, 2005 ; Weiner, 2009). C'est la voie que j'ai également choisi dans ce travail.

À la différence du terrain brésilien ou européen, il semblerait que des recherches ont pu être menées sans difficultés dans les temples de l'IURD installés dans certains pays africains (Campos, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Mary, 2002 ; Oro, 2004). Du moins, ces études n'évoquent guère d'entraves à l'enquête de terrain faite dans les temples de l'IURD étudiés en Afrique. Est-ce dû au fait que sur le terrain africain, cette église ne connaît pas ou peu d'antécédents médiatiques ? Au Brésil, et dans certains pays européens, l'IURD a été ouvertement critiquée dans les médias (Aubrée, 2000 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Mariano, 1999).

Dans mon cas, à Recife, j'ai opté par une position de discrétion face aux membres dirigeants de l'IURD et de l'IIGD. Même si, à quelques occasions, j'ai eu l'opportunité d'échanger avec eux, cela s'est fait de manière discrète et limitée. En revanche, la formalité s'est imposée lorsqu'il était question de passer à des entretiens approfondis avec leurs adhérents, y compris l'*obreira* évoquée ci-dessus. Auprès des adhérents, devenus mes interlocuteurs de références, j'ai tâché de travailler en toute transparence, dans le respect et en toute confiance.

En revanche, dans les temples de l'*Assembléia de Deus*, l'accès au terrain m'a été facilité par ses membres adhérents, en particulier ceux qui sont engagés au sein de leur église. À l'inverse de l'IURD et de l'IIGD, les adhérents de l'AD, au moins ceux que j'avais rencontrés sur le terrain, étaient ravis de pouvoir me parler de leur institution. Ils m'accueillaient avec respect et intérêt. Les pasteurs, tout comme les autres membres du corps ecclésiastique de cette église, se montraient fiers de pouvoir partager l'histoire de leur institution, notamment auprès d'une non-convertie comme moi.

De fait, les individus engagés dans le corps organisationnel de l'AD la présentent souvent comme la pionnière dans l'histoire de l'évangélisme pentecôtiste brésilien, en particulier dans la ville de Recife.

Les membres engagés de l'AD mettent en avant le caractère historique de leur église et la doctrine qu'elle prône, laquelle repose sur les textes sacrés de la Bible, et qui a pour mission de sauver des âmes à travers la diffusion des Évangiles et des enseignements de Jésus. Pour eux, c'est une différence centrale permettant de distinguer leur église des autres, notamment de l'IURD et l'IIGD.

Même si j'ai bénéficié d'une certaine ouverture chez les membres de l'AD, leur volonté délibérée de se différencier des autres églises était un sujet à analyser avec une certaine prudence. Cette volonté induisait parfois une certaine posture de supériorité voire de mépris envers les évangéliques appartenant à d'autres dénominations. À cet égard, chez les évangéliques pentecôtistes au Brésil, les prises de position institutionnelles peuvent parfois être agressives (Almeida, 2009 ; Mafra, 2001 ; Mariano, 1999 ; Souza, 1969), jusqu'au point de devenir une guerre spirituelle marquée par l'intolérance religieuse envers la pratique confessionnelle de l'autre (Mariz, 1999 ; Silva, 2007).

Dans le cas de l'AD, la tolérance ne manque pas d'être prêchée. Pourtant, nombreux sont ceux qui préfèrent se défendre de fréquenter un homologue évangélique d'une autre dénomination, en particulier ceux appartenant à l'IURD. À titre d'exemple, certains de mes interlocuteurs de l'AD savaient que j'avais mené un travail à l'IURD et à l'IIGD. Je leur en ai fait part à un moment donné au cours de nos conversations. J'avais l'intention de savoir ce qu'ils pensaient de ces deux églises.

Ils me conseillaient toujours d'être vigilante car, pour eux, lesdites églises étaient du mauvais côté, parce qu'elles ne suivaient pas ce qui était écrit dans les Évangiles. Étant donné les divergences visiblement perçues entre les membres de l'AD et de l'IURD, lors de mon premier séjour de terrain, j'ai pris le soin de ne pas fréquenter le même jour un *assembléiano*¹¹⁹ et un *iurdiano*¹²⁰. Cette décision me permettait de m'abstenir de toute comparaison entre ces deux groupes religieux, mais aussi des possibles tensions ou entraves pouvant me mettre dans une situation particulière face à mes interlocuteurs.

¹¹⁹ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

¹²⁰ Qui appartient à l'IURD.

Pour finir, il y a un autre point qui mérite d'être abordé. Il s'agit de l'appel à la conversion auquel j'ai été maintes fois confronté sur ce terrain.

Mes interlocuteurs me demandaient régulièrement pourquoi une non convertie comme moi s'intéressait à leur église. Je leur ai expliqué que mon père s'était converti à l'AD. Quand j'étais enfant, il m'avait amené à l'église quelques fois. C'est ainsi que j'avais découvert l'évangélisme pentecôtiste. Or, cette découverte remontait à mon enfance. Depuis, j'ai connu d'autres confessions religieuses, mais mon attirance pour la religion était plutôt de nature curieuse. Désormais, adulte et attachée à d'autres centres d'intérêts, mon regard sur le religieux est toujours aussi curieux, mais avec un objectif scientifique. Ce sont ces propos que je racontais aux personnes m'interrogeant sur mon intérêt porté à leur doctrine religieuse.

En écoutant mon court récit, les adhérents de l'AD me disaient que je pouvais à tout moment intégrer leur église, il suffisait de le vouloir, étant donné que j'avais déjà fait un passage chez eux dans mon enfance. Pour eux, je devrais éprouver la merveille du salut vers laquelle toutes les âmes de ce monde devraient se diriger. À l'inverse, pour les adhérents de l'IURD et de l'IIGD, il fallait que je découvre l'expérience de la prospérité, au sens large de ce terme, non seulement sur le plan financier, mais aussi au niveau de la famille, du travail, de la santé et de ma vie sentimentale, nombreux ont été chez les uns et les autres les arguments susceptibles de me convaincre à intégrer leur église.

Le chercheur travaillant dans un milieu religieux est souvent exposé aux multiples pressions pour une conversion, et de surcroît chez les évangéliques pentecôtistes (Fancello, 2008). Je l'ai été à des nombreuses reprises, sans pour autant me voir dans l'obligation de me convertir. Dans ce sens, certains chercheurs se sont engagés dans une approche immersive totale avec leur terrain. Les uns ont fait l'expérience de la conversion par conviction et pour la beauté de la pratique (Bastide, 1958), les autres s'y sont investis de manière méthodologique, dans le but d'éprouver des sensations particulières (Jules-Rosette, 1975), et jusqu'au point d'être affecté émotionnellement (Favret-Saada, 1977, 2009). Cela n'était pas mon objectif, étant donné que la conversion en tant qu'objet de réflexion isolé n'était pas au cœur de mes questionnements. En revanche, j'ai taché de travailler dans l'empathie et dans le respect de l'autre comme requiert toute pratique du terrain ethnographique (Agier, 1997 ; Fancello, 2008 ; Ghasarian, 2002).

L'empathie a aussi ses limites, notamment lorsqu'il faut être en mesure de pouvoir endosser certaines situations pouvant être gênantes ou embarrassantes (Fancello, 2008). Dans mon cas, quelques fois, je devais m'agenouiller devant l'ensemble des participants d'un culte

pour prier, ou bien, être identifiée comme le visiteur du jour, à haute voix et devant la congrégation car le pasteur a l'habitude de présenter à l'ensemble des membres de l'église les nouveaux arrivés ainsi que ceux qui visitent le lieu. De plus, il fallait gérer le sentiment d'être fréquemment perçue comme une potentielle recrue.

Ce n'est pas toujours simple de contrôler ces circonstances. Pour y faire face, et éviter tout embarras, j'ai gardé à l'esprit de travailler toujours dans l'empathie et de participer de mon mieux à la mise en scène de soi que représente l'immersion (Fancello, 2008 ; Soares, 2005). Autrement, lorsque le chercheur s'immerge au sein d'un groupe socioculturel il doit « se mouiller » (Olivier de Sardan, 2008). Il doit faire comme les autres tout en gardant le respect vis-à-vis de leur mode d'action et de leur fonctionnement, au détriment de ses propres convictions et ressentis. C'est dans cette perspective que j'ai mené mon terrain aussi bien chez les adhérents de l'IURD et de l'IIGD comme chez ceux de l'AD.

Finalement, mon immersion au sein des trois églises et auprès de ses adhérents m'a conduit à des chemins diversifiés, à l'image de la diversité et de la complexité de l'univers évangélique pentecôtiste brésilien. Désormais, au point suivant, j'aborderai mes expériences de terrain dans un contexte localement situé, soit à l'intérieur des quartiers périurbains dans lesquels j'ai réalisé mon travail d'enquête et dans une approche basée sur la proximité.

3. Expériences du terrain dans les quartiers périurbains

3.1.L'expérience de la violence urbaine au Loteamento Bonfim

Au *Loteamento Bonfim*, j'ai assisté à une scène qui m'a impressionnée. Il était environ sept heures du matin. Je m'apprêtais à prendre la destination de la *Cruz Cabugá* à Recife, en me levant tôt pour me rendre à l'église. Avant de quitter le domicile où je séjournais, j'ai entendu une discussion à haute voix venant de la rue. Celle-ci impliquait un petit groupe composé de quatre jeunes hommes et d'une femme accompagnée d'un adolescent. Je les ai aperçus depuis la terrasse.

En regardant attentivement, j'ai constaté qu'il s'agissait de la voisine et de son fils cadet, lesquels résidaient juste à côté de la maison où je me trouvais. La tonalité de leur discussion reflétait un mélange d'émotions variées dont les plus perceptibles étaient la colère, la détresse et le désespoir. Deux parmi les quatre jeunes hommes portaient une arme à feu. Compte tenu des propos entendus durant le déroulement de cette discussion, j'ai réalisé qu'il était question d'un règlement de compte, et la femme tentait désespérément de l'empêcher. J'ai donc décidé de ne pas sortir et d'attendre que la situation s'apaise.

Après une vingtaine de minutes, malgré la situation de détresse, la voisine avait réussi à calmer les quatre individus. Plus tard, j'ai appris qu'elle s'était engagée à faire un prêt dans la journée pour solder la dette réclamée. Cela a permis d'atténuer la colère des requérants. Ceux-ci étaient vraisemblablement déterminés à faire justice de leurs propres mains. Toutefois, pour s'assurer que l'engagement allait être respecté, les deux individus portant une arme à feu sont restés dans les environs. Ils voulaient empêcher toute tentative de fuite de la part de l'endetté, le fils aîné de la voisine.

Cet événement matinal a semé la peur chez les voisins habitant dans cette partie du quartier. Aussitôt, et tout au long de la matinée, des commentaires circulaient entre les riverains générant un effet de commérage autour du fait énoncé. Ces commentaires visaient à alerter les uns et les autres sur l'hypothèse d'un crime potentiel à survenir en cas de non-respect du paiement de la dette. Il s'agissait d'une sorte de mise en garde quant à un possible meurtre pouvant avoir lieu dans le quartier. Par ailleurs, j'ai été informée par mon hôte que la voisine en détresse avait déjà connu d'autres épisodes de ce type. D'après elle, le fils aîné identifié comme débiteur, avait fait l'objet d'autres réclamations de la part de trafiquants, d'où l'inquiétude de certains riverains, lesquels estimaient qu'un jour cet individu serait probablement tué sous les yeux de sa mère. Étant donné ce contexte particulier, la personne qui

m'avait hébergée m'a vivement déconseillée de sortir ce jour-là. « (...) *Lorsqu'il est question d'un règlement de compte, on ne sait jamais ce qui peut arriver* », m'a-t-elle dit. À son avis, la meilleure attitude à adopter était de ne pas s'exposer pour ne rien voir. Bien évidemment, je ne souhaitais en aucun cas être témoin d'un meurtre, ni croiser le regard des individus armés impliqués dans la discussion. J'étais ainsi contrainte de rester à la maison, alors que je devais me rendre aux temples évangéliques pentecôtistes de Recife.

Toutefois, j'ai saisi cette occasion pour réfléchir à l'événement dont j'étais la spectatrice malgré moi. Cette réflexion devait aller au-delà du fait observé afin d'explorer les rapports entre les individus sur le plan local face à une situation particulière. Il m'a semblé que cet événement pouvait m'apporter un éclairage sur les modes de vie locaux, notamment sur les violences urbaines qui guettent les quartiers périurbains brésiliens. En outre, le fait énoncé constituait également un aspect fondamental en termes d'expérience personnelle concernant mon vécu sur le terrain.

Il en résulte que la scène que je viens de décrire fut ma première expérience face à la violence urbaine au Brésil dès ma première semaine de séjour. Dès le début, je me suis confrontée à un sujet épineux qui occupe une place non négligeable dans la vie quotidienne du peuple brésilien. Il est davantage présent chez ceux qui habitent dans les nombreux quartiers périurbains à travers le pays (Théry, 2017). Il suffit de regarder la presse ou le journal télévisé pour saisir l'ampleur de ce phénomène sur le territoire brésilien aussi bien à une échelle locale que nationale. Il est quasiment impossible de ne pas s'en apercevoir, surtout, lorsqu'il est question de faire du terrain sur des espaces périurbains.

Ici, mon objectif n'est pas d'entamer un débat sur la question de la violence urbaine au Brésil. C'est une problématique à la fois vaste et complexe. Je me propose simplement de présenter à ce sujet rapidement quelques éléments informatifs et réflexifs. Ils seront reliés à mon expérience personnelle vécue sur le terrain. La question de la violence urbaine témoigne des ambivalences d'un pays qui semble marcher à deux vitesses (Claval, 2004 ; Théry, 2017). Cette violence donne une ouverture à des acteurs religieux d'agir de leur côté pour tenter d'apporter des solutions à des individus exposés. Cet aspect sera abordé plus loin et plus en détail au quatrième chapitre.

D'abord, essayons de comprendre l'ambivalence. D'un côté, le Brésil possède des atouts lui permettant de garantir une position privilégiée parmi les nations émergentes. De l'autre côté, il se situe parmi les pays les plus violents au monde (Théry, 2017). C'est un paradoxe de la nation brésilienne caractérisée par des « *multiplés contrastes* » (Bastide, 1999), la richesse

côtoie la pauvreté, les ressources économiques importantes du pays cohabitent avec les misères (*Ibid.*, 1999).

Ce pays a été perçu à la fois comme une terre d'avenir prometteuse, en raison de ses nombreuses potentialités (Lévi-Strauss, 2011 ; Rouquié, 2006 ; Zweig, 1998), et un réservoir de problèmes socioéconomiques passés et présents vécues au quotidien par les nationaux (Ribeiro, 1995a ; Silva, 1999). Dans ce dernier cas, les moins fortunés sont principalement les plus touchés et forment le visage de la détresse sociale nationale.

Cette littérature a ainsi mis en avant un pays qui tourne à deux vitesses, avec sa sphère sociale constituée d'un important écart entre riches et pauvres (Ribeiro, 1995a), et dont il découle des inégalités sociales ahurissantes. Le décalage entre riches et pauvres au Brésil génère en effet une rupture sociale considérable plaçant le pays parmi ceux où la disproportion dans la distribution des richesses est l'une des plus importants des Amériques, voire du monde (Claval, 2004 ; Ribeiro, 1995 ; Rouquié, 2006). Les inégalités sociales sont particulièrement visibles dans les quartiers périurbains où les violences urbaines se manifestent de manière plus importante.

Certains soutiennent que les violences urbaines sont en lien avec le déséquilibre dans la redistribution des richesses (Théry, 2017). Mon expérience sur le terrain, dans les zones périurbaines, m'a amenée à constater qu'elle est d'ordre multifactorielle avec des facteurs hétérogènes et structurels en lien avec le contexte local. L'hétérogénéité relève de la diversité de nombreuses problématiques sociales (sécurité, accès à un logement, hygiène de vie, précarité...) affectant en particulier les populations les plus démunies. Ces dernières sont les premières concernées par les violences urbaines, du fait qu'elles vivent dans des conditions précaires. Quant aux facteurs structurels, ils se caractérisent par au moins trois aspects déterminants : une faiblesse des pouvoirs publics, l'action de trafiquants de drogue et un rapport particulier au territoire.

Il y a d'abord une faible présence des pouvoirs publics auprès des populations démunies. Malgré les efforts déployés, moyennant des politiques publiques et sociales menées durant les années Lula (Pécaut, 2004 ; Rolland, Chassin, 2004), visant à sortir une partie de la population vivant dans la misère, nombre de familles brésiliennes restent dans la pauvreté. La jeunesse y est particulièrement exposée. Ensuite, le manque de repères peut être invoqué s'agissant des jeunes issus des quartiers périurbains qui deviennent une cible à la portée de trafiquants de drogues, lesquels constituent un vrai problème dans ces zones. Et il y a enfin un rapport au

territoire qui est d'ordre plutôt symbolique puisqu'il relève de la territorialité de tout un chacun, c'est-à-dire de l'« *expérience personnelle de l'espace*¹²¹ ».

Ce dernier facteur est fort intéressant d'un point de vue socio-anthropologique, dans la mesure où il relève de la production du sens à partir d'une perception de l'espace. Dans ce sens, les espaces périurbains sont producteurs de représentations et de catégories socio-spatiales. Celles-ci se créent en fonction des expériences individuelles et collectives perçues et vécues par les individus dans ces espaces là (Agier, 1999, 2013 ; Di Méo, 2014). Au Brésil, lorsqu'un individu réside dans une *favela* ou une *invasão*¹²², il est renvoyé à la fois à sa condition socioéconomique et à sa situation socio-spatiale qui sont cristallisés dans la catégorie de « *favelado* », un terme à connotation négative. Ce dernier renvoie à une catégorie qui sous-entend une identité particulière qui s'est créée en fonction de l'espace habité et de la condition de vie qui en découle (Agier, 2013).

À ce propos, j'ai évoqué précédemment, au deuxième chapitre, le cas des « secteurs sensibles » des quartiers périurbains où j'ai travaillé. Le *Loteamento Bonfim* et *Aguazinha* possèdent des secteurs où la précarité se prononce avec force et où les trois facteurs que je viens d'énoncer sont perceptibles.

Cependant, bien que le *Loteamento Bonfim* connaisse, de temps à autre, des épisodes comme celui dont j'ai été témoin, il est par ailleurs considéré comme un des quartiers les plus tranquilles de la municipalité d'*Igarassú*, les habitants du quartier sont même en général plutôt satisfaits du degré relatif de sécurité dont ils jouissent dans leur quotidien, principalement après qu'une unité de police de proximité y a été affectée.

Avant les années 2010, le *Loteamento Bonfim* a été sous l'emprise de trafiquants qui y semaient régulièrement la terreur¹²³. Le leader associatif du quartier s'est adressé à la mairie d'*Igarassú*, pour y installer la « *patrulha do bairro* ». Celle-ci est une unité de police de proximité qui fait une ronde quotidienne à l'intérieur du *Bonfim* et dans ses périmètres. Depuis son affectation, le taux de criminalité et de violence a baissé considérablement¹²⁴.

Cela n'empêche pas qu'il y ait des épisodes périodiques de violences, lesquelles sont liées principalement au trafic de drogues, mais aussi à d'autres problèmes comme les vols à

¹²¹ Extrait du dictionnaire en ligne Hypergéô : <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article699> , consulté le 24 septembre 2019.

¹²² Un terrain dont on s'en est emparé pour y construire des habitations.

¹²³ Information recueillie auprès du service de données de la *polícia militar* (PM), soit la police militaire. Celle-ci est une sorte de gendarmerie locale.

¹²⁴ Selon une enquête annuelle de contrôle de la violence dans l'État de *Pernambuco*, réalisée par le secrétariat de sécurité sociale d'État (Secretaria de Defesa Social - SDS). Le document portant sur cette enquête se trouve dans les annexes de ce manuscrit.

main armée et la prostitution de mineurs. Le profil type des individus¹²⁵ impliqués dans ces actions confirme la variable de la précarité, laquelle touche les familles les plus démunies dont ils sont souvent issus. En somme, si le quartier est devenu désormais tranquille, on y recense parfois quelques éruptions de violences urbaines.

3.2. Violences et pratiques locales de sécurité à Aguazinha

À *Aguazinha*, quartier de la municipalité d'*Olinda*, j'ai également été témoin d'une autre scène de violence observée depuis la terrasse de la maison où je séjournais. Celle-ci était située au premier étage où je prenais souvent mon petit déjeuner. Tasse de thé à la main, j'ai assisté à un vol à main armée qui s'est déroulé à deux pas de la maison. Cet événement s'est produit à environ six heures et demie du matin, à l'heure où certains travailleurs matinaux partent rejoindre leur bus pour se rendre à leur travail. Moi-même, j'étais censée partir après mon petit déjeuner pour aller au premier culte matinal de l'IURD à 7h30 à la *Cruz Cabugá*. Or, soudain ce fut la stupéfaction.

Tout s'est passé très vite. Une femme se dirigeait vers l'arrêt de bus se trouvant au bout de la rue, à quelques mètres de mon champ de vision, lorsqu'elle a été interceptée par un jeune homme. Celui-ci lui montre son arme et lui demande de lui donner son sac à main. Il l'ouvre aussitôt et s'empare du téléphone portable de la victime ainsi que de son portefeuille. Ensuite, il jette le sac par terre et part très rapidement vers une ruelle adjacente. La femme est sidérée. Sous le choc, elle ramasse son sac par terre. Puis, un monsieur âgé d'une quarantaine d'années passe et remarque son état de choc. Il lui demande si tout va bien, elle lui explique qu'elle venait de se faire voler, à six-heures et demie du matin. Le monsieur propose de l'accompagner jusqu'à chez elle, mais elle refuse et le lui remercie en lui disant que le pire était passé.

Cet événement m'a bouleversée car, à quelques minutes près, j'aurais pu moi-même être la victime, puisque juste après mon petit déjeuner, je devais partir en direction de cet arrêt de bus. Il m'a fallu un certain temps pour digérer ce que j'avais pu observer depuis la terrasse. Encore bouleversée, j'ai décidé de prendre mon temps avant de quitter le domicile ce matin-là. Vers sept heures, la mère de mon amie qui m'hébergeait s'est levée. Je lui ai raconté l'épisode, mais cela ne semblait guère l'étonner. Au contraire, elle réagissait avec une banalité surprenante parce que, selon elle, les vols à main à armée sont hélas devenus quelque chose d'ordinaire dans

¹²⁵ Information obtenue auprès du *Secretaria de Defesa Social* – SDS, soit le secrétariat de sécurité sociale.

le quartier. Toujours d'après elle, si avant ils avaient lieu à la tombée de la nuit ou durant le soir, à présent, à tout moment de la journée, une personne peut se faire voler ou se faire agresser.

Elle m'a par ailleurs expliqué que les jeunes agresseurs résidaient le plus souvent dans des secteurs sensibles du quartier. Ils ne respectaient plus rien, ni personne, puisqu'ils volaient des habitants du même espace de vie qu'eux. Selon elle, cela est dû principalement à l'emprise de la drogue qui fait des ravages chez la jeunesse du quartier. Cet élément semble être une tendance générale dans les quartiers périurbains au Brésil (Théry, 2017). Après m'avoir mise en garde, la mère de mon amie m'a conseillée de faire attention lorsque je devrais sortir. Il fallait que je redouble d'attention quant aux objets que je portais sur le terrain, notamment mon dictaphone, mon téléphone portable, mon appareil photo et mon caméscope.

Au-delà de m'avertir sur les risques potentiels, cette femme m'avait expliqué comment dissimuler mes différents objets. Elle m'a conseillée notamment de les transporter camouflés dans des sacs plastiques de supermarché. Cela m'a été présenté comme une astuce me permettant d'éviter d'attirer l'attention de voleurs. Quant à avoir de l'argent en espèces sur moi, je devrais en emporter un minimum, le cas échéant, il fallait le ranger dans une pochette plate, du type banane, portée à l'intérieur de mes habits.

Les conseils provenant de la mère de mon amie étaient une démonstration explicite d'un certain savoir être local. Cela dit, se fier aux connaissances locales est un grand pas pour apprivoiser le terrain (Godelier, 1996, 2010 ; Malinowski, 1989 ; Olivier de Sardan, 2008). Plus que cela, les conseils et astuces de cette femme me renseignaient non seulement sur le mode de vie local, mais aussi sur la capacité individuelle à l'inventivité pour faire face à une situation donnée. Si, d'une part, il était question de se protéger afin d'éviter les ennuis, d'autre part, en apprenant des astuces pour ma sécurité, je m'introduisais dans une façon de faire locale pour me défendre face aux potentielles agressions.

En outre, cette femme m'a également recommandé de m'en remettre à la protection de Dieu. D'après elle, lui seul détient le pouvoir de protéger tout un chacun. Elle a ajouté que comme je fréquentais des églises évangéliques, ma sécurité devrait être vraisemblablement assurée, puisque je me rendais dans un milieu censé m'apporter une protection divine. Là aussi, j'ai eu affaire à une production de sens particulière, laquelle est propre à tout individu qui cherche à se rassurer en construisant une réponse logique et immédiate à une situation donnée (Augé, 1994a ; Evans-Pritchard, 1972).

À cet égard, se soumettre à la protection divine est un recours immédiat à la portée des personnes habitant les quartiers périurbains où j'ai travaillé, indépendamment du fait qu'ils soient évangéliques ou pas, croyants ou agnostiques. Dans les conversations où la thématique de la violence est abordée, et auxquelles j'ai eu l'occasion de participer, les individus semblent croire plus dans l'action de Dieu que dans celle du pouvoir public. Faute d'une protection sécuritaire publique satisfaisante, les habitants préfèrent s'en remettre à Dieu, auprès duquel ils déposent toute leur confiance. Les astuces ne peuvent pas toujours garantir leur sécurité, puisque celle-ci est sans cesse mise à l'épreuve. Il veut mieux alors s'en remettre à la protection divine en espérant d'être épargné d'une agression quelconque.

Au Brésil, plus globalement, la sensation d'insécurité ne s'exprime pas uniquement à l'intérieur des quartiers périurbains, comme au *Loteamento Bonfim* ou à *Aguazinha*. Elle peut être perceptible dans différents espaces et environnements, et sous des formes tout à fait banales. À titre d'exemple, je peux citer le trajet en transport en commun reliant le quartier d'*Aguazinha* à la capitale. Ce voyage peut quelques fois devenir très « mouvementé », à commencer par le chauffeur du bus qui roule au-dessus de la vitesse autorisée. Son action imprudente peut ainsi provoquer un accident à tout moment. Des personnes, incarnant le visage de la misère humaine, montent dans le bus pour demander de l'aumône aux passagers. Leur sollicitation peut parfois se dérouler de façon obstinée. De plus, des bandes de jeunes délinquants armés pratiquent vols et agressions dans les transports collectifs.

Certaines lignes de bus sont plus exposées que d'autres à ce type d'action, non seulement parce qu'elles sont très empruntées, mais aussi parce qu'elles traversent des secteurs réputés pour être « dangereux » à cause des agglomérats urbains informels connus sous le terme de *favelas* (Gonçalves, 2010). Il faut savoir que l'action des bandes de délinquants dans les transports collectifs peut avoir des conséquences graves jusqu'à porter atteinte à la vie des usagers.

Un ouvrage portant sur le Brésil, écrit dans les années 1960, a évoqué les tribulations d'un trajet en transport en commun dans le pays (Bishop, 1963). La situation semble ne pas avoir changé depuis toutes ces décennies. Sur le terrain, j'ai connu quelques individus qui m'ont raconté qu'ils cherchent à éviter les transports en commun par peur d'un accident ou d'une agression. Ces mêmes individus parfois me déconseillaient d'emprunter ce moyen de transport. Pourtant, malgré cette mise en garde, le bus a été mon moyen de transport privilégié durant toute la durée de mon terrain.

Les trajets en transport collectif, partant des quartiers périurbains vers la capitale, me permettaient d'observer des actions quotidiennes en rapport avec mon sujet d'étude. Par exemple, la présence massive d'adhérents aux églises étudiées qui, eux aussi, empruntent régulièrement les transports en commun. Des évangélistes y prêchent ou y distribuent des flyers d'invitation à leur église. Plusieurs de ces actions ont été intégrées à mon corpus de données. De fait, les trajets en bus ont révélé des activités diverses s'inscrivant dans le quotidien et en lien avec l'évangélisme pentecôtiste.

Par conséquent, malgré les dissuasions pour éviter les transports collectifs, je tenais à l'utiliser comme moyen de transport sur le terrain. Pendant toute la durée de mon terrain, je n'ai pas eu d'incident majeur, à part le témoignage désespéré d'un individu. Ce dernier était monté dans le bus d'une ligne très empruntée, laquelle relie le quartier d'*Aguazinha* à un terminus d'échange. Il avait monté dans ce bus pour porter à la connaissance des usagers le récit d'un vol à main armée ayant fait une victime. Il s'agissait du fils de son voisin qui devait rentrer à la maison après son travail. Il a précisé que, selon des récits recueillis, le jeune homme a été tué parce qu'il a réagi au vol mené par une petite bande d'adolescents agresseurs.

Son discours visait à mettre en garde les usagers, mais surtout à recueillir des témoignages susceptibles de l'aider dans l'investigation du meurtre du jeune homme qu'il connaissait. Les usagers semblaient avoir de l'empathie pour cet individu, mais personne n'a réagi à son appel à témoin, ni à sa demande de mobilisation pour une pétition réclamant à la municipalité plus de sécurité dans les transports collectifs. L'observation de cette action a en quelque sorte confirmé la réticence de certains individus face au pouvoir public brésilien. C'est pourquoi dans les quartiers certains me disaient qu'ils préféraient se remettre à la protection divine.

En arrivant à mon domicile de séjour à *Aguazinha*, j'ai fait part à la famille qui m'hébergeait de ce que je venais d'apprendre dans le bus. Pour eux, il s'agissait là d'une situation avec laquelle il faut désormais apprendre à vivre, puisque l'insécurité est partout. Encore une fois, cette famille insistait sur la protection divine en espérant que rien ne puisse leur arriver à eux ni à leur proche. Face à cette réalité de fragilité sociale, il n'est pas étonnant que les églises évangéliques connaissent une réussite dans les espaces périurbains.

À *Aguazinha*, mais aussi au *Loteamento Bonfim*, les temples évangéliques du quartier proposent un accueil chaleureux et humain. Ils intègrent des individus espérant trouver en Dieu un refuge contre les situations difficiles. C'est pourquoi une voisine, à *Aguazinha*, m'avait raconté qu'elle se réjouissait de voir tous ces enfants fréquenter l'église pentecôtiste proche de

son domicile. Pour elle, l'église représentait plus qu'un refuge, elle était son deuxième foyer où elle a pu trouver une deuxième famille et ses enfants un entourage bienveillant.

Dans ce sens, l'église est souvent envisagée par ses adhérents comme un lieu sûr où, en plus d'exercer sa foi, il est possible de tisser des liens fraternels. Elle se présente ainsi à ses adhérents comme une *social family* (Werbner, 1991), parce qu'elle représente un espace social dans lequel se réunissent des individus qui se côtoient régulièrement et qui s'inscrivent dans une relation sociale de proximité, une sorte de famille élargie (Aubrée, 2003 ; Fancello, 2006 ; Fer, 2005 ; Gusman, 2011 ; Laurent, 2003).

Pour revenir à *Aguazinha*, le trafic de drogue y fait des ravages, principalement dans les zones sensibles du quartier. Dans celles-ci, la jeunesse semble être déshéritée et vraisemblablement en manque de repères. Le cas de la voisine ci-dessus rejoint plusieurs autres cas, et les parents se sentent généralement rassurés de voir leurs enfants fréquenter l'église. Ils sont ainsi à l'abri de la tentation de gagner de l'argent « facile » avec le trafic de drogue. Selon des témoignages recueillis auprès de parents, des adhérents de l'église AD dans le quartier, un certain nombre d'enfants et d'adolescents, pris par les trafiquants, ont été tués sans pitié.

Pour conclure, la réalité sociale de ces quartiers périurbains où j'ai travaillé s'est heurtée à mon regard désacclimaté lié à ma perception d'un espace social donné et conditionné par un mélange à la fois de références locales et étrangères. De fait, ma condition de chercheuse sur le terrain était marquée par mon origine brésilienne ainsi que par mon contexte de vie à l'étranger.

Sur le terrain, au Brésil, j'avais la sensation de vivre dans une sorte de menace omniprésente, ce qui bousculait la perception du chercheur travaillant dans sa propre société d'origine (Diawara, 1985 ; Ouattara, 2004). Or, la question de l'insécurité ne semblait guère inquiéter les personnes rencontrées sur le terrain. Mes interlocuteurs me disaient qu'ils étaient habitués à vivre dans ces conditions. Pourtant, ayant développé une sensibilité aiguë aux différentes questions sociales, les violences urbaines et l'insécurité au Brésil étaient complètement en décalage avec celle de mon nouveau contexte français.

3.3. Appréhender les décalages de perception et apprivoiser le terrain par la proximité

La question de l'insécurité ainsi que les violences urbaines ont suscité un sentiment particulier qui s'est exprimé lors de mes premières semaines de séjour de recherche. Cela est dû au fait que j'avais intégré une relative sensation de sécurité dans le contexte français, où je

vis actuellement, alors que, sur le terrain brésilien, je voyais le danger partout. Par conséquent, mon regard « désacclimaté » était habité par un sentiment constant d'insécurité et de méfiance, à un tel point qu'il fallait maîtriser mes déplacements en fonction des risques potentiels. De cette manière, mon comportement au début correspondait à celui d'une touriste venant d'arriver. Se laisser prendre par ce sentiment aurait pu avoir des conséquences sur ma recherche, notamment en limitant mon accès au terrain.

Or, sur le terrain, « l'ethnologue doit se mouiller » (Olivier de Sardan, 2008). L'apprentie ethnologue que j'étais devait composer avec son contexte d'étude. Par le biais de l'immersion, j'ai réussi à dépasser mes premières peurs. Enfant du pays, il fallait faire confiance à mon instinct lors de mes déplacements et de mes rencontres. Ensuite, il fallait aussi dépasser certaines barrières dues au sentiment d'insécurité. Pour y remédier, la solution était de loger dans les deux quartiers durant tout mon séjour de recherche et de privilégier le bus comme mon moyen de transport principal.

Être au plus près de la réalité sociale que l'on entend appréhender s'avère la meilleure manière de pouvoir y parvenir. À cet égard, nombreux ont été les travaux mettant l'accent sur cette posture du chercheur dans un travail ethnographique (Becker, 1985 ; Diawara, 1985 ; Malinowski, 1989 ; Mauss, 2002 ; Olivier de Sardan, 2008 ; Ouattara, 2004 ; Whyte, 1995). Il en résulte qu'il a été plus pertinent de m'insérer socialement dans les milieux étudiés, c'est-à-dire dans les quartiers, parce que j'ai accédé à leur réalité quotidienne de l'intérieur.

Cela m'a fait vivre des expériences singulières que je n'aurais peut-être pas eu l'occasion d'expérimenter si j'avais choisi de m'installer en dehors de ces espaces par peur de l'insécurité. En outre, mes déplacements dans les différents espaces physiques du *Loteamento Bonfim* et d'*Aguazinha* m'ont permis de me sentir à l'aise dans ces lieux, mais aussi d'accéder plus facilement aux zones considérées « sensibles ». Celles-ci sont perçues par leurs habitants comme étant dangereuses, on évite de s'y promener par crainte de vol ou d'agression sexuelle. Les personnes qui m'hébergeaient me déconseillaient de m'y rendre. Je les rassurais en leur disant que les individus que j'avais rencontrés dans ces endroits m'accompagnaient systématiquement dans mes visites aux adhérents vivant dans ces espaces. En m'accompagnant, ils veillaient à ce que je sois perçue dans leur lieu de vie comme quelqu'un de familier. De plus, lorsque je devrais m'y rendre, je choisissais des moments de la journée où l'atmosphère était tranquille, en particulier en milieu/fin de matinée ou début d'après-midi.

Plus je me rendais dans ces endroits considérés comme étant « sensibles », plus je me faisais remarquer. Grâce à cette aisance acquise à partir des interactions rapprochées avec les

locaux des deux quartiers, y compris ceux résidant dans des zones « sensibles », la recherche a pu se dérouler paisiblement. Pour cela, il a fallu quelques semaines, le temps nécessaire de me faire connaître localement et d'entretenir des rapports de proximité avec les personnes rencontrées ici et là.

Finalement, ma recherche s'est déroulée paisiblement dans les deux quartiers. Pourtant, au début de mon séjour, j'étais bouleversée par la condition de fragilité sociale dans les quartiers périurbains brésiliens. Ce ressenti me renvoyait à une position d'étrangère dans mon propre pays d'origine. Ce sentiment d'étrangéité apparaît dans certains travaux qui évoquent les enjeux ou ressentis lorsque l'on travaille au sein de sa propre société d'origine (Bila, 2008 ; Diawara, 1985 ; Ouattara, 2004).

En réalité, il s'agissait d'un milieu qui ne m'était pas étranger, puisque je suis née et que j'ai grandi au Brésil. Toutefois, mon contexte d'origine m'est devenu distant à cause de ma condition d'expatriée. Cela dit, mon appréhension de la différence de perception contextuelle, en rapport avec l'insécurité et la violence, est passée par une compréhension de la notion de distanciation socioculturelle (Olivier de Sardan, 2008), laquelle s'est naturellement appliquée à moi sur le terrain.

Si auparavant, lorsque je résidais au Brésil, la situation des quartiers périurbains m'était familière, désormais, j'étais amenée à la regarder autrement. En effet, je regardais mon contexte d'origine avec un point de vue quelque peu influencé par ma condition de brésilienne expatriée. Ainsi, malgré ma position de « proximité culturelle », du fait que je partage la même origine socioculturelle que mes interlocuteurs dans mon pays, il se trouve que je ne maîtrisais pas les codes socioculturels des quartiers périurbains où j'ai travaillé. C'est à partir de mon installation et des interactions nouées au fur et à mesure avec les personnes habitant dans ces endroits qu'une autre perspective s'est ouverte à moi, celle de l'appropriation de mon terrain d'enquête, laquelle allait marquer ma véritable approche au terrain dans ce milieu urbain.

À la lumière de l'étude de Whyte (1995), la richesse du terrain réside dans les diverses formes d'interaction ainsi que dans les relations interpersonnelles se créant au gré des rencontres entre le chercheur et ses interlocuteurs. Les individus que j'ai rencontrés m'ont beaucoup appris sur leurs modes de vie locaux, mais aussi sur leurs façons de faire et d'agir face aux différentes situations. La question de la violence urbaine a été une porte d'entrée privilégiée pour accéder à ces éléments à partir de nombreux échanges se déroulant le plus souvent de manière informelle. Il en est ressorti un apprentissage sur la manière dont il faut se protéger pour éviter de se faire agresser.

Cet apprentissage fut mes premiers pas d'une approche par la « proximité » qui s'est faite à travers une assimilation progressive des manières de faire de ceux que j'observais. Entre autres, il s'agissait de prendre garde aux horaires de mes déplacements, de faire attention aux objets de valeur et aux sommes d'argent, aux choix des trajets de bus – certaines lignes étant plus exposées aux agressions que d'autres, savoir préserver la sérénité face aux situations difficiles, ne jamais réagir et garder son calme. Tout ceci relève d'un apprentissage acquis par les habitants suite aux mauvaises expériences qu'ils ont éprouvé à un moment donné. Lorsqu'ils accueillent des personnes venant de l'extérieur, ils veillent à partager leurs astuces d'autoprotection contre les violences urbaines.

En outre, expérimenter des actions vécues de l'intérieur m'a permis d'apprivoiser le terrain indépendamment de ma position de « proximité culturelle » avec ce dernier. À cet égard, il en résulte que ma position de « proximité culturelle » a pris véritablement corps via les apprentissages multiples se déroulant dans le cadre de la rencontre entre le chercheur et l'autre qu'il prétend étudier (Malinowski, 1989 ; Whyte, 1995). C'est pourquoi Olivier de Sardan (2000) soutient une idée, selon laquelle l'« anthropologie chez soi » n'existe pas, excepté si le chercheur étudie ses pairs.

D'après l'auteur, le chercheur autochtone se met à une distance culturelle avec ses compatriotes du fait de son long processus d'apprentissage académique. Cela a été également remarqué par Bourdieu (1993), lorsqu'il a parlé du capital culturel du chercheur le mettant dans une posture relativement supérieure vis-à-vis de ses interlocuteurs. Par conséquent, la « proximité » du chercheur avec son terrain n'est pas un privilège, comme l'a souligné Ouattara (2004). Il faudrait rajouter qu'elle n'est pas une condition acquise, mais elle est « un fait à conquérir » par le biais des apprentissages et expériences vécues et partagées avec l'autre.

Marc Augé (1989) a mis en évidence une ethnologie de chez soi et une ethnologie de chez les autres. Ces deux ethnologies cheminent vers un apprentissage de soi et des autres, mais aussi de soi vers les autres et des autres vers soi. Il semblerait que c'est dans ce va-et-vient des échanges, marqués par l'apprentissage de soi et de l'autre, que le chercheur peut finalement approcher l'univers de l'autre pour tenter de le comprendre. Il faudrait entendre que la « proximité » serait dotée d'une « capacité élastique » où le va-et-vient des échanges est susceptible de produire des connaissances tirées d'une part et d'autre, sur les autres et sur soi-même, afin d'accommoder le chercheur aux situations rencontrées sur le terrain.

Cela dit, le terrain est doté de cette capacité intarissable voire magique de produire des connaissances multiples via un processus d'apprentissage et d'expériences complexes et

fécondes, à travers lequel le chercheur est constamment immergé. S'emparer de ce processus implique disposer de la capacité d'apprendre sur soi et sur l'autre (Augé, 1989).

À ce titre, je voudrais évoquer un autre élément qui ressort de ma relation rapprochée avec les habitants du *Loteamento Bonfim* et d'*Aguazinha*. C'est en investissant et partageant la vie quotidienne dans ces deux quartiers qu'il a été possible d'approcher le sens du mot « *comunidade*¹²⁶ ». Celle-ci représente un espace à la fois symbolique et culturel marqueur d'appartenance identitaire et d'attachement à un territoire. La « *comunidade* » représente également un lieu social et politique où se déploient des initiatives et des événements, notamment organisés par ses « *lideres comunitarios* », soit les leaders de l'association du quartier.

Les quartiers périurbains ne sont pas uniquement touchés par la violence urbaine. Ils sont des lieux vivants et dynamiques où prennent de nombreuses initiatives. Pour n'en citer que quelques-unes, il y a les tournois sportifs, comme ceux de la ligue de football « *inter-comunidades* », les fêtes du saint patron local, les fêtes de carnaval, la distribution occasionnelle de denrées aux plus démunis réalisée par l'association du quartier. Celle-ci organise également une aide aux personnes âgées et aux jeunes, par exemple pour réaliser des démarches administratives, par exemple acquérir une carte d'identité ou un acte de naissance, ainsi qu'un soutien aux familles nombreuses. Ces initiatives sont menées par le leader associatif du quartier, lequel travaille en partenariat avec d'autres acteurs locaux, des commerçants, des représentants d'églises, des élus et des habitants. Ensemble, ils se mobilisent pour créer un espace de convivialité et de solidarité accessible à tous.

Décrire ces quartiers uniquement du point de vue de la violence urbaine induit un décalage de perception avec la réalité sociale et culturelle locale. Certains y travaillent pour les rendre dynamique malgré le manque de moyens auquel ils font face. Les envisager sous le seul angle sécuritaire les réduirait aux seules images négatives de pauvreté, de violence et de précarité qui leur sont renvoyées plus facilement. Même si on y trouve ces aspects, il est nécessaire d'aller au-delà des images données à voir de ces espaces périurbains, mais aussi de ce que j'avais imaginé à partir de mes propres cadres de référence.

Pourtant, ma volonté d'interroger le vécu d'un espace social, étudié de l'intérieur, m'a conduit à la prise en compte de la différence de contexte et de leur distance (Olivier de Sardan,

¹²⁶ La traduction littéraire de « *comunidade* » en français est « communauté ». Au Brésil, ce mot désigne un espace géographique regroupant un nombre donné d'individus.

2008) comme aux niveaux des différentes échelles de perception (Revel, 1996). Appréhender ces différences a été crucial pour un apprivoisement du terrain comme pour un bon déroulement de mon enquête ethnographique.

Enfin, malgré les épisodes de violence urbaine dans les deux quartiers, les apprentissages et expériences partagés avec leurs habitants m'ont révélé un certain savoir être local. Il était notamment intéressant de noter comment les individus font face aux situations difficiles. Apprendre et comprendre leurs stratégies individuelles, comme celles relatives aux consignes de sécurité, m'ont permis d'appréhender leur capacité d'inventivité, de créativité, de solidarité et de croyance pour se protéger contre les agressions dans leur quotidien.

Pour finir, dans ces quartiers périurbains, un regard extérieur non-avisé, étranger ou national, pourrait se limiter aux conditions socio-économiques, lesquelles y sont en effet plus visibles. Toutefois, ce sont sans doute le partage et l'expérience quotidienne avec leurs habitants, vécus de leur intérieur, qui permettent de les appréhender en condition de « proximité » et au plus proche de leur réalité socio-culturelle. Le chapitre suivant l'illustrera, notamment lorsqu'il sera question de présenter le religieux dans les quartiers.

Chapitre IV – De la ville au quartier : l'évangélisme pentecôtiste dans le paysage urbain et dans le quotidien

« (...) Il convient de partir de l'expérience religieuse si l'on veut comprendre comment la distribution des hommes, la maîtrise des paysages et l'organisation de l'espace sont affectées par la foi et les convictions partagées au sein des groupes ».

(Claval, 1992 : 100).

Ce chapitre s'attachera à parcourir des lieux où l'évangélisme pentecôtiste se déploie dans le paysage urbain métropolitain, dans la ville et à l'intérieur de deux quartiers périurbains, soit à Recife, à *Aguazinha* et au *Loteamento Bonfim*. Il s'agira de présenter, de décrire et d'analyser la manière dont ce mouvement religieux s'implante dans un espace donné, mais aussi la façon dont il investit ses actions évangélisatrices dans ces différents lieux au quotidien. Dans un premier temps, il s'agira de l'implantation des églises-mères évangéliques pentecôtistes dans la ville. Celles-ci sont nombreuses dans les centres-villes métropolitains, et donc plus visibles par rapport aux temples de quartier qui eux sont des églises succursales. À Recife, elles se concentrent dans un rayon d'un kilomètre localisé au centre-ville. Elles attirent le regard de quiconque se rendant à la métropole.

Dans un deuxième temps, il sera question de se focaliser sur les temples de quartier, en particulier à *Aguazinha* et au *Loteamento Bonfim*. De taille plus modeste, ces temples sont nombreux à s'implanter dans les zones périurbaines et dans les axes périphériques des centres-villes. Dans ces espaces, ils se situent au plus proche des individus adhérant au mouvement. Les analyses privilégieront l'*Assembléia de Deus*, pour laquelle j'ai pu obtenir des informations approfondies sur sa politique d'implantation et d'évangélisation.

1. L'évangélisme pentecôtiste dans la ville : l'exemple des églises-mère

1.1. Les églises-mère dans le paysage urbain de Recife

Les avenues *Cruz Cabugá* et *Mario Melo* apparaissent comme des lieux centraux du mouvement évangélique pentecôtiste à Recife ; plusieurs églises-mère, dont la capacité d'accueil est de quelques milliers de personnes, y sont implantées. L'AD, l'IURD et l'IIGD sont parmi celles qui sont les plus fréquentées, d'une manière générale elles réunissent le plus grand nombre de personnes adhérant à l'évangélisme pentecôtiste au Brésil (Teixeira, Menezes, 2013 ; Jacob, 2006).

Le terme église-mère est une traduction littérale des mots « *templo central* » ou « *sede* », du portugais brésilien. Ceux-ci sont habituellement employés par les adhérents au mouvement évangélique pentecôtiste pour désigner l'église centrale de base du mouvement dans l'état de Pernambuco. L'église-mère regroupe un certain nombre d'activités administratives, ecclésiastiques, évangélisatrices et juridiques, ainsi que la formation, l'encadrement et la désignation de pasteurs. De plus, elle accompagne, supervise et appuie les temples locaux implantés dans les quartiers périurbains qui lui sont rattachées. Chacune a un mode de fonctionnement propre.

Le fonctionnement de l'*Assembléia de Deus*, par exemple, est encadré par la « *Convenção dos Ministros da Assembleia de Deus no Estado de Pernambuco* (COMADEPE) », soit la Convention des Ministres de l'*Assembléia de Deus* dans l'état de Pernambuco. Cet organisme a été mis en place à la suite de la première *Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil* (CGADB) qui s'est tenue en 1930 à Natal dans l'état du Rio Grande do Norte (Daniel, 2004)¹²⁷. La COMADEPE fonctionne comme organe ecclésiastique regroupant un certain nombre de pasteurs-leaders issus d'églises de l'AD implantées à travers l'État de Pernambuco. Ceux-ci élisent par suffrage interne le pasteur-évêque ou pasteur-président devant assumer sa direction, mais aussi le pasteur-président de l'église-mère de l'AD de Recife.

Ce dernier gère les fonctions administratives, ecclésiastiques et juridiques de son église-mère. Néanmoins, ses actions couvrent un champ plus large, car il exerce un rôle de supervision des temples implantés sur le territoire de sa juridiction. C'est-à-dire qu'il accompagne le fonctionnement des églises succursales installées dans les villes et quartiers de la région métropolitaine de Recife, comme dans les petites et moyennes villes situées à l'intérieur des

¹²⁷ Voir ouvrages évangéliques.

terres. Le pasteur-président de l'église-mère est entouré par un conseil composé de ministres, notamment par des évangélistes, pasteurs et presbytres. Ces derniers assistent leur supérieur en le représentant, par exemple, dans les festivités commémoratives ou lorsqu'il s'agit d'inaugurer un nouveau temple. Ils sont également amenés à diriger, superviser et accompagner le travail évangélisateur d'églises succursales.

Ces dernières sont nombreuses dans les quartiers périurbains et également implantées dans toutes les villes du territoire *pernambucano*. L'ensemble des temples constitue le réseau élargi de l'*Assembléia de Deus* dans l'État de Pernambuco, et qui est rattaché à l'église-mère de Recife. Leur gestion administrative et ecclésiastique est à la charge d'évangélistes, pasteurs, presbytres et pasteurs auxiliaires, mais aussi des diacres et des secrétaires. Les quatre premiers sont élus par le « conseil de ministres », soit les pasteurs leaders qui sont eux-mêmes des évangélistes et presbytres, leurs votes étant approuvés lors des assemblées générales organisées au cours des rencontres annuelles de la COMADEPE. Les églises succursales disposent par ailleurs d'une certaine autonomie administrative, notamment s'agissant du choix des diacres, secrétaires, trésoriers et responsables d'activités évangélisatrices. Ceux-ci sont généralement des individus résidant à proximité de l'église, alors que les pasteurs viennent le plus souvent d'autres villes ou d'autres quartiers.

En parcourant les avenues et les rues des villes ou des quartiers, on aperçoit des bâtiments religieux façonnés par une architecture moderne, qui varie selon que l'on se trouve au centre-ville ou à l'intérieur d'un quartier. Les églises évangéliques pentecôtistes ont transformé le paysage urbain brésilien. À Recife, les églises-mère de l'AD, de l'IURD et de l'IIGD se sont implantées au milieu de zones résidentiels, où se trouve des entreprises, des administrations d'État, des écoles, des commerces, des syndicats, une base militaire.

La carte ci-dessous illustre l'implantation des églises-mère, dans les quartiers centraux, elles sont représentées en rouge et numérotés de 1 à 5. Il est à noter qu'elles occupent l'axe inférieur de l'avenue *Cruz Cabugá*, au sud-ouest, ainsi que l'axe inférieur de l'avenue *Mario Melo*, au sud-est.

Les établissements religieux entre l'avenue Cruz Cabugá et l'avenue Mario Melo (centre de Recife) en 2015

Cartes réalisées par T. Maillard 2020 avec QGIS

- Etablissement religieux
- Administration publique
- Enseignement ou formation professionnelle
- Média
- Bureaux
- Siège de syndicats
- Entrepôts, atelier, commerce
- Caserne militaire
- Logement

- | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Etablissements religieux:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Igreja Universal 2. Igreja Internacional 3. Igreja Mundial 4. Assembléia de Deus 5. Santuário do Recife | <p>Autres établissements:</p> <ol style="list-style-type: none"> 6. Casa da Indústria 7. Secretaria de Desenvolvimento Social, Criança e Juventude (SDSCJ) 8. Tribunal de Contas do Estado de Pernambuco 9. Banco Central do Brasil |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

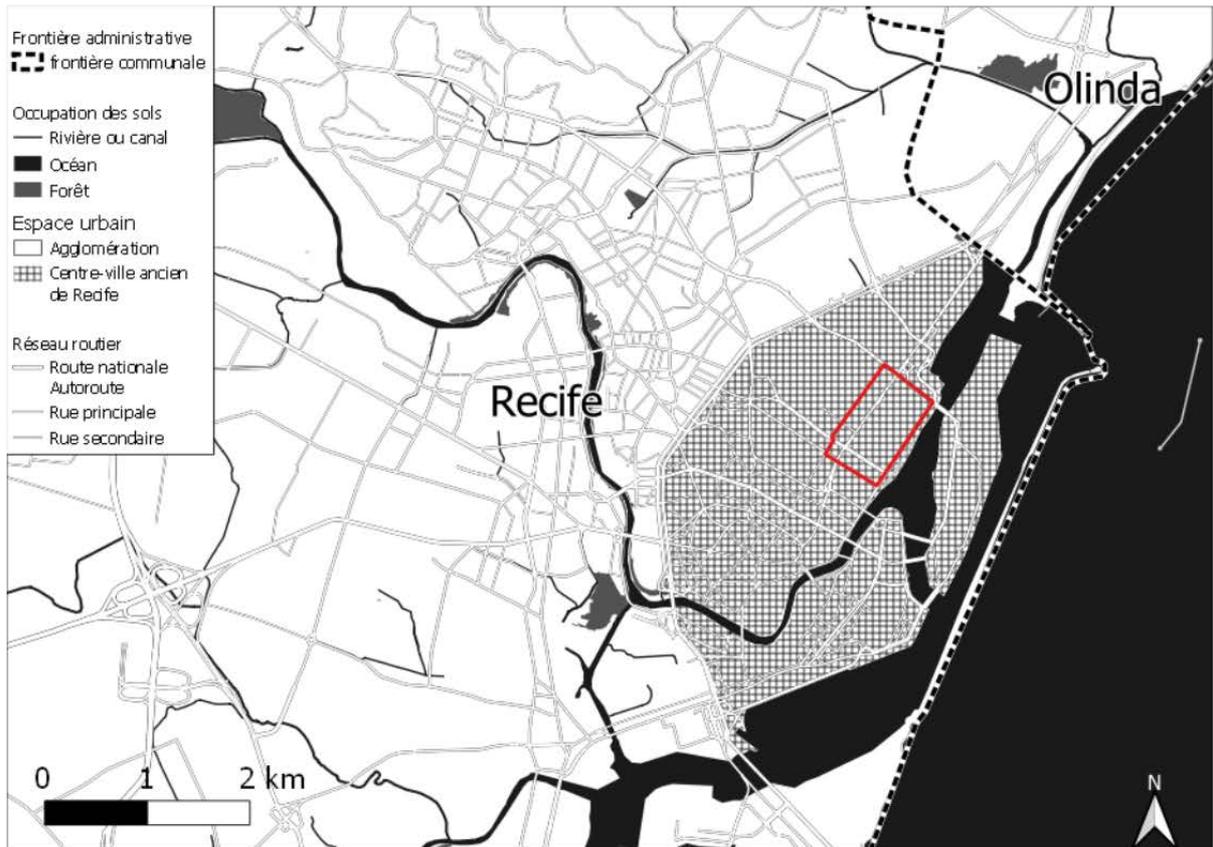
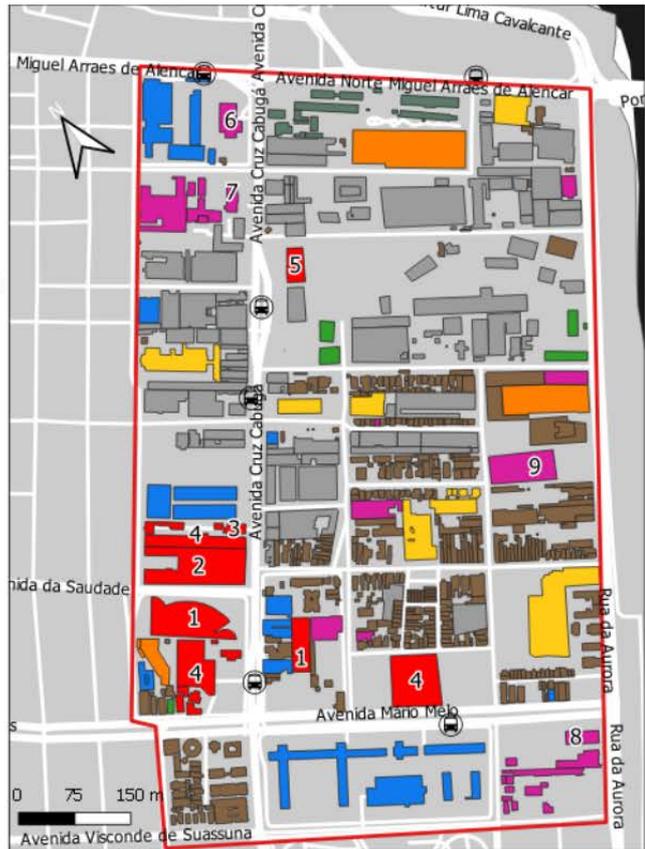


Figure 15. Les avenues Cruz Cabugá et Mario Melo en 2015. Les numéros 1, 2 et 4 correspondent respectivement aux églises-mère de l'IURD, de l'IIGD et de l'AD. (Données recueillies sur le terrain par l'auteure ; Réalisation de la carte : Thomas Maillard).

Dans cet espace urbain, les églises-mère occupent une place stratégique, privilégiée et légitime, notamment pour deux raisons. En premier lieu, leurs dirigeants ont fait l'acquisition de bâtiments désaffectés servant autrefois d'entrepôt ou de local commercial. Abandonnés, et parfois transformés en squats, ces locaux défiguraient le paysage urbain. Selon des informations recueillies auprès du service de gestion urbaine de la mairie de Recife, l'acquisition de ces locaux par des églises évangéliques a favorisé la rénovation du centre-ville avec la construction de bâtiments religieux modernes et spacieux. Il s'avère que les églises-mères implantées à la *Cruz Cabugá* sont perçues par les gestionnaires urbains comme des lieux légitimes, car elles se sont complètement intégrées dans le projet de modernisation de la ville, du fait qu'elles ont contribué à son processus de mutation urbanistique.

Par ailleurs, si les églises-mère s'intègrent aux autres unités urbaines, elles sont en concurrence pour la conquête de l'espace. Leaders fondateurs se lancent dans la construction de temples de plus en plus grands et modernes (Almeida, 2016). L'AD semble être la pionnière parmi les églises évangéliques pentecôtistes dans cette entreprise (Mafra, 2007). À présent, les églises de troisième vague, dites « néo-pentecôtistes », font preuve de leur ambition comme en témoigne la construction du Temple de Salomão à São Paulo, le plus grand temple de l'IURD au Brésil (Macedo, 2014)¹²⁸.

À Recife, les trois église-mère s'inscrivent dans cette perspective. La construction de la cathédrale de la foi de l'IURD en est un exemple. Cette église-mère se distingue nettement des autres¹²⁹. Son bâtiment moderne rayonne sur l'espace urbanistique *recifense* par son innovation architecturale et par sa capacité d'accueil. Elle représente ainsi une unité architecturale insérée dans un système urbanistique au sein duquel elle apporte une perspective visuelle nouvelle faite de symbolisme et d'imaginaire. Un grand cœur rouge avec une colombe blanche a été sculpté au milieu de la façade et les murs sont couverts de petits carreaux bleus. Il s'agit là de l'emble de l'IURD que l'on retrouve partout au Brésil et à l'étranger (Aubrée, 2000, 2003 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Rocha de Oliveira, 2014 ; Soares, 2005 ; Weiner, 2009). Sur l'autre partie figure une croix dorée, avec la phrase « Jésus Christ est le Seigneur ». L'emblème caractérisant l'IURD est un symbole de paix et de fraternité intégré dans le paysage urbain brésilien. Ce symbole gravé sur la façade imprime un imaginaire religieux dans l'espace urbain. Certaines personnes adhérant à cette église, se reconnaissent à travers cette image, par exemple, certains

¹²⁸ Voir ouvrages évangéliques.

¹²⁹ Cf. Chapitre I et II.

de mes interlocuteurs fréquentant l'IURD me disaient qu'ils faisaient partie de l'église au cœur rouge avec une colombe de paix.

En second lieu, les église-mère ont été bâties dans un emplacement stratégique non seulement d'un point de vue urbanistique, mais aussi logistique. La carte ci-dessus l'illustre. Le centre-ville est desservi par des artères centrales où la circulation de véhicules, privés et de transports collectifs, est intense. Le réseau de transport collectif métropolitain *recifense* compte 394 lignes de bus¹³⁰, dont plusieurs circulent sur l'avenue *Cruz Cabugá*. Plus d'un million d'usagers empruntent quotidiennement les transports en commun en direction du centre-ville¹³¹.

Les lignes de bus desservent différentes destinations de la région métropolitaine, y compris les agglomérations du Grand Recife qui sont reliées à la capitale par le réseau de transport collectif métropolitain. Dès lors, ces églises-mères sont très facilement accessibles en transport en commun. L'accès physique aux églises-mère a été pris en compte dans la stratégie de leur implantation, et pour favoriser leur fréquentation étant donné leur capacité d'accueil de quelques milliers de personnes. En effet, les églises-mères évangéliques pentecôtistes se situent dans des axes centraux (Almeida, 2016), et ce choix n'est pas anodin, dans la mesure où il facilite le déplacement des masses d'individus qui se rendent à leurs cultes au moyen des transports en commun. Ce choix permet également une meilleure organisation des démarches effectuées par les différents groupes d'évangélisation des églises-mère.

Les groupes d'évangélisation rassemblent des volontaires qui veulent s'investir dans les campagnes, sorties et activités évangélistes. Ils se rendent sur le terrain pour diffuser la parole de Dieu. Ils choisissent, par exemple, une place publique ou un lieu très fréquenté, mais aussi des quartiers périurbains relativement proches des églises-mères où ils font du porte-à-porte. Les individus engagés dans ce travail d'évangélisation empruntent souvent les transports collectifs. C'est moins coûteux et donc plus accessible pour tous. Ils se rassemblent à l'église, puis repartent ensemble d'un arrêt de bus situé à quelques pas de leur église-mère. Parfois, ils investissent le bus comme espace d'évangélisation durant le temps d'un trajet, notamment en distribuant tracts et flyers aux autres voyageurs pour les inviter à se rendre à leur église.

¹³⁰ Information recueillie auprès de l'Entreprise métropolitaine de transports urbains Grande Recife, vérifiable sur leur site Internet <http://www.granderecife.pe.gov.br/web/grande-recife/historico>

¹³¹ *Ibidem*.

Parties intégrantes du paysage urbain *recifense*, les églises-mère renvoient également à d'autres représentations relatives aux expériences individuelles et collectives quotidiennes des différents individus.

1.2. L'église-mère, ses adhérents et le quotidien

Pour certains, les églises évangéliques pentecôtistes sont un rempart permettant de soulager la souffrance des individus face aux épreuves de la vie (Bivar, 1995 ; Mafra, 2001 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1996), une idée présente dans les écrits de Marx et Engels (1972) ; pour d'autres, elles leur procurent un certain bien-être à travers le réconfort spirituel et l'espoir de salut (Garcia-Ruiz, 2006 ; Martin, 1990 ; Souza, 1969 ; Willems, 1967). Au-delà de ces aspects touchant à la dimension spirituelle, les églises évangéliques pentecôtistes inscrivent les individus dans une dynamique à la fois religieuse et sociale (Boutter, 2002 ; Fancello, 2006 ; Fer, 2005 ; Kouvouama, 2002, 2014 ; Laurent, 2003 ; Pons, 2013). Elles leur offrent l'occasion de se retrouver dans un espace où ils partagent une croyance commune et font des expériences multiples. Cet espace peut être considéré comme un lieu de production collectif et social quotidien où les différents acteurs concernés apportent leurs conceptions, leurs discours, leurs pratiques, leurs représentations et leur vécu (Lefebvre, 2000).

Ces lieux de foi, qu'ils soient situés au centre-ville ou dans un quartier périurbain, constituent un point de repère pour les personnes ayant choisi d'adhérer au mouvement évangélique pentecôtiste. Les individus interrogés les perçoivent comme un marqueur d'appartenance, d'identification et de sens. Dans leurs discours, il ressort la mise en avant de l'institution qu'ils fréquentent, le bienfait qu'elle leur procure ainsi que les améliorations de vie qu'ils ont constaté après leur adhésion. Plusieurs travaux ont montré que la pratique religieuse reflète pour l'adhérent une nouvelle condition spirituelle et sociale qui est acquise à la suite de l'adhésion (Bivar, 1995 ; Costa, 2002 ; Mafra, 2001 ; Souza, 1969).

Qu'il s'agisse d'une église-mère ou d'une église de quartier, d'un culte du dimanche ou d'un culte réalisé durant les jours ouvrés, l'attention que les individus portent à leur déplacement aux cultes diffère. Les adhérents organisent leur sortie à l'église en fonction de leurs occupations quotidiennes, de leur lieu de domicile et de leur situation familiale. En effet, lorsqu'un individu décide de se rendre à tel culte, à un créneau horaire de son choix, et à un jour de la semaine de sa préférence, il doit rythmer son quotidien en fonction de son

déplacement prévu pour se rendre à l'église. Dans le cas des églises-mère, notamment celles qui se trouvent au centre-ville de Recife, il faut d'abord s'organiser pour partir à une heure précise, car le temps de trajet en bus peut être long. Par exemple, un habitant du *Loteamento Bonfim* qui doit se rendre au culte à 15h à la Cathédrale de la foi à Recife doit anticiper son départ de deux heures. Alors qu'un habitant d'*Aguazinha* comptera environ quarante-cinq minutes entre son domicile et cette église. Le premier se situe à environ vingt-sept kilomètres de Recife alors que le deuxième est à environ sept kilomètres.

Au temps du transport, un autre élément est à prendre en compte : la situation socioéconomique et familiale de l'adhérent. Pour les personnes à la retraite, sans occupation et les femmes au foyer, j'ai constaté qu'elles dédient beaucoup de temps à leur pratique religieuse, en particulier les femmes. Certaines se rendent à l'église au moins trois fois par semaine, mais d'autres privilégient uniquement le dimanche à cause des enfants, surtout quand ils sont en bas âge. Quant aux actifs, dont le lieu de travail pour certains est à Recife, ils choisissent de se rendre au culte avant de commencer leur journée de travail, ou entre midi et quatorze heures, ou encore après le travail. L'IURD et l'IIGD proposent des créneaux horaires élargis, ce qui arrange les salariés. Tandis qu'à l'AD, les cultes ont lieu le soir à 19h30 ou à 20h. Les adhérents de cette église la fréquentent plutôt le soir, et massivement le dimanche, mais ils se rendent parfois à des activités évangélisatrices se déroulant durant la journée, et dans la semaine, comme par exemple le cercle de prière. Ce dernier a lieu le matin, dans l'après-midi ou toute la journée.

Les horaires des églises de troisième vague, comme l'IURD et l'IIGD, semble avoir été pensées de manière à faciliter l'accès à tout un chacun à tout moment de la journée et le soir (Freston, 1993 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999). Leurs églises-mère à Recife ouvrent leurs portes dès 7h du matin jusqu'à 21h30/22h du soir, ce qui donne la possibilité aux individus de s'y rendre dans un créneau horaire qui leur convient. Quant à l'église-mère de l'AD, elle a opté pour un agenda hebdomadaire où ses principaux cultes ont lieu le soir, à l'exception de la rencontre du cercle de prière qui a lieu dans la journée. Cela est également valable pour les temples de quartier de l'AD.

Du côté des adhérents, ils s'organisent pour mettre en œuvre leur pratique religieuse selon le calendrier de culte de leur église, selon leur emploi du temps personnel et leur lieu de résidence. Par exemple, dans le cas de mes interlocuteurs interrogés et vivant au *Loteamento Bonfim*, nombreux sont ceux qui fréquentent l'église-mère de l'IURD de Recife. Pour s'y rendre, ils prévoient en moyenne trois heures de transport en commun aller/retour. À ce temps,

il faut rajouter une ou deux heures de culte. En général, mes interlocuteurs se rendaient au culte de 15h durant la semaine, et à celui de 10h le dimanche matin. Ces créneaux leurs convenaient parce qu'ils disposaient de la matinée ou de l'après-midi libre pour vaquer à leurs occupations pour leur foyer. Puis, le dimanche, ils partaient à l'église en famille, le matin pour certaines, et l'après-midi pour d'autres.

Parmi les interlocuteurs interrogés et vivant au *Loteamento Bonfim*, il y a une majorité de femmes. Celles-ci réservent une demi-journée ou plusieurs demi-journées par semaine à leur pratique religieuse qui occupe une place non négligeable dans leur vie quotidienne. L'adhérent dispose aussi d'une vie intime et familiale, et d'une vie sociale au sens large faite de ses relations avec son voisinage ou entourage amical. Ces éléments doivent s'accorder avec une pratique religieuse régulière, mais cela ne se fait pas toujours sans quelques difficultés.

Les femmes ont été nombreuses à participer à mon enquête de terrain, elles sont nombreuses à l'église et elles se rendent généralement plus accessibles que les hommes. Chez les évangéliques pentecôtistes, elles s'investissent plus que les hommes dans la pratique religieuse (Aubrée, 2014 ; Mafra, 1998 ; Malogne-Fer, Fer, 2015), même si ces derniers consacrent aussi beaucoup de temps à leur foi (Fancello, 2006 ; Laurent, 2003). Dans les églises étudiées dans ce travail, les femmes semblaient être majoritaires dans les cultes. J'ai pu constater à certaines occasions que les hommes étaient plus nombreux, notamment à l'*Assembléia de Deus*, principalement dans les cultes de doctrine¹³² ou dans ceux destinés aux évangélistes qui auront à travailler en dehors de l'église.

L'engagement individuel dans la pratique religieuse suscite dans certains cas des tensions dans la vie privée de l'adhérent. Chez certains conjoints, si l'un des deux ne partage pas la foi de son partenaire, il peut alors avoir des signes de mécontentement avec les sorties répétées du partenaire à l'église. Une de mes interlocutrices, habitante du *Loteamento Bonfim*, m'a avoué que son mari lui demandait de rester plus à la maison et de restreindre ses allers/retours à l'église. Elle l'ignorait car, pour elle, il ne comprenait pas l'importance de son bien-être spirituel. Puis, un jour, il s'est trouvé une maîtresse et il est parti s'installer chez elle. Ce départ soudain a causé un grand choc émotionnel dans la vie de mon interlocutrice. Elle n'a pas compris pourquoi il l'avait quitté. Selon elle, sa fréquentation de l'église-mère de l'IURD de Recife ne pouvait pas être la cause de sa séparation. Elle pense plutôt que c'est le diable qui

¹³² J'expliquerai plus loin, notamment au sixième chapitre, en quoi consiste ces cultes.

a voulu l'éloigner de son église d'adhésion en s'acharnant sur son mari ; le Malin a provoqué le départ de son mari.

Son explication est en rapport avec sa croyance religieuse, puisque l'IURD, comme d'autres églises évangéliques pentecôtistes, insiste sur le fait que le diable est la cause de tous les malheurs (Almeida, 2009 ; Mariano, 1999). Il se trouve que, jusqu'à la fin de mon terrain, cette femme faisait des chaînes de prière à l'église-mère de l'IURD de Recife dans l'intention du retour de son mari à la maison. Elle était persuadée que sa séparation a été l'œuvre du diable qui a voulu la défier dans sa pratique religieuse en mettant son mari contre elle et contre sa religion. La fille aînée de mon interlocutrice m'a confirmé que son père n'appréciait pas les sorties de sa mère à l'église. D'après elle, son père estimait que sa mère y perdait son temps et son argent. Rappelons que l'IURD pratique la théologie de la prospérité (Cortén, 1995 ; Mariano, 1999), et encourage les dons d'argent de ses adhérents par le biais des chaînes de prière.

Le pasteur qui l'accompagnait dans sa chaîne de prière la soutenait dans ses prières et l'encourageait à poursuivre dans sa foi. Il lui garantissait qu'un jour son mari devrait regagner le chemin de son domicile conjugal. Il fallait donc qu'elle fasse preuve de persévérance dans la prière, elle s'y investissait parce qu'elle était persuadée pouvoir obtenir une réponse positive. Il est à noter que l'IURD et l'IIGD organisent des chaînes de prière pour les couples brisés les jeudis. Par ailleurs, faute d'informations approfondies, le départ de cet homme de son foyer ne peut pas être directement relié à la fréquentation de sa femme à l'église-mère de l'IURD de Recife.

D'autres interlocuteurs m'ont expliqué que s'investir dans une foi qui n'est pas partagée par leur conjoint peut amener des tensions dans le couple. Dans ce cas, ils m'ont expliqué qu'il était préférable d'avoir une certaine entente avec son conjoint sur le plan religieux pour éviter tout conflit. Pour éviter ce genre de situation, l'AD préconise que les personnes adhérant à l'église pratiquent l'union entre les membres de la même communauté religieuse. Certains travaux ont montré les enjeux autour du mariage entre partenaires de même foi chez les évangéliques pentecôtistes (Fancello, 2006 ; Laurent, 2003 ; Malogne-Fer, Fer, 2015) pour préserver la cohésion familiale et, dans certains cas, pour la préservation de la richesse entre familles (Elanga, 2015).

Même si le mariage endogame est préconisé par l'AD, certains de ses adhérents n'ont pas toujours le même partenaire de foi. Par conséquent, si cette église encourage fortement le mariage endogame, elle ne l'impose pas comme une règle absolue. D'autres églises, notamment

l'IURD, encouragent désormais ses adhérents à choisir leur partenaire à l'intérieur de leur communauté religieuse. Ils peuvent ainsi se soutenir dans leur pratique religieuse et s'organiser pour participer aux différentes activités de leur église d'appartenance (Macedo, 2012)¹³³. À l'IURD, dès lors qu'il s'agit de participer à des chaînes de prières, celles-ci durent des semaines voire deux mois. Pour entretenir sa foi, il faut un investissement personnel de quelques heures par semaine, mais aussi une régularité de fréquentation qui peut peser sur la vie privée, d'où l'encouragement de l'union entre membres de la même communauté religieuse. Finalement, l'adhérent doit conjuguer sa pratique religieuse régulière avec ses déplacements, ses moyens financiers, sa vie privée familiale et sociale et son organisation quotidienne.

En outre, lors de mes enquêtes sur le terrain, j'ai pu également constater que les adhérents subissent parfois les regards indiscrets de leur voisin, ou bien font l'objet de propos ironiques ou moqueurs. Un jour, au *Loteamento Bonfim*, en accompagnant une interlocutrice de son domicile vers l'église-mère de l'IURD de Recife, nous avons croisé une de ses voisines qui l'avait salué en lui disant sur un ton ironique : « *Ça y est ! Tu vas te balader à Recife. Bon voyage !* ». Mon interlocutrice m'a expliqué qu'aux yeux de certains habitants de son quartier elle fréquentait l'église-mère de l'IURD de Recife sous prétexte d'aller se balader au centre-ville. Sa voisine étant au courant qu'il y avait une église de l'IURD proche de son quartier, située à moins de trois kilomètres, et ne comprenait pas pourquoi il fallait se déplacer à Recife. Or, mon interlocutrice estimait que l'église proche de son quartier n'avait pas la même ambiance que l'église-mère de Recife. Pour elle, à la Cathédrale de la foi, il y avait plus de pasteurs et l'énergie spirituelle y était plus forte. C'est pourquoi elle choisissait de se rendre plutôt à cette dernière qu'à celle proche de son domicile.

Sa voisine semblait ignorer la raison de ses déplacements à l'église-mère de Recife. Dans son ressenti, elle pense que les gens préfèrent plutôt faire des remarques et commentaires déplacés que de comprendre la motivation des autres. Mon interlocutrice avait le sentiment que son choix religieux semblait déranger certains de ses voisins. Dans la soixantaine, veuve et à la retraite, elle dispose de temps libre. Elle pense que le fait de quitter son domicile trois fois par semaine pour se rendre au centre-ville de Recife peut susciter de la jalousie chez ses voisins. Pour elle, ses allers/retours à la Cathédrale de la foi sont perçus par certains comme une manière d'échapper à la routine du quartier.

¹³³ Voir ouvrages évangéliques.

De fait, dès lors qu'il faut emprunter le trajet *Loteamento Bonfim-Recife*, mon interlocutrice doit s'habiller et se préparer, ce qui change de la façon dont elle se présente lorsqu'elle est à la maison. En plus, elle est amenée à voir du monde durant le trajet et à faire des rencontres à l'église avec d'autres personnes vivant ailleurs que dans son quartier, ce qui la change en effet de son quotidien dans son lieu de domicile.

Cependant, si certains la regardent de travers, d'autres la soutiennent dans sa foi et lui demandent de leur adresser des prières. Il arrive également que, parfois, mon interlocutrice invite des voisines à l'accompagner à son église d'adhésion. Une fois, nous étions parties avec une voisine du quartier. Celle-ci allait se rendre à la Cathédrale de la foi pour la première fois. Ravie de sa visite, elle y est retournée plusieurs autres fois. En revanche, elle n'a pas voulu y adhérer, notamment pour des raisons financières. Disposant d'un faible revenu, elle estimait que les dépenses de déplacement, ainsi que celles qu'il fallait prévoir pour participer aux chaînes de prière, représentaient un budget mensuel trop important.

De même, j'ai remarqué une certaine tension entre adhérents évangéliques. Une autre de mes interlocutrices résidant au *Loteamento Bonfim*, et fréquentant également l'église-mère de l'IURD à Recife, était ignorée voire méprisée par des voisins qui étaient liés à d'autres églises évangéliques pentecôtistes, comme l'AD. Pire encore, une de ses voisines, appartenant à l'*Assembléia de Deus*, lui fait subir de la musique gospel mise à un volume élevé tous les matins. Elle se sentait discriminée du fait qu'elle appartient à l'IURD.

Les membres de l'AD considéraient souvent que l'IURD « n'était pas sérieuse » voire qu'elle était une « église arnaqueuse », à cause des chaînes de prière sollicitant des dons d'argent. Ces tensions sont repérables dans les rapports entre voisins d'un même quartier. Dans mes échanges avec des habitants du *Loteamento Bonfim*, mais aussi à *Aguazinha*, certains adhérents de l'AD défendaient leur option religieuse et la considéraient supérieure à d'autres religions, en particulier vis-à-vis des cultes afro-brésiliens et des églises évangéliques pentecôtistes de troisième vague comme l'IURD et l'IIGD.

Pourtant, les églises évangéliques pentecôtistes telles que l'AD, l'IURD et l'IIGD s'inscrivent dans une ouverture socio-économique, ethnique et religieuse, et accueillent des individus de toutes les couches sociales, indépendamment de leur couleur de peau, de leur statut social ou de leur ancienne appartenance religieuse. Si les églises se montrent ouverte aux autres, en revanche, la doctrine qu'elles prêchent est vécue par ses adhérents comme une vérité. Chacun se place du côté de ce qu'ils considèrent être la « vérité révélée par les Saintes Écritures », et

font défaut aux autres qui s'en écartent. Les adhérents de l'AD considèrent ceux de l'IURD comme étant « à l'écart de la vérité ».

Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse de l'AD, de l'IURD ou de l'IIGD, leurs adhérents participent activement à leur dynamique religieuse quotidienne. Leur pratique religieuse régulière les amène à faire des échanges, à créer des liens sociaux et à partager des expériences communes. Les églises évangéliques pentecôtistes sont des lieux d'expérience individuelle et collective, car elles disposent d'espaces multiples où se déroulent un certain nombre d'activités. Parmi celles-ci se trouvent les cultes et réunions de prière, mais aussi toute autre activité évangélisatrice permettant d'approfondir les connaissances bibliques et spirituelles des adhérents. Par exemple, elles organisent des cours d'approfondissement biblique, des rencontres de réflexion spirituelle, des cours de préparation à la fonction d'*obreiro* ou de pasteur. Elles sont à l'écoute et à l'accompagnement de leurs adhérents. Les églises-mère concentrent tout un éventail d'activités évangélisatrices, dont certaines sont inexistantes dans les temples de quartier comme, à titre d'exemple, les cours de préparation à la fonction d'*obreiro* ou de pasteur.

L'ensemble de ces activités sont présentées par les leaders spirituels, en l'occurrence le pasteur, comme une occasion de s'intégrer individuellement et collectivement dans l'institution. Elles donnent par ailleurs aux individus la possibilité d'éprouver des ressentis particuliers et de mettre en œuvre leur engagement personnel envers Dieu de manière opérationnelle et symbolique. À ce titre, un *obreiro* ou un responsable évangéliste engagé dans son église endosse une mission divine, du fait qu'il réalise un travail consacré à Dieu. Il participe aussi au fonctionnement quotidien de son église, notamment en ce qui concerne sa gestion physique et spirituelle.

Il faut savoir qu'une église-mère compte des centaines de personnes engagées à la faire fonctionner quotidiennement. Si certains reçoivent une rémunération, parce qu'ils sont des employés recrutés pour assurer des tâches techniques et de service, la grande majorité du personnel est bénévole. Ceux-ci se portent volontaires pour porter assistance aux cultes et réunions de prière, mais aussi pour assurer d'autres actions évangélisatrices telles que les cours bibliques, l'accueil des adhérents au temple, l'encadrement et l'apprentissage de la jeunesse ou les sorties d'évangélisation.

L'appel à des bénévoles est souvent lancée par le pasteur lors des cultes dans l'église-mère comme dans les temples de quartier. Dans la première, l'appel est systématique du fait qu'il s'agit d'un espace très grand à gérer, avec de nombreuses activités évangélisatrices qui se

distribuent dans ses multiples espaces. Pour répondre à leurs besoins, certaines églises-mère ont mis en place la fonction spécifique d'*obreiro*. À l'IURD et à l'IIGD la fonction d'*obreiro* est présentée par les pasteurs comme un « corps de métier » institutionnalisée religieusement. De fait, les *obreiros* de ces deux églises disposent d'un statut particulier, ils sont une composante organisationnelle interne à l'église, en même temps qu'ils représentent des travailleurs du Seigneur. Ce statut est reconnu et respecté par la hiérarchie de l'église comme par les adhérents. Les *obreiros* sont par ailleurs soumis à un règlement intérieur qui encadre leur fonction et ils se voient attribuer des droits et devoirs devant être partagés par l'ensemble des membres engagés dans cette fonction.

Pour y accéder, il est impératif d'être un adhérent de l'église, d'avoir au minimum une année d'adhésion et être baptisé dans les eaux. Ensuite, il faut s'inscrire dans une formation gratuite dispensée par l'église, mais qui est en partie financée par l'adhérent lui-même. En effet, il faut prévoir l'achat de son livret de formation ainsi que de son uniforme complet. Celui-ci est composé de jupe, chemise, foulard et chaussures pour les femmes, et de pantalon, chemise, cravate et chaussures pour les hommes¹³⁴.

La formation dure environ trois mois. Les cours sont dispensés une fois par semaine le soir durant la semaine ou le samedi. Après la formation, un certificat est délivré à l'*obreiro* qui atteste de sa réussite et de son nouveau statut à l'église. Ce certificat est valide uniquement dans son église d'adhésion. Si un *obreiro* décide de la quitter pour exercer cette fonction dans une autre église, même si celle-ci est évangélique pentecôtiste, il est obligé de repasser la formation, car il faut connaître et maîtriser la réglementation interne propre à chaque église.

La parure vestimentaire de ces travailleurs du Seigneur engagés dans l'église sert notamment à les identifier rapidement. Avec leur uniforme, ils sont facilement repérables, quiconque peut s'adresser à eux pour demander des renseignements, ou bien être pris en charge lorsqu'il s'agit d'aller à la rencontre d'un pasteur ou de se diriger vers une activité évangélisatrice de l'église. S'engager dans cette fonction implique de participer à une expérience religieuse institutionnelle pour laquelle il faut se dévouer de façon volontaire et engagée, mais aussi cet engagement recouvre une dimension symbolique forte (Izard, Smith, 1979).

En effet, la fonction d'*obreiro* est empreinte d'une religiosité forte chargée de sens pour les individus ayant embrassé la doctrine évangélique pentecôtiste et voulant s'engager dans

¹³⁴ Cf. Une illustration de leur uniforme apparaît dans la figure 7 au Chapitre I.

cette fonction. Il est à noter que le mot *obreiro* peut être associé au terme « ouvrier » lequel désigne celui qui travaille dans l'œuvre du Seigneur. Son fondement est biblique, il renvoie à l'image de la Sainte Cène où les apôtres ont partagé le repas avec Jésus. En partageant ce repas, ils célébraient ensemble la fête de Pâques (Matthieu, chapitre 26, versets 17-20 et 26-28). Lorsque que Jésus institua la Cène, ce qui devint l'Eucharistie du catholicisme, il demanda à ses disciples de perpétuer la promesse de son œuvre par le geste de la communion et du partage du pain et du vin.

Pour participer à cette communion il faut devenir disciple de Jésus. L'*obreiro* est donc un disciple de ce dernier car il travaille à perpétuer l'œuvre du Seigneur. Il aide d'ailleurs à réaliser la communion à l'église, notamment en distribuant aux participants du culte le pain et le vin¹³⁵. Adhérents, *obreiros* et pasteur tiennent alors un petit gobelet avec du jus de raisin dans une main et un petit bout de pain dans l'autre main. Moi-même, j'ai participé à cette communion à plusieurs reprises à l'IURD et à l'IIGD. En revanche, à l'AD, seuls les membres adhérents baptisés dans les eaux sont autorisés à y participer.

L'*obreiro* prend ainsi part dans le partage du repas du Seigneur et travaille à continuer cette œuvre. Il se trouve que certaines personnes qui j'ai interrogées exerçant cette fonction éprouvent une certaine satisfaction à accomplir cette tâche dans leur église. Pour elles, il s'agit d'une mission de foi dont les fondements sont religieux et symboliques. Elles embrassent cette mission de transmission et de continuité dont l'origine est la Sainte Cène.

En outre, la fonction d'*obreiro* embrasse la notion d'engagement au sens où l'individu l'endosse comme une conviction personnelle. On devient *obreiro* parce qu'il y a un souhait profond de partager et de transmettre aux autres une expérience individuelle vécue dans et à travers l'évangélisme pentecôtiste. Après le pasteur, l'*obreiro* est le témoin privilégié du changement profond qui s'est opéré dans sa vie à la suite de son adhésion. Il paraît important pour ces travailleurs du Seigneur de partager leur changement de vie avec d'autres adhérents, de leur montrer qu'une vie meilleure est possible grâce à une pratique religieuse régulière et engagée.

À l'IURD, mais aussi à l'IIGD, les témoignages de vie sont mobilisés de manière systématique pour illustrer le changement dans la vie des adhérents (Almeida, 2009 ; Aubrée, 1987, 2000, 2003 ; Cortén, 1995, 1999 ; Mafra, 2001 ; Mariano, 1999). Ces témoignages suscitent de l'émotion et mettent en avant une réalité individuelle de personnes souffrantes ou

¹³⁵ Cf. Figure 7 au Chapitre I.

ayant rencontré des difficultés dans leur vie. Après leur adhésion, elles affirment avoir été soulagées. D'après Cortén (1999), ces récits sont de l'ordre du vraisemblable, parce qu'ils sont présentés comme étant vrais et donc réels. Pour cet auteur, les témoignages d'adhérents représentent une stratégie discursive visant à attirer l'attention des individus et les recruter vers les églises évangéliques pentecôtistes, notamment celles de troisième vague comme l'IURD et l'IIGD. Or, lorsque les *obreiros* engagés dans l'église participent activement aux témoignages ils contribuent à cette stratégie discursive en racontant leurs histoires de vie aux autres.

Par conséquent, les *obreiros* incarnent un modèle majeur de réussite de l'église, leurs récits de vie sont exposés aux autres comme un moyen réel de parvenir à la transformation de vie. Cette fonction, créée par les église-mère, donne la possibilité à l'adhérent de vivre une expérience active, immergée et multiple au sein de son institution religieuse d'adhésion. Finalement, l'*obreiro* est au cœur de l'action évangélisatrice, parce qu'il participe activement au fonctionnement quotidien de l'église occupant une place privilégiée dans le système institutionnel de base.

En créant la fonction d'*obreiro*, les églises-mère ont bénéficié d'un engagement personnel, volontaire et responsable sans lequel elles auraient du mal à assurer la gestion de leurs locaux gigantesques avec des espaces multiples. Si leurs adhérents organisent leur quotidien en fonction de leur pratique religieuse, les églises-mère veillent à maintenir les services qu'elles proposent au quotidien afin que leurs adhérents puissent se retrouver dans un espace où se produisent des expériences individuelles et collectives diverses et où il semble s'établir une cohérence collective permettant le bon fonctionnement de la communauté religieuse au quotidien.

Enfin, si dans l'espace interne des églises-mère tout semble se dérouler de manière harmonieuse et maîtrisable, il est également intéressant de comprendre ce qui se passe à l'extérieur, dans son environnement urbain.

1.3. Débat urbanistique autour du projet de construction d'un méga-temple de l'Assembléia de Deus à Recife

Au début de la décennie des années 2010, l'avenue *Mario Melo*, une artère voisine à la *Cruz Cabugá*, a été le centre d'attention d'acteurs responsables de la gestion urbanistique *recifense*¹³⁶ dont leur secrétariat sont reliés à la mairie de Recife. En effet, cette avenue a fait

¹³⁶ Qui appartient à Recife.

l'objet d'analyse d'un document intitulé « Procès n° 07.31065.3.12¹³⁷ » relatif à la construction d'un temple de l'Église évangélique *Assembléia de Deus* ainsi que d'un « édifice garage¹³⁸ » lui étant rattaché. Le premier a été conçu pour accueillir environ vingt-trois mille personnes. Il sera le temple évangélique pentecôtiste de l'AD le plus grand de la région Nord/Nordeste et l'un des plus importants du Brésil.

Ce nouveau temple aura une architecture moderne, comptera cinq étages, avec des locaux multiples, entre autres un service administratif et de manutention, des salles destinées à des activités évangélisatrices diverses, une bibliothèque, des dortoirs, un parking et sur le toit un hélicoptère. Le deuxième bâtiment, l'« édifice garage », aura dix-sept étages, dont douze qui seront réservés au stationnement de véhicules légers avec trois-cent-quatre-vingt-seize places, tandis que le temple en proposera cent-quatre-vingt-six, ce qui fera un total de cinq-cent-quatre-vingt-deux places de parking pour la nouvelle église-mère de l'*Assembléia de Deus* de Recife.



Figure 16. Représentation du nouveau temple de l'AD à Recife. Source de l'image : : www.ieadpe.org.br

¹³⁷ Il s'agit d'une demande officielle d'approbation d'un projet de construction dont une copie de ce document se trouve dans les annexes de ce travail. Le terme « Procès » est une traduction littérale de « *Processo* » du portugais brésilien qui renvoie à une activité prolongée découlant d'une action continue. *Processo* est un terme régulièrement employé dans les documents officiels qui font objet d'une demande spécifique et qui ont besoin d'être analysés. Son sens se rapproche donc du terme « projet » en français, mais je garde la traduction littérale de « procès » car elle est plus proche du terme brésilien *processo*.

¹³⁸ Il s'agit d'un édifice à plusieurs étages qui sera consacré uniquement aux places de stationnement. Ce type de bâtiment est appelé localement « édifice garage ».



Figure 17. Représentation de l'édifice garage de l'AD. Source de l'image : : www.ieadpe.org.br

Ces deux constructions se feront sur deux terrains différents. Ils se situent sur la partie supérieure de l'avenue Mario Melo. La carte illustrée au premier point (cf. figure 15) montre la localisation exacte du nouveau temple indiqué au numéro 4. Le terrain prévu pour accueillir la nouvelle église-mère de l'AD a une superficie de plus de trente-deux mille mètres carrés ; la figure 18 ci-dessous donne un aperçu de l'emplacement destiné à ce bâtiment religieux.

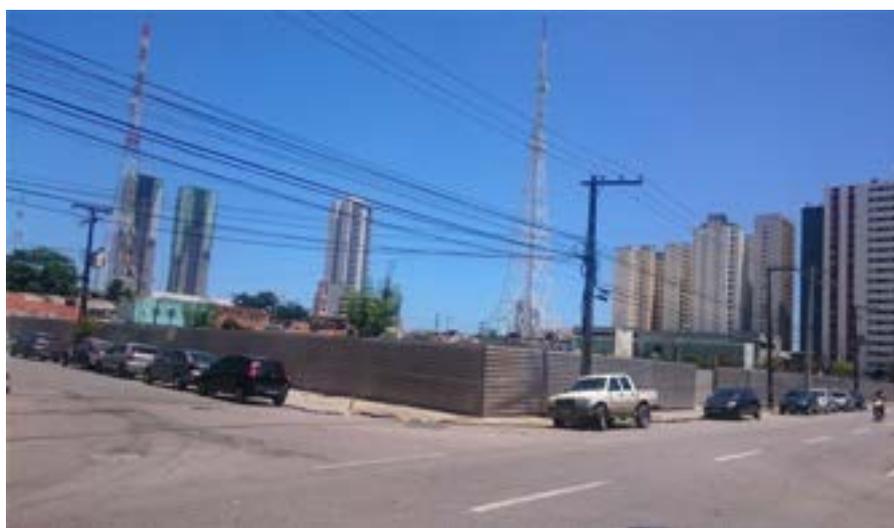


Figure 18. Terrain réservé à la construction du nouveau temple de l'AD à Recife (Photo de l'auteur).

Étant donné l'importance de ce projet, des professionnels et experts en gestion urbaine de la ville de Recife se sont réunis pour discuter de son approbation. Il s'agit de membres dirigeants et secrétaires des principales unités municipales responsables de la gestion urbaine

de la ville de Recife. Parmi lesquels le président du Conseil de Développement Urbain (CDU), le secrétaire aux finances de la mairie de Recife, des représentants du Secrétariat à la Mobilité et au Contrôle Urbain, des secrétaires et assesseurs juridiques du Secrétariat à l'Infrastructure et au Service Urbain de la ville de Recife, des gestionnaires liés au service de Gestion et Règlementation Spatiale de Recife (CONDEPE), mais aussi des acteurs institutionnels en lien avec les services de gestion urbaine de la ville. Ceux-ci sont représentés par un membre de l'Ordre des Avocats de Pernambuco (OAB-PE), un représentant du Conseil Régional d'Ingénierie et Agronomie (CREA-PE), un membre de l'Institut des Architectes du Brésil (IAB-PE) et un coordinateur du programme de post graduation du cursus de Développement Urbain de l'Université Fédérale de Pernambuco. En somme, le conseil de gestion qui s'est formé autour du Procès n° 07.31065.3.12 avait réuni des acteurs experts, techniciens et gestionnaires possédant une compétence confirmée en gestion urbaine et une connaissance approfondie de la ville de Recife, notamment sur le plan urbanistique.

Pour les gestionnaires urbanistiques de la ville de Recife ces deux bâtiments sont des constructions modernes qui s'intègrent au paysage urbain contemporain et participent à sa dynamique urbaine en renouvelant un secteur autrefois composé par des entrepôts commerciaux et industriels délaissés. Or, pour les représentants institutionnels ce nouveau temple vient surenchérir l'offre religieuse locale et sa capacité d'accueil suscitera un impact sur l'environnement local, en particulier en ce qui concerne la question de la mobilité.

Ces deux positions seront mises en discussion à partir d'une analyse du document intitulé « Procès n° 07.31065.3.12 » qui concerne le projet du nouveau temple de l'Église évangélique *Assembléia de Deus* de l'avenue Mario Melo. Ce document a été rédigé le 1er février 2013 à l'occasion d'une réunion plénière organisée par le Conseil de Développement Urbain (CDU) qui a rassemblé une trentaine d'acteurs experts et dirigeants, dont les principaux acteurs sont cités ci-dessus.

D'après le document, quatre points étaient à l'ordre du jour de cette réunion. Le premier était la signature d'un document interne au Conseil. Le deuxième la prise de poste des nouveaux conseillers et gestionnaires du CDU. Le troisième la discussion du projet de construction du temple de l'*Assembléia de Deus* et le quatrième concernait des informations institutionnelles internes. Il faut noter que le projet de l'AD a été le sujet principal de cette réunion, du fait qu'il faisait l'objet d'une deuxième réévaluation. Puisqu'il fut présenté une première fois au CDU en décembre 2012 pour une première évaluation lors d'un premier examen. Ensuite, il a été remis en discussion le 1er février 2013 en vue d'une décision collégiale.

La discussion du « Procès n° 07.31065.3.12 » s'est ouverte à la suite d'une présentation visuelle du projet par son concepteur, l'architecte Marco Antônio Borsoi. Le document précise que ce dernier a été choisi parmi six cabinets d'architecture qui ont concouru à l'appel à projet lancé par l'AD en 2011. D'après l'architecte, ses propos figurent dans le document, il a entamé le processus d'élaboration architectural du nouveau temple de l'AD en janvier 2012. Il s'est entouré d'une dizaine de professionnels, principalement ingénieurs et architectes, lesquels ont travaillé de manière à faire émerger un projet de standing international, affirmait-il.

Ce projet reflète l'ambition de certains leaders religieux qui se lancent de plus en plus dans la construction de méga-temples à travers le Brésil (Almeida, 2016). Ce modèle d'église, dont l'espace physique peut rassembler des milliers de personnes, s'est développé principalement en Amérique (Fath, 2008 ; Scheitler, Finke, 2012). Il reflète une façon de rassembler une foule sous un espace où Dieu est accueilli en grand format, en XXL selon Sébastien Fath (2008), mais aussi il renvoie à une « ouverture du marché religieux », la diversité de l'offre des églises et de leur taille physique s'accommodent aux contextes, espaces et besoins individuels et collectifs (Scheitler, Finke, 2012).

Au Brésil, l'AD a été une pionnière parmi les églises évangéliques pentecôtistes dans la mise en place de grands temples (Mafra, 2007). Vers la deuxième moitié du 20^e siècle, elle a commencé à construire des temples spacieux disposant de locaux multifonctionnels et permettant de rassembler un maximum d'individus. Désormais, d'autres églises évangéliques pentecôtistes, en particulier celles de troisième vague, se sont investies dans cette entreprise. Elles visent notamment des espaces vacants en milieu urbain pour installer leurs méga-temples, en particulier les centres villes des métropoles brésiliennes où leur visibilité est plus importante (Almeida, 2016 ; Mariano, 1999).

L'IURD et l'IIGD en sont l'exemple à Recife. La première a fait preuve de son ambition architecturale en construisant un bâtiment qui se distingue des autres églises. En forme d'arche géante, le bâtiment s'est intégré au paysage urbain de la ville¹³⁹ en le modernisant. Il s'impose aux regards des passants qui peuvent constater sa différence avec les autres églises, principalement avec l'église-mère de l'AD effacée derrière la Cathédrale de la foi de l'IURD. Il n'est donc pas étonnant que l'AD ait décidé de mettre en place son projet d'un nouveau temple, lequel sera plus grand que celui de l'IURD de Recife et dont la capacité d'accueil dépassera le *Templo de Salomão* de l'IURD de São Paulo. Ce dernier est d'ailleurs devenu le

¹³⁹ C.f. Images de ces deux églises au Chapitre I.

plus important temple de l'IURD au Brésil. Il dispose d'une capacité d'accueil d'environ dix mille personnes assises. A l'image de la Cathédrale de la foi de Recife, son architecture est inspirée de la Bible, car il s'agit d'une réplique du temple de Salomon. De plus, il a été édifié avec des pierres venues spécialement d'Israël. Les visiteurs s'y rendent massivement sur ce lieu chaque année, avec une moyenne de quatre cent mille visiteurs par mois.

D'après un article paru dans le journal *Estadão de São Paulo*¹⁴⁰, il est devenu le premier monument le plus visité au Brésil devant le Christ rédempteur et le Pain de Sucre à Rio. En 2017, il a gagné un certificat d'excellente du site *TripAdvisor*. En somme, le Temple de *Salomão* est un lieu incontournable du tourisme religieux au Brésil. Il accueille des pèlerins et adhérents de l'IURD venant de tout le pays, mais aussi des curieux souhaitant visiter les lieux. Il a réussi à dépasser le « tourisme religieux » (Rinschede, 1992), parce qu'il suscite l'intérêt d'individus qui ne sont pas motivés par des raisons religieuses.

Pour revenir à Recife, le nouveau temple envisagé par l'AD prévoit un accueil d'environ vingt-trois mille personnes assises. A la différence du Temple de *Salomão*, il ne s'inscrit pas dans une architecture mythique susceptible d'attirer des non-adhérents à l'église. Il s'accommode plutôt aux installations modernes existantes dans ville. Par conséquent, il semblerait que son objectif premier n'est pas d'en faire un lieu d'attraction touristique religieuse comme l'a envisagé l'IURD. Pourtant, il n'empêche que des caravanes d'adhérents à l'église venant de tout l'état de Pernambuco comme d'autres États du Nord/Nordeste sont organisées, notamment lors des grands rassemblements annuels et commémoratifs de l'AD. L'actuelle église-mère de l'AD de la *Cruz Cabugá* en reçoit à chaque grand évènement qu'elle organise.

Le nouveau temple qui sera construit à la *Mario Melo* servira de point de rassemblement aux masses d'adhérents venus de tout l'État et d'ailleurs. Ils auront l'occasion de se réunir et de communier dans un espace spécialement conçu pour les accueillir composé d'espaces divers et multifonctionnels comme vestiaires, réfectoire, dortoirs et parking. L'objectif de l'AD semble tout d'abord de garantir un bon niveau d'accueil et d'accommodation aux adhérents lors des actions évangélisatrices de son fonctionnement hebdomadaire, mensuel et annuel.

L'ambition de grandeur, de rayonnement et d'appropriation de l'espace par des leaders religieux passe d'abord par l'engagement de professionnels expérimentés et reconnus dans leur domaine. Ceux-ci conçoivent des bâtiments religieux modernes et tournés vers l'avenir qui s'intègrent parfaitement au paysage urbain des villes brésiliennes. Bien qu'ils soient religieux,

¹⁴⁰ Voir site web : <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,templo-de-salomao-muda-a-rotina-do-bras-imp-,1541534> , consulté le 24 août 2020.

ces bâtiments montrent une volonté de renouveau dans l'aménagement de l'espace urbain métropolitain brésilien avec une mise en avant d'un projet professionnel de renom. Par exemple, l'architecte responsable du projet de l'AD est reconnu au Brésil et au niveau international. Formé à Rio, il s'est installé à Recife où il a établi son cabinet d'architecture et où il a travaillé à la conception de nombreux édifices, dont certains sont considérés par la presse locale comme prestigieux : la Clinique *Santa Clara*¹⁴¹ ou l'Espace Science¹⁴² à Recife. Les images de ses travaux sont diffusées dans son compte *Instagram*¹⁴³ professionnel. De plus, son projet du futur temple de l'AD a fait l'objet d'un court article publié dans une revue d'architecture brésilienne¹⁴⁴.

Les églises évangéliques pentecôtistes sont donc en quête de visibilité et de prestige, et elles se donnent les moyens d'y parvenir. Mais l'ambition dont fait preuve leur projet de construction de temples gigantesques suscite le débat. A Recife, lors de la réunion au CDU le 1^{er} février 2013, deux positions se sont affrontées, celle des gestionnaires urbanistiques de la ville et celle des représentants institutionnels liés aux services de gestion urbaine. Pour les premiers le projet de l'AD est d'une qualité professionnelle remarquable et il s'intègre parfaitement à l'environnement urbain de la ville. L'image ci-dessus permet en quelque sorte de corroborer les propos des gestionnaires, puisqu'en observant cet immeuble sous un angle plus élargi, il est possible de constater qu'il s'accorde avec le paysage urbain de la ville. Pour les deuxièmes, ce projet aura un impact sur l'environnement urbain conséquent, notamment en termes de mobilité, et il vient s'ajouter à une suroffre religieuse dans la ville.

Les gestionnaires urbanistiques ont particulièrement apprécié l'« édifice garage » qui, pour eux, porte un avantage à la ville. En effet, certains ont mis en relief que ce bâtiment mettra à disposition des places de parking gratuitement aux citoyens en semaine pendant la journée, dans une plage horaire de 9h à 18h. En revanche, le soir et le dimanche, il sera exclusivement réservé aux membres de l'église se rendant aux cultes, réunions et événements prévus au temple. Cette proposition avait été d'autant mieux acceptée que se garer au centre-ville devient de plus en plus difficile. Certains ont cependant émis des réserves sur le projet, notamment le représentant du Conseil Régional d'Ingénierie et Agronomie (CREA) soit une institution publique qui approuve, régule et règlemente tout projet immobilier dans l'état de Pernambuco.

¹⁴¹ Voici un lien qui permet de visualiser le projet de la Clinique Santa Clara, lequel se rapproche du projet de l'AD. Adresse Web : <https://lk-s-arquitetura-engenharia.webnode.com/clinica-santa-clara/>, consulté le 21 août 2020.

¹⁴² Ci-contre un lien permettant de visualiser quelques images des espaces conçus par l'architecte. Adresse Web : <http://www.leonardofinotti.com/projects/espaco-ciencia>, consulté le 21 août 2020.

¹⁴³ <https://www.instagram.com/maborsoi/?hl=fr>, consulté le 21 août 2020.

¹⁴⁴ La revue Projeto. Article du 28 avril 2014 qui présentait l'œuvre de l'architecte Marco Antônio Borsoi. Source : <https://revistaprojeto.com.br/acervo/marco-antonio-borsoi-templo-assembleia-deus-recife/>, consulté le 21 août 2020.

Ce représentant avait rédigé un rapport¹⁴⁵ relativement long en exposant les points faibles du projet en matière d'impact sur l'environnement local, et principalement sur la mobilité. Il avait soulevé des questions de l'afflux de véhicules dans une ville où le trafic est déjà engorgé, l'augmentation de la circulation de piétons dans l'espace public, et une possible installation de commerçants ambulants sur la chaussée autour de l'immeuble. Il avait également suggéré de penser à la circulation des piétons dans ce secteur et de s'enquérir de l'avis de la population à propos d'une telle structure dans la ville et a mis en avant la concentration du religieux dans le centre-ville. Mais il est resté prudent face à une entreprise immobilière de cette envergure ainsi qu'à sa portée au niveau urbanistique. Il ne s'était pas opposé au projet, mais invitait à y réfléchir avec plus de minutie. La plupart des dirigeants et secrétaires gestionnaires de la ville ont reconnu les points saillants de son rapport, mais il a été considéré que les services compétents assurant la gestion urbaine de la ville avaient émis des documents évaluatifs susceptibles de répondre aux suggestions du CREA comme aux exigences de la ville.

Lors du premier examen du projet de l'AD en décembre 2012, des comptes rendus et rapports¹⁴⁶ ont été rédigés par des experts et professionnels d'état responsables de la gestion urbaine de la ville de Recife. Ces gestionnaires ont procédé à des analyses approfondies du projet et ont fait leurs remarques dans leurs documents respectifs. Tous, sans exception, se sont prononcés en faveur de la construction du nouveau temple de l'AD. En revanche, certains ont souligné quelques règlements à respecter par le constructeur. En somme, il s'agissait de mesures techniques de la construction de l'immeuble et de la gestion des locaux. Parmi celles-ci l'alignement avec les normes techniques du plan urbanistique local, le traitement des déchets et des égouts.

Or, un universitaire et ingénieur, responsable du cursus de post graduation en gestion urbaine de l'Université Fédérale de Pernambuco (UFPE), s'est montré solidaire envers les observations du membre du CREA, ainsi que deux autres participants à la réunion du CDU qui mesureraient eux aussi l'impact de ce projet dans la ville de Recife. L'un d'entre eux avait suggéré plutôt que le nouveau temple s'installe ailleurs qu'au centre-ville, vu qu'il existe déjà une église-mère de l'AD située à quelques pas du terrain concerné par le projet. Ces propos ouvraient alors le débat sur la question de la suroffre du religieux dans la ville menée par certains représentants institutionnels, en particulier l'universitaire qui avait énoncé que le centre-ville est devenu un focus pour les groupes religieux. Pour lui, les avenues *Cruz Cabugá*

¹⁴⁵ Une copie se trouve dans les annexes.

¹⁴⁶ Une copie de chacun de ces rapports se trouve dans les annexes.

et *Mario Melo* disposent déjà d'une offre religieuse abondante¹⁴⁷, les groupes religieux pourrait, d'après lui, se tourner vers d'autres endroits moins engorgés par le trafic de véhicules et la circulation de personnes. Voici un bref extrait de ses propos recueillis dans le document du « Procès n° 07.31065.3.12 » :

« (...) en tant que représentant de l'Université Fédérale, soucieux de la ville dans son ensemble, j'attire l'attention des personnes ici présentes pour que nous ne soyons pas limités aux mérites du projet architectural lui-même, mais à ses répercussions sur la ville.

Dans un premier temps, je ferais une observation sur la philosophie de l'Église Assembléia de Deus avec la lecture suivante : la caractéristique de cette institution a toujours été de pénétrer dans les endroits les plus simples, de porter le message de l'Évangile aux personnes les plus démunies. Habituellement, sa prédication se fait dans de temples simples avec un plus petit nombre de personnes. Aujourd'hui, cette tendance s'inverse avec la construction de cette entreprise où elle rassemblera environ vingt-trois mille personnes au centre-ville.

Dans ma lecture, d'après ce qui a été énoncé dans la demande de réévaluation, c'est la répercussion qu'un tel équipement de cette nature peut apporter à une zone déjà caractérisée par une centralité religieuse et qui pose déjà des problèmes de mobilité avec les équipements existants aujourd'hui¹⁴⁸ ».

(Propos extraits du rapport de la réunion du CDU réalisé le 01 février 2013. Traduction de l'auteure).

Pour autant, son appel au débat sur la centralisation du religieux au centre-ville n'a pas trouvé d'échos chez les gestionnaires de la ville. Ceux-ci ne semblaient pas être préoccupés par le fait qu'il y ait une offre religieuse abondante dans le secteur des avenues *Cruz Cabugá* et *Mario Melo*. Ils s'intéressaient plutôt à l'aménagement du territoire, du fait que l'implantation de ce nouveau temple correspondait aux exigences urbanistiques de la ville de Recife. Les

¹⁴⁷ Cf. Chapitre I sur l'implantation des églises évangéliques pentecôtistes à Recife.

¹⁴⁸ Extrait en portugais : « (...) como um representante da universidade federal, preocupado com a cidade como um todo, de tal modo alertando as pessoas aqui, que não nos limitemos aos méritos do projeto de arquitetura em si, mas à sua repercussão na cidade.

Inicialmente, faria uma observação sobre a filosofia da Igreja Assembléia de Deus com a seguinte leitura: a característica dessa instituição sempre foi penetrar nos lugares mais simples, levando a mensagem do evangelho as pessoas mais carentes. Normalmente, as pregações são feitas em templos simples com um numero menor de pessoas. Hoje essa tendência é inversa com a construção desse empreendimento que agrupara cerca de vinte três mil pessoas no centro da cidade.

Na minha leitura, pelo que foi colocado no parecer do pedido de vista, é a repercussão que um equipamento desse porte, dessa natureza, poderá trazer para a área que já é caracterizada com uma centralidade religiosa e que já coloca hoje problemas de mobilidade com os equipamentos existentes ».

enjeux découlant de la construction de ce projet ne sont pas visiblement les mêmes pour les uns comme pour les autres.

De même, l'universitaire attire l'attention sur la prise en compte des équipements existants qui ne répondent pas ou peu aux problématiques de mobilité de la ville. Il faut entendre par équipement le réseau de transports en commun, les places de parking, les voies de circulation. Il est à noter que les avenues *Cruz Cabugá* et *Mario Melo* sont affectées par une circulation intense de véhicules, en particulier la première. Pour lui, les grands temples y étant implantés accueillent un nombre important d'adhérents et contribuent en quelque sorte à accroître la mobilité dans la ville¹⁴⁹.

A cet égard, la problématique de la circulation a été soulevée dans d'autres travaux qui ont mis en avant l'impact de la concentration d'individus dans une secteur urbain donné autour d'églises évangéliques (Dejean, 2010). Pour cet auteur, l'engorgement du trafic de véhicules dans des secteurs localement situés, la circulation de piétons et le manque de stationnement peuvent en effet apparaître comme des problématiques affectant la mobilité urbaine. Dans certaines villes, cet impact peut aboutir à une entrave réglementaire qui peut encadrer des lieux de culte sous prétexte qu'ils viennent interférer sur le plan urbanistique (Dejean, 2016).

Le fondement de cette problématique repose sur une concentration du religieux dans la ville, sujet évoqué lors de la réunion du CDU à Recife. En effet, il convient de réfléchir pourquoi le centre-ville est-il un espace aussi convoité par les groupes religieux ? D'après mes données recueillies sur le terrain, il en résulte que sa position centrale et son accessibilité, grâce aux moyens de transports en commun, en sont des facteurs à considérer. Autrement, de nombreux travaux montrent que l'occupation des centres ville sont devenues des enjeux importants illustrant l'ambition de différents groupes religieux (Dejean, 2010, 2016 ; Gagnon, Germain, 2002 ; Kong, 2001, 2005). Si la ville est le centre des dynamiques socioculturelles par excellence (Lefebvre, 1970), la religion y trouve pleinement sa place tout en participant à cette dynamique (Claval, 1992). L'exemple de Recife s'inscrit dans cette perspective, les églises évangéliques pentecôtistes transforment le paysage urbain en le redéfinissant, et en y créant une certaine « topographie religieuse » dans la ville (*Ibid.*, 1992). Depuis les deux dernières décennies, les églises-mère émergent comme une tendance dans les centres villes brésiliens. Elles visent la centralité et l'accessibilité pour le plus grand nombre d'adhérents à la recherche d'activités évangélisatrices multiples.

¹⁴⁹ Cf. Chapitre V où y figure une description des cultes et leur fréquentation.

Finally, and despite some hesitant opinions, the « Procès n° 07.31065.3.12 » was approved by the urban planning managers of the city of Recife. Later, on August 3, 2012, a meeting was held at the mother church of the AD of the avenue *Cruz Cabugá* to launch the official construction of the project and display the model of the latter. At that moment, the pastor-president highlighted the need for a larger local space to develop the church's activities and welcome as many adherents as possible. He began his speech with a collective prayer with the laying on of hands. He addressed a benediction to all those who had participated in the conception of the new temple of the AD in the state of Pernambuco. Below, the image of this event. The pastor-president is in the first line, wearing a grey suit.



Figure 19. Prière de bénédiction pour la construction de la nouvelle église-mère de l'AD à Recife. Source de l'image : www.ieadpe.org.br

The model of the project remained on display at the mother church of the *Cruz Cabugá* for several weeks. The pastor-president had announced that the inauguration of the new temple was planned for the year 2018, the centenary of the church. However, this prediction did not materialize. Finally, the centenary of the AD was celebrated in the recent football stadium « *Arena Pernambuco* » which has a capacity of more than forty-six thousand seats and was built to host certain matches of the World Cup organized in Brazil in 2014, as well as certain sports events of the Olympic Games of 2016. The centenary of the AD gathered nearly fifty-seven thousand people, so it

plus de la capacité du stade qui fut entièrement rempli, ce qui fut un record de fréquentation pour l'église¹⁵⁰.

1.4. La perception des églises-mère et leur impact socio-économique

Les églises évangéliques pentecôtistes, en particulier celles émergeant à la deuxième moitié du 20^e siècle dites de troisième vague (Freston, 1993), s'insèrent dans une logique inhérente aux sociétés régies par le capitalisme où l'argent apparaît comme souverain (Aubrée, 2000, 2003 ; Cortén, 1995 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Finke, 2005 ; Garrard-Burnett, 2012, 2000 ; Iannacone et al., 1997 ; Mayrargue, 2009 ; Scheitler, Finke, 2012 ; Tonda, 2005).

Les églises de troisième vague apparaissent comme des empires de la foi, du fait qu'elles ont intégré une dimension économique importante voire centrale. Au Brésil, l'IURD et l'IIGD en sont des exemples incontournables. Elles mobilisent de l'argent à travers une promotion de la théologie de la prospérité qui vise à récolter des dons d'argent de leurs adhérents. Étant donné que le don appelle un contre-don (Mauss, 2010), un individu qui est invité à donner une certaine somme d'argent est censé en recevoir en retour, car Dieu interviendra afin qu'il prospère (Cortén, 1995 ; Finke, 2005 ; Garrard-Burnett, 2012).

Ainsi, lorsque les adhérents se rendent dans une église comme l'IURD ou l'IIGD, ils participent à une dynamique religieuse et sociale qui semble être en parfaite harmonie avec leur univers économique et social. Les adhérents appartenant à ces deux églises, et interrogés dans le cadre de ce travail, ne voyaient aucun inconvénient à participer aux chaînes de prière pour lesquelles il faut faire des contributions financières. Au contraire, pour eux, le système religieux de l'IURD ou de l'IIGD leur semblait logique.

Dans leur perception, le don et le contre-don dérivant de la théologie de la prospérité pratiqué dans ces deux églises n'est pas une action socialement construite (Mauss, 2010), mais une action chrétienne dont le fondement est biblique. En effet, la Bible regorge de passages où l'allusion au don et au contre don est clairement exemplifiée. En voici quelques-uns : Les Proverbes, chapitre 12, verset 25 : « (...) *L'âme qui bénit prospérera, et qui abreuve sera abreuvé* » (La Bible de Jérusalem, 1998 : 1015), ou Luc, chapitre 6, verset 38, « (...) *Donnez, et l'on vous donnera ; c'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans votre sein ; car de la mesure dont vous*

¹⁵⁰ Voir article de la presse locale, notamment celui de l'un des plus vieux journaux du Brésil : <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2018/10/centenario-da-assembleia-de-deus-bate-recorde-de-publico-da-arena-de-p.html>, consulté le 23 septembre 2020.

mesurez on mesurera pour vous en retour » (*Ibid.*, 1998 : 1739), ou encore, Deuxième épître aux Corinthiens, Chapitre 9, verset 7, « (...) *Que chacun donne selon ce qu'il a décidé dans son cœur, non d'une manière chagrine ou contrainte ; car Dieu aime celui qui donne avec joie* » (*Ibid.*, 1998 : 1944).

Si les églises de troisième vague s'appuient sur le livre de Malachie pour justifier la dîme et les dons d'argent de leurs adhérents (Aubrée, 2000), elles ont par ailleurs recours à de nombreux passages bibliques pour légitimer les fondements de leur théologie de la prospérité. Les dons d'argent ont un sens biblique pour les individus adhérant à ces églises qui, en tant que chrétiens, croient dans les passages bibliques tels que ceux cités ci-dessus. Les individus suivent donc la Bible censée guider leur pratique religieuse, et les pasteurs s'en servent pour légitimer les dons d'argent. La Bible, livre porteur de sens, apparaît ainsi comme une référence centrale pour ceux adhérant à la théologie de la prospérité.

La théologie de la prospérité est perçue par les individus comme un système cohérent et logique basé sur le don et le contre don (Mauss, 2010). Le fonctionnement de ce système sera décrit et analysé au chapitre suivant avec l'exemple des campagnes de prière. En attendant, il faut savoir que les sommes d'argent récoltés dans ces églises, la dîme ou les contributions financières provenant des chaînes de prières, servent à financer notamment la construction d'autres églises, en particulier des églises-mère. A ce titre, le *Templo de Salomão* construit à São Paulo en est un exemple. L'IURD a mobilisé toutes ses églises à travers le Brésil et dans le monde pour contribuer à sa mise en place. Elle avait créé des campagnes de prière spécifiquement destinées à financer cette construction qui a été estimée à plus de six cents millions de *reais*¹⁵¹, ce qui revient à près de deux cents millions d'euros.

Les méga-temples, soit les églises-mères, émergent parce que les adhérents contribuent à leur échelle à leur édification. Trois de mes interlocutrices de l'IURD ont participé à des chaînes de prière pour soutenir la construction du *Templo de Salomão*. Elles ne cachaient pas leur fierté de pouvoir investir leur argent dans une double cause : le besoin d'une bénédiction en particulier et une collaboration financière envers l'œuvre du Seigneur. Ainsi, si la chaîne de prière visait à répondre à une demande spécifique de l'adhérent, du fait qu'elle porte toujours sur une thématique, par exemple, une amélioration de la vie financière ; elle servait par ailleurs de moyen à récolter de l'argent pour financer le projet ambitieux de l'IURD.

Par ailleurs, l'AD a également misé sur la contribution de ses adhérents pour financer le projet de son nouveau temple à Recife. L'appel à contribution a été lancée le jour de

¹⁵¹ A ce sujet, voir article sur le *Templo de Salomão* dans un article d'une revue de São Paulo. Site web <https://vejasp.abril.com.br/cidades/templo-de-salomao-igreja-universal/>, consulté le 27 août 2020.

l'inauguration officielle du démarrage des travaux, jour où la maquette du projet fut exposée à l'ensemble des adhérents de l'église. Durant mon enquête de terrain, j'ai pris part à plusieurs cultes dominicaux de l'église-mère AD de Recife. Ce culte hebdomadaire, organisé le soir, rassemble une grande masse d'individus, et l'église est alors bien remplie. Le pasteur dirigeant saisit cette occasion pour renforcer l'appel aux dons. Il encourage les membres à soutenir la construction du nouveau temple afin qu'il puisse être prêt pour la grande fête du centenaire de l'institution.

L'AD ne s'appuie pas sur des chaînes de prière, comme le font l'IURD ou l'IIGD pour récolter l'argent de ses adhérents, mais elle compte sur la dîme et sur la « *oferta* » de ses membres, soit un don volontaire dont le montant peut être minime jusqu'à des sommes plus importantes ; cela dépend de la générosité de l'adhérent, mais aussi de son niveau d'implication dans l'église. À l'AD, il n'y a pas obligation d'être « *dizimista*¹⁵² », même si les adhérents sont fortement invités à le devenir. Il est à noter que le « *dizimista* » est celui qui s'engage à donner la dîme de manière régulière à l'église. En revanche, à l'IURD et à l'IIGD, il est impératif que tout adhérent le devienne. Cependant, pour y parvenir, cela dépend aussi du degré d'implication individuelle de tout un chacun. Par exemple, parmi mes interlocuteurs de l'IURD et l'IIGD, lorsqu'il y a une participation régulièrement aux « campagnes de prière », être *dizimista* n'est pas une priorité.

Pour les adhérents de ces deux églises, il faut s'organiser financièrement pour se rendre régulièrement au temple, mais aussi pour faire les dons se rapportant à chaque campagne de prière qui sont assez régulières ; elles se déroulent sur quelques semaines et s'enchaînent tout au long de l'année. Elles permettent une rentrée d'argent régulière pour l'église qui explique qu'il faut maintenir ses activités évangélisatrices et promouvoir l'implantations de nouvelles églises au Brésil et à travers le monde. Il s'agit là d'une justification légitime pour les adhérents, notamment de ceux interrogés dans le cadre de ce travail. Ceux-ci se montraient plutôt satisfaits de savoir qu'ils peuvent contribuer à faire évoluer ce qu'ils considèrent comme étant l'œuvre du Seigneur.

À l'IURD comme à l'IIGD si certains privilégient les dons dans le cadre des campagnes de prière plutôt que la dîme, c'est parce qu'elles s'inscrivent dans une dynamique de la foi et fixent des objectifs concrets tels que l'édification d'un temple en particulier. En revanche, si un

¹⁵² Qui donne la dîme, celle-ci représente environ 10% du revenu global du foyer, à ce sujet voir Aubrée (1987, 2000), Cortén (1995), Pierucci, Prandi (1996), Mariano (1999).

adhérent veut s'impliquer davantage, notamment en participant aux activités, il doit impérativement devenir *dizimista*.

La contribution à l'AD relève d'un choix individuel. Même si l'église encourage ses adhérents à la soutenir financièrement, elle laisse le choix à ses membres de la manière dont ils veulent contribuer. Selon les informations recueillies auprès d'un pasteur, dans les temples de quartier, les personnes s'engageant à être « *dizimistas* » sont moins nombreuses qu'à l'église-mère. Dans les quartiers périurbains, les habitants disposent généralement de moins de moyens pour soutenir financièrement l'église et font plutôt des « *ofertas* » plus ou moins régulières ou ponctuelles.

En vérifiant l'information du pasteur auprès des adhérents de son église, il s'avère qu'en effet les temples de quartier comptent sur la solidarité financière de leurs adhérents pour payer certaines factures, le loyer, mener des travaux d'amélioration ou procéder à tout achat relatif aux activités évangélisatrices. Parfois, ils comptent aussi sur un soutien de l'église-mère à laquelle ils sont rattachées, mais ils sont censés avoir leur propre autonomie et donc leur indépendance financière.

L'église-mère, avec sa capacité d'accueil et sa position centrale, attire des individus de toutes les couches sociales. La diversité socio-économique des adhérents fréquentant l'église-mère semble lui apporter des avantages quant aux dons, dîmes et « *ofertas* ». Les cultes du dimanche en sont un exemple. Un moment est réservé aux « *ofertas* ». Chaque dimanche, des dizaines de diacres gagnent les rangs de la salle de culte pour faire la collecte. Ils passent entre les rangs avec une sorte d'épuisette à la main faite d'une longue tige en bois avec une sacoche en tissu de couleur sombre, généralement bleu marine.

L'usage de l'épuisette facilite la collecte entre les rangs sans déranger les personnes assises. Tandis que le pasteur donne certaines informations et que la chorale prend la relève avec des chants de louange, les diacres procèdent à la collecte. Ils passent rang par rang de manière synchronisée, c'est-à-dire qu'ils commencent et finissent tous au même moment. La couleur sombre du tissu du sac dans lequel est déposé l'argent ne permet pas d'entrevoir le volume récolté.

Les dons en argent ou les « *ofertas* » constituent un moyen efficace permettant de participer au développement des églises, notamment des églises-mère. En contribuant, les adhérents estiment faire avancer le travail évangélisateur de leur institution religieuse d'appartenance. Leur action est individuelle, mais le résultat est collectif, dans la mesure où, en

plus de faire avancer ensemble l'œuvre du Seigneur, ils bénéficient d'un espace religieux et social où ils peuvent pratiquer leur foi avec une certaine fierté car ils participent à sa production (Lefebvre, 2000).

Les adhérents partagent une foi et une croyance communes, mais aussi ils mettent en commun actions, discours et expériences découlant de leur vécu dans et à travers la foi évangélique pentecôtiste. Dans ce sens, il serait intéressant d'envisager l'église comme un espace de « cohérence close » (Duvignaud, 1977) parce qu'elle apporte une cohésion qui est le résultat du partage d'un langage religieux collectif en parfait accord avec l'environnement économique, culturel et social dans lequel elle s'insère. D'où la remarque pertinente de Claval (1992) qui affirme qu'il faut partir de l'expérience religieuse, et donc de sa pratique et de son vécu, pour comprendre la manière dont le religieux s'intègre dans un espace donné.

Jusqu'ici, il a été montré que l'intégration du religieux dans l'espace urbain obéit au moins à deux logiques qui sont complémentaires. La première concerne l'ambition des leaders religieux qui cherchent à mettre en place des lieux de culte centralisés et de grande capacité, telles les églises-mère. Celles-ci permettent de concentrer un ensemble d'activités évangélisatrices et de rassembler un maximum d'individus. La deuxième logique porte sur les adhérents, lesquels se mobilisent individuellement et collectivement pour contribuer à la mise en place des églises-mère. Ils participent ainsi non seulement à la dynamique du religieux dans le quotidien à l'église, mais aussi à la dynamique du religieux dans la ville en contribuant au développement des églises.

En rassemblant leur force, leaders religieux et adhérents contribuent à ériger un lieu, qu'il s'agisse d'une église-mère ou d'un temple de quartier, dont les installations sont accueillantes et commodes, et où ils peuvent se retrouver en nombre pour communier tous ensemble. L'Église devient un point de référence dans la ville auquel ils s'identifient individuellement et collectivement (Lefebvre, 2000). Dans cet espace les acteurs concernés mettent en œuvre leurs actions et pratiques, mais aussi mettent en commun leurs expériences et leur vécu (*Ibid.*, 2000).

Si pour les acteurs adhérant au religieux l'église est un espace clos de partage et de mise en commun d'expériences, quelle est la perception des individus se trouvant en dehors de ce cadre religieux ? Comment les personnes qui ne s'identifient pas avec les églises les perçoivent ? A partir de ces questions, il m'a semblé intéressant d'appréhender notamment la perception de l'impact socio-économique des églises-mère par la gestion des finances de la ville de Recife. Pour cela, je me suis rendue auprès du Secrétariat de Finances municipal pour

d'obtenir des informations sur la nature administrative et juridique des églises-mère de la ville, et en particulier sur le plan fiscal.

Au Brésil, la Constitution Fédérale de 1891 a accordé l'exonération fiscale aux lieux de culte¹⁵³. Il y a eu la promulgation d'autres constitutions ont eu lieu avec l'intégration d'autres lois qui accordaient un bénéfice fiscal aux lieux de culte, en particulier la détaxation des biens et produits venant de l'étranger¹⁵⁴. Ce détail permet de comprendre pourquoi Edir Macedo, leader de l'IURD, a fait venir des pierres d'Israël et des fauteuils d'Espagne pour les intégrer au *Templo de Salomão* construit à São Paulo. Alors que les biens et produits venant de l'étranger sont taxés au Brésil, lorsqu'ils sont destinés à aménager des temples religieux, ils bénéficient d'une complète exonération. D'après cette loi d'exonération fiscale, force est de constater que les leaders religieux brésiliens disposent d'une facilité de se procurer des biens et services venant d'ailleurs sans qu'il pèse sur eux la contrainte de la taxation.

Pour en revenir à Recife, et d'après des informations recueillies auprès du Secrétariat de Finances municipal, les églises y ont bénéficié d'une exonération de l'impôt local concernant le ramassage des ordures ménagères, moyennant des voix favorables aux représentants de l'Assemblée des députés, au sein de laquelle figurent des élus évangéliques. Cette décision ne semble pas avoir eu une incidence majeure sur les finances de la ville. D'ailleurs, le secrétaire général affecté à ce service était présent lors de la réunion qui s'est tenue au Conseil de Développement Urbain (CDU) qui a voté en faveur du projet de construction du nouveau temple de l'AD présenté au point précédent.

Pourtant, certains fonctionnaires interrogés au service de gestion des finances de la ville ne se montraient pas d'accord avec l'exonération des lieux de cultes. Il en résulte que « *parce que les églises disposent d'exonérations multiples, cela représente une perte de recettes pour la ville* », m'a affirmé un haut fonctionnaire du Secrétariat des Finances. Ce dernier avait une perception opposée à celle de son supérieur à propos des exonérations dont les églises bénéficiaient, surtout celles de grande capacité comme les églises-mère. Selon cet interlocuteur, les églises ont un impact socio-économique important, en tant qu'unités urbaines complètement intégrées dans la ville.

D'après lui, les églises, en particulier les église-mère, constituent des « unités urbaines privilégiées » étant donné qu'elles disposent d'une immunité fiscale qui, dans sa perception, lui semblait injuste. Il en donne l'exemple concret suivant. Selon lui, elles devraient au moins payer

¹⁵³ Cf. Chapitre II.

¹⁵⁴ *Ibid.*

l'impôt de ramassage des ordures ménagères qui est, de son point de vue, l'un des impôts les plus justes appliqués par la ville. Permettre aux églises de ne pas payer cet impôt lui paraît absurde. Comme les autres unités urbaines, elles produisent des tonnes de déchets qui doivent être ramassés, triés et traités au même titre que les autres, d'où sa perception d'injustice dans le traitement fiscal accordé aux églises. Par ailleurs, ce haut fonctionnaire a aussi évoqué le terme de « surreprésentation du religieux », du fait que les églises évangéliques se multiplient dans des secteurs urbains et formant une concentration du religieux. Pour lui, elles pouvaient se déployer sur des espaces urbains autres que le centre-ville. En énonçant ces propos, cet individu se montrait favorable à une décentralisation du religieux de la même façon que les représentants institutionnels qui se sont positionnés contre le projet de construction de l'AD lors de la réunion au Conseil de Développement Urbain (CDU).

Il a également rajouté que cette « surreprésentation du religieux » découle de la volonté de pouvoir des leaders religieux de s'accaparer l'espace urbain métropolitain. Pour lui, l'État devrait intervenir et mieux encadrer ces instances religieuses dont l'ambition est de s'accaparer des espaces vacants des grands centres métropolitains et implanter leurs temples imposants. D'après lui, ces églises disposent de bénéfices multiples, alors qu'elles devraient faire objet d'une réflexion sur un compromis fiscal avec une meilleure contribution pour la ville. Si les églises s'insèrent dans l'environnement urbain et participent à la dynamique de la ville, elles disposent par ailleurs de certains privilèges. Ceux-ci peuvent être considérés comme injustes face aux autres unités urbaines avec lesquelles elles cohabitent dans le même espace urbain.

Pour certains, les églises-mère apparaissent comme des constructions participant au processus de modernité de la ville. Pour d'autres, elles émergent comme une problématique dont les conséquences peuvent être nombreuses et variables, notamment parce qu'elles peuvent avoir un impact au niveau sur la mobilité, l'environnement et, au niveau socio-économique, notamment sous le plan fiscal. Par conséquent, si elles s'accommodent du système des sociétés capitalistes et libérales contemporaines (Aubrée, 2000, 2003 ; Cortén, 1995 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Finke, 2005 ; Garrard-Burnett, 2012, 2000 ; Iannacone et al., 1997 ; Mayrargue, 2009), elles bénéficient de ce même système et des avantages qu'il leur propose, ce qui leur est bénéfique en termes d'implantation et de fonctionnement.

De grands temples sont érigés avec une volonté d'affirmation institutionnelle des leaders religieux dans le paysage urbain brésilien tels que le projet de l'AD. En 2020, celui-ci est toujours en travaux, et son inauguration prévue pour 2018, l'année du centenaire de l'église,

à échouée car les fonds collectés ne suivent pas au même rythme que l'ambition des porteurs de ce projet.

2. L'évangélisme pentecôtiste dans les quartiers et les lieux d'évangélisation.

2.1. Établissements religieux dans le quartier d'Aguazinha : quelques aspects généraux

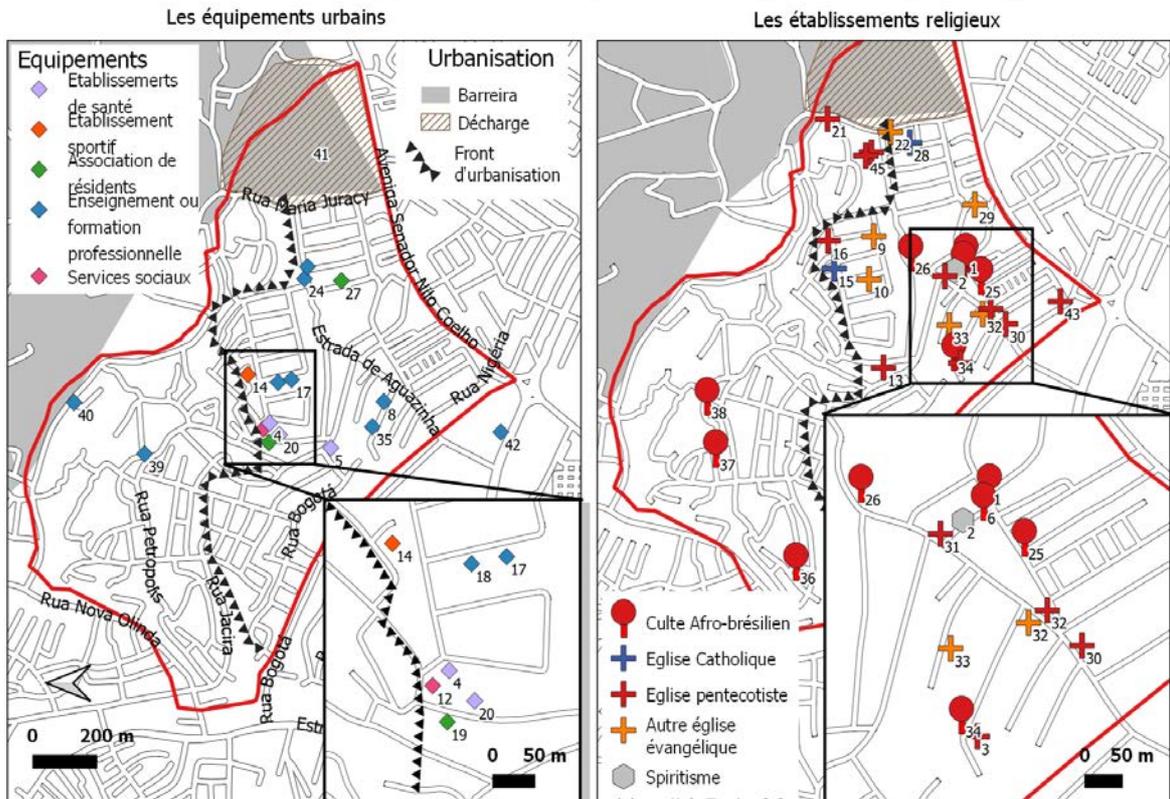
Comme énoncé au chapitre précédent, j'ai procédé à un travail de recensement sur le terrain pour identifier les structures religieuses implantées dans les milieux urbains où j'ai travaillé. Au centre-ville de Recife, ce travail a été rapide, parce que les églises-mère installées sur les avenues *Cruz Cabugá* et *Mario Melo* ont été facilement repérables, vu qu'elles se concentrent dans un secteur situé au centre-ville. En revanche, dans les deux quartiers périurbains la tâche a été plus difficile. Ceux-ci sont relativement grands, avec une moyenne de dix mille habitants par quartier, il me fallait alors arpenter toutes leurs rues afin de repérer les différents établissements religieux y implantés.

Ce travail de recensement a été réalisé de manière exhaustive, c'est-à-dire qu'il a pris en compte toutes les institutions étatiques et religieuses dans les quartiers étudiés. Il m'a permis de percevoir la diversité de l'offre religieuse locale, il m'a aussi permis de rencontrer des adhérents aux trois églises retenues pour mon travail, l'AD, l'IURD et l'IIGD. L'ensemble des données recueillies dans ce travail de recensement local a donné lieu à l'établissement d'une carte, présentée ci-dessous, avec les différents établissements religieux et étatiques.

Je commencerai par évoquer le quartier d'*Aguazinha*, situé à l'ouest de la municipalité d'Olinda et localisé à 6km de Recife. La carte montre que l'offre religieuse et la diversité religieuse y sont très considérables. La présence du religieux dans ce quartier est massive, alors que les établissements étatiques y sont moins nombreux. Un total de quarante-cinq structures ont été recensées à *Aguazinha* ; elles sont listées dans l'encadré après la carte. Onze institutions étatiques sont présentes : une unité de santé (20) et deux annexes de santé de proximité (04, 05), cinq écoles dont trois primaires (18, 39, 40) un collège (08) et un lycée (42), un terrain de football public (14), une unité de gestion territoriale de quartier (12), un centre d'enfouissement des déchets (41). Ensuite, il y a un total de quatre écoles privées (17, 23, 24, 35), deux associations de quartier (19, 27) et un projet social à caractère religieux, appartenant à l'*Assembléia de Deus*, dédié à la jeunesse (45). Enfin, vingt-sept églises ont été recensées, dont quinze églises évangéliques – dix pentecôtistes (03, 11, 13, 16, 21, 29, 30, 31, 43, 44), dont quatre *Assembléias de Deus* (16, 21, 31, 44), deux paroisses catholiques (15, 28), un temple des

témoins de Jéhovah (07), un centre spirite *kardeciste*¹⁵⁵ (02) et huit lieux de cultes afro-descendants – deux d'*Umbanda* (01, 34) et six *terreiros* de Candomblé (06, 25, 26, 36, 37, 38).

Les établissements religieux dans le quartier d'Aguazinha (Olinda) en 2015



Cartes réalisées par T. Maillard 2020 sur QGIS

Figure 20. Établissements religieux recensés à Aguazinha en 2015. (Données recueillies sur le terrain par l'auteure ; Réalisation de la carte, Thomas Maillard).

¹⁵⁵ Le *Kardecisme* est une doctrine philosophique et religieuse occidentale, née en France au 19^e siècle, dont son précurseur est Allan Kardec. Elle est arrivée au Brésil à la fin du 19^e siècle et s'y est développée dans le courant du 20^e siècle. Pour en savoir davantage je renvoie le lecteur à un ouvrage référence écrit par Aubrée et Laplatine (1990).

Legenda	
01. CENTO DE UMBANDA	24. ESCOLA IRACEMA PIRES
02. TABERNÁCULO ESPÍRITA CAMINHEIROS HUMILDES	25. AXÉ OMULU GENA
03. IGREJA PENTECOSTAL	26. ILÊ AXÉ OYA GIGUM
04. UNIDADE DE SAÚDE DA FAMÍLIA	27. ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DE AGUAZINHA
05. UNIDADE DE SAÚDE DA FAMÍLIA	28. IGREJA CATÓLICA ÁGUA VIVA, PARÓQUIA DIOCESE RECIFE
06. TERREIRO AFRO NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	29. CASA DA BENÇÃO
07. SALÃO DO REINO DAS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ	30. IGREJA PENTECOSTAL SEMEADORES DA FÉ
08. ESCOLA PROFESSORA JOANA SENA DA COSTA	31. ASSEMBLÉIA DE DEUS - AGUAZINHA I
09. PRIMEIRA IGREJA EVANGÉLICA BATISTA EM AGUAZINHA	32. IGREJA BATISTA - BETEL CASA DE DEUS
10. IGREJA PRESBITERIANA RENOVADA DO BRASIL	33. IGREJA BATISTA - MISSIONÁRIA
11. IGREJA PENTECOSTAL PORTA DE PRATA	34. NOSSA SENHORA DA SAÚDE
12. PLANTÃO SOCIAL	35. ESCOLA EDUCANDÁRIO NANCY LOPES
13. IGREJA DE CRISTO PENTECOSTAL DO BRASIL	36. ILÊ AXÉ OXA OGUIAM OBOMIN
14. QUADRA ESPORTIVA DO BAIRRO DE AGUAZINHA	37. ILÊ AXÉ IEMANJÁ SABA
15. IGREJA CATÓLICA	38. ILÊ AXÉ YA OMO EDJÀ SAGBA
16. ASSEMBLÉIA DE DEUS - CONVENÇÃO ABREU E LIMA	39. ESCOLA ANEXO I (JOANA SENA), GUIOMAR BARBOSA
17. ESCOLA EDUCANDÁRIO ESPAÇO ACONCHEGANTE	40. ESCOLA ANEXO II (JOANA SENA), GUIOMAR BARBOSA
18. ESCOLA ANEXO III (JOANA SENA), GUIOMAR BARBOSA	41. ATERRO SANITÁRIO DE AGUAZINHA
19. ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES - NOSSA VOZ EM AÇÃO	42. ESCOLA ESTADUAL CÔNEGO JONAS TAURINO
20. UNIDADE DE SAÚDE AGUAZINHA	43. IGREJA PENTECOSTAL CEFEIROS DA ÚLTIMA HORA
21. ASSEMBLÉIA DE DEUS - AGUAZINHA III	44. ASSEMBLÉIA DE DEUS
22. IGREJA BATISTA CONCÓRDIA - MINISTÉRIO RECIFE	45. PROJETO SAMUEL
23. ESCOLA EDUCANDÁRIO ALCIONE OLIVEIRA	

Figure 21. Liste de l'ensemble des établissements d'État et religieux recensés à Aguazinha en 2015.

Il convient de mettre en relief quelques aspects généraux des groupes religieux implantés dans ce quartier. En premier lieu, la densité de l'habitat d'Aguazinha est importante que celle du *Loteamento Bonfim*. Le nombre de structures implantées est deux fois supérieure au premier. Les formes de religiosité sont tout aussi nombreuses et diversifiées dans les deux quartiers, avec une prédominance du religieux par rapport aux institutions d'État. La carte ci-dessus montre en effet que les institutions religieuses sont nombreuses dans le quartier en comparaison aux institutions étatiques. En second lieu, les différentes religions se côtoient au quotidien, mais parfois avec quelques tensions notamment entre les personnes adhérant à l'évangélisme pentecôtiste et *candomblecistas*¹⁵⁶.

Il est à noter que la diversité de l'offre religieuse dans ces quartiers témoigne de la fragmentation du religieux au Brésil (Jacob, 2006 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Teixeira, Menezes, 2014). Cela est surtout visible en milieu périurbain où les cultes afro-descendants sont plus nombreux. Ces derniers sont tout aussi fragmentés que les religions d'origine catholique ou protestante (Bastide, 1995, 2000). Ils se composent et se recomposent en fonction des *nations*¹⁵⁷ ou des *terreiros*¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Qui pratique le Candomblé.

¹⁵⁷ Le terme *nation* renvoie à l'origine ethnique et linguistique des esclaves amenés au Brésil parmi lesquels les yoruba, les jêjê ou les ketu.

¹⁵⁸ Mot brésilien qui désigne le lieu de culte afro-descendant employé principalement pour le *candomblé* (Bastide, 2000)

Minoritaires, les pratiquants des cultes afro-descendants sont généralement discriminés par les personnes adhérant aux églises évangéliques, en particulier pentecôtistes, qui les diabolisent (Almeida, 2009). Sur le terrain, j'ai constaté que le regard discriminatoire porté à leur égard donne parfois lieu à des tensions entre certains habitants du quartier. Il se trouve que des conflits ou des stratégies d'évitements peuvent avoir lieu entre des personnes adhérant à une église évangélique et d'autres pratiquant un culte afro-brésilien.

En voici un exemple concret. Pour me rendre à l'*Assembléia de Deus* la plus proche de la maison où je séjournais à *Aguazinha*, je devais emprunter une ruelle conduisant à l'église. Il s'agissait d'un passage débouchant sur la rue principale du quartier, où s'est installé le premier temple de l'AD. Dans ce passage se trouve un *terreiro*. Le rituel y est pratiqué à vue de tous. Le son des instruments à percussion (*atabaques, agogôs, cachichis*¹⁵⁹) et les chants attirent l'attention des passants, de même les tenues très colorées et ornementées des pratiquants de ce culte.

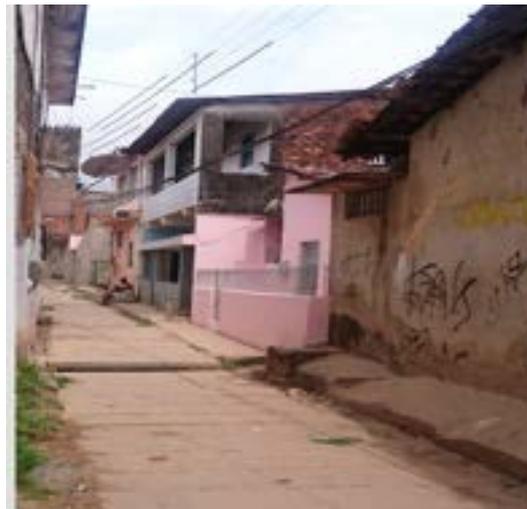


Figure 22. Passage qui donne accès à l'*Assembléia de Deus I d'Aguazinha*. A droite de la photo, après la maison peinte en rose, se trouve la maison à étage, avec des carreaux gris devant, où se déroule le rituel de Candomblé (Photo de l'auteur).

Quelques fois, les cultes de l'AD coïncidaient avec celui du *terreiro*. J'observais que les adhérents fréquentant l'église, empruntant ce passage, pressaient le pas et faisaient en sorte de ne pas regarder la maison de candomblé. Plus tard, j'ai appris que certains évitaient de passer par là. Une fois, un adhérent à l'AD qui m'accompagnait a détourné le visage lorsque nous passions devant la maison de candomblé. En observant son attitude, je lui ai demandé pourquoi il ne pouvait pas regarder ce lieu de culte. Il m'a expliqué que le diable habitait ce lieu et, en

¹⁵⁹ Pour une description détaillée de ces instruments ainsi que de leur fonction cf. Bastide (2000).

conséquence, même sous la protection de Dieu, il ne fallait pas se faire tenter par le malin. Il avait ajouté qu'il devait éviter tout rapprochement avec les personnes appartenant à ce culte qu'il considère diabolique et empreint de forces maléfiques. Pour lui, ce lieu ne devait pas exister dans le quartier. Il déplorait qu'une telle pratique puisse se dérouler aux yeux de tous, et notamment des enfants qui sont, selon lui, les premiers à être atteints par le diable. Pourtant, il n'évitait pas ce passage. Il s'agissait du chemin le plus court pour accéder à son église, et il avait l'habitude de l'emprunter depuis qu'il était enfant. S'en détourner lui ferait perdre du temps pour se rendre à l'église puis revenir chez lui, d'autant que les cultes de l'AD finissent parfois vers 22h. D'après lui, c'est au culte de candomblé de se déplacer et de fermer ses portes. Il a ajouté qu'auparavant ce lieu de culte n'existait pas dans ce passage.

Son discours m'a interpellé à propos de la présence des enfants dans les cultes afro-brésiliens. Certains auteurs ont pu montrer qu'ils se sentent épanouis en pratiquant cette religion, malgré les discriminations qu'ils subissent (Opipari, 2004)¹⁶⁰, d'autres ont mis en avant qu'ils peuvent endurer des agressions verbales, parfois violentes, dans leur voisinage comme à l'école (Caputo, 2012). D'après cette auteure, les enfants, dont les familles sont pratiquantes des cultes afro-descendants, cachent leur appartenance religieuse lorsqu'ils sont à l'école de peur de se faire harceler par leurs camarades liés à des religions chrétiennes, en particulier évangéliques pentecôtistes.

Selon l'auteure, qui a étudié le rapport entre les enfants et le Candomblé durant près de vingt ans, les agressions subies par ces derniers ont un impact se répercutant sur leur adolescence jusqu'à leur âge adulte ; certains enfants arrivent à l'âge adulte en étant traumatisés. Les enfants évitent de commenter leur pratique religieuse afro-descendante en dehors de leur foyer (*Ibid.*, 2012). Cette position est parfois difficile à tenir, parce qu'au Brésil lors des recensements ou à l'école il est demandé à l'individu de révéler son appartenance religieuse. De même, lors de discussions informelles entre amis ou voisins le sujet peut également être évoqué. En conséquence, l'enfant peut à un moment donné se retrouver face à la question de son appartenance religieuse, la réponse à donner peut le mettre dans l'embarras face à l'intolérance religieuse des uns et des autres.

Il faut préciser que l'école laïque brésilienne a réintroduit l'enseignement d'éducation religieuse dans son programme d'éducation scolaire national, lequel fut abandonné à la fin du

¹⁶⁰ Cf. Film ethnographique « *Barbara et ses amis au pays du Candomblé (1997)* » réalisé par l'auteure et Sylvie Timbert. Le film montre comment les enfants vivent leur pratique religieuse, mais aussi il aborde, à travers des discours, le ressenti des enfants quant au regard des autres vis-à-vis de leur choix religieux.

19^e siècle par la toute jeune République brésilienne. Cette réintégration vise à lutter contre les discriminations portant sur le choix religieux de tout un chacun, en particulier orienté vers les minorités religieuses. Des professeurs ont été formés. Depuis les années 1970, des formations en sciences des religions et en théologie se sont créées dans le système académique brésilien avec un accroissement important à partir des années 2000 (Aragão, 2015). Il en résulte que désormais l'éducation religieuse est une réalité dans les écoles publiques brésiennes (Cury, 2004), même si cela peut susciter des débats chez les partisans de la laïcité (*Ibid.*, 2004).

Le retour de l'enseignement religieux vise à répondre aux questions d'intolérance religieuse dans le pays (*Ibid.*, 2004). Pourtant, la tâche semble d'envergure, dès lors qu'il s'agit de prendre en compte la réalité sociale vécue par les habitants des quartiers périurbains, notamment en ce qui concerne leur pratique religieuse au quotidien. A *Aguazinha*, il a été constaté que certains groupes religieux minoritaires, en particulier ceux pratiquant des cultes afro-descendants, sont la cible de discriminations et de stratégies d'évitement social. D'autres structures religieuses minoritaires, également présentes dans le quartier, sont moins ciblées. Par exemple, les témoins de Jéhovah, les spiritistes *kardecistes* et les catholiques. Ces groupes-là y sont sous-représentés face aux évangéliques qui, toutes dénominations confondues, sont majoritaires avec une quinzaine d'églises.

En parcourant les rues du quartier, il est possible observer que la présence évangélique est dominante à *Aguazinha*. Différentes églises y sont implantées, parmi lesquelles l'*Assembléia de Deus* avec quatre temples. Trois sont rattachés à l'église-mère de Recife¹⁶¹ et l'un¹⁶² est rattaché à l'église-mère d'*Abreu e Lima*. Bien qu'appartenant au même mouvement évangélique pentecôtiste, issu des missionnaires suédois, ce dernier temple se différencie physiquement des trois autres, principalement par la couleur verte et blanche de son bâtiment et qui représente un marqueur d'appartenance et d'identification de l'église sur le territoire, alors que les trois temples rattachés à Recife sont généralement peints en bleu et blanc.

Les église-mère de Recife et de *Abreu e Lima* sont autonomes. Leurs emblèmes et leurs couleurs respectives marquent leur séparation. La dimension matérielle des lieux de culte, telles que la couleur d'un temple, son architecture ou son emble institutionnel, servent d'identification immédiate et de point de repère pour leurs adhérents. Les adhérents se reconnaissent à travers les signes et symboles de leur église ; dans leurs discours ils mentionnent qu'ils appartiennent à l'AD dont le bâtiment est bleu et blanc, ou à celle qui est vert et blanc, ou encore à l'église du

¹⁶¹ Cf. numéro 21, 31 et 44 sur la carte des établissements religieux recensés dans le quartier.

¹⁶² Cf. numéro 16 *Ibidem*.

cœur rouge avec une colombe au milieu pour désigner l'IURD. Ces marqueurs d'identification, à la fois symboliques et matériels, sont apparus à maintes reprises dans les échanges avec les personnes adhérant à ces églises.



Figure 23. Temple de l'AD rattaché à l'église-mère d'Abreu e Lima. Il est peint en vert et blanc, soit les couleurs de l'église-mère. Il est possible également de voir sur le mur le nom du pasteur président de cette dernière qui s'appelle Roberto José dos Santos (Photo de l'auteur).

Il faut savoir par ailleurs que les *Assembléias de Deus* sont souvent surreprésentées dans les quartiers par rapport aux autres églises évangéliques pentecôtistes. Historiquement, elle s'est très vite répandue dans les espaces périurbains (Freston, 1993). Désormais, dans les quartiers, l'on peut y compter trois, quatre voire cinq ou six temples de l'AD. A *Aguazinha* on en compte trois plus l'église rattachée à l'église-mère d'Abreu e Lima.

Ce sont ces trois temples qui nous intéressent ici, car ils sont rattachés à l'église-mère de Recife. Ils sont numérotés de I à III en suivant l'année de leur implantation. L'AD I¹⁶³, la toute première église évangélique pentecôtiste dans le quartier, a vu le jour dans les années 1950. A cette époque-là, *Aguazinha* était en train de connaître son processus d'urbanisation. Une des logiques de cette église est de s'implanter là où il y a une dynamique de développement urbain et donc une augmentation de la population locale. J'y reviendrai plus en détail avec le cas du *Loteamento Bonfim*. Il en résulte que, avec le processus d'urbanisation du quartier, ce premier temple a connu une série de travaux d'agrandissement, avec un revêtement de la façade plus moderne comme il est possible de voir dans la photo ci-dessous. Cette église comptabilisait à l'époque de mon terrain près de mille adhérents, toutes catégories d'âge et de sexe confondues, soit près de 10% de la population du quartier.

¹⁶³ Cf. numéro 31 dans la carte des établissements religieux recensés dans le quartier.



Figure 24. Assembléia de Deus d'Aguazinha I. Le drapeau de l'Afrique du Sud y fut exposé car le culte du dimanche soir célébrait les missions envoyées par l'église dans ce pays africain (Photo de l'auteure).

L'église AD II¹⁶⁴ s'est implantée dans les années 1995. Ses nouveaux locaux, qui sont plus spacieux, datent de 2005. Elle possède un centre associatif¹⁶⁵ d'aide et de soutien aux familles démunies lequel leur propose des activités socio-culturelles et un accompagnement médical, psychologique et social. A travers les activités socio-culturelles de son centre associatif, l'AD diffuse l'évangélisme en s'appuyant sur des programmes pédagogiques et socio-culturels destinés aux enfants et adolescents âgés de trois à dix-huit ans. Ce centre socioreligieux de l'AD sera présenté au point suivant. L'AD II regroupait un total d'environ six cents adhérents, soit environ 6% des habitants du quartier.



Figure 25. Assembléia de Deus d'Aguazinha II. A côté de l'église, il est possible voir des salles où se déroulent certaines activités du Projeto Samuel (Photo de l'auteure).

¹⁶⁴ Cf. numéro 44 dans la carte des établissements religieux recensés dans le quartier.

¹⁶⁵ Cf. numéro 45 *Ibidem*.

Enfin, le troisième temple, l'AD III¹⁶⁶ fut inauguré en 2003. Il a été construit dans un secteur encore en transition d'un point de vue urbanistique, puisqu'il s'agit d'une zone semi-urbaine en pleine mutation avec une croissance des habitats. Ce secteur n'est pas reconnu dans les cartes officielles de la municipalité d'Olinda comme étant rattaché à *Aguazinha*. Toutefois, pour les habitants, il fait bel et bien partie de leur quartier. L'église AD III est relativement récente dans le quartier en comparaison aux autres, mais elle compte déjà près de trois cents membres, soit près de 3% de la population globale du quartier. Par conséquent, avec ces trois églises, l'AD regroupe, à elle seule, près de deux mille d'adhérents, ce qui représente près de 20% de la population locale.



Figure 26. Assembléia de Deus d'Aguazinha III. Elle a été construite dans un secteur se situant derrière le centre d'enfouissement des déchets, et dans une zone relativement moins habitée dans le quartier (Photo de l'auteur).

Si l'AD est surreprésentée à *Aguazinha*, parmi les églises évangéliques pentecôtistes recensées dans le quartier, l'IURD et l'IIGD en sont absentes. Les personnes adhérant à ces deux églises se déplacent vers leurs respectifs temples implantés dans un autre quartier proche à *Aguazinha*, mais préfèrent surtout se rendre directement à l'église-mère de Recife, soit la Cathédrale de la foi. A l'opposé de l'AD, l'IURD n'a pas vraiment investi les quartiers périurbains de manière intensive. En revanche, elle organise des sorties évangélisatrices ponctuelles qui partent généralement de l'église-mère à Recife en direction des quartiers périurbains. Ici, elle investit des locaux divers pour évangéliser, en particulier l'association de quartier.

Quant à l'IIGD, elle est inexistante dans le quartier, alors qu'elle est présente à Olinda, la municipalité de référence d'*Aguazinha*. Elle s'implante préférentiellement sur les grands axes

¹⁶⁶ Cf. numéro 21 dans la carte des établissements religieux recensés dans le quartier.

de circulation, les avenues principales ou à proximité d'un centre-ville. Elle centralise ses actions évangélisatrices dans son église-mère à Recife, à partir de laquelle elle organise également des événements pour attirer les individus. A certaines occasions, l'église-mère investit parfois certains quartiers de manière ponctuelle afin d'inviter des personnes à se rendre dans ses locaux lors des grands événements comme, par exemple, les grands cultes avec la présence du leader fondateur.

A *Aguazinha*, mais aussi au *Loteamento Bonfim*, les temples évangéliques se trouvent à quelques pas du domicile des adhérents qui les fréquentent régulièrement. Ceux-ci se connaissent généralement bien, parce qu'ils habitent le même quartier, parfois depuis plusieurs années. La pratique religieuse de ces individus s'inscrit donc dans un rapport de proximité et dans un partage du quotidien dans le quartier. Ainsi, l'église de quartier constitue une communauté religieuse locale, mais aussi un réseau de sociabilité soudé (Fancello, 2009), où les adhérents cultivent le partage et la solidarité entre membres de la communauté au quotidien.

A ce titre, certains soutiennent que l'évangélisme pentecôtiste se caractérise principalement par son aspect relationnel (Fer, 2005 ; Pons, 2013). De fait, à l'église, les adhérents partagent une croyance et une foi communes, et par la même occasion ils se retrouvent entre amis et voisins. Cette rencontre les invite à mettre en pratique les aspects sociaux de leur pratique religieuse qui prend la forme de dialogues, d'échanges ou de fraternité (Simmel, 1998). Par exemple, à *Aguazinha*, les adhérents viennent prier ou assister à un culte, et ils saisissent cette occasion pour raconter les nouvelles de leur vie privée concernant leur entourage familial ou amical. Les sujets de conversation peuvent tourner autour d'une opportunité de travail, des enfants, du conjoint, de la naissance d'un nouveau-né ou d'un mariage dans la famille ou dans le cercle amical.

Ces dialogues se déroulent entre deux ou trois personnes ou un petit groupe. Les femmes se mettent en groupe plus volontiers que les hommes, et sont majoritairement présentes dans les différentes activités évangélisatrices. Par conséquent, elles s'inscrivent dans un réseau d'interconnaissances à l'église plus important que les hommes. Cependant, ces derniers participent aussi aux discussions de groupe avec les femmes ou entre eux même. J'ai constaté que les groupes informels de discussion se tenant avant ou après le culte auxquels les hommes participent ont trait à des sujets généraux comme les événements du quartier, une coupure d'eau ou d'électricité, une ronde de police, le non-ramassage des ordures ménagères, les odeurs ou la fumée provenant du centre d'enfouissement des déchets. Ou bien, ils débattent des thèmes d'actualité de la société brésilienne, notamment des faits divers ou de la politique.

Par ailleurs, les hommes et les femmes partagent les problèmes ou les difficultés vécues par un membre de l'église, par quelqu'un de leur entourage familial ou amical, par un voisin en détresse. Il peut s'agir, dans ce cas, d'une situation de maladie pour laquelle ils peuvent se mobiliser dans l'objectif d'apporter une aide, notamment en proposant des *círculos de oração*, soit des cercles de prière. Les personnes adhérant à l'AD participent régulièrement aux cercles de prière de leur église qui a lieu une fois par semaine. Cependant, en situation d'urgence, les cercles de prière peuvent être adaptés en fonction des besoins. Ils peuvent ainsi avoir lieu plusieurs jours dans la semaine à l'église, mais aussi chez l'habitant qui se trouve en situation de détresse.

A cet égard, il convient de présenter le cas de Lindalva¹⁶⁷, adhérente à l'AD II à *Aguazinha* depuis dix-sept ans. Issue d'une famille modeste, elle est mariée, mère au foyer et maman de quatre enfants, deux garçons et deux filles. Sa fille cadette, âgée à l'époque de mon terrain de quatorze ans, avait eu une maladie grave à cause d'un manque d'oxygène quand elle avait environ sept mois. Elle avait alors fait un séjour aux soins intensif parce qu'elle avait besoin d'une assistance respiratoire. Selon Lindalva, et d'après les médecins qu'elle avait consultés, le manque d'oxygène a engendré un problème de circulation sanguine dans les extrémités du corps de sa fille, principalement au niveau des phalanges, ce qui s'est traduit par une sorte de gangrène. Les médecins avaient proposé d'amputer les petits doigts des pieds et de la main de sa fille pour que la gangrène ne remonte pas vers les bras et les jambes. Ne supportant pas ce diagnostic, elle reprit sa fille et l'emmena à la maison. Elle m'a avoué avoir fait une promesse à Dieu, et m'a expliqué qu'elle a remis sa fille entre les mains du Seigneur afin qu'il décide de son sort, car elle ne pouvait pas supporter l'idée d'avoir un bébé amputé qui n'allait pas pouvoir marcher ni se servir de ses mains.

Pendant cette période d'affliction, Lindalva fréquentait déjà le cercle de prière de son église, soit l'AD II en *Aguazinha*. Les *irmãs* et *irmãos*, en français sœurs et frères, de sa congrégation et habitant proche de son domicile se sont alors mobilisés avec le presbytre pour faire un cercle de prière intensif dans l'intention de demander la guérison de la fillette. Durant plusieurs semaines, ils ont fait un jeûne et des prières de manière collective le matin et tous les jours de la semaine. Ils se réunissaient à l'église ainsi qu'au domicile de Lindalva, et cultivaient l'espoir que Dieu allait envoyer une réponse pour sa fille. Elle m'a affirmé qu'après ces séances de jeûne collectif et de prière, sa fille fut guérie. Elle a perdu une partie de ses phalanges des

¹⁶⁷ Pseudonyme utilisé pour préserver l'anonymat.

pieds et de la main. Il lui est resté des bouts de doigts, mais elle a échappé à l'amputation de ses membres.

Aujourd'hui, toute la famille de cette femme est reconnaissante envers les personnes qui se sont mobilisées à l'église pour prier pour l'enfant. Ce cas vient illustrer la mobilisation des membres adhérents face à un événement tel que la maladie. Dans le quartier, la fillette est reconnue par certains comme étant la preuve vivante de l'efficacité de la prière. Son histoire de vie est devenue un incontournable pour l'AD II d'*Aguazinha* qui met en avant de temps en temps cet exemple pour illustrer le pouvoir de la prière et ainsi promouvoir le cercle de prière. Elle témoigne aussi de l'engagement des membres de la communauté rendu possible grâce au contexte de proximité qui favorise la mise en relation des adhérents pour participer à une cause commune et à la possibilité de se déplacer à l'église tous les jours de la semaine ou chez l'habitant bénéficiaire de l'action.

Dans une église-mère, ce type de mobilisation commune autour de la prière collective peut avoir lieu, mais il est surtout récurrent dans les quartiers, du fait de la proximité dans laquelle se trouve l'église qui est proche au domicile de ses adhérents. La carte ci-dessous montre le positionnement de ces églises qui se distribuent entre rues principales et ruelles du quartier parmi les habitations. A *Aguazinha*, Lindalva et son mari fréquentent l'AD II depuis près de vingt ans. Ils ont encouragé leurs enfants à intégrer leur foi. D'ailleurs, leurs quatre enfants ont été accueillis et sont suivis par le centre associatif de l'AD installé dans le quartier. La sociabilité entre membres de la communauté religieuse commence à l'église et se poursuit dans la vie quotidienne des adhérents, dans les moments difficiles de leur vie, mais aussi dans les moments de détente à l'occasion de dialogues ordinaires.

2.2. Le projet Samuel : une évangélisation de proximité par le social

Dans le courant des années 1990, l'*irmã* Judite Alves, l'épouse du pasteur-président de l'*Assembléia de Deus*, s'était déplacée dans le secteur du centre d'enfouissement des déchets, lequel est nommé par les habitants d'*Aguazinha* de *lixão*, « dépotoir ». Des dizaines de familles en situation d'extrême pauvreté vivaient à proximité dans des conditions sanitaires à haut risque. Adultes et enfants se promenaient parmi les déchets sans aucune protection, et souvent nu-pieds. Judite Alves a décidé de se mobiliser pour ouvrir une crèche pour accueillir les enfants. Porter assistance aux plus démunis s'inscrit dans le parcours de vie de cette femme. Épouse d'Ailton José Alves, le pasteur-président de l'AD de l'État de Pernambuco, Judite Alves

a un statut particulier en tant que représentante d'une institution religieuse reconnue, l'*Assembléia de Deus*, au développement de laquelle elle a participé avec son mari.

Avant que son mari ne soit élu à la présidence générale de l'AD en Pernambuco, fonction qu'il occupe depuis 1998, le couple a été envoyé en Argentine, en tant que missionnaires, en 1981. C'était la première mission de l'AD de Recife à l'étranger. Elle avait été organisée et suivie par le pasteur-président de l'AD à l'époque, José Leôncio da Silva. Le travail missionnaire du couple en Argentine a duré environ dix-huit ans. Dans ce pays, ils ont cherché à implanter des églises de l'AD. Ils ont mené un travail d'évangélisation dans certains quartiers périphériques de Buenos Aires. Il faut noter à cet égard que désormais l'AD possède des temples dans toute l'Amérique latine, mais aussi en Europe et en Afrique. Elle envoie donc régulièrement des missionnaires qui partent du Brésil vers d'autres pays à travers le monde pour diffuser les Évangiles, et s'inscrit ainsi dans le phénomène de la transnationalisation du religieux (Argyriadis *et al.*, 2012 ; Fancello, Mary, 2011 ; Fourchard *et al.*, 2005 ; Lerat, Rigal-Cellard, 2000), dont font partie des églises évangéliques bien structurées et établies notamment dans les pays du Sud. Une fois par mois, le culte dominical de l'AD est dédié aux missions. L'église y fait un bilan du travail missionnaire réalisé dans un pays donné et un drapeau de ce dernier est affiché sur les murs du temple. Sur la photo de l'AD I d'*Aguazinha*, présentée plus haut, le drapeau de l'Afrique du Sud flottait devant le bâtiment, ce qui indique que le culte du dimanche était consacré au travail missionnaire en Afrique du Sud.

Pour revenir au parcours de vie de l'*irmã*¹⁶⁸ Judite, lorsqu'elle a été en Argentine, elle s'y est consacrée à l'évangélisation dans des quartiers périphériques défavorisés. De retour au Brésil, notamment à Recife, elle a repris ce travail amorcé à l'étranger. Elle s'y est investie à la suite de la nomination de son mari à la présidence de l'église, le pasteur Ailton José Alves, qui a assumé cette fonction auparavant occupée par son homologue, le pasteur José Leôncio da Silva, celui-là même qui avait envoyé le couple en mission en Argentine.

L'*irmã* Judite commence alors à visiter des lieux de la région métropolitaine de Recife où vivent des familles démunies voire en situation d'extrême pauvreté. Sa toute première visite s'est déroulée à quelques pas de l'église-mère de Recife, dans le quartier *Santo Amaro*, dans un secteur qui regroupe des maisons de fortune et un nombre important de familles en situation de vulnérabilité sociale. Elle y organise d'abord des réunions de prière avec un moment accordé à

¹⁶⁸ Sœur Judite est la dénomination par laquelle elle est connue par les membres de l'AD comme par les non-membres. Selon mes données de terrain, le mot sœur désigne à la fois son appartenance religieuse à une communauté de semblables partageant une même foi, mais il a aussi une connotation sociale qui renvoie en même temps au respect et à une relation de proximité, dans le sens où l'on peut se sentir proche de la personne en l'appelant ma sœur. Ici, les individus l'appellent sœur Judite plutôt dans une approche visant un rapport de proximité avec elle que dans un rapport religieux du fait de son appartenance religieuse.

l'enseignement de l'Évangile. A la fin de cette rencontre, elle distribuait des confiseries pour les enfants et de la soupe pour les adultes qui venaient écouter la parole du Seigneur. Progressivement, le nombre de familles se rendant à ces rencontres ponctuelles va se multiplier. Le besoin d'un local pour les accueillir va s'imposer. L'AD trouve alors le moyen d'implanter une structure sur place. Elle y édifie un petit temple à côté duquel elle installe un local proposant des activités socioreligieuses dédiées exclusivement aux enfants et adolescents.

Quelques mois plus tard, pendant qu'elle réalisait ce premier travail proche de l'église-mère de Recife, elle a été amenée par des membres de l'église à visiter d'autres zones de vulnérabilité sociale relativement proches à l'église-mère. C'est ainsi qu'elle va s'approcher des familles démunies vivant à l'intérieur du centre d'enfouissement des déchets à *Aguazinha*. Profondément touchée par la situation de celles-ci, en particulier par la condition de vie des enfants, elle sentit qu'elle devait agir auprès de ces familles tout en focalisant son approche évangélistique sur les enfants.

Selon des informations recueillies auprès des habitants résidant dans ce secteur, dans les années 1990, quelques dizaines de familles se sont installées dans les locaux du « *lixão* » pour y travailler dans la collecte d'objets et de matériaux divers pouvant être revendus pour le recyclage. Des adultes comme des enfants faisaient ce travail quotidiennement. La vente de ces matériaux constituait leur seul revenu. Ce travail clandestin, réalisé dans des conditions sanitaires à haut risque, a duré près de deux décennies.

Après plusieurs dénonciations de la part de représentants associatifs du quartier et de la presse locale, la mairie d'Olinda a enfin décidé de fermer le centre d'enfouissement de déchets et déguerpir les familles qui s'y étaient installées. Plusieurs de ces familles avaient bâti des maisons de fortune aux alentours du centre. Certaines ont cherché à poursuivre leur activité de collecte, car malgré la fermeture du centre, des déchets continuaient d'être déposés à cet endroit. Dans ces familles, il y avait des problèmes d'alcoolisme, de drogue, de promiscuité, d'abus et de violence à l'égard des enfants. Touchée par cette réalité, l'*irmã* Judite s'est mobilisée pour que la mairie d'Olinda construise une crèche dans ce secteur d'*Aguazinha* peu investi par les pouvoirs publics. Elle souhaitait venir en aide aux enfants de ces familles démunies, notamment en leur proposant un espace où ils pourraient passer la journée, avoir trois repas par jour, et recevoir une assistance éducative diversifiée consistant en des cours, des ateliers et des activités de loisir pour occuper les enfants toute la journée.

La mise en place de la crèche par l'*irmã* Judite a été précédée d'un travail d'évangélisation de même nature que le travail développé dans le quartier *Santo Amaro* proche

de l'église-mère de Recife. Elle s'inscrivait donc dans la continuité des actions de cette femme engagée dans un travail d'évangélisation à caractère social. Pour accéder aux enfants de ces familles, il fallait qu'elle compose d'abord avec les parents pour les rassurer de l'intention de l'église à leur égard. Finalement, en 1998, fut implanté à *Aguazinha* à la fois un temple de l'AD et un *galpão*, une sorte de cabanon fait en béton et en tuile de fibrociment. Celui-ci a été construit en annexe du temple¹⁶⁹. Les deux sont situés dans la rue *Maria do Socorro*, dans un secteur défavorisé du quartier, localisé à proximité du centre d'enfouissement des déchets. Ce lieu a été créé grâce au soutien de la mairie d'Olinda qui a cédé le terrain pour cette construction, mais aussi elle a fourni des subventions pour financer le repas des enfants. Des partenariats privés ont été également noués afin de soutenir l'entretien régulier de cet espace. De son côté, l'AD avait apporté le travail des bénévoles qui se sont investis à assurer le fonctionnement de la crèche ainsi que les activités pédagogiques et ludiques.

Avec la mise en place de cette crèche à *Aguazinha*, l'AD donne un nouvel élan à ses actions socioreligieuses dans des secteurs défavorisés de la région métropolitaine de Recife. Il s'agit là du deuxième travail évangélisateur à caractère social qu'elle a développé en peu de temps, et lors de la première année de direction du pasteur-président Ailton José Alves. A partir de là, l'Église cherchera à répandre ses actions socioreligieuses dans d'autres endroits qu'elle identifiera comme étant vulnérables socialement.

Par la suite, elle étendra ses actions socioreligieuses dans un rayon de dix à quinze kilomètres de l'église-mère pour aller vers l'intérieur des terres, par exemple à *Petrolina*, une municipalité à sept cents kilomètres de Recife où elle a implanté le projet CERELF, le Centre de Récupération *Lar Feliz*, en français « maison heureuse ». Ce centre est destiné à accueillir des toxicomanes. Il dispose d'espaces multiples : infirmerie, bibliothèque, espace multimédia, réfectoire, dortoir, salles d'apprentissage et de réunion de groupe. Il accueille des professionnels de santé tels que médecins, infirmiers et psychologues. Le pasteur-président de l'AD le présente, au même titre que le projet Samuel, comme un modèle social de référence dans l'État de Pernambuco.

Entre temps, cette entreprise socioreligieuse de l'AD s'amorce véritablement avec le travail de l'*irmã* Judite qui baptisera son action évangélisatrice par le social de *Projeto Samuel*. Un nom symbolique et d'origine chrétienne qui renvoie à l'histoire biblique de l'Ancien Testament. Il fait allusion en fait à l'histoire de Samuel, fils d'Anne, une femme stérile ayant

¹⁶⁹ Cf. Photo du temple de l'AD II ci-dessus. Il est à noter que le *galpão* qui était en annexe au temple a subi des travaux, il a été transformé en salles d'activité.

enfanté grâce à l'intervention du Seigneur. Le livre premier de Samuel (chapitre 1, versets 19-28) raconte qu'Anne a remis son fils à Dieu qui le consacra et l'accompagnera durant toute sa vie en faisant de lui son messenger élu auprès du peuple d'Israël. Par conséquent, la connotation symbolique et chrétienne du nom accordé au projet sous-entend une volonté de faire de ces enfants des élus du Seigneur en les récupérant des situations de violence quotidienne auxquelles ils peuvent être exposés dans leur foyer ou dans leur entourage.

En mettant les enfants de familles défavorisés à l'abri, le temps d'une journée, l'AD se donne pour mission de promouvoir des vies humaines par le biais d'activités diversifiées susceptibles d'enrichir le quotidien des enfants et des adolescents qu'elle accueille. Depuis le début de son mandat, le pasteur-président de l'AD de Recife s'est dévoué à placer le social au cœur de ses préoccupations évangélisatrices. Sa gestion s'est entamée avec cette perspective focalisée sur le plan social, pour laquelle son épouse est l'ambassadrice car elle endosse en première ligne la mission sociale de l'Église.

Il n'y a pas de doute que l'expérience évangélisatrice du couple vécue à l'étranger a été un atout pour l'investiture du nouveau pasteur-président et de son épouse à Recife. Ils avaient acquis des compétences, notamment en termes d'évangélisation avec une première approche par le social, qu'ils allaient mettre au profit de l'AD de Recife. Amorcé en 1998 à Recife, ce travail social s'inscrit dans une dynamique plus large, celle des actions socioreligieuses de groupes chrétiens, y compris évangéliques, depuis la deuxième moitié du 20^e siècle. A cette époque-là sont apparues les premières ONG nord-américaines évangéliques, parmi lesquelles la *Compassion*, qui se sont implantées dans plusieurs pays, et de manière très active en Afrique (Leblanc, Audet-Gosselin, 2016). L'émergence du travail social des Églises évangéliques dans la sphère publique brésilienne semble cependant dater de la fin du 20^e siècle. De plus, l'AD avait besoin de se renouveler. Investir sur plan social de manière visible et en nouant des partenariats avec l'État a permis de donner une nouvelle perspective à l'Église. C'est pourquoi, dès la première année de son mandat, le pasteur-président, avec son épouse, ont fait de l'action sociale une des priorités des actions évangélisatrices de l'AD. Cet objectif a fait rentrer cette institution religieuse dans des concertations sociopolitiques avec des acteurs territoriaux et des acteurs du privé. En effet, pour soutenir l'entreprise socioreligieuse de l'AD, il a fallu mobiliser des moyens pour financer les locaux et le personnel destinés à accueillir les enfants et les adolescents. Au début, elle a compté avec l'engagement individuel de certains de ses membres qui se sont portés volontaires pour assurer l'accueil et les activités. Par la suite, avec le développement du projet, il a fallu embaucher du personnel pour assurer la gestion éducative,

matérielle et physique des locaux. L'accueil se fait dans une plage horaire de 9h à 17h, du lundi au vendredi, d'où le besoin d'un personnel fixe pour garantir le fonctionnement quotidien du projet. La seule manière d'y parvenir était la création de postes salariés. Pour ce faire, la recherche de partenariat s'est révélée une solution pour maintenir ce travail socioreligieux. Les responsables du projet Samuel, en particulier l'*irmã* Judite, se sont tournés vers des institutions publiques comme les municipalités où le projet a été installé, ainsi que les instances d'élus locaux telles que la chambre des conseillers municipaux ou des députés. Ils se sont également orientés vers des entreprises et groupes privés susceptibles de soutenir financièrement la crèche comme ses activités pédagogiques et ludiques. Ces partenaires sont invités à contribuer au projet par des dons de matériaux éducatifs destinés aux ateliers d'art plastique ou sportifs, de denrées alimentaires, en prenant en charge des travaux de maintenance, le paiement de factures ou le financement d'événements organisés ponctuellement dans l'année pour les enfants, comme les olympiades annuelles, les *gincanas*, gymkhanas en français, la fête des enfants et Noël.

Finalement, l'AD a réussi à nouer des partenariats multiples pour promouvoir l'éducation d'enfants et d'adolescents vivant en situation de vulnérabilité sociale et dans des secteurs urbains de la région métropolitaine défavorisés. Au cours des années 2000, l'Église reçoit le soutien d'une ONG chrétienne évangélique américaine, la *Compassion*¹⁷⁰, devenue sa partenaire principale. Elle lui alloue un budget annuel consacré à couvrir plusieurs actions du projet, en particulier l'orchestre et l'éducation pédagogique qui s'appuie notamment sur des livres illustrés et cahiers d'apprentissage, financés entièrement par la *Compassion*, dont le contenu pédagogique est orienté sur le religieux.

¹⁷⁰ Pour plus d'informations, voir le site web de l'ONG : <https://www.compassion.com/about/where/brazil-facts.htm> , ainsi que son blog réservé aux actions qu'elle développe au Brésil, y compris à Recife : <https://blog.compassion.com/drugs-and-violence-safe-harbor/> , consultés le 15 septembre 2020.



Figure 27. Slogan de la Compassion sur un cahier d'activités pédagogiques pour les enfants de 3 à 5 ans. Entre l'image du slogan figure la phrase « En libérant les enfants de la pauvreté au nom de Jésus » (Photo de l'auteure).

Soutenue par ses partenaires d'État, entreprises privées et ONG chrétienne évangélique internationale, l'AD mène un projet socioreligieux qui a évolué dans le temps. A présent, le projet Samuel dispose de neuf structures implantées dans quatre municipalités de la région métropolitaine de Recife, elles s'appellent désormais « *Centros Vidas* », soit Centres Vies, parce qu'elles ont pour ambition de transformer des vies humaines dès l'enfance, tout en transformant en même temps les familles des enfants accueillis par le projet. Les *Centros Vidas* se trouvent dans les quartiers de *Santo Amaro*, *Ilha de Deus*, *Mustardinha*, *Ibura* e *Nova Descoberta* à Recife. *Aguazinha* et *Ponte Preta* à Olinda. *Tabatinga* à Camaragibe et *Pirapama* au Cabo de Santo Agostinho.

Ces deux dernières municipalités, soit *Camaragibe* et *Cabo de Santo Agostinho*, sont respectivement situées à environ dix kilomètres et quarante-et-un kilomètre de Recife. Les actions socioreligieuses de l'AD se sont développées de manière plus importante à Recife et à Olinda, mais elles se sont étendues à des secteurs plus éloignés de la capitale dans un rayon de quarante kilomètres. L'ensemble de ces structures accueillent quatre mille enfants tous âges confondus, fille et garçon. Le *Centro Vida* d'*Aguazinha* en reçoit régulièrement deux-cent-quarante tous les ans avec une moyenne de vingt-cinq par tranche d'âge et par classe.

Les classes sont divisées en quatre groupes : 3-5 ans, 6-8 ans, 9-11 ans et 12-18 ans. Les deux-cent-quarante enfants et adolescents sont partagés en deux groupes de cent-vingt, l'un le matin et l'autre l'après-midi. Le centre fonctionne en demi-pension parce que les enfants et les adolescents sont à l'école soit le matin soit l'après-midi. Il arrive que les 3-5 ans restent au centre toute la journée parce qu'ils ne sont pas toujours scolarisés à cet âge-là. Cependant, le

Centro Vida encourage les familles à inscrire leurs enfants à l'école. Il faut savoir que dans le système d'éducation public, ils sont pris à partir de quatre/cinq ans. Les enfants et les adolescents ne sont admis au centre qu'à condition d'être scolarisés.

Bien que le projet socioreligieux de l'AD propose des activités pédagogiques, comme le renforcement et le soutien scolaire, il ne substitue en aucun cas l'école. Les familles sont orientées à veiller à l'éducation scolaire de leurs enfants afin qu'ils suivent un cursus scolaire normal. A ce titre, il faut noter que les activités pédagogiques développées par le *Centro Vida* représentent un complément éducatif pour les enfants et les adolescents et non une substitutiion à leur éducation scolaire de base. Le rôle de cet espace est d'instruire les enfants et la jeunesse en leur proposant une diversité d'activités pédagogiques, mais surtout culturelles et ludiques.

Si une partie de la demi-journée est réservée au renforcement ou au soutien scolaire, deux-tiers de la demi-journée sont dédiés aux ateliers créatifs d'arts plastique ou sportifs, aux ateliers de lecture et de poésie, aux formations en multimédia et à l'apprentissage de la musique et du chant avec l'orchestre et la chorale.



Figure 28. Salle réservée aux arts plastiques, notamment à l'atelier de peinture (Photo de l'auteur).



Figure 29. Salle d'enseignement pédagogique des 3-5 ans (Photo de l'auteure).



Figure 30. Orchestre et chorale en répétition pour les fêtes de Noël 2015 (Photo de l'auteure).



Figure 31. Enregistrement en studio du spectacle de Noël en 2015 (Photo de l'auteure).

Ces activités se déroulent tous les jours de la semaine, soit du lundi au vendredi, et de façon à ce que chaque jour soit réservé à un atelier spécifique. Parfois, selon les événements

programmés, les ateliers peuvent être intensifiés. Par exemple, lorsqu'il y a une présentation de la chorale ou de l'orchestre, ou bien des expositions en arts plastiques. L'ensemble de ces ateliers est dirigé par des professionnels compétents affectés au centre comme salariés. Ils perçoivent une rémunération en fonction du nombre d'heures qu'ils effectuent pendant le mois. Lors des grands événements ou des moments forts du centre, des bénévoles s'engagent à apporter une aide en cas de besoin. Il convient par ailleurs de préciser que les personnels du centre, qu'ils soient salariés ou bénévoles, sont tous des membres de l'église. De fait, l'AD n'engage personne en dehors de sa communauté religieuse. Cela renvoie au fondement même de la notion de communauté religieuse qui est basée sur la cohésion de groupe (Simmel, 1998), ainsi que sur la notion de lieu commun et d'espace de cohésion créée par un collectif (Augé, 1992 ; Duvignaud, 1977).

En plus des activités pédagogiques et ludiques, le centre propose aux familles et à leurs enfants un accompagnement médico-psychologique avec des consultations gratuites. Un médecin, une infirmière et une psychologue y travaillent bénévolement une fois par semaine. Comme les familles sont dans situations de vulnérabilité sociale, elles souffrent parfois de situations de violences dues à l'usage de l'alcool, de drogues ou de la prise de médicaments psychotropes, mais aussi aux délinquances de toutes sortes. Certains enfants sont particulièrement exposés à l'abus ou aux agressions sexuelles.

La coordinatrice du centre m'a expliqué que la situation intime des familles peut dérouter les travailleurs du centre voire les impacter psychologiquement du fait du sentiment d'impuissance qu'ils peuvent éprouver face à la détresse humaine. Par conséquent, les travailleurs sont également suivis avec un accompagnement médico-psychologique afin d'identifier les possibles troubles au sein du personnel. Selon la coordinatrice du centre, les familles vivent dans une pauvreté considérable. De ce fait, elle synchronise non seulement les activités du centre, mais elle suit les enfants et leurs familles. Elle programme des visites à domicile auprès des familles afin de faire le point sur leur situation personnelle, mais aussi pour gérer des dysfonctionnements comme les absences des enfants. Ces visites représentent un moyen de mieux connaître la réalité vécue des enfants et des adolescents. Elle m'a expliqué que certains arrivent pour la journée d'accueil agressifs ou silencieux, n'arrivent pas toujours à expliquer les choses ni à mettre des mots sur la détresse qu'ils vivent dans leur famille au quotidien, d'où la visite programmée comme moyen d'accompagner les familles au plus près de façon à percevoir leur réalité quotidienne.

En procédant par ce travail de proximité avec les familles, le personnel du projet investit le terrain régulièrement pour identifier les potentiels dysfonctionnements et difficultés des uns et des autres, pour ensuite agir en conséquence. Ce mode de fonctionnement rend le travail du centre efficace, dans la mesure où il s'appuie sur le vécu des familles des enfants et s'accommode selon les besoins identifiés. Ici, il est question de la logique des acteurs et du système qui se défissent selon les besoins et les réponses apportées afin de structurer et de maintenir le système, en l'occurrence celui du projet socio religieux de l'AD (Crozier, Friedberg, 1977).

Avec les visites à domicile, la coordinatrice identifie plusieurs problèmes qui ont une répercussion sur le comportement des enfants et des adolescents au centre. Elle a noté des cas d'abus sexuel, de meurtre dans la famille, de violences conjugales, du manque de nourriture. Elle a pu constater qu'il s'agit le plus souvent de familles nombreuses avec une moyenne de sept à huit enfants par foyer. La plupart du temps les parents sont analphabètes ou illettrés, ils ne se soignent pas ou très peu. Certaines familles font un seul repas dans la journée, et d'autres ne disposent pas ou peu de mobilier dans leur maison de fortune. Il se trouve que chez certains les enfants peuvent dormir sur un tissu étalé par terre ou sur un tapis de paille.

En regardant cette réalité de près, la coordinatrice cible les familles qui sont dans un besoin extrême. Elle tente alors de se mobiliser pour leur venir en aide, notamment en leur distribuant des denrées alimentaires. D'ailleurs, l'AD dispose d'un service de soutien alimentaire pour des familles démunies qui fonctionne indépendamment des Centres Vies. La coordinatrice actionne ce système pour obtenir des paniers d'aliments qui sont distribués aux familles identifiées lors des visites à domicile. De plus, elle organise des rendez-vous médicaux pour les enfants inscrits au centre, mais aussi pour leurs parents. Ces rendez-vous sont assurés par un médecin bénévole qui propose une consultation médicale de routine ou une intervention médicale ponctuelle dans le cas d'une maladie.

Les enfants et adolescents touchés par des événements familiaux tragiques sont également pris en charge par la psychologue. La coordinatrice m'a raconté l'histoire d'une petite fille qui était très introvertie, elle avait du mal à interagir avec les autres enfants. En rendant visite à sa famille, et avait découvert que le papa de la fillette avait été condamné à dix-huit ans de prison pour meurtre. Lorsqu'il a quitté le foyer, la maman s'est retrouvée seule avec six enfants et sans aucun revenu. Des voisins et des proches lui venaient en aide, mais les enfants connaissaient la faim et le trauma d'avoir vu leur père partir menotté dans une voiture

de police. Là aussi le centre s'est mobilisé pour venir au secours de cette famille en leur offrant un panier alimentaire hebdomadaire.

Selon la coordinatrice, le centre est une voie de secours pour les familles démunies et leurs enfants, mais il n'empêche que leurs conditions de vie vécues au quotidien restent problématiques. Durant les années Lula, des efforts politiques ont été faits via des programmes sociaux destinés à sortir nombre de familles brésiliennes de la misère (Pécaut, 2004 ; Rolland, Chassin, 2004). Pourtant, malgré une diminution de la pauvreté dans le pays, cela n'a pas suffi à améliorer de manière durable la condition de vie des plus démunis qui restent nombreux sur le territoire brésilien. Face à ce constat, il n'est pas étonnant que des actions socioreligieuses comme celle de l'AD soient saluées par les instances publiques. Celles-ci semblent voir dans ces projets socioreligieux un moyen efficace d'agir dans l'intérêt du bien-être commun des citoyens.

A cet égard, lorsque je faisais mon travail de recensement à *Aguazinha*, j'ai visité quelques structures d'État implantées dans le quartier. Bien que les institutions religieuses y soient majoritaires, cela ne signifie pas une absence de l'État. Il assure tant bien que mal des services de base comme l'éducation et la santé. Parmi les structures d'État recensées, une avait attiré mon attention, parce qu'elle fonctionnait dans une maison dont les pièces étaient aménagées en bureau. Devant, il y avait une affiche avec l'intitulé *Ação Social*¹⁷¹, littéralement action sociale, ainsi que le logo de la mairie d'Olinda.

Il s'agissait là d'une sorte de permanence sociale destinée à orienter les habitants du quartier et à enregistrer certaines de leurs sollicitations, en particulier des demandes de logement social, d'assainissement ou de pavage des rues. La permanence se déroulait du lundi au vendredi de 9h à 17h. Elle était assurée par quatre salariés, dont une assistante sociale, une secrétaire, un agent administratif et un chauffeur, et un stagiaire en service social. Les salariés étaient tous des contractuels rattachés au service social du secrétariat de gestion urbaine de la mairie d'Olinda. Leur antenne locale s'inscrivait dans un programme fédéral national le Programme d'Accélération de la Croissance – PAC. L'assistante sociale m'avait expliqué que celui-ci fut mis en place par le gouvernement Lula et, par la suite, il a été développé durant la présidence de Dilma Rousseff avec des améliorations dans la qualité des services proposés à la population.

¹⁷¹ Lieu identifié par le numéro 12 sur la carte des établissements religieux recensés à *Aguazinha*.

Au cours de mes échanges avec l'assistante sociale, et après lui avoir expliqué mon travail à *Aguazinha*, elle m'a fait part de son regard personnel sur le projet Samuel. Elle était ravie que celui-ci se soit implanté dans le quartier, au plus près des familles démunies, et elle trouvait que ce projet était merveilleux en raison du travail auprès des enfants pauvres du quartier. Son unité avait également recensé les structures implantées à *Aguazinha* afin d'identifier les potentiels interlocuteurs et partenaires. Selon elle, avant que les habitants puissent bénéficier des actions du PAC, il faut une certaine pédagogie car ils pensent que tout peut être résolu, alors que le programme dispose de beaucoup de limites et impose certaines conditions à ses potentiels bénéficiaires. Lorsqu'ils ont identifié le projet Samuel, ils s'en sont approchés dans l'intention de nouer un dialogue social élargi et, par la même occasion, d'approcher les familles intégrées au projet. Cette information a été confirmée par la coordinatrice du Centre Vie qui m'a expliqué que le projet est ouvert aux échanges sociaux ainsi qu'au partenariat avec des acteurs du public comme du privé.

Avec cet exemple concret, le projet socioreligieux de l'AD apparaît clairement dans un partenariat avec des acteurs d'État présents dans le quartier. Ces derniers reconnaissent le rôle que l'AD joue au plan social, ils s'en approchent pour tisser des relations collaboratives où chacun apporte sa contribution dans l'objectif de répondre aux besoins des plus démunis. Ainsi, plutôt qu'insister sur le fait que le religieux agit en suppléant social de l'État au Brésil (Mourier, 2013), parce qu'elles mènent des actions sociales dans des secteurs dit « délaissés » par le pouvoir public, il faudrait plutôt les considérer comme des partenaires du social qui travaillent en collaboration avec des acteurs d'État et des acteurs du privé en faveur des démunis. Ce partenariat peut aussi se tourner vers le monde de la culture. Par exemple, un chanteur populaire¹⁷², connu principalement dans la région Nord/Nordeste, avait fait le don d'un terrain qui a été destiné à la construction d'une église dans un quartier défavorisé. Sur ce terrain, en plus de l'église, un autre Centre Vie a été mis en place. Pourtant, le chanteur n'est pas un adhérent à l'AD, mais il a montré son soutien à celle-ci en faisant ce don.

Finalement, l'action sociale a été une porte d'entrée privilégiée choisie par le pasteur-président de l'AD et par son épouse. Ensemble, ils ont donné une nouvelle perspective à l'église. Ils ont fait du social une de leur mission prioritaire sur le territoire *pernambucano*. En choisissant d'agir par le social dans la proximité, et dans des secteurs défavorisés, l'AD veut démontrer qu'elle valorise l'être humain lui donnant l'occasion de songer à un autre avenir.

¹⁷² Information recueillie auprès du service juridique de l'église.

Son projet socioreligieux lui a valu une reconnaissance sociale et politique, l'Église fait désormais partie de la scène sociale et politique locale. Depuis la mise en place du projet Samuel, l'AD participe à des forums sociaux et des rencontres associatives diverses dans l'état de Pernambuco et dans le Nord/Nordeste du pays. Dans ces rencontres, elle présente ses actions auprès des enfants et adolescents ainsi que son bilan annuel. Les actions sociales à caractère religieux de l'église se maintiennent dans les neuf centres qu'elle a implantés dans la région métropolitaine de Recife. Plusieurs enfants accueillis ont eu la possibilité de songer à un nouvel avenir, notamment en se construisant une place dans la société. Les centres ont reçu de nombreux enfants ayant réussi dans la vie. Certains sont devenus des musiciens professionnels, d'autres ont accédé à des formations professionnelles et, par la suite, ont intégré le métier de leur choix. Ces cas de réussite sont le résultat d'un travail socioreligieux d'accompagnement quotidien, dans un contexte de proximité. Les *Centros Vidas* se proposent d'aider des familles démunies, ils intègrent celles-ci avec leurs enfants dans l'église de quartier. Le cas de Lindalva, cité ci-dessus, en est un exemple.

Les familles reconnaissent le travail de l'AD pour leurs enfants, ainsi que le fait qu'en fréquentant le centre régulièrement ces derniers étaient à l'abri des mauvaises influences et de la drogue. Celle-ci est source de violence dans les quartiers défavorisés brésiliens (Théry, 2017), et touche notamment la jeunesse qui est une cible pour les trafiquants. A *Aguazinha*, des problèmes liés au trafic de drogue et à la criminalité sont courants¹⁷³, c'est pourquoi les familles bénéficiant d'une place au centre se réjouissent de voir leurs enfants cultiver d'autres centres d'intérêts.

Par ailleurs, ces familles saluaient également le fait que leurs enfants pouvaient songer à un avenir prometteur avec l'aide du centre, car, dans leur quartier, la déscolarisation, le chômage et les violences représentent un frein au développement humain et au changement social. Les familles habitant dans cet espace sont souvent regardées comme étant exclues de la société et considérées comme n'ayant pas d'avenir. Ce regard reflète l'imaginaire créé autour du lieu de vie et de la catégorie socio-économique de la population résidant proche du « *lixão* ». Cette perception provenait de certaines personnes résidant à l'extérieur du quartier, mais aussi d'habitants du quartier résidant dans des endroits perçus comme étant plus privilégiés. Cela est le reflet de l'imaginaire social qui se crée à partir de l'espace perçu et vécu par les individus, et à travers leurs expériences individuelles et collectives de l'espace (Agier, 1999, 2013 ; Di Méo, 2014).

¹⁷³ Cf. Chapitre II.

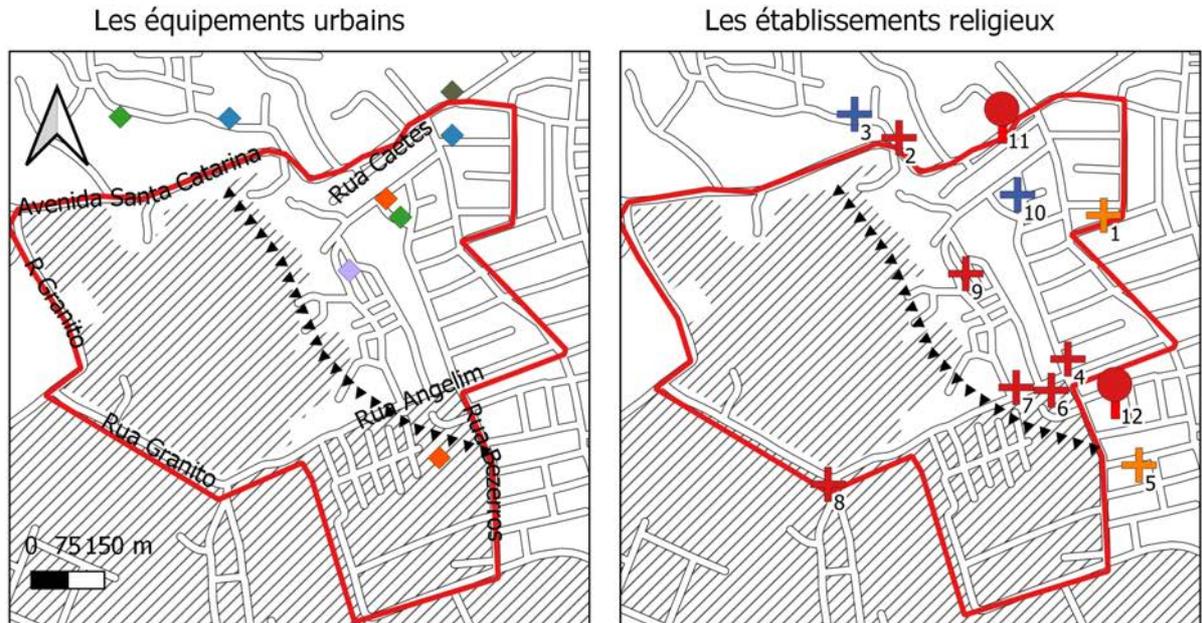
Finally, with the project of the AD, the families of the poorest, whose children are taken care of by the center, do not hide their joy and their satisfaction of being able to benefit from the multiple actions of the Samuel project in their neighborhood. The AD registers itself as an indispensable actor for the poorest who do not hesitate to show their appreciation and their gratitude vis-à-vis of this institution. The Church is recognized as a local and regional reference in terms of social assistance for the poorest. In short, in *Aguazinha*, the religious is omnipresent, due to its numerous religious establishments, and it intervenes in a concrete way for individuals.

2.3. Établissements religieux au Loteamento Bonfim : religieux, territoire, territorialité et évangélisation

I have also proceeded to a census of religious establishments in the *Loteamento Bonfim*. The map below shows their locations, and the inset shows the places of worship and the public places of the neighborhood.

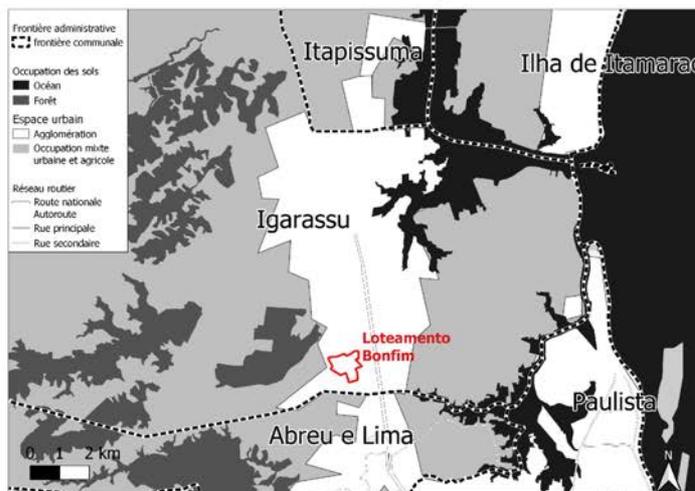
Les établissements religieux dans le "Loteamento Bonfim" (Igarassu) en 2015

Cartes réalisées par T. Maillard 2020 sur QGIS



- | | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Equipements</p> <ul style="list-style-type: none"> ◆ Enseignement ou formation professionnelle ◆ Etablissements de santé ◆ Etablissement sportif ◆ Association de résidents ◆ Militaire | <p>Urbanisation</p> <ul style="list-style-type: none"> /// Espace en cours d'urbanisation ▲▲▲ Front d'urbanisation | <p>Etablissements Religieux</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Culte Afro-brésilien ⊕ Eglise Catholique ⊕ Eglise pentecotiste ⊕ Autre église évangélique |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Carte de localisation générale



1	Igreja Adventista
2	Assembléia de Deus
3	Igreja Catolica
4	Igreja Pentecosta
5	Igreja Batista
6	Assembléia de Deus - Ministerio do Salem
7	Assembléia do Deus
8	Assembléia do Deus
9	Assembléia do Deus
10	Igreja Catolica
11	Candomble
12	Religião Doméstica

Figure 32. Établissements religieux recensés au Loteamento Bonfim en 2015. L'encadré à droite montre le descriptif des cultes identifiés (Données recueillies sur le terrain par l'auteure ; Réalisation de la carte, Thomas Maillard).

Legenda

01. ASSEMBLÉIA DE DEUS	13. CIPOMA - QUARTEL DA POLÍCIA AMBIENTAL
02. CAPELA NOSSA SENHORA DO BONFIM	14. ESCOLA BRASILIANO JOSÉ DE CARVALHO
03. ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DE BONFIM I	15. UNIDADE DE SAÚDE
04. IGREJA ADVENTISTA	16. ASSEMBLÉIA DE DEUS BRASA ACESA
05. ALGUMA FORMA DE RELIGIOSIDADE DOMÉSTICA	17. IGREJA PENTECOSTAL LÍRIO DOS CAMPOS
06. IGREJA BATISTA	18. ASSEMBLÉIA DE DEUS DO BONFIM III
07. ASSEMBLÉIA DE DEUS	19. ASSEMBLÉIA DE DEUS - MINISTÉRIO DO SALÉM
08. CAPELA NOSSA SENHORA DE FÁTIMA	20. CAMPO PRIVADO
09. ESCOLA MUNICIPAL NELSON DE OLIVEIRA GALVÃO	21. ASSEMBLÉIA DE DEUS BRASA VIVA
10. QUADRA ESPORTIVA DO BAIRRO DO BONFIM I	22. CULTO AFRO-BRASILEIRO
11. ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DO BONFIM II	23. CANDOMBLÉ
12. CANDOMBLÉ	24. IGREJA PENTECOSTAL

Figure 33. Liste de l'ensemble des établissements d'État et religieux recensés au Loteamento Bonfim en 2015.

Un total de vingt-quatre institutions a été recensé au *Loteamento Bonfim*, dont douze sont des lieux de cultes, parmi lesquels dix lieux de culte évangéliques, toutes dénominations confondues (01, 04, 06, 07, 16, 17, 18, 19, 21 et 24), six sont des *Assembléias de Deus* (01, 07, 16, 18, 19 et 21), trois appartiennent à la *Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil – CGADB* (01, 07 et 18). S'ajoute une maison où consulte une voyante¹⁷⁴ (05), trois *terreiros* de cultes afro-descendants (12, 22, 23), et deux chapelles catholiques (02, 08). On note la présence de deux terrains de football (10, 20) – un privé (20), deux associations de quartier (03,11). Enfin, une unité de santé de proximité (15) et une unité de police environnementale (13).

Au *Bonfim*, les églises évangéliques sont prédominantes, notamment l'*Assembléia de Deus*. Elle est la première institution évangélique pentecôtiste à s'y être installée. Elle s'y être implantée au moment du processus d'urbanisation du quartier. Il faut noter qu'au début du 20^e siècle, le *Loteamento Bonfim* était encore une zone massivement rurale¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Il s'agissait d'une femme, décédée en 2017, réalisant des consultations médiumniques chez elle. Dans certains quartiers, il est possible de trouver des religiosités de type domestique comme celle-ci. Par ailleurs, il convient de préciser que cette femme était une ancienne pratiquante de *Jurema*, un culte syncrétique composé d'éléments religieux indigène, afro-descendant et catholique (Bastide, 1995a).

¹⁷⁵ Cf. Chapitre II.

Au début des années 1960, le quartier apparaît dans le registre officiel de la mairie d'Igarassú¹⁷⁶. Depuis, son processus d'urbanisation s'est déroulé de manière progressive. A ce jour, le secteur ouest du quartier est encore considéré comme zone rurale, du fait de ses zones vertes éparses et de sa proximité avec la forêt atlantique. La carte ci-dessus l'illustre parfaitement. L'unité de police environnementale qui est installée dans le quartier veille à la protection de la forêt atlantique. A la différence d'Aguazinha, le *Bonfim* dispose d'espaces verts et compte une majorité de résidences de plain-pied. Au *Bonfim* le religieux a une particularité. Le nom du quartier vient de l'appartenance religieuse de Miguel Gondins, un *fazendeiro*, une exploitant au statut social élevé. Propriétaire de la *fazenda Bonfim*, nommée ainsi en hommage à un saint protecteur, cet individu a bâti le premier lieu de culte du futur quartier, une petite chapelle catholique qui est une référence historique locale, puisqu'elle date du début du 20^e siècle. Elle a en effet été bâtie lorsque ce secteur était encore une zone rurale. Elle se situe désormais au cœur du quartier, à côté de l'association des habitants du *Bonfim* I et II. La population environnante était majoritairement de confession catholique. Avec le processus d'urbanisation, de nouveaux individus se sont installés avec leurs familles, parmi lesquels certains avaient embrassé la foi évangélique pentecôtiste. Ces premiers adhérents vont se déplacer vers la première église évangélique située proche au *Bonfim*, l'*Assembléia de Deus de Cruz de Rebouças* I. Il s'agit d'un là d'un quartier qui occupe une position centrale dans la municipalité d'Igarassú, le *Loteamento Bonfim* est à l'est.



Figure 34. Chapelle Nossa Senhora do Bonfim (Notre Seigneur de la Bonne Fin) (Photo de l'auteure).

¹⁷⁶ Information recueillie auprès du service de gestion urbaine de la mairie d'Igarassú.

Selon des informations recueillies auprès d'habitants, dans les années 1960 et 1970, les rues du *Bonfim* n'étaient pas encore pavées, ni complètement occupées par des maisons. De même, elles ne disposaient pas encore de plaques d'identification. Les sols étaient en argile, lorsqu'il pleuvait, c'était une épreuve pour les habitants de se déplacer de chez eux. Il n'y avait pas d'électricité ni d'eau courante. Ces installations sont arrivées au cours des années 1980. Dans certains secteurs du quartier, les rues sont en bonne partie vallonnées. Malgré ces conditions, des familles arrivaient nombreuses pour s'installer au *Bonfim*, car les lots de terre étaient vendus à des prix très attractifs. Les maisons se sont multipliées et le processus de transformation urbaine s'est accéléré à la fin des années 1980.

Entre temps, dans les années 1970, des adhérents de l'AD de *Cruz de Rebouças I* ont commencé à investir le quartier en faisant du porte-à-porte pour diffuser la doctrine évangélique pentecôtiste parmi les habitants. C'est l'amorce d'un travail évangélisateur de terrain, à partir duquel l'AD va se faire mieux connaître, et elle va construire sa première église dans le quartier. Selon les informations de José¹⁷⁷, un ancien membre du groupe ayant réalisé les premières évangélisations dans le quartier, le travail évangélisateur au *Bonfim* s'est fait avec du porte-à-porte. L'évangélisation par le porte-à-porte est une approche historique développée par l'AD au Brésil (Almeida, 1982, Vingren, 2000)¹⁷⁸ qui s'inspire des missions évangéliques américaines (Fiedler, 1995). C'est par cette approche que l'AD va s'implanter dans le Nord/Nordeste du Brésil et, ensuite, sur l'ensemble du territoire brésilien (Almeida, 1982¹⁷⁹ ; Freston, 1993).

Mon interlocuteur est engagé à l'AD depuis plus de quarante ans. Il est aujourd'hui le pasteur d'une église AD située à *Rubina*, un quartier adjacent au *Loteamento Bonfim*. Il m'a expliqué que toute la zone urbanisée d'aujourd'hui était auparavant une zone rurale dépourvue de toute infrastructure. Il m'a affirmé qu'il a fallu du temps pour que le travail d'évangélisation de l'AD soit récompensé. Il a fallu persévérer face à l'hostilité et les persécutions des catholiques. D'après lui, plusieurs adhérents de l'AD qui faisant de l'évangélisation de porte-à-porte recevaient des menaces de mort de la part de certains habitants du *Bonfim*. Il a ajouté que dans l'histoire du travail d'évangélisation de l'église, il y a eu plusieurs cas d'évangélistes assassinés. Plusieurs anciens de l'AD m'ont confirmé les propos de ce pasteur.

¹⁷⁷ Pseudonyme utilisé pour préserver l'anonymat.

¹⁷⁸ Voir ouvrages évangéliques.

¹⁷⁹ *Ibid.*

Les membres engagés dans l'évangélisation au *Bonfim* vont progressivement gagner du terrain, leurs visites vont se transformer en des rencontres occasionnelles chez l'habitant, en particulier chez ceux qui connaissaient déjà la doctrine. Ces rencontres vont évoluer en des réunions de prières hebdomadaire qui vont rassembler les familles et leurs voisins. La première personne à avoir accueilli ces réunions était âgée à l'époque de mon terrain de 82 ans. Je n'ai pas pu la rencontrer car elle était malade et souffrante. Toutefois, selon José, sa maison a joué un rôle central dans l'ancrage du mouvement évangélique pentecôtiste dans le quartier, elle a été le point de départ pour l'implantation d'une église AD au *Bonfim*. Toujours selon José, alors que le nombre d'adhérents a augmenté, la maison devenait trop petite pour accueillir tout le monde. L'église-mère de l'AD d'*Abreu e Lima*, qui gère les temples qui lui sont rattachés dans la région métropolitaine nord de Recife, va investir dans un local permettant d'accueillir ce petit groupe formé chez l'habitant. Ainsi émergera l'AD *Bonfim I*¹⁸⁰ dans un secteur encore en mutation urbanistique.



Figure 35. Église-mère Assembléia de Deus d'Abreu e Lima (Photo de l'auteure).

En 1979, l'église s'installe dans une maison qui fut d'abord louée et ensuite achetée. Celle-ci est localisée au centre-sud du quartier et à l'angle droit de la rue. A l'angle gauche de ses murs, une plaque d'identification a été posé avec le nom « Rue de l'Assemblée », nom officiel de la rue consigné dans le registre du secrétariat de gestion urbaine de la mairie d'*Igarassú*.

¹⁸⁰ Voir numéro 01 sur la carte des établissements religieux recensés au *Loteamento Bonfim*.



Figure 36. Église AD I au Loteamento Bonfim. Sur le côté gauche de l'église, un bâtiment annexe intitulé « Département des enfants », et sur le mur extérieur gauche, il est possible d'apercevoir la plaque d'identification de la rue (Photo de l'auteur).

Ici encore le religieux marque l'histoire du quartier. D'abord, le nom du quartier est l'attribution d'un marqueur d'appartenance religieuse individuelle qui devient collective. Puisque le *fazendeiro* entend rendre hommage à son saint protecteur, Notre Seigneur du *Bonfim*, en nommant sa *fazenda Bonfim* avec la chapelle qu'il y fit construire et qui est restée un héritage patrimonial pour le quartier urbain devenu le *Loteamento Bonfim* aujourd'hui. Ensuite, avec le nom de la rue où s'est installée la première église de l'AD, et qui fut nommée « Rue de l'Assembléia », le quartier gagne un point de repère pour les nouveaux adhérents de l'AD au *Bonfim*.

Au *Loteamento Bonfim*, le rapport du religieux au territoire va se caractériser par des clivages entre catholiques et évangéliques pentecôtistes. Les deuxièmes vont être discriminés par les premiers. Mais, avec le temps, le conflit va se désamorcer en raison de l'augmentation du nombre d'adhérents à l'AD. En effet, la communauté évangélique pentecôtiste locale va se développer, en même temps que le quartier se développe lui aussi. Le développement urbain et démographique va permettre d'atténuer les tensions entre catholiques et évangéliques pentecôtistes. Par ailleurs, le travail d'évangélisation va se poursuivre dans le quartier afin d'atteindre des secteurs relativement éloignés du premier temple de l'AD.

Dans les années 1990, s'installe la deuxième église dans le secteur nord-ouest, qui va s'appeler AD *Bonfim* II¹⁸¹. Plus tard, dans les années 2000, émerge l'AD *Bonfim* III¹⁸², dans la zone sud-ouest, soit dans un secteur considéré encore rural dans les registres officiels de la

¹⁸¹ Voir numéro 07 sur la carte des établissements religieux recensés au *Loteamento Bonfim*.

¹⁸² Voir numéro 18, *ibidem*.

maire d'*Igarassú*. Après quelques décennies, la communauté évangélique pentecôtiste locale s'est agrandie de manière considérable.



Figure 37. Église AD II au Loteamento Bonfim. Le bâtiment a subi des travaux d'agrandissement. Son modèle architectural s'est modernisé. A la droite se trouve le département des enfants qui a été condamné et attend des travaux de rénovation (Photo de l'auteur).



Figure 38. Église AD III au Loteamento Bonfim. Elle est implantée dans un secteur considéré comme zone rurale. Le département des enfants se situe sur le côté droit du bâtiment (Photo de l'auteur).

Il est possible de voir sur les photos ci-dessus que ces églises ont été bâties selon un modèle architectural dit « classique » qui a prévalu jusqu'aux années 1980 (Mafra, 2007). Plus tard, d'autres modèles d'église plus modernes commencèrent à émerger, comme dans le cas de *Bonfim II* qui s'est modernisée. Pourtant, à l'intérieur des quartiers, le modèle dit « classique » est le plus répandu. Un autre aspect intéressant à retenir ici est la couleur de ces églises. Les églises de l'AD de ce secteur sont peintes en verte et blanc, parce qu'elles sont rattachées à l'église-mère d'*Abreu e Lima* située à environ 7 km du *Bonfim*. Comme précisé précédemment,

la couleur des églises est un marqueur de différenciation entre les deux courants d'évangélisation, à savoir *Abreu et Lima* (vert et blanc) et Recife (bleu et blanc).

En outre, les premiers habitants du *Bonfim* font facilement le lien entre l'arrivée de l'AD et la dynamique de mutation urbaine du quartier. A titre d'exemple, j'ai rencontré le leader-président de l'association *Bonfim I et II*, un ancien habitant du quartier, décédé d'un cancer en 2018. Son père avait acheté une parcelle de terre pendant la période où la *fazenda Bonfim* a mis en vente des lots de terre. Sa famille s'y est installée lorsqu'il s'agissait encore d'une zone massivement rurale. Ce leader associatif était un militant politiquement engagé dans le quartier. Il s'est présenté trois fois aux élections municipales pour le poste de conseiller municipal. Bien connu des habitants, il était une référence dans le quartier. D'après lui, dans les années 1970, soit à l'époque où les membres de l'AD faisaient du porte-à-porte, son père avait reçu la visite des évangélistes. Cependant, sa famille était de tradition catholique, et elle est demeurée ferme quant à son appartenance religieuse. Pour ce leader associatif, les *assembléianos*¹⁸³ ont réussi à percer dans un secteur qui était massivement catholique. Il estimait qu'aujourd'hui les personnes adhérant à l'évangélisme pentecôtistes étaient plus nombreuses que les catholiques qui désertent peu à peu leur chapelle du quartier. Il s'engageait d'ailleurs dans des actions visant à redynamiser le catholicisme localement, en organisant notamment des rencontres festives. Il faut savoir que son association se trouve à côté de la chapelle et qu'il avait une relation rapprochée avec le prêtre. En plus, il s'est inscrit au Parti Progressiste Chrétien (PPC). Il s'attachait à promouvoir le catholicisme localement, en particulier auprès de la jeunesse qui, d'après lui, est le groupe qui déserte l'Église catholique aujourd'hui, ce qu'il regrettait profondément.

Au *Lotemento Bonfim*, les trois églises de l'AD forment une sorte de triangle correspondant à un rayon assez large couvrant près de deux-tiers du territoire local. Les églises se trouvent dans le secteur centre-sud, nord-ouest et sud-ouest du quartier, soit des secteurs centraux du quartier, alors que la partie est du *Bonfim* n'a pas été investie par l'AD. Les zones limitrophes des quartiers *Cuilleras* (nord-est), *Cruz de Rebouças* (centre-est), *Rubina* (sud-est) disposent de leurs propres églises AD. Investir ces zones limitrophes semblerait moins intéressant, du fait qu'elles sont proches des églises qui peuvent potentiellement accueillir les habitants de ces zones-là. Autrement dit, un habitant du secteur est du *Bonfim* a le choix de se rendre dans une des églises AD de son quartier ou dans une église AD se trouvant dans une zone limitrophe.

¹⁸³ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

D'après mes données de terrain, la logique d'implantation de l'AD repose sur une appropriation du territoire par « *campos de evangelização* », en français « des champs d'évangélisation ». Cette logique d'implantation s'appuie sur un schéma de gestion vertical avec un découpage géographique horizontal des zones à évangéliser et qui sont destinées à accueillir une future église. L'église-mère choisit un secteur où elle enverra des évangélistes pour implanter un temple. Une fois que ce dernier est bien établi, il constituera un « champ d'évangélisation ». Il mènera à son tour un travail évangéliste dans un rayon relativement proche de son lieu d'installation. Les « champs » sont ainsi constitués, en partant de l'église-mère vers le temple de quartier.

Ainsi, chaque église appartient à un champ central, celui de l'église-mère, et à celui de son secteur d'implantation. Dans le détail, l'église-mère constitue le point de départ, et porte le chiffre 1. Les temples qui lui sont rattachés sont numérotés en chiffres arabes en suivant en fonction d'un ordre chronologique d'implantation des temples dans les différentes municipalités. Dans les quartiers, il peut y avoir trois, quatre, cinq ou six églises. Celles-ci sont rattachées à la fois au champ d'évangélisation de leur municipalité et à l'église-mère dont elles sont issues. Les temples de quartier reçoivent un numéro en chiffre romain pour se distinguer de la division des champs d'évangélisation verticaux.

Ce modèle de découpage géographique vertical et horizontal du territoire par des « champs d'évangélisation » s'applique également à l'AD de Recife. Le « champ d'évangélisation horizontal » se met en place avec l'évangélisation de porte-à-porte qui donnent lieu à des rencontres de prière chez l'habitant pour aboutir enfin à l'implantation d'un temple. Cependant, le travail évangéliste développé ne s'arrête pas à la première église implantée, il se poursuit avec l'objectif de faire émerger d'autres églises, mais surtout il se maintient pour garder une dynamique religieuse locale entre les membres de la communauté religieuse et entre ces derniers et les autres habitants. Puisque des réunions de prière peuvent être organisées chez une personne non adhérente qui peut être malade ou en détresse ou éprouvant le besoin d'un secours spirituel.

La politique de mise en place des temples de l'AD au *Loteamento Bonfim* s'inscrit ainsi dans ce que les géographes appellent la territorialité (Aldhuy, 2008 ; Raffestin, 1977, 1986 ; Vanier, 2009). Celle-ci renvoie à « (...) un paradigme qui exprime une relation complexe entre un groupe humain et son environnement, 'l'environnement étant ici l'enveloppe spatio-temporelle constituée non seulement par un ensemble de propriétés spatiales, mais aussi temporelles, permettant d'inter-relier des comportements dans leur manière de se dérouler dans un contexte d'espace et de temps' » (Raffestin, 1986 : 94). Au *Bonfim*,

cela se traduit par le rapport que les habitants ont entretenu au religieux au fur et à mesure que le quartier se développait dans l'espace et dans le temps. Dans ce sens, l'implantation des églises de l'AD a créé ce paradigme de la territorialité à partir de « (...) l'ensemble des rapports existentiels et sociaux que les individus en groupe entretiennent avec l'espace qu'ils produisent et reproduisent quotidiennement à travers les figures, les images, les catégories et les objets géographiques qu'ils mobilisent dans un projet de production de la société plus ou moins intentionnel et explicite » (Aldhuy, 2008 : 38).

D'après le leader associatif et d'autres personnes interrogées dans le quartier, les églises de l'AD ont été un point de référence institutionnel local, puisqu'elles ont vu le jour au fur et à mesure que le quartier se développait, et bien avant l'arrivée d'autres institutions religieuses et publiques. Les habitants ont pris l'habitude de dire qu'ils habitaient au *Bonfim* I, II ou III en référence à l'église *Assembléia de Deus* installée, lesquelles portent ces numérotations en chiffre romains qui correspondent à la chronologie de leur implantation. En effet, sur le terrain, j'ai constaté que les individus interrogés, y compris les personnes non adhérant à l'AD, identifiaient leur lieu de résidence à partir des églises de l'AD. L'édification des églises AD au *Bonfim* a engendré par conséquent une division géographique locale en trois secteurs (I, II, et III) non reconnue dans les registres officiels de la mairie. A la différence d'*Aguazinha*, le *Loteamento Bonfim*, qui était une zone rurale auparavant, s'est construit comme espace urbain à partir d'une empreinte religieuse forte qui a façonné le quartier et le quotidien de ses habitants, les inscrivant dans le paradigme de la territorialité.

En janvier 2016, les trois églises AD regroupaient près de neuf cents personnes, soit près de 9% des habitants du quartier. L'AD *Bonfim I* compte environ cinq cents adhérents. En l'espace de trente ans, on est passée de quelques dizaines d'adhérents à plusieurs centaines. D'une manière générale, toutes dénominations confondues, en trente ans le nombre d'adhérents à l'évangélisme pentecôtiste a augmenté de près de 24% sur l'ensemble du territoire national (Teixeira, Menezes, 2013). A ce jour, le quartier du *Loteamento Bonfim* compte avec une diversité d'églises évangéliques¹⁸⁴, notamment pentecôtistes, qui se sont installées dans la proximité des églises de l'AD. Je n'ai pas pu établir le chiffre du nombre approximatif des adhérents évangéliques toutes dénominations confondues dans le quartier. Il m'a semblé que la fréquentation de ces églises était importante en comparaison avec le nombre de personnes se rendant dans les deux chapelles catholiques du quartier.

A la différence du catholicisme, l'AD investi dans l'« évangélisation de terrain ». Une méthode qui s'est avérée efficace, parce qu'elle lui a valu une expansion du mouvement portée

¹⁸⁴ Il est possible de le constater dans la carte des établissements religieux recensés dans le quartier figurant ci-dessus.

par les missionnaires suédois, reprise et perpétuée par les membres dirigeants au fil des années jusqu'à présent. A la politique expansionniste de l'Église, il faut ajouter le travail évangéliste sur le territoire. Au *Bonfim*, celui-ci est toujours d'actualité car il faut entretenir les liens entre les membres de la communauté religieuse, et entre ces derniers et les non-adhérents. L'« évangélisation de terrain » s'inscrit dans un mode d'action religieuse s'opérant dans le quotidien, au plus près des individus et en dehors des temples, notamment dans des rues, des places publiques ou des maisons. Elle met en pratique l'approche évangéliste chrétienne biblique issue du Nouveau Testament, plus précisément de l'Évangile de Matthieu, chapitre 18, verset 19, lequel dit : « (...) *De même, je vous le dis en vérité, si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux* » (La Bible de Jérusalem, 1998 : 1679). Les évangélistes de l'AD se sont approprié ce verset biblique pour appuyer et légitimer leurs actions évangélistes dans les différents lieux qu'ils investissent quotidiennement.

Pour finir, à l'intérieur du quartier, le pasteur dirige un groupe évangéliste qui sort tous les dimanches après-midi ; lorsqu'il ne peut pas s'impliquer dans ce travail, il désigne un chargé de mission soit un membre engagé dans l'église, et le plus souvent de sexe masculin. Mais, il y a certains pasteurs qui, malgré leur charge de travail, s'adonnent à cette mission d'évangélisation en dehors de leurs tâches ecclésiastiques. A ce titre, je voudrai signaler le cas du pasteur Ednaldo¹⁸⁵ de l'AD *Bonfim II* qui a plus de trente ans d'expérience dans le travail d'évangélisation au sein de l'AD. Avant d'avoir été consacré pasteur, il est passé par toutes les étapes d'un « *obreiro* du Seigneur ». D'après lui, il s'agit d'« un itinéraire de la foi et de l'épreuve ». En réalité, ce parcours est amorcé avec les cultes de doctrine destinés à former les novices, et dont un volet est réservé aux membres plus expérimentés¹⁸⁶. Ensuite, il faut passer par les différents grades. Le poste d'assistant est le point de départ, puis, celui de diacre, en passant par presbytre et évangéliste, pour arriver à pasteur, soit le statut le plus élevé de l'AD.

Avant de rencontrer le pasteur Ednaldo, je l'avais aperçu, Bible à la main, parcourir les rues du *Loteamento Bonfim*. A ce moment-là, je ne savais pas qu'il était pasteur ni qu'il appartenait à l'AD. C'est au cours de mes observations, visites et entretiens dans le quartier que j'ai eu l'information par des adhérents à l'AD *Bonfim I*. Par la suite, je me suis rendue à son église à plusieurs reprises, afin d'obtenir un rendez-vous avec lui. Intéressé par ma démarche,

¹⁸⁵ Ce n'est pas son vrai prénom, celui-ci a été modifié pour préserver son anonymat. Même si les membres de l'AD nous ont ouvertement accueilli et participé librement à notre recherche, nous avons tout de même décidé de préserver leur identité dans ce travail. Ce choix relève d'une cohérence de rédaction visant à respecter toutes les personnes, auprès desquelles nous avons travaillé, indépendamment de leur institution religieuse.

¹⁸⁶ Je présenterai et analyserai cela au sixième chapitre dont un point sera consacré au parcours individuel et collectif dans l'évangélisation.

le pasteur a été heureux de m'accueillir un mercredi en fin d'après-midi, après la réunion du cercle de prière. Son accueil cordial confirmait mon ressenti quant à l'accessibilité aux temples évangéliques pentecôtistes de l'AD et à l'ouverture à l'égard des chercheurs. Il était accompagné d'une femme âgée d'une quarantaine d'années qu'il m'a présentée comme étant une des responsables du cercle de prière et une des trésorières de son église. Un membre dirigeant de l'AD ne se présente jamais seul à quelqu'un d'extérieur à son groupe, surtout s'il s'agit d'une femme : cela peut susciter des interprétations malveillantes qu'il faut éviter au sein de la congrégation. A ce titre, il peut avoir des rumeurs au sein de la congrégation à propos de relations très rapprochées entre un pasteur et une femme qui peuvent être mal perçues par les membres de la communauté religieuse.

L'AD prône des mœurs différentiels dans les rapports sociaux entre hommes et femmes (Aubrée, 1998 ; Fonseca, Farias, 2010 ; Gomes, 2015) ; les uns comme les autres doivent connaître leur place et la respecter. Par exemple, un homme marié ne doit pas être vu seul en compagnie d'une autre femme que son épouse ou une figure féminine de sa famille. Toute relation « rapprochée » avec une autre femme, y compris dans sa congrégation, peut donner lieu à des commérages. C'est pourquoi les membres dirigeants sont les premiers à donner l'exemple. Lorsqu'ils sont sollicités par une femme, il ne se présentent jamais seuls et sont toujours accompagnés d'une femme ou d'autres autres hommes. Cela a été une particularité constatée à l'AD, alors qu'à l'IURD et à l'IIGD, le rapprochement entre hommes et femmes est plus souple. De fait, l'AD milite pour conserver les relations sociales tissées entre les membres de l'église de façon genrée et normative, ce principe fut institué par ses fondateurs (Fonseca, Farias, 2010). Pour conserver cette posture, le pasteur Ednaldo a tenu à être accompagné devant moi par une femme de son église, et pas n'importe laquelle puisqu'elle occupe une fonction reconnue, ce qui légitimait davantage sa présence durant ma visite. Une fois la conversation engagée, il m'a expliqué qu'il a été nommé pasteur de son église il y avait deux ans, à la suite du départ de son prédécesseur envoyé en mission d'évangélisation dans un autre État brésilien.

Obtenir ce rendez-vous avec lui n'a pas été facile car son agenda était chargé. A peine fini le culte, il était sollicité par les membres de son église et à la sortie de celle-ci il a été appelé par des voisins de son quartier. Il exerce plusieurs activités en parallèle à ses obligations de pastorat : il organise des rendez-vous avec des personnes sollicitant son intervention, il participe à des rencontres institutionnelles, à des visites à domicile et à des campagnes d'évangélisation de terrain. En dépit de toutes ses occupations, le pasteur Ednaldo, est toujours prêt à intervenir, et à parcourir les rues du *Loteamento Bonfim*, sa Bible à la main. De plus, il suit encore des

formations d'approfondissement biblique consacrées aux *obreiros* de son église. Il s'agit d'un apprentissage destiné aux évangélistes organisé par l'église-mère. Au fil de nos discussions, j'ai remarqué que les actions du pasteur recouvrent à la fois un champ institutionnel, dont les activités hebdomadaires et ponctuelles concernent le temple, et un champ plus élargi, dont les actions se déroulent à l'extérieur de l'église. Selon ses propos, ces actions en dehors de l'église représentent les deux tiers de son temps.

Le pasteur m'a affirmé que c'est grâce à l'évangélisation dans le quartier qu'il tente de sauver des âmes pour Jésus. Son champ d'action se focalise principalement aux alentours de son église l'AD *Bonfim II*, un secteur qu'il semblait très bien connaître. Qu'il s'agisse d'un conseil spirituel, d'un problème personnel ou familial, ses actions évangélistes aboutissent le plus souvent par une invitation au culte voire à une conversion.

Selon lui, les Évangiles prêchent la vérité et sont susceptibles d'apporter une réponse à tous les problèmes de la vie. Par conséquent, il conçoit la Bible comme une source de connaissance primaire du monde ayant été élaborée avec Dieu. Cette perception nourrit sa volonté de s'engager dans la mission de faire connaître les écritures sacrées au plus grand nombre d'individus, principalement à ceux qui ne fréquentent pas son église. Sa Bible est son principal instrument de travail et le territoire est son espace de labeur, m'a-t-il expliqué. C'est cette conviction-là qui le motive depuis des dizaines d'années à mettre en œuvre un travail qu'il considère indispensable pour la construction d'une meilleure société. Il m'a avoué toute sa joie de pouvoir évangéliser afin de permettre les autres de rencontrer Jésus, soit une rencontre qui est censée changer la vie de tous ceux qui croient et qui ont la foi. Finalement, ses propos rejoignent ceux d'autres évangélistes portant le mouvement évangélique pentecôtiste à travers le monde (Fancello, 2006 ; Fancello, Mary, 2011 ; Hollenweger, 2012 ; Laurent, 2003 ; Tchonang, 2009, 2012).

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai mis en avant le rapport du religieux au territoire. Celui-ci varie en fonction du lieu, qu'il s'agisse d'un centre-ville ou d'un quartier périurbain ; les églises évangéliques pentecôtistes cherchent à s'intégrer dans le paysage urbain, mais elles ne s'y déploient pas de la même manière. Au centre-ville, outre leur quête de visibilité, elles cherchent à centraliser leurs actions et leurs activités évangélisatrices moyennant la mise en place de temples imposants et multifonctionnels, dont les capacités d'accueil sont de plusieurs milliers d'individus. En revanche, à l'intérieur des quartiers, elles se déploient de manière à s'ancrer dans un territoire où elles inscrivent leurs actions évangélisatrices dans une approche religieuse centrée à la fois sur le quotidien et la proximité.

Il y a deux sortes de rapport à l'espace dans le déploiement des églises évangéliques pentecôtistes. L'un porte sur la centralité du religieux avec le modèle des église-mère, tandis que l'autre se focalise plutôt sur le religieux de proximité. Dans un cas comme dans l'autre, les églises constituent des lieux de rassemblement collectif, de partage et d'expérience qui, à travers une pratique religieuse régulière, permettent de donner du sens à la vie des individus.

Par ailleurs, du côté des adhérents, le rapport qu'ils tissent avec le religieux varie selon la localisation de leur église d'adhésion. Se déplacer de son domicile à pied pour se rendre à l'église de son quartier, n'équivaut pas à prendre un transport collectif pour se rendre dans une église-mère du centre-ville. Dans ce cas, la pratique religieuse régulière conduit l'adhérent à s'organiser dans sa vie quotidienne afin de bien intégrer le religieux à celle-ci. Si pour certains cette intégration se fait sans heurts, pour d'autres elle peut susciter des conflits dans leur vie intime ou des petites tensions dans leur vie sociale. L'adhérent a en effet une vie de couple à gérer et des relations sociales à entretenir. Son investissement personnel auprès de son église d'adhésion peut s'avérer très contraignant.

Chapitre V – Modes de fonctionnement de deux églises évangéliques pentecôtistes à Recife

« (...) Entendemos que o que é desconsiderado na análise é a óbvia diferença entre o nível de adesão daqueles que estão iniciando um processo de conversão e aqueles que apenas visitam o templo em busca de uma benção...

O resultado é a ausência de problematização do gradual compromisso, ou processo de conversão, envolvido na adesão (fidelização) em diferentes modalidades, e construído ao longo de etapas, em ritmo lento... »¹⁸⁷

(Campos, Gusmão, 2013 : 61-62).

Nombreuses sont les églises évangéliques pentecôtistes sur le territoire brésilien. Elles sont notamment visibles dans l'espace public, aussi bien sur des grands axes comme à l'intérieur d'un quartier. Leurs bâtiments sont parfois imposants par leur taille et leur architecture moderne. Les individus qui y adhèrent circulent eux aussi dans l'espace public. Ils portent quelques fois des signes d'appartenance institutionnelle pouvant être identifiés sur le logo d'un T-shirt, une bible à la main ou à la lecture d'un ouvrage, ou encore au port de bouteilles d'eau minérale qu'ils emmènent à l'église pour être bénies.

Observer ces signes dans l'espace public permet de se rendre compte de la présence de l'évangélisme pentecôtiste dans le quotidien. Pourtant, cela ne dit rien quant au mode de fonctionnement des églises et encore moins sur la manière dont les individus s'y inscrivent. Pour le comprendre, il convient d'interroger la façon dont les églises évangéliques pentecôtistes s'organisent au quotidien. Quelles activités proposent-elles ? Qui sont les acteurs impliqués ? Quelles actions développent-elles et comment celles-ci se déploient ? Du côté des individus, il semble pertinent de savoir comment ils s'organisent pour suivre les activités de leur église et de quelle manière ils y prennent part.

Ces questions constituent le soubassement de la réflexion de ce chapitre. Celui-ci entend montrer ce qui se passe à l'intérieur du temple, à partir de descriptions et d'analyses des modes

¹⁸⁷ Traduction en français effectuée par l'auteur :

« (...) Nous comprenons que ce qui n'est pas pris en compte dans l'analyse est la différence évidente entre le niveau d'adhésion de ceux qui commencent un processus de conversion et ceux qui viennent visiter le temple à la recherche d'une bénédiction ...

Le résultat est l'absence de problématisation de l'engagement graduel, ou processus de conversion, impliqué dans l'adhésion (fidélisation) selon différentes modalités, et construit en plusieurs étapes, à un rythme lent... »

de fonctionnement et des façons de faire de deux églises évangéliques pentecôtistes situées à Recife, la capitale de l'état de Pernambuco, région Nordeste du Brésil.

Ces deux églises, l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) et l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (IIGD) s'inscrivent au sein du mouvement évangélique pentecôtiste brésilien dit de « troisième vague » (Freston, 1993). Elles disposent d'un calendrier d'activités divers et varié. Leur mode de fonctionnement possède des caractéristiques propres. Leurs adhérents sont nombreux, mais leur fréquentation oscille selon les dispositions individuelles et en fonction du type de culte.

1. *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*

1.1. *Organisation, fréquentation et ressorts de la pratique religieuse*

Pionnière de la « troisième vague » de l'évangélisme pentecôtiste brésilien né à la fin des années 1970 (Freston, 1993 ; Mariano, 1999), l'IURD possède de nombreux temples dans l'état de *Pernambuco* (Jacob *et al.*, 2006). A *Recife*, son église la plus connue est la cathédrale de la foi située dans la partie sud de l'avenue *Cruz Cabugá*, au centre-ville. Son bâtiment imposant, avec son format architectural en forme d'arche¹⁸⁸, possède une capacité d'accueil allant jusqu'à dix mille personnes. Sa fréquentation massive est visible lors des cultes commémoratifs, dont l'organisation se déroule plusieurs fois dans l'année. Parfois, ces cultes reçoivent le leader fondateur, Edir Macedo, ou accueillent un évêque ou un pasteur de renom.

Dans son organisation quotidienne, la cathédrale de la foi propose généralement cinq cultes par jour, entre 7h et 19h30. En revanche, le lundi est un jour dédié à la prière pour la vie financière, et sont organisés jusqu'à sept cultes par jour entre 7h et 22h. Les activités s'organisent autour de la prière, qui rythme le calendrier quotidien et annuel, mais aussi autour des campagnes ou sorties d'évangélisation ainsi que des projets sociaux d'assistance aux plus démunis.

La cadence soutenue des cultes est une spécificité de l'évangélisme pentecôtiste dit de « troisième vague » (Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999), dont font partie l'IURD et l'IIGD étudiées dans ce chapitre. Les églises s'inscrivant dans cette vague sont particulièrement entreprenantes, du fait qu'elles développent et maintiennent un ensemble d'activités, dont les « *correntes de oração* », littéralement chaînes de prières, réalisées au moyen de cultes centrés sur des causes spécifiques (maladie, vie familiale, couple, délivrance...). Les campagnes de prière et les événements collectifs, mensuels ou annuels, viennent redynamiser les cultes thématiques hebdomadaires déjà existants.

Ce sont précisément les chaînes de prière et événements collectifs que je traiterai dans ce chapitre. Les chaînes de prière seront traitées à partir du cas de l'IURD, et les événements collectifs, à partir du cas de l'IIGD. Les campagnes de prière et les événements collectifs ont été choisis comme une entrée privilégiée pour comprendre le mode de fonctionnement ainsi que les ressorts de la pratique religieuse dans ces deux églises évangéliques pentecôtistes.

¹⁸⁸ Cf. Figure 4, chapitre I.

L'IURD dispose d'un calendrier quotidien qui se compose de la manière suivante : lundi, prière pour la vie financière ; le mardi, prière pour la santé ; le mercredi, prière pour le Saint-Esprit ; le jeudi, prière pour le couple et la vie conjugale ; le vendredi, prière pour la délivrance ; le samedi, prière pour les causes impossibles et le dimanche, prière pour la famille et louange au Seigneur. Le nom de ces prières est une traduction littérale de leurs expressions consacrées en portugais. Chaque jour de la semaine est ainsi dédié à une prière spécifique se déroulant sur les cinq cultes de la journée et du soir.

Son créneau horaire élargi, 7h-19h30 et 7j/7j, a été conçu pour proposer aux individus un large choix dans le programme des cultes journaliers, et favoriser l'accessibilité à l'église (Macedo, 2012, 2014)¹⁸⁹. C'est le fondateur, Edir Macedo qui a conçu cette organisation par la suite adoptée par toutes les églises du Brésil et du monde (Aubrée, 2000 ; 2003). Dans certains pays, les horaires et jours de prière peuvent subir des modifications pour adaptation au contexte local (Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Rocha de Oliveira, 2014).

A l'église de Recife, du lundi au samedi, les cultes ont une durée d'environ une heure, mais parfois ils peuvent s'allonger d'un quart d'heure voire d'une demi-heure. Pour ceux du dimanche, il faut compter environ deux heures. D'après mes observations et entretiens, les personnes adhérant à cette église choisissent de participer à différents jours de prière dans la semaine, en fonction de leur besoin et de leur disponibilité ; en moyenne, elles pouvaient s'y rendre de deux à trois fois par semaine conforme aux cultes de leurs choix. Mes interlocuteurs avaient par exemple pour habitude de fréquenter certains cultes de la semaine et celui du dimanche, toujours aux mêmes horaires : ils y allaient lundi, mardi et vendredi à 10h, à 12h ou à 15h, et le dimanche à 10h. Ce sont principalement ces horaires que j'avais décidé de privilégier lorsqu'il s'agissait de suivre les personnes dont je m'étais rapprochée.

Mes observations avaient révélé que les lundis, mardis, vendredis et dimanches étaient les jours avec la fréquentation la plus importante, soit les jours des prières pour la vie financière, la santé, la délivrance et la louange au Seigneur. Alors que les lundis, mardis et vendredis, l'église comptait avec la présence de quelques centaines de personnes, le dimanche elle en rassemblait des milliers. De même, j'ai constaté que les horaires de plus grande affluence se situaient à 10h, 15h et 19h30, et parfois à 7h tous les jours de la semaine, y compris le dimanche.

J'avais interrogé mes interlocuteurs sur leur fréquentation et la manière dont ils s'organisaient pour se rendre à l'église. Les personnes interrogées étaient des habituées de

¹⁸⁹ Voir ouvrages évangéliques.

l'IURD depuis des années. Elles organisent leur quotidien en fonction du calendrier de leur église, c'est-à-dire, par rapport au jour de prière. Le jour du rituel est vécu comme une priorité parfaitement intégrée à d'autres domaines de leur vie personnelle telles que leur travail et leur vie familiale. Pour ceux qui travaillent par exemple, et notamment au centre-ville de *Recife*, ils s'organisent de façon à pouvoir se libérer aux alentours de leur pause déjeuner, pour assister au culte du midi qui dure en général une heure. Ils peuvent également se rendre au culte de sept heures du matin avant de démarrer leur journée de travail, ou encore au culte de 19h30 après leurs occupations. S'ils allaient généralement seuls à l'église durant la semaine, au culte du dimanche ils se faisaient accompagner par leur conjoint ou leurs enfants, ou par un ou des amis, ou un ou des voisins. Le dimanche avait donc la particularité de rassembler des familles, des groupes d'amis et des voisins d'un même quartier.

Certains individus consultés disposent d'une certaine flexibilité pour organiser leur emploi du temps, soit les chômeurs, les femmes au foyer, les retraités, les personnes en formation, les artisans, les professions libérales et certains commerçants. Leur emploi du temps leur permettait alors de se rendre à l'église à un horaire de culte choisi qui se situait en général entre 10h et 15h.

Pour l'ensemble des individus interrogés, le plus important était de suivre les prières avec dévouement. Autrement dit, les adhérents s'adonnent à la pratique de la prière de façon dévouée, ils s'y consacrent entièrement. J'ai noté que ceci était une caractéristique de la pratique religieuse quotidienne chez les nombreux adhérents des églises évangéliques étudiées. Leur dévouement me semblait être la preuve de leur engagement individuel vis-à-vis de leur foi et de leur église. Cette dernière représente pour eux le lieu où l'on est censé rencontrer Dieu pour se livrer à lui. A l'église, la rencontre entre l'adhérent et Dieu est vécue comme un compromis personnel qui est à la fois volontaire et engagé.

Afin de mieux comprendre ce compromis entre les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste et Dieu, je propose un bref détour sur la notion « s'engager ». Ce terme désigne « *se lier par une promesse* » (Rey, 2016 : 784). Appliqué au domaine social et juridique depuis le 13^e siècle, il indique un contrat entre deux parties. Aux siècles suivants, il évolue pour se présenter sous d'autres variantes sémantiques, dont le terme d'engagement. A partir du 17^e siècle, ce dernier prend un sens particulier, car « *il s'emploie dans une situation sociale qui implique des obligations* » (*Ibid.*, 2016 : 785). La fréquentation des individus à l'église évangélique pentecôtiste représente une situation sociale qui renvoie à des obligations, notamment leur engagement dans la prière.

D'après Dominique Schnapper, l'engagement désigne entre autres une « (...) *Action de se lier par une promesse ou une convention sociale* » (Schnapper, 2012 : 265). Selon elle, le terme promesse puise sa source dans le domaine religieux. Toutefois, dans son acception moderne, il a une influence majeure sur le sens moral des individus (*Ibid.*, 2012 : 266). Dans les deux cas, religieux ou moral, le terme promesse apparaît comme un élément significatif central dans l'action de s'engager.

La pratique religieuse, au-delà d'être caractérisée par un ensemble de règles et de normes (Cipriani, 2004 ; Durkheim, 1968, Obadia, 2007 ; Spiro, 1972), engendre un devoir spirituel du croyant envers Dieu qui engage par ailleurs une responsabilité morale vis-à-vis de ce dernier et de l'église. Il s'avère que lorsque les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste s'engagent dans la foi religieuse, celle-ci conduit à observer des règles et des normes, mais aussi à accomplir certains devoirs en tant que bon chrétien comme, par exemple, la pratique systématique de la prière et l'adoption d'un comportement moral et religieux irréprochable. Ces éléments doivent être mis en pratique à la suite de la fréquentation des adhérents à leur église, auprès de laquelle ils nouent un compromis personnel et moral envers Dieu.

A l'IURD, mais aussi dans les autres deux églises étudiées, l'individu est conduit à « s'engager » dans sa foi religieuse. Pour cela, il est convié à se rendre à la prière plusieurs jours au cours de la semaine, ou bien à participer à des campagnes de prières thématiques. En s'engageant dans la prière, il noue un compromis délibéré avec son institution et avec Dieu. Les pasteurs de cette église ne cessent d'expliquer cela durant les cultes. Ils disent que les adhérents doivent, d'une part, se rendre régulièrement à l'église, parce que leur assiduité est un facteur démonstratif de leur implication personnelle et, d'autre part, ils expliquent qu'il faut respecter le compromis noué avec l'église, et surtout avec Dieu. En somme, lorsque l'adhérent s'investit dans la fréquentation des prières, il est prié de garder une certaine cohérence avec sa pratique religieuse censée refléter son degré d'engagement personnel et moral vis-à-vis de Dieu.

C'est pour cela que l'engagement m'est apparu comme étant un des ressorts de la pratique religieuse relevée chez les adhérents de l'IURD, mais aussi chez ceux adhérant aux deux autres églises étudiées, soit l'IIGD et l'AD. Il serait donc un élément fédérateur, du fait qu'il incarne une conduite basée à la fois sur la cohérence et la rigueur qui font preuve de l'engagement du croyant envers Dieu. Cela dit, l'engagement individuel découlant de la pratique religieuse analysée ici s'oppose au « butinage religieux » (Soares, 2009), soit la recherche d'expériences religieuses variées, faites de cumul du religieux, en vue de résoudre ses problèmes.

En effet, les individus qui j'ai interrogés à l'IURD, mais aussi à l'IIGD et à l'AD, dont la plupart sont des adhérents expérimentés, essaient de garder une certaine ligne de conduite vis-à-vis de leur institution d'appartenance. Cette ligne de conduite consiste à rester ferme dans sa foi. En le faisant, ils arrivent à se centrer sur un objectif en particulier, par exemple, une bénédiction pour guérir une maladie. Pour arriver à obtenir cette bénédiction, il ne faut surtout pas faire de détour et, par conséquent, aller chercher ailleurs. Ainsi, à l'IURD, si un adhérent choisit de participer à des chaînes de prière thématique, ou à des jours de culte spécifiques qui sont susceptibles de répondre à ses attentes, il doit s'engager de manière rigoureuse et assidue. Il doit respecter l'horaire et le jour de culte choisi, s'y rendre assidûment pour prier et poursuivre ses prières à la maison au moins trois fois par jour, le matin, l'après-midi et le soir.

D'autres ressorts de la pratique religieuse sont également à prendre en compte, soit des logiques relevant de la structure institutionnelle dans laquelle s'inscrit un individu et en fonction desquelles il doit adapter ses actions (Durkheim, 1968 ; Geertz, 1972). A l'IURD, il est question des ressorts du système religieux comme structure culturelle, organisationnelle et savante (Bourdieu, 1971 ; Geertz, 1972), dont le pouvoir est exercé sur un individu de manière à conditionner ses conduites. En effet, dans cette église, cela se traduit en particulier par les termes « récompense » et « sanction » qui sont constamment mobilisés par les pasteurs et qui sont reliés à la notion de « s'engager ». Par exemple, d'après les pasteurs, ne pas prendre au sérieux une chaîne de prière, soit par des absences en continu soit par un manque d'investissement personnel, engendre des conséquences sur le résultat attendu.

En d'autres termes, lorsqu'un individu adresse une prière pour une cause donnée, celle-ci n'aboutira pas s'il n'obéit pas aux règles de l'église. Informés par des cas d'adhérents qui estiment ne pas avoir obtenu leur bénédiction, les pasteurs remettent en cause l'engagement personnel de l'individu. Ils expliquent constamment durant les cultes que si l'individu n'est pas en mesure de respecter l'ensemble des règles lié à sa demande, il n'aura pas le résultat positif escompté, d'où l'importance de tenir son engagement afin d'espérer obtenir la réponse souhaitée.

L'engagement n'apparaît pas alors comme une ligne de conduite individuelle découlant d'un choix individuel. Il est défini par l'institution comme une condition à respecter pour que l'individu parvienne à l'objectif souhaité. Pour ce faire, l'institution mobilise son appareil discursif et son savoir (Bourdieu, 1971), qui définit un cadre collectif qui appelle à la responsabilité individuelle par le biais de l'engagement tout en le légiférant.

Aux jours et aux horaires de culte de la semaine, le pasteur intervient régulièrement pour inviter, conseiller et instruire les participants aux chaînes de prière. Il ne cesse d'expliquer que les adhérents doivent être assidus aux cultes. Plus qu'un entrepreneur de morale (Becker, 1985), le pasteur incarne et transmet les différents ressorts du système religieux qu'il représente (Bourdieu, 1971), il rappelle régulièrement aux participants des chaînes de prière la nécessité de l'observance des consignes liées à celles-ci. Il affirme que leur respect est la clef pour la réussite de la requête.

Le pasteur est aussi pour rappeler que même si la prière se déroule dans un cadre collectif son bon fonctionnement dépend de l'engagement individuel de l'ensemble des participants. Au-delà des ressorts institutionnels régulant la pratique religieuse, la dimension individuelle et collective est une spécificité de l'évangélisme pentecôtiste, car ce mouvement religieux est marqué à la fois par la dimension individuelle et collective (Martin, 1990 ; Willems, 1967). De fait, la requête se fait de manière individuelle, mais elle s'inscrit dans un système religieux dont les règles et normes doivent être suivies par tous et le tout forme un système cohérent (Durkheim, 1968 ; Simmel, 1998).

Finalement, les individus participant aux chaînes de prière et aux cultes spécifiques sont conviés à faire preuve d'engagement. Si celui-ci semble refléter la cohérence et la rigueur de leur conduite individuelle, il est par ailleurs présenté comme une condition indispensable à la réussite de leur requête. Si l'action de s'engager est appliquée d'abord à l'intérieur du temple, par le biais de la participation aux cultes et prières thématiques, en dehors de l'église l'engagement des adhérents peut être également observable d'une autre manière, par exemple par les sorties et campagnes d'évangélisation dans l'espace public ou dans des lieux plus restreints, tels qu'un hôpital ou une maison.

Ces campagnes d'évangélisation rendent l'évangélisme pentecôtiste visible et l'introduit dans la vie quotidienne du peuple brésilien de manière banale. De manière générale, que ce soit dans les transports en commun, ou bien dans les rues du centre-ville, il y est possible de repérer des individus adhérant à l'évangélisme pentecôtiste parce qu'ils montrent des signes de leur appartenance religieuse et institutionnelle. Ils circulent avec des bibles à la main, des journaux ou ouvrages évangéliques acquis dans leur église. Ils adoptent des codes vestimentaires spécifiques¹⁹⁰ ou ils portent des T-shirt avec l'enseigne de leur église. Ils se

¹⁹⁰ Cf. *Assembléia de Deus*, chapitre I.

déplacent également avec des bouteilles d'eau minérale qui seront bénies à l'occasion d'un culte spécifique.

Les adhérents s'invitent aussi dans l'espace public avec les nombreuses actions évangélisatrices se déroulant en dehors du temple, des cultes réalisés en plein air, des campagnes d'évangélisation dans les rues et quartiers, des manifestations culturelles telles que des concerts de gospel (Birman, 2003 ; Oro et *al.*, 2012). Il ne s'agit là que de quelques exemples parmi les multiples actions évangélisatrices déployées afin d'évangéliser le plus grand nombre d'individus.

Ces actions sont menées dans plusieurs sphères sociales, au sein de la société civile ou des institutions, dont l'église, la famille, le quartier, la prison, auprès des plus démunis (Burity, 2007 ; 2015 ; Dias, 2006 ; Oro, 2012 ; Silva, 2009), ou par le biais de moyens de communication de masse (Assmann, 1986 ; Cortén, 1999 ; Fonseca, 2003). Ceux-ci sont mobilisés pour diffuser des programmes évangélisateurs, mais aussi pour inviter à l'engagement au moyen du don et de la participation aux cultes en plein air.

À Recife, j'ai pu observer certaines de ces actions évangélisatrices et écouter certains programmes radio les promouvant. Dans l'espace public, elles se déroulent sur une place, dans les rues du centre-ville, un quartier ou dans les transports en commun. Elles ont lieu également dans des espaces restreints voire plus intimes, à l'hôpital, dans un centre d'assistance sociale ou chez un habitant. Mes observations me permettent de souligner cet aspect central qui est l'action de s'engager.

En effet, l'église invite ses adhérents à se porter volontaire, et à consacrer une partie de leur temps, à des campagnes, sorties, visites ou événements particuliers autour de l'évangélisation se déroulant à l'extérieur du temple. Durant les cultes, le pasteur lance un appel à l'ensemble des adhérents, les encourage à l'altruisme et au don de soi. Il incite les adhérents à venir en aide à tous ceux qui ont besoin d'être éclairés à travers les paroles de l'Évangile. Il y a là une volonté de mettre en avant l'image de l'église.

Ces actions sont une manière d'attester de la capacité de l'institution à fédérer des conduites individuelles et collectives engagées « pour la bonne cause », et au passage récupérer les individus souffrants pour les intégrer à l'église. Certains adhérents s'engagent volontiers dans cet appel « pour la bonne cause ». Ils sont nombreux à s'investir dans les campagnes évangélisatrices, en plus de participer activement aux chaînes de prière, et de fréquenter le temple plusieurs jours durant la semaine. Un adhérent engagé à l'IURD lui dédie une partie de

son temps et un investissement personnel vis-à-vis d'activités multiples. De ce fait, il s'avère que l'engagement individuel et religieux recouvre une dimension plurielle qui se traduit dans une pratique religieuse elle-même étant multiple et diversifiée.

Se consacrer à une activité extérieure au temple implique non seulement une organisation personnelle, mais surtout une disposition à gérer certaines situations. Il faut se rendre disponible le jour et l'heure de la sortie, qui peuvent correspondre à un jour ouvré ou un jour du week-end. La sortie est organisée en fonction de la disponibilité de l'ensemble du groupe. Il est à noter que les groupes d'évangélisation sont conçus pour évangéliser un lieu en particulier (hôpital, asile, quartier...) ou certains individus (toxicomanes, prostituées, personnes vivant dans la rue...). Ils sont généralement formés par des hommes et des femmes, adultes et jeunes, dont leur nombre varie selon le groupe, mais ils sont environ une dizaine. Les femmes sont souvent majoritaires.

Les adhérents participant aux sorties sont mis en garde et reçoivent des consignes spécifiques se rapportant au lieu d'évangélisation choisi ou au groupe d'individus qu'ils sont censés rencontrer. Par exemple, deux personnes interrogées m'ont expliqué que des visites peuvent être programmées dans des quartiers sensibles ou auprès de groupes vulnérables (personnes âgées ou malades, enfants de rue, prostituées, toxicomanes). Dans ces cas, il faut savoir comment s'y prendre pour aborder le lieu, aller à la rencontre de personnes potentiellement réceptives, éviter de se faire agresser. Le cas échéant, s'il y a agression, il faut faire preuve d'indulgence et ne jamais réagir.

Par ailleurs, lorsqu'il est question d'interventions dans les transports en commun ou dans les rues du centre-ville, les adhérents s'emploient uniquement à distribuer des flyers d'invitation à l'église et, éventuellement, à avoir des échanges accompagnés de la lecture d'un passage biblique. Les visites dans des lieux restreints (hôpitaux, asiles...) se déroulent dans un temps plus long et sont basées sur la discussion. Ici, l'objectif est d'évangéliser et surtout d'attirer des personnes à l'église.

Ces campagnes et sorties d'évangélisation sont encadrées par des responsables d'équipe, en général, un (e) *obreiro*¹⁹¹ (a). Celui-ci étant lui-même engagé dans l'église, puisqu'il y exerce une activité, il est chargé de la mise en place des sorties ainsi que de la gestion de l'équipe qu'il coordonne. Occupant une position particulière, son engagement est double. Il est à la fois un travailleur du Seigneur et un leader qui représente son église. Une des personnes

¹⁹¹ Plus loin, je présenterai la fonction d'*obreiro* à l'IURD.

interrogées est une *obreira* qui occupe un poste d'agente administratif à mi-temps, ce qui lui permet de pouvoir participer aux activités de son église. Elle en est membre depuis douze ans et y occupe la fonction d'*obreira* depuis bientôt dix ans. S'engager dans ce double compromis, celui d'être à la fois adhérent de l'église et de participer à diffuser l'œuvre du Seigneur, lui procurait « *une joie et le sentiment de se rendre utile, de faire quelque chose de bien* », m'expliquait-elle.

Ce même sentiment ressortait d'ailleurs dans le discours de l'autre personne interrogée, laquelle était également engagée dans des actions évangélisatrices qui la rendaient heureuse. Ainsi, l'action de s'engager va au-delà du compromis individuel, personnel et moral de l'individu envers son institution religieuse d'appartenance, parce qu'elle recouvre le sens du bien-être de soi et de la bienfaisance envers autrui. C'est pourquoi les individus s'engagent au sein de l'église de façon multiple et diversifiée.

En somme, à l'IURD, les chaînes de prière, les cultes et les actions évangélisatrices sont un moyen efficace d'inviter les individus à l'engagement. De manière individuelle et collective, ils participent aux nombreuses activités de leur église avec dévouement et investissent leur temps selon leurs dispositions personnelles. En s'y impliquant, ils espèrent ainsi atteindre leurs objectifs personnels, notamment avoir des bénédictions, et s'enrichir de sentiments qui leur procurent du bonheur, un certain bien-être et une sensation d'accomplissement. Mais pour y parvenir, ils doivent respecter des consignes et adopter des conduites leur permettant de parvenir aux résultats qu'ils espèrent obtenir, notamment en s'engageant dans la foi religieuse. Il convient de constater qu'à travers ces propos on retrouve là l'illustration même du sens de l'adhésion religieuse et du terme d'adhérent y associé.

1.2. Le cas des campagnes de prière à thème à partir de deux exemples

Ici, j'évoquerais le cas de deux campagnes de prière thématiques. L'IURD organise ces campagnes tout au long de l'année. Elles s'accordent le plus souvent avec le calendrier hebdomadaire de prières : elles se déroulent sur un jour de culte de la semaine, un lundi ou un mardi par exemple. Elles viennent ainsi compléter les cultes hebdomadaires. Leur durée varie de quelques semaines à deux mois, d'où le terme campagne, et correspondent à une période où l'activité de prière est intense.

En 2015, lors de mon premier séjour de terrain, j'ai eu l'occasion d'en accompagner deux. L'une au mois de janvier qui avait duré 45 jours, l'autre a commencé au mois d'avril et allait durer deux mois. Je n'ai pas pu accompagner cette dernière jusqu'à sa fin, mais je me suis efforcée de rester en contact avec les personnes qui y ont participé. De fait, j'ai pu les interroger lors de mon deuxième séjour de recherche.

Il faut d'abord savoir qu'à l'IURD chaque campagne de prière thématique demande une contribution financière des adhérents. C'est la condition *sine qua non* pour sa participation. Cela est aussi vrai pour d'autres églises s'inscrivant dans la « troisième vague » de l'évangélisme pentecôtiste (Mariano, 1999). Les adhérents sont alors conviés à se procurer une enveloppe¹⁹², dans lequel ils doivent déposer une certaine quantité d'argent. La somme est définie selon des critères personnels et en rapport avec la requête de la personne, c'est à l'individu de choisir la somme qui va accompagner sa demande lors de la prière.

Cette enveloppe correspond à une requête individuelle et personnelle, mais aussi une preuve objective du participant au culte matérialisée par l'argent. Il s'agit là d'une forme d'engagement matériel du requérant envers Dieu. Autrement dit, l'engagement de l'individu est matérialisé via l'argent, lequel représente une preuve concrète de sa religiosité (De Villers, 1801 ; Simmel, 1998), mais surtout une preuve de son compromis personnel à l'égard de son église et, par extension, avec Dieu.

Les campagnes de prière thématiques s'appuient sur un culte hebdomadaire. Durant le culte choisi, et pendant toute la durée de la campagne, le pasteur met principalement l'accent sur la matérialisation du compromis personnel de l'adhérent envers Dieu moyennant les dons d'argent. Le pasteur explique que l'argent est la preuve de l'engagement individuel de tout un chacun avec le Seigneur. D'après lui, déposer une somme dans une enveloppe est un moyen efficace pour faire preuve de sa foi et parvenir à faire entendre sa requête par Dieu. Comme le don appelle le contre don (Mauss, 2010), les individus participent à ces campagnes en investissant des sommes dont ils espèrent avoir un retour. Ils déposent leurs attentes dans les enveloppes qui sont recueillies à l'autel et ils espèrent avoir des récompenses à la hauteur de leur investissement financier.

Selon mes observations, en 2015, l'IURD a organisé entre quatre et cinq campagnes « majeures » à l'année visant des dons d'argent. Je les considère « majeures » parce qu'elles se focalisent principalement sur la vie financière, et donc sur la prospérité. Ces campagnes ont lieu

¹⁹² Des modèles d'enveloppes correspondant aux campagnes et aux chaînes de prière sont présentés dans les annexes.

le lundi dans le culte correspondant à la prospérité qui est la focale doctrinale de cette église. Les individus qui y participent contribuent financièrement avec des sommes importantes. Toutefois, « *prosperer ne signifie pas que pouvoir disposer de l'argent* », rappelle souvent le pasteur. D'après ce dernier, « *la prospérité représente également le fait d'avoir une vie équilibrée, épanouie, heureuse...* ». C'est pourquoi l'église organise d'autres campagnes, qui je considère comme « mineures », et qui sont destinées à d'autres domaines comme la santé, la famille et la vie de couple et la délivrance. Elles sont « mineures » car elles demandent des contributions financières moins importantes en comparaison aux campagnes destinées à la prospérité. Quoiqu'il en soit, la participation individuelle et collective fondée sur l'engagement vise à une amélioration de la vie sur le plan matériel, mais aussi sur le plan spirituel.

A cet égard, il est à noter que la pratique des dons d'argent est une spécificité des églises évangéliques dites de « troisième vague », lesquelles prônent la théologie de la prospérité (Cortén, 1995 ; Garcia-Ruiz, 2012 ; Garrard-Burnett, 2000, 2012 ; Mariano, 1999). Cette théologie revêt une dimension terrestre importante parce qu'elle vise à la réussite, notamment matérielle, et au bonheur physique, psychologique, spirituel et matériel ici et maintenant. Ces travaux mettent notamment en avant que l'adhésion massive à ces églises se fait au gré d'une recherche individuelle et collective pour une meilleure condition de vie. Plusieurs de mes interlocuteurs adhérents de l'IURD m'ont expliqué que, après des années de fréquentation de cette église, ils ont retrouvé une paix intérieure, un équilibre personnel et spirituel, ainsi qu'une vie familiale harmonieuse. Ils doivent ainsi leur changement de vie à leur église qui les a aidés à canaliser leurs épreuves moyennant leur implication dans les campagnes de prières qui leur ont apporté ces bénéfices. Les individus interrogés, les hommes et les femmes rencontrés sur le terrain, estimaient que leur dévouement, via une pratique assidue des cultes ainsi qu'un respect des consignes, leur avait apporté une stabilité familiale, professionnelle et spirituelle inconnue avant leur adhésion religieuse auprès de l'IURD. Ils ont en effet bénéficié d'un retour positif à la hauteur de leur engagement personnel et individuel leur procurant un épanouissement matériel ou spirituel. Dès lors, s'ils se dévouent à ces campagnes de prière thématiques, c'est parce qu'ils y trouvent un intérêt, ce qui a été souligné dans d'autres travaux (Bivar, Gusmão, 2013 ; Soares, 2009).

Les bienfaits perçus par les adhérents de cette église interrogés dans le cadre de ce travail me semblent avoir été peu évoqués dans la plupart des travaux concernant l'IURD. Certaines études s'attachent à mettre en avant les rouages institutionnels autour de l'argent et ses façons de faire (Aubrée, 2000, 2003 ; Campos, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ;

Freston, 1993 ; Garrard-Burnett, 2012 ; Mariano, 1999 ; Pierruci, Prandi, 1996). En m'intéressant au point de vue des adhérents de l'IURD à Recife, il a été possible de constater qu'ils déposent leurs attentes dans un système religieux qui leur paraît logique et qui fait sens pour eux. S'ils adhèrent à l'IURD et participent aux campagnes de prières avec dons de d'argent, c'est parce qu'ils croient dans le principe du don et contre don (Maus, 2010), lequel comporte la logique qu'il faut donner pour en recevoir.

Les adhérents s'inscrivent ainsi dans un système religieux qui s'appuie sur un principe logique et porteur de sens comme c'est le cas de la pratique de la sorcellerie en Afrique (Augé, 1974). Dans ce système-là apparaissent des logiques qui structurent la pensée de l'individu ainsi que ses conduites, lesquelles peuvent être ajustées ou ajustables en raison de situations objectives vécues par les individus. Les adhérents s'engagent dans ces campagnes parce qu'elles leur apportent des réponses satisfaisantes. A la suite de leur engagement, ils disposent de preuves objectives des réajustements leur ayant apporté une amélioration de leurs conditions de vie.

Ce sont là quelques-uns des ressorts qui permettent de comprendre le fonctionnement de la campagne de manière générale. Désormais, je propose de les décrire et de les analyser dans leur déroulement à partir de deux cas à suivre.

La première campagne de l'année a eu lieu en janvier 2015. Elle avait permis aux individus de démarrer leur année avec des objectifs à atteindre. Elle fut intitulée « *A Nação dos 318*¹⁹³ », littéralement La Nation des 318. Envisagée pour apporter une amélioration sur le plan financier, elle s'est déroulée tous les lundis, pendant 45 jours, soit jusqu'à la mi-février. Dans le calendrier quotidien de l'église, le lundi est le jour de culte dédié à la vie financière et donc à la prospérité. Par conséquent, cette campagne a été lancée et maintenue les jours de culte déjà programmés du calendrier hebdomadaire. Comme il s'agissait-là d'une campagne de prière thématique, l'activité s'intensifie : les rituels étaient programmés entre 6h30 et 22h, avec sept cultes par jour, alors qu'en temps normal, il y a cinq cultes les lundis entre 7h et 19h30.

La Nation des 318 était une évocation symbolique dont il fallait s'inspirer pour que les adhérents parviennent à braver des « obstacles » et à atteindre leurs « objectifs » souhaités. Il

¹⁹³ Cette chaîne de prière s'est basée sur un passage biblique du livre de la Genèse, chapitre 14, verset 14-16 : « (...) *Quand Abram apprit que son parent (Lot) était emmené captif, il leva ses partisans, ses familiers, au nombre de trois cent dix-huit, et mena la poursuite jusqu'à Dan. Il les attaqua de nuit en ordre dispersé, lui et ses gens, il les battit et les poursuivit jusqu'à Hoba, au nord de Damas. Il reprit tous les biens, et aussi son parent Lot et ses biens, ainsi que les femmes et les gens* » (La bible de Jérusalem, 1998 : 46). Ce passage renvoie à la force et à la persévérance d'Abram et de son peuple. Ensemble, ils ont formé une nation et ont accumulé des richesses grâce à leur bravoure. Il s'agit là d'une idée de prospérité dont l'IURD s'est appropriée pour la transmettre à ses adhérents par le biais de la chaîne de prière de la nation des 318 ayant lieu tous les lundis, jour dédié à la vie financière.

faut entendre par « obstacles » leur difficultés et par « objectifs » leur requête individuelle. Dans ces réunions du lundi, les participants étaient conviés à se procurer une enveloppe, distribuée par les *obreiros* avant, durant ou après le culte. Les pasteurs expliquaient qu'il revenait à tout un chacun de définir la somme d'argent à déposer dans l'enveloppe. Il ajoutait que celle-ci devrait être définie en fonction des moyens financiers de tout un chacun et des demandes. Le pasteur a précisé que si la demande était importante, par exemple un changement de vie ou la guérison d'une maladie, alors la somme glissée à l'intérieur de l'enveloppe devrait être en conséquence. Les adhérents sont néanmoins libres de juger de l'importance des sommes déposées dans l'enveloppe. De même, le pasteur mettait l'accent sur l'assiduité des participants pendant tous les lundis correspondant aux 45 jours de la campagne.

Trois parmi mes interlocuteurs rencontrés à l'IURD ont été présents chaque lundi de janvier à la mi-février sans manquer une séance. Il s'agissait de trois femmes âgées de 45 ans à 60 ans. Elles ne m'ont pas révélé combien elles avaient déposé dans leur enveloppe. Pour elles, c'était quelque chose de très personnel, une sorte d'alliance nouée entre elles et Dieu, seul à avoir la connaissance sur la nature de leur requête ainsi que leur don d'argent.

Ce sont les pasteurs qui ont la charge de la collecte des enveloppes, et certainement de leur destination. Mais cette prise en charge n'est nullement dévoilée à quiconque, et encore moins aux non-adhérents. C'est pourquoi je ne me suis pas aventurée sur la question de la valeur de l'argent donné, parce que c'est un sujet sensible à la fois pour l'adhérent et pour l'institution. L'argent donné porte une charge de croyance et de symbolisme pour l'adhérent qui en fait une action personnelle voire intime, d'une part, et d'autre part, l'église canalise la croyance et le symbolisme créé autour de l'argent pour le rendre sacré et donc inaccessible.

En général, les femmes interrogées soulignent le caractère intime de leur contribution, et ne donnent pas les raisons de leur geste. Elles parlent de l'importance de l'engagement personnel tout au long de la campagne, de veiller à ne rater aucun lundi de culte, toute absence pouvant engendrer des conséquences empêchant l'atteinte de l'objectifs fixé. Elles sont assidues aux cultes, suivent toutes les consignes, donnent de l'argent, font systématiquement toutes les prières à faire plusieurs fois dans la journée, y compris le soir et dans la nuit.

Finalement, leur gage de persévérance a fini par trouver un aboutissement qui semblait leur convenir. Chacune d'entre elles, m'a affirmé avoir eu une réponse positive par rapport à ce qu'elles avaient demandé. Au début de nos échanges, elles n'osaient pas me dire ce qu'elles avaient obtenu comme résultat. C'est après quelques semaines de la campagne passée qu'elles me l'ont fait savoir.

Une, femme au foyer, dans la cinquantaine, avait eu une amélioration dans sa vie financière. Le dossier de pension d'invalidité de son enfant, reconnu handicapé, avait été approuvé par le secrétariat d'assistance sociale. Cela lui a permis d'avoir un revenu stable pour la famille, puisqu'elle vivait avec son fils et jusqu'alors dépendait du versement de la pension alimentaire de son ex-mari. L'autre femme, se trouvant dans la quarantaine, avait du mal à se trouver un partenaire fidèle. Après avoir participé à la campagne, elle a rencontré quelqu'un qui d'ailleurs fréquente la même église qu'elle. Ils étaient désormais en couple. Elle se réjouissait du fait qu'il était évangélique comme elle. La troisième, âgée d'une soixantaine d'année, attendait le résultat de certains examens. Elle craignait pour sa santé fragile. Elle m'a assuré d'avoir reçu une bonne nouvelle de son médecin qui lui avait annoncé qu'elle n'allait pas avoir besoin de subir une opération chirurgicale. D'après ces trois femmes, si leur prière a abouti, c'est parce qu'elles se sont engagées dans la campagne et qu'elles y ont persévéré jusqu'au bout. Il en résulte qu'elles avaient bien intégré les enjeux découlant de l'action de s'engager, ce à quoi elles ont veillé à la rigueur et à une ligne de conduite dont la cohérence leur a permis d'accomplir leurs objectifs.

En cette année 2015, la campagne de la Nation des 318 a connu un tel succès que depuis les cultes du lundi ont pris officiellement cette appellation. Auparavant, ils s'intitulaient prière pour la vie financière, désormais, la symbolique biblique puisée dans l'Ancien Testament a servi de ressort pour redynamiser les prières du lundi et leur donner une nouvelle signification. Il s'agit là d'une stratégie efficace que l'IURD applique de temps en temps pour renouveler certains de ses cultes. En le faisant, elle les modifie quant à leur forme tout en gardant la base sur laquelle ils se fondent.

Dans le cas des cultes du lundi, leur signification de base est la prospérité et la réussite. Pourtant, elle réinvente une autre manière de les reformuler en leur redéfinissant selon des énoncés porteurs de sens pour les individus. C'est précisément sur cet aspect-là que l'IURD démontre combien elle est créative et inventive dans ses manières faire, et dans les différents contextes socioculturels auxquels elle s'adapte (Aubrée, 2000, 2003 ; Campos, 1997 ; Cortén, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Freston, 2005 ; Mariano, 1999 ; Mary, 2002 ; Oro, 2004 ; Soares, 2005 ; Weiner, 2009).

Les reformulations que l'IURD met en place sont alors intégrées par les adhérents qui à travers leur engagement personnel répondent à l'appel à participer et contribuent ainsi à alimenter le système religieux auquel ils adhèrent. Parce qu'ils y croient, ils s'y investissent afin de parvenir à leurs objectifs. En s'y engageant, ils obtiennent des résultats à la hauteur de

leurs attentes et voient, en conséquence, leur vie s'améliorer. Si le résultat obtenu semble leur paraître satisfaisant, il révèle par ailleurs l'efficacité d'un système religieux logique qui fonctionne avec une dynamique de renouvellement de culte intarissable. En plus, le résultat obtenu par certains adhérents est doté d'une force significative qui participe, moyennant les témoignages de réussite de ces derniers, à la production du sens pour les individus fréquentant cette église (Augé, 1994a ; Izard, Smith, 1979).

A cet égard, je suggère de penser le système religieux *iurdiano*, tournant autour des campagnes et chaînes de prière, dont les logiques sont chargées de signification et de sens, comme un système à caractère multidimensionnel, car il puise dans des sources contextuelles, morales, religieuses et matérielles symboliques qui l'enrichit et le redynamise.

Le facteur contextuel renvoie à la capacité d'adaptation de l'église et à sa façon de s'ajuster aussi bien aux circonstances qu'aux environnements auxquels elle fait face au quotidien. Quant à l'aspect moral et religieux mis en avant par l'église, il concerne les conduites individuelles et collectives des individus ainsi que l'appétence individuelle à l'engagement personnel à l'égard de l'institution religieuse et envers Dieu. Enfin, le matérialisme symbolique est investi dans les différents objets et énoncés, porteurs de sens et de signification, et qui sont mobilisés autour des prières. L'argent en est l'exemple par excellence, car il revêt le principe du don et contre don, pour en recevoir il faut en donner (Mauss, 2010). La deuxième campagne qui va suivre servira d'illustration à l'ensemble de ces éléments.

Vers le mois d'avril, l'une des campagnes de prière la plus connue de l'église intitulée « *Campanha d'Israel* », en français la Campagne d'Israël, a été mise en place. Généralement, celle-ci a lieu deux fois par an, en juin et décembre, se déroulant pendant trente jours. En 2015, elle a été avancée au mois d'avril, ce qui m'avait étonné : d'un autre terrain, réalisé à Bordeaux en France en 2014, j'avais appris que cette campagne avait lieu tous les six mois, puisqu'il s'agit de la campagne générale organisée dans l'ensemble des églises de l'IURD, au Brésil et à l'étranger (Rocha de Oliveira, 2014).

A Recife, en 2015, le contexte socioéconomique et sociopolitique brésilien était particulièrement perturbé à cause du processus de destitution de la présidente Dilma Rousseff, qui a été accompagné par des politiques d'austérité menées par Michel Temer, le président successeur. Le peuple brésilien traversait alors un contexte marqué à la fois par l'austérité économique et par l'inflation, et dont les conséquences se poursuivent actuellement sous le gouvernement de Bolsonaro.

L'idée de l'IURD d'avancer la campagne d'Israël de deux mois permettait de répondre au moins à deux situations. D'une part, les individus fréquentant l'église allaient disposer d'un temps supplémentaire pour participer à cette campagne de prière, laquelle allait se dérouler dans un contexte de crise socioéconomique et sociopolitique important. D'autre part, l'IURD démontrait qu'elle pouvait s'adapter à un contexte de crise financière nationale, et maintenir son calendrier d'activités, en dépit des difficultés économiques susceptibles de toucher certains de ses adhérents. Cette campagne requérait des adhérents une contribution financière dont le montant varie d'un salaire minimum (soit trois cents euros à l'époque de mon terrain), jusqu'à un don plus important provenant de la vente d'un objet, par exemple d'une voiture, ou encore des revenus d'un compte d'épargne ou d'un emprunt. Ces contributions ont été dévoilées par de nombreux témoins d'anciens participants ou des nouveaux qui ont été interrogés par le pasteur dans les cultes du lundi dédiés à la campagne. Ces individus choisis par le pasteur ont accepté de témoigner sur leur sacrifice matériel pour lequel ils ont été récompensés.

Si dans le cas présenté antérieurement les sommes provenant des dons d'argent n'étaient pas exposées de manière aussi explicite, dans ce deuxième cas il en est autrement. Cette campagne est le « chef-d'œuvre » de l'église, du fait qu'elle a été une des premières grandes entreprises de son leader fondateur, Edir Macedo, laquelle lui a permis de récolter des montants susceptibles de l'aider à bâtir d'autres temples et en conséquence d'instituer l'expansion de son projet religieux au Brésil et à l'étranger (Almeida, 2016 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Mariano, 1999).

L'église dispose d'une capacité d'adaptation selon les différents contextes sociaux, économiques et politiques. Ces contextes ne s'appliquent pas uniquement au Brésil, mais aussi à d'autres pays à travers le monde où elle est implantée (Aubrée, 2000, 2003 ; Campos, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Freston, 2005 ; Oro, 2004 ; Rocha de Oliveira, 2014 ; Soares, 2005 ; Weiner, 2009). A l'étranger, elle semble s'adapter au rythme de vie local ainsi qu'au public qu'elle accueille. Elle s'accommode principalement à l'univers socioreligieux des personnes issues des diasporas africaines, mais aussi à celles de langue lusophone et hispanophone. A Recife, le fait qu'elle ait avancé sa campagne de deux mois a été apprécié par les adhérents de l'église. Ils semblaient majoritairement valider cette décision lorsqu'elle avait été annoncée par le pasteur dans un culte du dimanche vers la fin du mois de mars. Les individus que j'avais interrogés dans le cadre de ce travail, dont certains ont participé à la campagne d'Israël, m'ont expliqué qu'ils étaient contents de pouvoir disposer d'un temps élargi. Au lieu d'un mois habituel, ils allaient bénéficier de deux mois pour participer à la campagne. Cela leur donnait

donc la possibilité de s'organiser financièrement, étant donné que leur investissement devrait être à la hauteur de leur demande. Ainsi, ils avaient deux mois pour lever la somme avec laquelle ils espéraient contribuer à la campagne d'Israël.

Cette dernière a une dimension financière importante. Elle mobilise l'argent, preuve matérielle de l'engagement personnel des individus. Mais, elle revêt également une autre dimension, celle des conduites individuelles et personnelles qu'il faut observer pour la réussite de sa campagne et qui dérivent de consignes énoncées par le pasteur. Celles-ci concernent le physique, le spirituel et le matériel. Durant toute la durée de la campagne, les individus sont priés de respecter ces consignes, rappelle le pasteur ; en les respectant, ils font preuve de persévérance et d'engagement envers Dieu. Dieu prendra en compte les efforts produits, puis il interviendra et il transformera la vie des participants à la campagne.

C'est l'aspect physique que j'aborderai en premier lieu. Les individus sont invités à pratiquer le jeûne, à ne pas manger de viande rouge, à éviter la gourmandise et à prioriser des repas légers, mais aussi à s'abstenir de la consommation de l'alcool et de tabac. Cette consigne ressemble à celle du carême catholique. Elle s'inscrit dans l'histoire des religions primitives (Douglas, 2001) et des monothéismes (Vallet, 1999), qui prévoient des périodes particulières dans l'année dédiées à des rituels de pénitence et de purification. C'est un effet de purification du corps qui est recherché dans les consignes relatives à l'alimentation.

A ces interdits alimentaires, s'ajoutent l'abstinence sexuelle et un retrait partiel du monde. Les relations sociales doivent se limiter à la vie familiale, au travail et à la fréquentation à l'église. Il est recommandé d'éviter les fêtes et les rencontres sans intérêt, notamment avec les personnes ayant des conduites dites négatives (fumeurs, buveurs, personnes de mœurs légères). Le participant doit ainsi se focaliser sur l'objectif qu'il atteindra à travers une mise à l'épreuve de son corps à partir de pensées bienveillantes, soit un corps sain et des conduites irréprochables. Tout au long de la campagne, ces conduites doivent être méticuleusement respectées en vue de purifier le corps, et par là, démontrer sa capacité d'abstinence pour une cause qui a fait l'objet d'une demande à Dieu. Le respect de ces principes découle d'une croyance particulière qui fait sens pour l'individu, le tout forme un système cohérent qui s'avère efficace étant donné les nombreux témoignages qui attestent de son efficacité.

En second lieu, il faut veiller au plan spirituel. Pour cela, les adhérents doivent pratiquer régulièrement la prière qui doit être effectuée tantôt durant les cultes tantôt à la maison, et à plusieurs moments de la journée, y compris durant la nuit. D'après Mauss (1968), « (...) *Une prière n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. C'est un fragment d'une religion.* »

(Mauss, 1968 :377). Ce fragment de religion est emmené à la maison, mais aussi à d'autres espaces, par exemple le lieu de travail, où se déroulent les conduites quotidiennes des individus participant à la campagne d'Israël. La prière fait ainsi partie de l'univers social des adhérents de l'IURD, parce qu'elle est vécue par eux comme un rite socialement situé (*Ibid.*, 1968).

Dès l'aube, les adhérents à la campagne sont censés pratiquer la prière. Le pasteur leur conseille de régler leur réveil à trois heures du matin, moment où, selon lui, c'est le calme absolu pour pouvoir prier et parler avec Dieu. Cela dit, les horaires de prière ne sont pas vraiment déterminés. Il revient à tout un chacun de s'organiser en fonction de son organisation personnelle. Toutefois, des exemples sont donnés par le pasteur afin d'illustrer les moments considérés le plus propice pour cet exercice. Il est recommandé de prier à l'aube, au petit matin, durant la journée et le soir. L'accent est mis sur la possibilité de pouvoir disposer d'un moment de calme et de tranquillité indispensables, d'après le pasteur, à une connexion plus efficace avec Dieu.

La prière constitue l'une des activités centrales proposées dans les églises évangéliques pentecôtistes. A l'IURD, elle occupe une place capitale en raison des cultes thématiques et campagnes de prière qui y sont organisées (Almeida, 2009 ; Soares, 2005). Elle est présentée comme le moyen le plus efficace de parvenir aux objectifs souhaités. Par conséquent, « (...) elle est efficace parce que la religion la déclare efficace » (Mauss, 1968 :379). Or, à l'IURD son efficacité n'est pas qu'une question de déclaration, puisqu'elle s'inscrit dans un système complexe et multidimensionnel formée par des aspects contextuels, moraux et religieux et matériels et symboliques qui contribuent à son efficacité.

Enfin, l'IURD prône la « théologie de la prospérité » (Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999) qui repose sur le principe du don et du contre don (Mauss, 2010). Celui-ci est de nature complexe, car il comporte de multiples dimensions : économique, morale, religieuse, sociale et symbolique. Sa complexité repose sur une action, à première vue simple : lorsqu'un individu donne quelque chose il en reçoit en retour (*Ibid.*, 2010). Pourtant, cette action génère des obligations implicites ou conventionnelles, car l'individu qui reçoit un don se voit dans la contrainte de le rétribuer. A l'inverse, lorsqu'il est question de faire un don, ce dernier engendre des attentes chez l'individu d'un possible retour.

Ce principe est appliqué à la campagne d'Israël, néanmoins, il est associé à la notion de sacrifice, et plus précisément de sacrifice matériel transformé en don argent. Ici le don engage un compromis personnel de l'adhérent envers Dieu sous forme d'obligation. L'adhérent qui accepte de participer à la campagne, accepte en même temps de sacrifier quelque chose. Que

ce soit un mois de salaire ou une somme dérivant de la vente d'un objet personnel, ce don est présenté à Dieu comme une mise à l'épreuve de soi, dont les observances physiques et spirituelles acceptées rendent déjà compte. Pourtant, il doit se matérialiser au moyen d'un objet précis, en l'occurrence l'argent, lequel est destiné au sacrifice.

L'argent apparaît comme le moteur du sacrifice, parce qu'il incarne une puissance dotée de pouvoir agissant sur les conduites des individus (Tonda, 2005). Mais, le sacrifice a aussi une autre dimension, plutôt de nature biblique, et qui est en cohérence avec la religion, puisque « (...) de l'Ancien au Nouveau Testament, le sacrifice est présent, de ceux offerts à Caïn et Abel à celui du Christ » (Herrenschmidt, 1979 :176). D'après cet auteur, le sacrifice symbolise une alliance entre la personne qui se prête au sacrifice et Dieu. L'appel à cette alliance est souvent évoqué par les pasteurs de l'IURD. Lors des campagnes, ils convient les individus à s'engager dans un compromis personnel noué entre les adhérents et Dieu, lequel doit être conçu par les premiers comme une alliance. Cet argument est mobilisé par les pasteurs pour justifier le sacrifice matériel qui, à côté des sacrifices physiques et spirituels, forment le système religieux complexe et multidimensionnel qui est la campagne de prière.

Pour justifier le sacrifice matériel, les pasteurs de l'IURD s'appuient sur le chapitre 3, verset 10, du livre de Malachie. Il s'agit du dernier livre de l'Ancien Testament qui est mobilisé pour légitimer la dîme et les sacrifices matériels faits au Seigneur (Aubrée, 2003). En effet, « (...) Malachie est bien, aux côtés des prêtres du Temple, le prophète du sacrifice efficace : donné ce qui est demandé et Iahvé (Dieu) donnera en retour » (Herrenschmidt, 1979 :180). Autrement dit, ce passage biblique illustre de manière objective le principe du don et du contre don qui à l'IURD est mis en œuvre grâce à un objet vendu et transformé en argent et qui devient un sacrifice fait lors de la campagne de prière.

L'église s'attache à présenter des témoignages qui sont des preuves objectives de l'efficacité du don et, par extension, de la campagne de prière. À partir des témoignages, il revient aux autres adhérents de choisir eux-mêmes les objets à sacrifier. Si l'église cherche à influencer les choix individuels, force est de constater que tout un chacun dispose d'une marge de manœuvre pouvant être ajustée selon sa condition socioéconomique. Il y a aussi ceux qui ne peuvent pas prendre part au sacrifice, n'étant pas en mesure de s'engager financièrement.

A cet égard, parmi mes interlocuteurs à l'IURD, il y avait deux femmes, adhérentes depuis plus de dix ans, qui se sont abstenues de participer à la campagne d'Israël parce que leur situation économique ne le leur permettait pas. Il s'agissait de deux mères de famille, femmes au foyer et parents isolés, qui vivaient grâce à un salaire minimum brésilien soit, à l'époque de

mon terrain, trois cents euros. Ce salaire était le seul revenu du foyer. L'une était à la retraite et vivait avec son fils aîné de quarante ans, lequel après séparation et perte d'emploi est retourné vivre chez sa mère. L'autre, âgée de soixante ans percevait une pension, elle avait encore son fils cadet à charge, d'une vingtaine d'années, et porteur d'un handicap le rendant inapte au travail. Vivant dans la précarité, ces deux femmes ne pouvaient pas s'engager matériellement dans la campagne d'Israël, alors qu'elles étaient assidues aux cultes hebdomadaires de l'IURD. Malgré leur volonté de prendre part à la campagne, le sacrifice matériel que celle-ci impliquait était au-dessus de leurs moyens. Ces exemples permettent de constater que l'église ne peut pas influencer le choix de personnes vivant avec des moyens restreints.

A ce propos, certains ont mis en avant que des personnes démunies sont tentées d'investir leur argent dans ce type de campagne (Campos, 1997 ; Cortén, 1995 ; 1999 ; Mariano, 1999), du fait du retour positif qu'elle est censée attribuer aux individus s'y impliquant. Pourtant, il me paraît que cela reste à nuancer. Au mois d'avril 2015, j'ai noté que le nombre de participants à la campagne d'Israël était réduit comparé à celle du mois de janvier pour la campagne de la Nation des 318, l'effort financier requis était un frein pour les personnes les plus démunies, mais aussi pour les autres à cause d'un contexte défavorable de crise socioéconomique. Les adhérents disposant d'un peu plus de moyens étaient tentés d'y participer pour différentes raisons. Là aussi, je prendrai le cas de deux autres femmes. L'une, la quarantaine, travailleuse indépendante, est convertie à l'IURD depuis plus de cinq ans ; elle m'a expliqué qu'elle en était à sa troisième campagne. A chaque fois, elle avait obtenu une réponse favorable à sa demande : un nouveau partenaire, un travail et une stabilité économique et familiale. Elle m'a raconté qu'elle n'a pas fait un grand sacrifice matériel parce qu'elle a un niveau de vie modeste. Cependant, le don qu'elle a fait lors de la campagne avait été proposé avec toute sa foi et l'espoir d'avoir une vie meilleure. Par conséquent, elle considère que la campagne peut être efficace malgré un sacrifice modeste. Pour elle, tout dépend de la foi de chacun et pas forcément du montant du don.

L'autre femme, âgée d'une soixantaine d'années, est adhérente de l'IURD depuis près de vingt ans. Elle est fonctionnaire travaillant à mi-temps et engagée dans le personnel de l'église, où elle y exerce la fonction d'*obreira*. Elle est une habituée de la campagne d'Israël depuis près de dix ans. Elle s'engage une fois par an, généralement au mois de décembre. Elle n'a pas participé à celle ayant démarré au mois d'avril, mais plutôt à celle du mois de décembre en 2015. Elle m'avait affirmé avoir bénéficié de plusieurs « grâces » au cours de ses participations : guérisons miraculeuses, amélioration de son niveau de vie socioéconomique,

bienfaits au sein de sa famille, ses requêtes ont été très souvent entendues. Pour cette dernière campagne, elle a obtenu une « délivrance » par rapport à un problème de santé pour lequel elle était suivie depuis quelques mois. D'après elle, le médecin lui a expliqué que son état de santé était stable et qu'elle allait diminuer la dose de ses médicaments.

Cette femme me semblait satisfaite de l'IURD. En dehors de son travail, sa vie et ses activités tournaient autour de sa pratique religieuse devenue centrale dans sa vie. Au-delà de son engagement personnel avec les activités de son église, elle a décidé de s'y engager de manière plus active en y devenant *obreira*. Ce choix lui semblait évident après les « révélations » qu'elle a reçues au cours des nombreuses campagnes de prières auxquelles elle avait participé, d'autant que son fils s'était aussi converti et que par la suite il a également décidé de devenir *obreiro* malgré son jeune âge, dix-sept ans à l'époque de mon terrain.

En somme, l'IURD est une église dont la dynamique repose sur les cultes thématiques ainsi que sur les campagnes de prière thématiques qui demandent un engagement individuel. Cette dynamique englobe différentes dimensions qui s'inscrivent dans une organisation quotidienne adaptée aux modes de vie des individus. Des prières thématiques aux dons d'argent, le système religieux de cette église séduit parce qu'il s'avère efficace, logique et est porteur de sens. Les personnes conquises par ce système y adhèrent sans hésiter, certaines s'y investissent institutionnellement jusqu'à devenir membres de l'équipe de l'église et ainsi prendre part à l'organisation des activités de cette institution.

1.3. Les membres et leur organisation dans le quotidien

Pour assurer le bon fonctionnement de son calendrier quotidien, l'IURD de Recife compte avec le travail de ses nombreux pasteurs. Au sommet de la hiérarchie de l'église, ils se comptent par dizaines. Ils sont en général accompagnés par des apprentis qu'ils encadrent en leur transmettant leur savoir-faire. Ils constituent, avec d'autres individus, des hommes et des femmes, des adultes et des jeunes, un corps organisationnel et opérationnel travaillant sept jours sur sept, du matin au soir. Parmi ces individus se démarquent notamment les *obreiros* qui, assez nombreux, sont des collaborateurs engagés dans l'institution et portent assistance aux pasteurs.

Tandis que le poste de pasteur est uniquement réservé aux hommes, celui d'*obreiro* est accessible aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Ces dernières sont d'ailleurs nombreuses. De nature polyvalente, la fonction d'*obreiro* requiert la réalisation de multiples tâches réalisées

au quotidien ainsi que le port d'un uniforme. Celui-ci permet de les différencier du pasteur qui s'habille en pantalon et chemise et qui parfois porte un costume. La couleur de l'uniforme des *obreiros* est blanche pour le haut et bleu marine pour le bas. Pantalon et chemise pour les hommes, jupe longue et chemise pour les femmes. Leurs tâches s'inscrivent sur deux grands axes : ils doivent assurer le bon déroulement des activités religieuses et quotidiennes et veiller au bon fonctionnement des locaux, notamment à la gestion des tâches ménagères. A l'intérieur de ces deux axes, ils doivent accomplir un travail polyvalent.

Le premier grand axe comprend l'accueil, l'accompagnement, le conseil et l'orientation des participants aux cultes comme aux autres activités évangélisatrices de l'église. De plus, durant le rituel, ils portent assistance aux pasteurs lors des différentes séquences des rites (prières, bénédictions, témoignages, diffusions audiovisuelles). En parallèle au culte, ils participent à des programmes d'évangélisation dans les rues du centre-ville, dans les quartiers, à l'hôpital, ou en prison.

Le deuxième axe concerne les lieux où ils exercent leur fonction. Ils ont la charge de vérifier la propreté des locaux, la préparation de la salle de culte et des événements. Ils s'occupent également de la distribution des affiches, de la vente de journaux et des bouteilles d'eau minérale pour être bénies pendant le culte. Ces ventes visent à récolter des fonds pour l'église, mais une partie de cet argent est destinée à financer les sorties évangélisatrices que les *obreiros* eux-mêmes en ont la responsabilité.

A l'IURD, l'attribution des tâches, ainsi que leur répartition, obéit à une logique plutôt genrée du fait de la posture doctrinaire de son fondateur Edir Macedo (Mariano, 1999). Il considère que le travail féminin doit être un soutien et un complément à celui de l'homme. Jamais la femme ne doit prendre le dessus. Dans sa vision, l'homme détient la charge économique du foyer, il doit gérer des tâches administratives et il occupe une place centrale dans le monde du travail. Tandis que la femme se voit octroyer les affaires domestiques, les enfants et l'accompagnement de son mari dans ses décisions (Macedo, 2014)¹⁹⁴. Toujours d'après lui, la femme est considérée comme un pilier à la fois du foyer et du couple, alors que l'homme en est la structure (*Ibid.*, 2014)¹⁹⁵. Selon Aubrée, dans l'imaginaire évangélique pentecôtiste, la femme n'a qu'une place secondaire à l'égard de l'homme, ce qui implique qu'elle doit se soumettre à ce dernier (Aubrée, 1998).

¹⁹⁴ Voir ouvrages évangéliques.

¹⁹⁵ *Ibid.*

A l'IURD de Recife, le rapport différencié entre femmes et hommes est notamment visible chez les *obreiros*. Les hommes ont la possibilité d'aspirer au poste de pasteur. Certains sont d'ailleurs des apprentis pasteurs, mais ils travaillent en tant qu'*obreiro* jusqu'au moment de leur nomination. Ils sont en général majoritaires dans l'assistance aux cultes et, de ce fait, ils sont beaucoup plus proches de l'autel et des pasteurs. Les femmes peuvent porter assistance au pasteur durant les cultes, mais de manière distanciée ; elles se placent plutôt sur le côté de l'autel et dans les rangs, par conséquent elles sont plus proches des participants que de l'autel. Elles circulent plutôt dans des espaces périphériques à ce dernier. Lorsqu'elles doivent accompagner quelqu'un vers l'autel, leurs homologues hommes prennent la relève dès qu'il s'agit de s'approcher de l'autel et des pasteurs.

Ce sont les femmes qui circulent entre les rangées, au plus près des participants, et elles ont la tâche de la distribution des enveloppes destinées au recueil des dons pour les chaînes de prière ainsi que pour le versement de la dîme. De même, elles peuvent transmettre aux participants des flyers, revues ou feuillets d'information concernant les campagnes ou autres événements à venir proposés par l'église. Elles se placent aussi à la porte d'entrée de la salle principale de culte ou bien à proximité de celle-ci, notamment devant l'escalier situé à l'entrée du bâtiment. Dans ces deux endroits extérieurs à la salle de culte, elles font l'accueil, apportent des conseils ou orientent et distribuent des affiches.

En somme, les femmes *obreiras* circulent dans les différents espaces de l'église, mais sont moins présentes près de l'autel que leurs homologues masculins. Ceux-ci sont au plus proche de l'autel et ont tendance à se regrouper entre eux, excepté lorsqu'ils s'adonnent à la vente des journaux, livres, bibles ou bouteilles d'eau minérale. Dans ce cas, ils se situent à l'extérieur du bâtiment, en bas de l'escalier de l'entrée principale, soit à quelques mètres du grillage de protection de l'église.

En ce qui concerne les activités à l'extérieure du temple, par exemple, les sorties dédiées à l'évangélisation, les femmes sont les plus nombreuses. Plusieurs fois, j'ai remarqué que dans un groupe de cinq, six ou huit personnes, circulant dans les rues du centre-ville ou dans un quartier, le nombre d'hommes étaient largement inférieur à celui des femmes, en général un ou deux. Par conséquent, dans le fonctionnement quotidien de l'église, les femmes *obreiras* non seulement ne réalisent pas les mêmes tâches que leurs homologues hommes, mais elles sont plus nombreuses à s'engager dans le travail d'évangélisation effectué en dehors du temple. Deux de mes interlocutrices engagées dans ces sorties m'ont confirmé que les femmes y sont majoritaires.

Je me suis intéressée à la motivation qui amène un individu à devenir *obreiro* de son église. Pour cela, j'ai saisi l'occasion de la distribution des affiches pour échanger avec les *obreiros* de manière informelle. Pour eux, être *obreiro* c'est servir à Dieu et promouvoir sa parole. Les *obreiros* entendent jouer un rôle de protagonistes dans la transmission de la parole du Seigneur aux autres individus. C'est pourquoi ils estiment occuper une fonction d'intermédiaire entre les adhérents et leur institution religieuse. Toutefois, leur intermédiation est en complément à celle du pasteur auprès duquel ils nouent un partenariat dans l'organisation institutionnelle. Ainsi, leur participation dans la transmission de la parole est de nature plutôt organisationnelle que spirituelle, puisque leur représentation institutionnelle leur confère une position d'ambassadeurs de la foi doctrinale de leur église. De fait, ils se considèrent comme une sorte d'ambassadeurs du temple, parce qu'ils accueillent les adhérents et les orientent quant aux cultes qui sont les mieux adaptés en fonction des besoins d'un tout à chacun. Ils apportent des conseils et expliquent aux participants et visiteurs le déroulement des cultes. Ils renforcent l'importance de garder une assiduité aux chaînes de prières. Ils font part des différents groupes d'évangélisation de leur église. Ils recueillent les requêtes et les enveloppes pour les transmettre aux pasteurs.

Par ailleurs, les *obreiros* sont libres de choisir leur horaire de travail. Puisque leur fonction est exercée sur la base du volontariat. Ils ont ainsi une liberté de décision sur leur emploi du temps selon leurs disponibilités. Chaque mois, les responsables délégués aux différentes activités mettent en place un emploi du temps avec l'ensemble des membres qu'ils coordonnent. Des listes avec les noms des membres, les jours et les horaires de travail sont affichées dans leur espace de réunion.

Ils se partagent entre les différentes activités, mais tous sans exception passent par la salle principale de culte. Il est à noter qu'il y a une hiérarchie dans cette fonction : les expérimentés, les confirmés et les novices, dont la délégation des tâches varie selon le niveau d'expérience de l'*obreiro*. Par exemple, un responsable délégué est un *obreiro* expérimenté, ayant plusieurs années dans l'institution. En outre, leur planning de travail est mensuel, mais il peut subir des modifications en raison des éventuelles absences ou selon les activités et événements programmés dans la semaine ou dans le mois. Ils ont un éventail de missions à accomplir : conseil, évangélisation, orientation et transmissions, en mettant en avant l'institution qui doit apporter une solution aux différents problèmes rencontrés par les individus qui fréquentent l'église ou par ceux qui la visitent pour la première fois.

Afin d'appréhender les ressorts de la fonction d'*obreiro* et de comprendre leur dévouement personnel dans cette occupation, j'ai tenté de les interroger de manière informelle. Je ne pouvais pas leur parler de mon étude, et je me faisais passer pour une personne venant d'adhérer à leur église. Cette position ne m'était pas tout à fait confortable, mais au moins je pouvais échanger avec eux et mieux connaître leurs expériences et ressentis dans et à travers l'évangélisme pentecôtiste *iurdiano*¹⁹⁶.

Du recueil de leurs récits, il semblerait que l'action de s'engager dans la fonction d'*obreiro* est en lien avec leur adhésion, mais aussi à un sentiment d'accomplissement personnel. Dans ce dernier cas, pour certains d'entre eux, travailler à l'église implique un don de soi envers les autres et avant tout envers Dieu. Ainsi, pouvoir se mettre au service de l'autre, et en même temps collaborer à faire avancer l'œuvre du Seigneur, donne le sentiment de se rendre utile et procure une sensation de satisfaction. Par ailleurs, le chemin emprunté par la conversion a été révélateur pour l'ensemble des *obreiros* consultés. A la suite de dures épreuves de la vie, le jour où ils se sont rendus à l'église leur vie a changé. Ils doivent ce changement à la rencontre qu'ils ont faite avec Jésus.

C'est un dénominateur commun chez les personnes adhérant à l'évangélisme pentecôtiste (Fancello, Mary 2011 ; Gusman, 2011 ; Laurent, 2003 ; Mafra, 2001 ; Soares, 2009). Suite à la conversion, par le biais de laquelle il y a eu un changement de vie, s'engager dans la fonction d'*obreiro* peut se révéler une évidence ; c'est précisément ce changement de vie qui va être mobilisé pour illustrer leur engagement à aider d'autres personnes dont ils peuvent potentiellement transformer la vie. En s'engageant dans cette fonction, ils participent activement à la transmission de leurs expériences pour convaincre les autres.

Toutefois, le récit du changement de vie est un sujet récurrent parmi les évangéliques pentecôtistes, surtout chez les adhérents à l'IURD, et pas seulement chez les *obreiros* (Almeida, 2009 ; Cortén, 1995, 1999 ; Mafra, 2001 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1996). Il est une stratégie de recrutement efficace car il puise dans des exemples de cas concrets rapportés dans les nombreux témoignages des convertis, y compris des *obreiros*, qui portent en général sur la réussite ou une guérison miraculeuse. Ils sont exposés durant les cultes, mais aussi diffusés dans les journaux, revues et chaînes audiovisuelles appartenant à l'église (Campos, 2004 ; Cortén, 1995, 1999 ; Fonseca, 2003).

¹⁹⁶ Qui appartient à l'IURD.

Bien que l'*obreiro* soit partie prenante dans les récits de réussite ou de guérison à l'église, son engagement dans celle-ci lui permet de donner un sens à sa vie. En effet, son travail à caractère polyvalent, dont le dévouement personnel doit être la première des compétences, remplit une fraction de son quotidien. Il réalise des tâches multiples, ce qui lui donne le sentiment de se rendre utile à l'intérieur d'un système religieux auquel il adhère. Plus largement, il s'inscrit dans une structure où son rôle est à la fois fonctionnel et symbolique. Il se veut d'ordre fonctionnel, dans la mesure où l'*obreiro* participe à une organisation institutionnelle en permettant son fonctionnement au quotidien. Son travail est aussi d'ordre symbolique, parce qu'il est en mesure de transmettre et de partager les expériences qu'il a traversées à travers la doctrine qu'il a embrassée. C'est pourquoi l'*obreiro* a un rôle important à jouer auprès de son institution religieuse d'appartenance.

Enfin, il est possible d'envisager l'*obreiro* comme le miroir de l'institution religieuse auprès de laquelle il s'engage. Il incarne un cas concret de réussite, il renvoie une image du sérieux avec lequel il mène son travail. En plus, il est le premier à avoir un contact direct avec toute personne se rendant à l'église. Il est sur le front des activités et à l'accueil de tout nouveau membre. Son travail dévoué représente une main d'œuvre indispensable au bon fonctionnement quotidien de l'église. Sa polyvalence est d'autant plus sollicitée qu'il mène des activités de type commercial, mais à fondement religieux, comme il sera montré au point suivant.

1.4. Présentation d'une activité singulière : la vente d'eau minérale

Certains jours de la semaine, les *obreiros* font également office de vendeurs. Ils proposent la vente de journaux, de livres et de bouteilles d'eau minérale (50cl) stockées dans une caisse isotherme. Ils organisent ces ventes se situant à l'extérieur du temple, à proximité du grillage de protection du bâtiment. Ils y prennent place principalement les lundis, mardis, vendredis et dimanches, soit les jours de grande affluence. La vente d'eau minérale a particulièrement attiré mon attention.

J'ai pu remarquer que cette vente se déroulait en parallèle à celle du commerce informel installé sur le trottoir. A l'emplacement de vente, situé juste derrière le grillage de protection du temple, se trouvent également quelques marchands ambulants qui proposent eux aussi la vente de bouteilles d'eau minérale (50cl) fraîche. Il est courant de voir tout un commerce informel dans les rues du centre-ville de *Recife* et ailleurs, dont la vente d'eau minérale fait partie. L'eau est ainsi proposée aux passants qui cherchent à se rafraîchir des températures

chaudes et humides de la journée (la ville de *Recife* est soumise à un climat tropical, il y fait chaud toute l'année, et en particulier d'octobre à mars).

Le prix des bouteilles d'eau vendues par les *obreiros* correspondait à celui des vendeurs ambulants installés sur le trottoir. En 2015, il était fixé à un *real* dans la monnaie locale, soit environ trente centimes d'euros. Il s'agissait de bouteilles d'eau ordinaire, lesquelles circulent non seulement dans le commerce informel, mais aussi dans des bars et restaurants de la ville. En principe, il n'y avait aucune différence entre le fait qu'elles soient vendues à l'église ou ailleurs. D'un côté comme de l'autre, le prix était le même, tout comme l'enseigne de la bouteille.

Pourtant, il me semblait que la vente de bouteilles vendues à l'entrée de l'église n'était pas une action anodine, elle permettait de répondre à au moins deux attentes : en premier lieu, la vente servait à lever des fonds pour l'église et, en second lieu, l'eau était achetée par les adhérents qui l'emmenait au culte pour être bénie lors de la prière collective.

Source de financement, l'argent collecté avec la vente des bouteilles d'eau minérale est réutilisé pour certaines activités de l'église, dont des activités dont les *obreiros* sont eux-mêmes les responsables comme, par exemple, les sorties d'évangélisation. De fait, les sorties collectives ont un coût non négligeable, et il faut notamment prévoir des frais de déplacement et le repas. Parfois, il arrive que les membres s'organisent pour amener quelque chose à manger et à partager entre eux. Cependant, le déplacement reste à prendre en charge. C'est pourquoi des actions de collecte de fonds sont prévues avec la vente d'objets divers, dont l'eau minérale, ou bien des *rifas*¹⁹⁷. L'argent récolté sert ainsi à financer les réunions internes des équipes qui organisent les sorties d'évangélisation.

Or, l'église reçoit régulièrement des dons d'argent par le biais des campagnes et chaînes de prière, et via le versement mensuel de la dîme. Pourtant, les activités menées par les *obreiros* autour des différents groupes d'évangélisation doivent trouver leur propre source de financement, car les dons des adhérents sont destinés à des œuvres s'inscrivant dans le développement de l'institution religieuse comme les projets de nouveaux temples, des missions évangélisatrices des pasteurs sur le territoire brésilien et à l'internationale, et les divers projets socioreligieux soutenus par l'IURD (Mariano, 1999).

¹⁹⁷ Un jeu de tirage au sort après achat d'un billet ou choix d'un numéro.

D'ailleurs, depuis les années 2000, les projets socioreligieux de l'IURD se sont multipliés à travers le Brésil et dans le monde¹⁹⁸. Ils sont destinés en général à assister une population en situation de fragilité sociale, les enfants et les jeunes marginalisés, les toxicomanes, les femmes victimes de violences domestiques et les personnes âgées. Ces activités, dont la publicité est faite par la diffusion d'images à l'église lors des cultes, viennent justifier les dons d'argent pour montrer aux adhérents la destination finale de leurs dons, pour légitimer les appels au don ultérieurs.

Ainsi, le culte demeure le lieu central des dons d'argent, lesquels servent au maintien des grands projets de l'église. Les activités quotidiennes se déroulent en parallèle au culte, et sont assurées par l'engagement personnel des *obreiros* qui veillent à leur logistique et doivent trouver leur propre source de financement. Les revenus tirés de la vente de certains objets (livres, bibles et journaux) sont réutilisés pour maintenir la production de ces supports. Les *obreiros* ont dû alors trouver d'autres sources de revenu, comme la vente d'eau minérale ainsi que les jeux de tirage au sort, pour couvrir les dépenses des activités dont ils ont la charge.

La fonction d'*obreiro* requiert, au-delà de l'engagement individuel, une capacité à l'autonomie économique. Lorsqu'il s'investit dans cette fonction, il doit y contribuer par ses propres moyens, notamment en prenant en charge ses déplacements au temple et ses repas. Il doit aussi trouver des solutions pour financer les activités évangélisatrices dont il est le responsable. Cette capacité à s'autofinancer est favorisée par l'IURD qui valorise l'action d'entreprendre (Campos, 1997 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999). Le culte du lundi va d'ailleurs dans ce sens.

La doctrine prônée à l'IURD s'inscrit dans une lignée basée sur le modèle du protestantisme classique (Martin, 1990 ; Weber, 2004), dont le but est d'avoir une vie centrée sur le travail comme promesse d'enrichissement personnel. Ce modèle a été mis en œuvre dans le contexte de la théologie de la prospérité développé par des évangéliques pentecôtistes nord-américains (Hollenweger, 2012).

Edir Macedo, le fondateur de l'IURD, tout comme R.R. Soares fondateur de l'IIGD, a été inspiré par ce courant nord-américain (Campos, 1997 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999). L'ensemble des cultes de l'IURD sont basés sur ce modèle, et en particulier celui du lundi qui est dédié à la vie financière. Les adhérents comme les *obreiros* mettent alors en pratique, aussi

¹⁹⁸ Voir l'article d'un journal gospel qui montre l'actualité des acteurs religieux évangéliques au Brésil : <https://www.jmnoticia.com.br/2018/01/12/acoes-sociais-da-igreja-universal-atenderam-11-milhoes-de-pessoas-no-mundo-em-2017/>, consulté le 15 novembre 2019.

bien dans leur travail que dans leur vie personnelle, ce que la doctrine de leur église leur conseille de faire (Bivar, Gusmão, 2013). A cet égard, plusieurs travaux ont suggéré d'envisager l'IURD comme une entreprise moderne vraisemblablement en lien avec le système capitaliste libéral des sociétés occidentales (Aubrée, 2000 ; Campos, 1997 ; 1999 ; Freston, 2005 ; Garrard-Burnett, 2012 ; Mariano, 1999 ; Oro, 2004) en s'inscrivant dans une organisation propre à nos sociétés contemporaines (Crozier, Friedberg, 1977 ; Douglas, 2004).

Par conséquent, selon la doctrine *iurdienn*¹⁹⁹, tout individu serait en mesure de façonner et de maîtriser son propre destin à travers sa capacité à développer et à inventer des réponses à un problème donné (Bivar, Gusmão, 2013). La théologie de la prospérité intégrée dans sa doctrine valorise l'autonomie et la capacité individuelle à entreprendre. L'argent y figure comme un vecteur de bonheur et de réussite, en ce qu'il permet à l'individu de disposer d'un certain pouvoir (Tonda, 2005). Les adhérents de cette église intègrent cette doctrine qui leur donne des outils pour réfléchir à des moyens efficaces pour gagner de l'argent. A ce titre, si l'argent a changé nos rapports au monde moderne (Simmel, 2007 ; Tonda, 2005), à l'IURD il incarne le symbole par excellence de l'accomplissement individuel et de la réussite. Il s'agit là de modes d'action complètement en phase avec nos sociétés contemporaines de consommateurs (Bauman, 2010), où le bonheur apparaît comme lié à l'argent qui permet de consommer.

La vente d'eau minérale rentre ainsi dans cette perspective. Elle contribue à financer l'organisation d'un système, et elle atteste de la capacité des membres à entreprendre pour financer et gérer les activités dont ils ont la charge.

En outre, l'eau minérale vendue par les *obreiros* et achetée par les adhérents va être « travaillée » durant le culte. En principe, deux jours de la semaine sont réservés à la bénédiction collective de cette eau à la fin du rituel, en général, les mardis, le jour de la prière pour la santé, et les dimanches à l'occasion du culte de louange et de la famille. L'eau peut être aussi bénie d'autres jours de la semaine. Pour cela, l'adhérent donne la bouteille à l'*obreiro* qui la remet au pasteur, je reviendrai sur ce point plus bas.

Vers la fin des cultes réservés à la bénédiction, le pasteur demande aux présents de soulever leurs bouteilles vers le haut. Lorsque l'église est remplie, notamment le dimanche, cet instant est un spectacle du fait du mouvement de toutes les mains levées vers le haut tenant une bouteille. A ce moment-là, le pasteur fait une prière collective par laquelle l'eau est bénie pour

¹⁹⁹ Propre à l'IURD.

être ultérieurement consommée quotidiennement comme une sorte de médicament spirituel. Il est à noter que l'eau bénie est considérée par les adhérents comme un élément thérapeutique, parce qu'elle est censée apporter la guérison aussi bien du corps que de l'esprit.

La guérison divine est une composante majeure des églises évangéliques pentecôtistes qui ont émergé au Brésil à partir des années 1950 (Freston, 1993). Avant que l'eau bénie ne soit employée comme traitement, c'était l'imposition des mains qui visait la guérison. D'ailleurs, les précurseurs nord-américains du mouvement pratiquaient celle-ci durant leurs prêches (Blumhofer, 1993 ; Espinosa, 2014). Les premières églises évangéliques pentecôtistes implantées au Brésil ont intégrée l'imposition de mains dans leur doctrine. Cette pratique demeure jusqu'à présent dans la plupart des églises. Toutefois, avec l'apparition de nouvelles églises, à la deuxième moitié du 20^e siècle, qui chercheront à se différencier par l'introduction d'autres éléments dans leur doctrine (Freston, 1993), l'eau bénie va être employée comme médicament spirituel.

La bénédiction de l'eau à l'IURD a été considérée par certains comme une pratique magico-religieuse (Aubrée, 2000, 2003 ; Cortén, 1999 ; Mariano, 1999). Or, elle est avant tout un objet de croyance, dont le symbolisme porte une signification particulière pour les individus (Augée, 1994a ; Godelier, 2010). Dans ce sens, mes interlocuteurs estimaient que cette eau était efficace et purificatrice. Pour eux, l'eau bénie représentait un remède leur permettant d'agir sur leur corps matériel et spirituel le libérant des énergies négatives. C'est précisément cette croyance porteuse de sens pour les individus qui valide et maintient la pratique de la bénédiction de l'eau dans les églises évangéliques pentecôtistes, en dépit du caractère « magico-religieux » qui lui a été attribué.

Sur mon terrain, j'ai constaté que cette pratique est commune à l'IURD et à l'IIGD et inexistante dans les églises de l'AD, pour le moins dans celles auprès desquelles j'ai effectué ma recherche. Il semblerait que l'usage de l'eau comme élément thérapeutique a été systématisé par les églises évangéliques pentecôtistes dites de « troisième vague » (Mariano, 1999). A l'*Assembléia de Deus*, cet usage est condamné. Pour les membres de cette institution, le recours à Dieu se fait uniquement par la prière et par la foi (Vingren, 2000). Ces deux éléments étant centraux dans la doctrine *assembleiana*²⁰⁰. Mais il n'empêche qu'ils pratiquent aussi l'imposition de mains pour la guérison divine, à l'image des précurseurs du mouvement.

²⁰⁰ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

Les autres jours de la semaine, il est également possible de faire bénir l'eau. Cela de manière individuelle ou collective, et en raison de la demande des adhérents. Ce sont les *obreiros* qui communiquent au pasteur le nombre de demandes pour la bénédiction. Lorsque les individus sont nombreux à solliciter, le pasteur fait une prière collective à la fin du rituel. Dans le cas contraire, l'eau est bénie au cas par cas. Des bouteilles parviennent au pasteur par des *obreiros* ou des pasteurs apprentis à la fin du rituel. Ou encore, elles peuvent être remises directement par l'adhérent au pasteur avant le culte lorsqu'il circule dans les allées pour se rendre à l'autel. A l'IURD, les pasteurs sont facilement abordables comme dans d'autres églises évangéliques pentecôtistes.

Il s'agit là aussi d'une caractéristique du mouvement évangélique pentecôtiste. Les membres engagés à l'église sont à l'écoute et se rendent disponibles aux adhérents. Chaque église s'efforce de bien accueillir et de communiquer avec les individus qui fréquentent le lieu. Cette disponibilité est généralement très appréciée par les adhérents qui se sentent comblés à l'égard de l'attention qui leur est portée. Certains sont ravis de pouvoir avoir recours à des pasteurs prêts à répondre à tout moment à leurs sollicitations. La bénédiction de l'eau en est un exemple. Si l'adhérent n'a pu être présent aux deux jours de culte prévus à cet effet, il peut bénéficier de la disponibilité des pasteurs pour bénir sa bouteille d'eau à un autre moment de la semaine.

Finalement, la vente des bouteilles d'eau minérale révèle des enjeux multiples, dont la nature est à la fois économique, organisationnelle, spirituelle, thérapeutique et relationnelle. Elle compte avec l'engagement individuel et collectif des *obreiros* qui assurent leurs ventes pour financer leurs projets évangélisateurs. Les membres adhérents les acquièrent et les emmènent au rituel pour les transformer en remède spirituel et thérapeutique à usage quotidien.

2. Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)

2.1. Bref historique, fréquentation et modes de fonctionnement

Cette église est située à l'avenue *Cruz Cabugá*, du même côté de la voie que l'IURD, à quelques mètres de cette dernière. Les deux ne sont séparées que par une voie secondaire, l'avenue *da Saudade*, adjacente à l'avenue *Cruz Cabugá*. Ces deux églises s'inscrivent dans la « troisième vague » de l'évangélisme pentecôtiste brésilien (Freston, 1993 ; Mariano, 1999). L'IURD a émergé à la fin des années 1970 et l'IIGD au début des années 1980.

Les cultes quotidiens de l'IIGD ressemblent à ceux de l'IURD. Ils sont basés sur des réunions de prière également centrées sur la vie financière, la santé, la famille, le couple, la délivrance, les louanges au Seigneur. Cependant, les cultes sont nommés différemment pour se démarquer de sa concurrente IURD, mais aussi des autres églises, principalement l'église Mondiale du Pouvoir de Dieu, laquelle est également située à proximité de l'IIGD²⁰¹.

Généralement, les cultes hebdomadaires de l'IIGD s'organisent ainsi : le lundi, la prière des « portes ouvertes » ; le mardi, prière pour la vie sentimentale, pour la recherche d'un partenaire et pour le couple ; le mercredi est dédié au « jeûne de la victoire », une prière destinée aux « causes impossibles » ; le jeudi, jour de la « prière de reconstruction » pour les couples en difficulté, les familles brisées, la maladie et l'infortune ; le vendredi, « prière de libération » soit un culte de délivrance ; le samedi « prière de la prospérité » à l'instar du lundi ; et le dimanche, une prière intitulée « pour tous ceux et toutes celles qui veulent Dieu » (culte de louange au Seigneur). La prière des « portes ouvertes » du lundi renvoie à une expression polysémique qui est employée à l'église comme une métaphore pour penser à l'abondance et à la prospérité. Selon Cavalcante (2003), « (...) *L'action de franchir une porte se compose en trois temps : avant, durant et après la porte... Franchir une porte consiste toujours dans un changement, que ce soit de l'environnement, que ce soit de niveau, de domaine ou de vie.* » (Cavalcante, 2003 : 287)²⁰². Le terme « portes ouvertes » sous-entend un possible changement de vie, notamment sur le plan financier.

Force est de constater que l'IIGD a organisé son calendrier de façon à se distinguer de sa concurrente IURD. Mobilisant les mêmes thèmes de prière que cette dernière, elle les a

²⁰¹ Cf. figure 9, chapitre II.

²⁰² Extrait en portugais : « *O ato de passar por uma porta se compõe de três tempos – antes, durante e depois da porta... A passagem por uma porta consiste sempre em uma mudança, seja de ambiente, seja de nível, de domínio ou de vida.* » (Cavalcante, 2003: 287).

reconfigurés de manière à avoir des jours de culte lui étant spécifiques. Cette reconfiguration s'inscrit plus largement comme une spécificité des mouvements religieux contemporains. Ceux-ci se décomposent et se recomposent à la suite de schismes et des contextes socioculturels et politiques qu'ils traversent (Dozon, 1974 ; Freston, 1993 ; Kouvouama, 2002 ; 2014 ; Sundkler, 1988).

A cet égard, lorsque R.R. Soares s'est détaché de l'IURD, à la suite d'un schisme, il a réfléchi à un moyen de reconfigurer les cultes de son église. Vraisemblablement, son souhait a été de les rendre singuliers, mais cela n'est en réalité observable que sur la forme puisque sur le fond les prières sont exactement les mêmes que celles proposées à l'IURD, sa concurrente. Dans un champ où la concurrence est vive (Finke, 2005 ; Iannacone et *al.*, 1997 ; Mayrargue, 2009), les leaders religieux cherchent à se démarquer entre eux (Sundkler, 1988). Ils mettent ainsi en pratique leur inventivité de façon à proposer un « nouveau » modèle, lequel est revisité parce qu'il est en réalité est déjà connu sur le marché religieux.

Pourtant, malgré une volonté de se démarquer de l'IURD, l'IIGD possède quatre cultes portant des titres similaires à ceux de son homologue. Ils ont lieu le lundi, le vendredi, le samedi et le dimanche. Les prières ont la même fonction dans une église comme dans l'autre, et se focalisent sur la prospérité (lundi, samedi), de la délivrance (vendredi) et de la louange au Seigneur (dimanche). Les autres cultes (mardi, mercredi, jeudi) portent un nom spécifique, mais proposent le même type de prière qu'à l'IURD.

Ayant suivi l'ensemble des cultes, tout au long de la semaine, à l'IIGD comme à l'IURD, il apparaît que du lundi au samedi la première a du mal à remplir son temple, excepté le dimanche. De manière générale, la fréquentation de l'IIGD est moindre que celle de l'IURD. De plus, la capacité d'accueil de ces deux églises diffère, puisque l'IURD peut accueillir jusqu'à dix mille personnes dans sa salle principale, alors que l'IIGD peut en accueillir moitié moins. L'IURD dispose d'un espace intérieur plus imposant, avec une architecture intérieure et extérieure qui se démarque de l'IIGD qui a misé plutôt sur la fonctionnalité et la simplicité de ses locaux.

A l'IIGD, les cultes à certaines heures, du lundi au samedi, peinent à se remplir, le nombre de participants est notamment très faible au culte de 10h et à celui de 15h qui ne regroupent parfois guère plus d'une dizaine de personnes. Les cultes de 7h et de 18h rassemblaient un peu plus de participants qui profitent du temps dont ils disposent avant de se rendre à leur travail ou après ce dernier, mais rien de comparable avec les centaines de participants aux cultes de l'IURD aux mêmes horaires. D'ailleurs, à l'IIGD, comme le nombre

de participants était réduit, le rituel était organisé dans une salle adjacente à la salle principale de culte, réservée habituellement à la réunion du groupe des jeunes du samedi. La durée du culte était raccourcie d'environ un quart d'heure voire de vingt minutes, sachant qu'en temps normal le rituel dure à peu près une heure pour les cultes du lundi au samedi, et deux heures pour celui du dimanche.

D'après ce constat, en rapport avec le mode de fonctionnement quotidien de l'IIGD, deux éléments peuvent être dégagés. Le premier concerne l'impact de la concurrence et la place de cette église dans ce que certains auteurs appellent « *le marché de la foi* » (Finke, 2005 ; Iannacone et *al.*, 1997 ; Mariano, 2003). De fait, l'IIGD se trouve dans un espace où sont implantés cinq temples, tous évangéliques pentecôtistes, dont trois appartenant à la « troisième vague » pentecôtiste (Freston, 1993 ; Mariano, 1999).

Il semblerait que l'IURD a été la première à proposer des réunions de prière à thèmes, se déroulant tout au long de la semaine, dont certaines sont orientées par la théologie de la prospérité. De même, elle a été une des pionnières à intégrer dans ses rituels d'exorcisme une lutte systématique contre les divinités des cultes-afro-brésiliens qu'elle condamne fermement (Almeida, 2009 ; Cortén, 1995 ; Freston, 1993 ; Mariano, 1999). Ces divinités sont considérées comme étant à l'origine des infortunes et des malheurs de ses adhérents. Ces caractéristiques lui ont valu la catégorisation de « modèle *iurdien*²⁰³ » (Mariano, 1999), modèle qui s'est répandu suite au détachement de leaders ayant été impliqués dans sa conception du départ, parmi lesquels R.R. Soares (*Ibid.*, 1999). Plus tard, principalement à partir des années 1990, le champ religieux brésilien a vu l'émergence d'un certain nombre d'églises s'inscrivant dans la lignée de l'IURD, lesquelles ont été mises en place par des pasteurs venant de cette dernière (Almeida, 2016 ; Mariano, 2009). Même si ces églises émergentes se sont basées sur un modèle déjà existant, elles ont cherché à s'en distinguer par la manière d'évangéliser, par ses leaders charismatiques et leur capacité à l'inventivité, notamment en ce qui concerne la reconfiguration des prières thématiques (Almeida, 2016). A ce titre, le cas de R.R. Soares en est un exemple.

Étant donné le « marché concurrentiel » entre ces églises, celles qui suivent la lignée de l'IURD doivent faire preuve d'inventivité et de créativité afin d'attirer des nouveaux adhérents et surtout de les conserver (*Ibid.*, 2016), d'où le recours à la reconfiguration des prières pour les rendre attractives. Bien que cette logique de différenciation se soit pratiquée au Brésil, et surtout parmi les églises de « troisième vague » dès les années 1980, elle n'est pas nouvelle.

²⁰³ Qui appartient à l'IURD, propre à l'IURD.

Elle est également identifiée sur des terrains africains dès la deuxième moitié de 20^e siècle (Sundkler, 1988).

Le deuxième élément, moins abordé dans les travaux sur ce sujet, a trait à la localisation géographique des temples. A cet égard, l'implantation d'églises dans des axes centraux, et notamment à proximité du centre-ville facilite leur accès : elle permet à celles et ceux qui travaillent au centre-ville de se rendre à leurs cultes avant ou après leur activité professionnelle. Plusieurs personnes que j'avais interrogées se trouvaient dans ce cas. Exerçant une activité au centre-ville de Recife, ou dans ses environs, elles estimaient que le fait de travailler proche à leur église d'adhésion était un avantage, et pouvaient s'y rendre plus facilement, et donc plus régulièrement.

Les logiques individuelles jouent aussi. L'ensemble des personnes interrogées m'ont expliqué qu'elles choisissaient d'aller à certains cultes en fonction de leurs disponibilités, mais aussi en raison des prières thématiques, du pasteur et de son charisme, ce qui a été évoquée par mes interlocuteurs appartenant aux différentes églises étudiées, notamment l'IURD et l'AD. A l'IIGD, cet aspect semblait avoir un impact sur la faible fréquentation de certains cultes se déroulant à certains horaires et à certains jours, en raison des pasteurs considérés comme moins charismatiques et moins sympathique. Pour mes interlocuteurs le charisme était lié à la capacité du pasteur de transmettre une énergie positive et stimulante lors des prières. A l'IIGD, ils estimaient que certains pasteurs menaient la prière d'une certaine manière permettant de les toucher spirituellement, alors que d'autres ne dégagent pas forcément cette énergie particulière qu'ils pouvaient ressentir lorsqu'ils priaient. A ce titre, il faut noter que le charisme des leaders religieux (pasteurs, évangélistes) est un aspect important vecteur d'attractivité, de sympathie et d'empathie (Weber, 1995, 2013).

Dans ce sens, l'IIGD est victime du manque de charisme de certains de ses pasteurs. Il faut aussi souligner qu'elle a beaucoup moins de pasteurs que l'IURD, elle doit donc composer avec les leaders dont elle dispose, qu'ils soient charismatiques ou pas. Elle se voit donc dans la contrainte à l'inventivité pour maintenir sa position à côté de l'IURD, le leader des églises de « troisième vague » (Freston, 1993 ; Mariano, 1999). L'inventivité à l'IIGD obéit à deux logiques. La première est d'ordre structurel, dans la mesure où elle cherche à se différencier des autres églises, notamment en renommant ses prières. La deuxième est d'ordre contextuel, du fait qu'elle met en place un leadership charismatique centralisateur afin de répondre au manque de charisme de certains de ses leaders.

Au risque de voir ses cultes moins fréquentés, l'IIGD paraît s'appuyer sur la centralité d'un leadership charismatique plutôt que de privilégier une polarisation du charisme chez l'ensemble de ses pasteurs. Cet aspect à l'IURD s'avère une priorité, du fait que la plupart de ses pasteurs sont charismatiques. A l'IIGD, la focale charismatique a trait à un pasteur en particulier, lequel est à la fois une référence locale et nationale. Il semblerait que ce choix politique remonte à l'histoire du leader fondateur, R. R. Soares, lequel s'inscrit lui-même dans cette volonté délibérée de concentration du charisme (Mariano, 1999).

A l'église de Recife, il y a un pasteur leader et une dizaine de pasteurs, parmi lesquels des expérimentés et apprentis. Le pasteur leader dispose d'un charisme incontesté, en plus, il est le neveu de R.R. Soares. Au moment de mon terrain, il était récemment arrivé pour diriger le temple. Il était venu se substituer l'ancien pasteur qui a été renvoyé à cause d'une possible liaison qu'il entretenait avec une *obreira* de l'église. Le nouveau pasteur fraîchement arrivé, soit le neveu de R.R. Soares, a su retourner la situation en gagnant rapidement l'admiration et l'attention des adhérents. Son statut familial interpellait les individus que j'ai interrogés, mais c'est surtout son charisme qui les a conquis. Les cultes du dimanche sont menés par lui et ils sont de ce fait davantage fréquentés que ceux ayant lieu les autres jours de la semaine.

Durant la semaine, la majorité des réunions sont menées par des jeunes pasteurs, lesquels sont en phase d'expérimentation, ou bien par des pasteurs expérimentés mais moins charismatiques. A part le pasteur leader, deux autres se distinguaient par leur charisme. Il s'agissait de deux jeunes pasteurs, dont l'un est le neveu du pasteur leader, lui-même neveu de R.R. Soares. Cela illustre combien le charisme caractérise plutôt certains pasteurs, et notamment ceux appartenant à la famille du leader fondateur, R.R. Soares.

Le jeune pasteur en question est issu du groupe des jeunes de l'église, dont il coordonne les activités évangélisatrices, pédagogiques et artistiques. Le groupe des jeunes dispose de cours de théâtre, danse, chant et enseignements bibliques et civiques, ces derniers se concentrent sur la manière de devenir un bon citoyen. A l'occasion de mon terrain, le jeune pasteur avait une vingtaine d'années. Il se démarquait non seulement par son charisme comme par ses compétences de chanteur et d'orateur. Il faisait parfois l'ouverture du culte du dimanche. Il se chargeait des chants de louange comme des prêches initiaux. Sa prestation était fortement appréciée par les adhérents qui voyaient en lui un certain « prodige » produit par l'église. Autrement dit, il était considéré comme un jeune hors pair qui s'est construit ainsi grâce à son église d'adhésion.

En somme, le charisme à l'IIGD de Recife semble être l'apanage d'un nombre réduit de pasteurs, notamment de ceux qui ont un lien familial avec le fondateur de l'église. De ce point de vue, elle se différencie de son homologue, l'IURD, dont la plupart des pasteurs sont charismatiques. Si le manque de charisme influence la fréquentation de la première, elle s'efforce par ailleurs d'employer d'autres stratégies afin de dynamiser son calendrier hebdomadaire. Pour ce faire, de manière ponctuelle mais régulière, elle organise des événements qui permettent d'attirer une foule d'individus et, en conséquence, de remplir ses locaux.

2.2. Le culte comme événement : un mode de fonctionnement dynamique

En parallèle à son calendrier hebdomadaire, l'IIGD organise des événements ponctuels susceptibles d'attirer un grand nombre d'individus à l'église. Ces événements sont vécus comme particuliers, modifiant le rythme du calendrier ordinaire de l'église. A ce titre, son leader fondateur, le missionnaire R.R. Soares, est connu pour ses caravanes évangélisatrices à travers le Brésil (Mariano, 1999). Celles-ci consistent à rencontrer les pasteurs locaux et les adhérents des églises IIGD implantées sur l'ensemble du territoire brésilien et à l'étranger. Sur son site Internet²⁰⁴, il est possible de prendre connaissance de l'agenda de ses déplacements au Brésil et à l'étranger.

A l'IIGD de Recife, l'église-mère, les rassemblements collectifs sont organisés de manière ponctuelle, et notamment à l'occasion de Pâques, de la Fête des mères, et à Noël. Ils se déroulent le dimanche, ou bien un jour de la semaine peut être retenu pour ces fêtes dans le calendrier civil. Durant la période de mon séjour sur le terrain en 2015, j'ai eu l'occasion de participer à trois rencontres de ce type. J'ai assisté au culte de célébration du baptême des nouveaux adhérents, qui a eu lieu un dimanche à la fin du mois de janvier, jour étant également réservé à la Sainte Cène. Ensuite, j'étais présente lors des festivités de Pâques, événement organisé un vendredi (le Vendredi saint), au début du mois d'avril. Enfin, vers la fin du mois d'octobre, j'ai participé à un culte événement avec la présence du missionnaire R.R. Soares. Il était de passage à l'église mère de Recife, dans le cadre de sa tournée évangélisatrice nationale.

La particularité de ces événements tient au nombre de participants, puisque l'église est bien remplie les jours de culte commémoratifs, mais surtout à la manière dont le culte est organisé car il prend un air de spectacle. Il convient de préciser que l'organisation de tels

²⁰⁴ Voir le site www.ongrace.com

événements n'est pas une spécificité de l'IIGD. Historiquement, les églises évangéliques, principalement pentecôtistes, sont connues pour leurs célébrations événementielles, avec leurs rassemblements collectifs comme par exemple les meetings et les croisades évangélisatrices (Fath, 2008). Ce modèle s'est développé parmi les leaders évangéliques nord-américains pour, ensuite, être exporté ailleurs dans le monde (*Ibid.*, 2008).

Ces événements, bien que ponctuels, permettent d'augmenter la fréquentation, et ils se déroulent à l'église-mère à Recife, et mobilisent des individus situés à toutes les échelles de la hiérarchie. Pour certains de ces cultes commémoratifs, notamment celui du Vendredi saint et celui en la présence de R.R. Soares, certaines églises succursales de l'IIGD encouragent leurs adhérents à se rendre aux célébrations de l'église-mère. A ces occasions, cette dernière se remplit, alors que les cultes journaliers, figurant dans le calendrier ordinaire de l'église, peinent à la remplir, à l'exception de celui du dimanche.

L'événement est une occasion d'articuler les différents acteurs de cette église entre eux, lesquels se placent à l'intérieur du système organisationnel et de la hiérarchie ecclésiastique. Par exemple, des pasteurs et *obreiros* de l'église mère (Recife) côtoient des pasteurs et *obreiros* des temples périurbains (région métropolitaine de Recife) et, le cas échéant, des personnalités du leadership national viennent s'y ajouter. Ces individus occupant des positions différentes dans l'organigramme de l'église et habituellement dispersés, au moment de l'événement, se rejoignent à l'église-mère. Le lien entre les pasteurs situés à différents niveaux est ainsi renforcé ; ils travaillent ensemble pour l'organisation du culte événement. Est ainsi renforcée l'image d'une communauté évangélique fondée sur l'unité, dont le missionnaire R.R. Soares incarne l'élément fédérateur par excellence, ce dernier étant présenté comme un exemple de leadership à suivre.

Dans certains cas, les célébrations n'impliquent que les leaders spirituels locaux. C'est-à-dire, ceux appartenant à l'église-mère ainsi qu'aux églises périurbaines²⁰⁵ implantées dans différentes municipalités de la région métropolitaine de Recife. Au point suivant, je présenterai le cas d'un rassemblement festif, lequel avait réuni uniquement des pasteurs locaux. Dans d'autres cas, l'église-mère rassemble des leaders nationaux, pasteurs et évêques de renom, y compris le missionnaire, en plus des pasteurs locaux (église mère et périurbaines).

En général, les pasteurs nationaux, provenant d'autres régions du Brésil, sont accueillis à l'église-mère à des occasions spéciales, telles que l'anniversaire institutionnel de fondation

²⁰⁵ Ce terme sera traité au chapitre suivant, lorsqu'il sera question de présenter les églises mères et les églises périurbaines à partir du cas de l'*Assembléia de Deus*.

de l'église ou les tournées évangélisatrices. Celles-ci sont organisées dans les églises de l'IIGD à travers le Brésil et à l'étranger comme dans des locaux alloués par cette dernière. Elles amènent souvent le missionnaire et fondateur R.R. Soares à Recife, ville systématiquement privilégiée dans son calendrier d'activités. Il faut savoir que ce dernier réside à São Paulo d'où il part mener ses actions évangélisatrices au Brésil et dans le monde. R.R. Soares présente Recife comme une référence centrale parmi les villes de la région Nordeste. Selon lui, « elle détient des atouts économiques, gastronomiques et touristiques importants, sans oublier son peuple accueillant et chaleureux... un peuple de foi »²⁰⁶. C'est avec ces mots qu'il a rendu une sorte d'hommage à la ville, lors d'une de ses prestations qui s'est déroulée en octobre 2015.

Son intervention a eu lieu un jour de la semaine, un jeudi à 15h, habituellement réservé au culte thématique intitulé « le jeudi de la victoire ». Dans ce « jeudi de la victoire », l'église était quasiment pleine, soit près de trois mille personnes, tous âges confondus, aussi bien des hommes que des femmes, des enfants et des adolescents. Les adhérents sont venus participer à ce qui m'a semblé un « spectacle évangélique » menée par le missionnaire R.R. Soares. Ce dernier a été secondé par les pasteurs de l'église-mère et par un certain nombre de pasteurs issus des temples périurbains. L'emploi du mot spectacle ici n'est pas anodin, dans la mesure où cette église inscrit ses cultes dans une mise en scène de type théâtrale propre aux églises de « troisième vague » (Campos, 1997 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999).

Le missionnaire avait fait une entrée digne d'une star. Les lumières ont été éteintes et un air de suspense a gagné la salle de culte jusqu'au moment où soudain il a fait son apparition sur l'autel. Sous des applaudissements vigoureux, il a immédiatement salué les participants au culte, ainsi que toute l'équipe de pasteurs, *obreiros* et toute personne engagée dans les églises IIGD à Recife et dans sa région métropolitaine. Avant d'entamer son discours, il a fait une prière de remerciement. Ses propos ont mis principalement en avant ce qu'il a nommé de « *miracle de l'instant présent* ». Ce jour devait s'opérer notamment un miracle concernant les personnes malades. Ensuite, il a mis en œuvre ses dons d'évangéliste dont l'inspiration a été puisée dans les textes de l'Évangile, plus précisément dans le livre de Matthieu. Le livre de Matthieu abonde de passages concernant la guérison miraculeuse : celle de l'aveugle (Chap. 9, 27-31), d'un épileptique (Chap. 17, 14-27), d'un paralysé (Chap. 9, 1-8). La Bible est en effet un réservoir de ressources symboliques susceptibles d'illustrer et de répondre à différentes problématiques, d'ordre spirituel, social ou économique (Gifford, 2008). Dans ce « jeudi de la victoire », « culte dédié à la reconstruction et à la guérison » dans le calendrier ordinaire de

²⁰⁶ Cf. Chapitre II.

l'église, R.R. Soares choisit une référence biblique en accord avec l'activité proposée à ce jour, avec la maladie pour thème central.

Son discours s'est focalisé sur la guérison et les miracles de Jésus. La guérison divine est considérée une pratique récurrente des églises évangéliques pentecôtistes (Cortén, 1995, 1999 ; Willems, 1967), principalement dans celles dites de « troisième vague » (Freston, 1993). Elles l'ont systématisée dans leur doctrine, notamment en dédiant des cultes spécifiques à la guérison comme le font l'IURD et l'IIGD. Cette caractéristique date de l'époque des précurseurs du mouvement au États-Unis au début du 20^e siècle (Blumhofer, 1993 ; Espinosa, 2014). Au Brésil, elle y est devenue récurrente à partir des années 1970 grâce aux églises de « troisième vague ».

Pour revenir au « jeudi de la victoire », jour « dédié à la reconstruction et à la guérison », la maladie a été souvent évoquée par le missionnaire R.R. Soares comme facteur d'infortune, de malheur et de perte de repère. La maladie est en effet un facteur de bouleversement dans la vie d'un individu (Augé, Herzlich, 1983), parce qu'elle comporte des déterminants physiques, psychiques et sociaux susceptibles de modifier voire de conditionner le mode de vie d'une personne, ce qui peut lui générer de la souffrance et du malheur (*Ibid.*, 1983). Pour y remédier, le missionnaire s'engage en tant qu'évangéliste dans la quête de la guérison. Il se veut l'intermédiaire pour la cure divine qui va s'opérer via « *le miracle de l'instant présent* ». Dans ce culte, il se propose de libérer les souffrants de leur peine. Il explique que la maladie et les problèmes en découlant peuvent être éradiqués par la puissance de l'Esprit Saint et de Jésus, qui secourt tout un chacun à tout moment, il suffit d'y croire. De nombreux travaux insistent sur les bienfaits attribués au Saint-Esprit et à Jésus, et qui varient de la recherche d'un emploi (Aubrée, 1987), en passant par la guérison d'une maladie (Cortén, 1995, 1999), aux récits de changement de vie d'un individu de manière plus globale (Fancello, Mary, 2011 ; Fer, 2005 ; Hollenweger, 2012 ; Kouvouama, 2002 ; Mafra, 2001 ; Tchouang, 2009).

Pour les évangéliques pentecôtistes, Jésus est l'incarnation d'un dieu vivant, parce qu'il a accompli des merveilles et continue de les accomplir. Cette idée est soutenue par les leaders évangéliques qui se l'approprient et la mobilisent dans leurs discours évangélistes. Fils de Dieu, fait à son image, Jésus serait pourvu du pouvoir miraculeux dont témoignent de nombreux passages du Nouveau Testament (Lenoir, 2012). Ce don miraculeux de Jésus est une ressource indispensable pour les pasteurs évangéliques qui y ont recours de manière systématique.

En effet, pour eux, Jésus est doté de la capacité d'opérer des miracles, peu importe le problème, à condition que les individus remettent leurs désarrois entre les mains du Sauveur.

Les pasteurs se proposent de servir d'intermédiaires entre le souffrant et Jésus. Ils entendent ainsi apporter de l'aide à quiconque se retrouve dans des difficultés. Dans ce culte du « jeudi de la victoire », le missionnaire R.R. Soares a précisément ce rôle. Sa présence doit entre autres susciter le miracle de guérison en faveur des malades et des souffrants venus à sa rencontre à la recherche d'un soulagement.

Ce culte événement est censé opérer des miracles afin de répondre à un besoin spécifique, celui de « reconstruction et de guérison », qui sont les objectifs du culte de base de l'église réalisé le jeudi. D'habitude, ce dernier accueille des familles, des femmes et des hommes, qui sont à la recherche d'un soulagement à leurs divers problèmes tels que le divorce, les détresses familiales, la maladie. Or, dans ce culte événement des familles entières sont présentes ainsi que des jeunes, notamment des adolescents. Ils ont répondu à l'appel de l'église pour ce jour de commémoration avec l'attente d'un miracle en présence du missionnaire R.R. Soares.

Pour les adhérents de l'IIGD, le culte événement avec la présence du missionnaire augmente leur chance de recevoir un miracle. Ils considèrent le missionnaire comme une figure évangéliste hors pair et qui porte un charisme singulier car il a guéri plusieurs personnes fréquentant son église. Ces cas de guérison sont en effet montrés à partir de témoignages diffusés dans les écrans situés à côté de l'autel. En regardant ces témoignages, les adhérents reconnaissent alors le pouvoir charismatique du leader fondateur de l'IIGD qui apparaît régulièrement dans les images comme étant le « protagoniste » du miracle face aux autres pasteurs de son église. Par conséquent, force est de constater qu'il y a une hiérarchisation du charisme et une centralisation du miracle dans cette église, où le leader fondateur de l'IIGD est au-dessus des autres pasteurs. C'est pourquoi, dès lors que le missionnaire participe à un culte événement, sa présence attire la foule.

La présence du missionnaire permet de dynamiser le culte hebdomadaire du jeudi de l'église-mère, notamment en termes de fréquentation. En ce jour de culte événement, R.R. Soares vient non seulement renforcer le rôle évangéliste de son église, mais il tente de répondre efficacement aux besoins des adhérents se trouvant dans la difficulté. Lors de ce culte événement, plusieurs de mes interlocuteurs fréquentant l'IIGD cherchaient des réponses ou des solutions à leurs problèmes individuels qui leur généraient de la souffrance. Les pasteurs de l'église-mère et ceux des églises périurbaines étaient là pour les écouter et identifier la source du malheur les touchant. Après quoi, et en fonction des besoins qu'ils décèlent, ils dirigeaient les adhérents vers le missionnaire qui à son tour leur promet de prier fortement pour eux.

A la suite de son discours d'ouverture, suivi d'une prière, le missionnaire R.R. Soares avait demandé aux personnes souffrantes de se lever et de se diriger vers le devant. Celles-ci ont été conduites à former un cercle dans l'espace libre entre l'autel et le premier rang de chaises. Elles devaient marcher dans l'axe de ce cercle, pendant que les pasteurs, tous réunis, allaient prier en faveur de tous les malades et souffrants. Il faut savoir que les prières ne s'adressaient pas uniquement aux malades, elles concernaient également l'ensemble des participants au culte. Ces derniers ont été d'ailleurs priés de lever leur main en direction du cercle formé devant l'autel. Leurs prières devaient s'unir à celle des pasteurs comme à celles des malades et souffrants, ensemble tous devaient former une seule et unique voix.

Il semblerait que la théâtralisation dans les rituels évangéliques pentecôtistes est devenue une caractéristique des églises dites de « troisième vague », dont la pionnière est vraisemblablement l'IURD (Campos, 1997 ; Freston, 1993 ; Mariano, 1999). La mise en scène de ses rituels s'avère particulièrement spectaculaire lors des cultes de délivrance où des entités malignes sont invités à se manifester (Almeida, 2009 ; Mariano, 1999).

Pourtant, les aspects théâtraux concernant les rituels religieux ne sont pas un apanage des évangéliques pentecôtistes. Ils s'inscrivent plus largement au sein de groupes religieux divers et variés, se déroulant de manière collective ou individuelle. Ils sont présents dans des pratiques comme la possession (Bastide, 1995, 1995a, 2000 ; Leiris, 1980), dont les rituels séquentiels et normatifs obéissent également à une mise en scène, ou bien dans les cultes messianiques (Dozon, 1974 ; Lanternari, 1983 ; Queiroz, 1977). Ici, la figure du messie émerge comme le protagoniste principal, doté de charisme, d'une capacité à fédérer et d'un certain pouvoir. Il se met en scène afin de rassembler la foule autour de ses idées et actions.

D'après ces travaux, il semblerait que théâtraliser le rituel contribue à animer une vision particulière du monde qui est régie par des forces spirituelles puissantes et qui agissent pour répondre aux attentes individuelles et collectives. Chez les évangéliques pentecôtistes, les aspects théâtraux permettent d'imaginer voire de visualiser la manifestation de forces invisibles, soient-elles divines ou malignes. Il s'agit d'une occasion de faire travailler le Saint-Esprit pour recevoir ses bienfaits (Aubrée, 1987), y compris la cure divine (Cortén, 1999), ou d'exorciser les démons et dissiper le malheur au moyen des prières de délivrance (Almeida, 2009 ; Soares, 2005).

La théâtralisation est aussi une façon d'inviter les individus à être les acteurs de leur propre requête. La participation individuelle et collective des présents à la prière à un moment du culte du « jeudi de la victoire » était au cœur de l'action. De fait, lors de sa mise en scène le

missionnaire invite d'abord les malades. Puis, il sollicite les autres participants du culte à prendre part à la prière. Tous les individus deviennent alors des protagonistes, avec le missionnaire, les pasteurs, les *obreiros* et les autres personnes engagées dans l'organisation de l'église. Ensemble, ils contribuent à faire travailler le Saint-Esprit censé venir au secours des priants pour leur apporter la guérison. Tout cela s'opère autour d'une mise en scène dont la production est à la fois individuelle et collective, puisqu'elle rassemble sous un même plan leaders spirituels, *obreiros* et adhérents. De plus, pendant le déroulement de cette prière, des techniciens du son et de l'image enregistrent. Trois cameras ont été mobilisées pour assurer les prises de vue sous différents angles : l'autel, le cercle formé par les malades, les premiers rangs, les couloirs latéraux, le fond de la salle.

Quelques minutes après la prière, le missionnaire R.R. Soares nous avait expliqué que les images de ce culte événement allaient être diffusées ultérieurement dans son programme télévisé « *Show da Fé* », littéralement show de la foi. Ce dernier est diffusé tous les jours sur la chaîne nationale *Rede TV* et *Rede Bandeirantes*. La première lui appartient et diffuse régulièrement des images de ses tournées évangélisatrices à travers le Brésil et à l'étranger. Il a invité les adhérents de Recife à suivre ses activités sur sa chaîne télévisée, et notamment à regarder la transmission de ce jour de culte événement. Il est à noter qu'au Brésil, dès la deuxième moitié du 20^e siècle, les moyens modernes de communication de masse, dont la radio, la télévision et, plus récemment, internet, ont été investis par les églises évangéliques pentecôtistes (Assmann, 1986 ; Fonseca, 2003 ; Gutwirth, 1988, 1991). Leurs leaders y diffusent des programmes d'évangélisation sur des antennes locales, régionales et nationales quotidiennement (Prata, 2011 ; Prata et al., 2014).

Les *mass medias* constituent un moyen efficace d'atteindre le plus grand nombre de personnes à une échelle assez élargie. Leur usage fait par les évangéliques a été considéré comme du « prosélytisme électronique », du fait qu'ils rendent l'évangélisme plus accessible grâce à ces moyens de communication (Cortén, 1995, 1999 ; Gutwirth, 1988, 1991), d'autant que plus de la moitié des Brésiliens sont attachés aux moyens de communication de masse plutôt qu'à la lecture²⁰⁷. L'audiovisuel étant ainsi un moyen de divertissement privilégié par les Brésiliens, cet aspect a été saisi par les églises qui ont certainement compris cette préférence du peuple brésilien pour l'audiovisuel.

²⁰⁷ D'après une enquête menée par la *Câmara Brasileira do Livro*, voir www.cbl.org.br, consulté le 21 janvier 2019.

Dans ce culte événement, le missionnaire R.R. Soares a saisi l'occasion pour proposer à ses adhérents une offre de type commerciale, soit un pack chaîne télé et internet vendu par son entreprise de distribution de produits évangéliques divers : CD's, livres, DVD's. Son objectif était de « rendre accessible une programmation saine et de qualité à ses adhérents », affirmait-il. D'après lui, dans ce pack, l'intégralité des chaînes proposaient des programmes de nature éducative et évangélique ; y figurait également sa chaîne *Rede TV* ainsi que plusieurs autres chaînes importées notamment des Etats-Unis, ce qui atteste de l'influence des acteurs évangéliques américains auprès de leaders évangéliques brésiliens. En effet, R.R. Soares s'est rapproché des *Hagin Ministries*, un important acteur évangélique américain du marché gospel, et dont certaines publications ont été traduites et mises en vente dans les églises de l'IIGD au Brésil et à l'étranger.

Quoiqu'il en soit, la prestation du missionnaire ne se cantonnait pas à son discours d'évangéliste ni à la prière pour la guérison. Puisque, vers la fin de sa prestation, il met en avant ses compétences d'entrepreneur évangélique et de gestionnaire. Il a ainsi exposé les divers produits commercialisés dans son église, tout en invitant les adhérents à soutenir les actions qu'il entreprend. De fait, celles-ci recouvrent un éventail d'activités diverses et variées avec la production de CD's, DVD's, journaux, T-shirts, livres, programmes télévisés et radio, et à présent un pack télé + internet. D'après des propos recueillis auprès d'adhérents de l'IIGD, le missionnaire ne manque pas de présenter ses différentes activités, notamment commerciales, lors de ses interventions.

Les activités commerciales du missionnaire sont quasiment indissociables de son rôle d'évangéliste, puisqu'il les a intégrées dans ses actions évangélistes. Celles-ci se déploient au-delà des temples, dans des espaces du quotidien, les maisons, les rues, les magasins, les transports en commun. Dans ces espaces où vivent, travaillent et circulent les adhérents de l'église, ceux-ci peuvent écouter ou regarder une mission, lire un ouvrage ou porter un T-shirt de l'IIGD. En le faisant, ils rendent visible leur signe d'appartenance religieuse, mais surtout ils l'intègrent dans leur quotidien.

La manifestation de l'évangélisme pentecôtiste dans l'espace public et dans le quotidien est devenue une banalité au Brésil. Partout où l'on se promène, des signes d'appartenance religieuse à ce mouvement sont visibles (Oro et *al.*, 2012 ; Soares, 2009). Cela va des temples, aux objets affichés, portés ou mobilisés par les individus (bibles, croix, T-shirt, livres, musique), aux dialogues échangés entre membres adhérents lors d'un trajet en transport en commun.

L'IIGD, comme d'autres églises évangéliques pentecôtistes, participe activement à cette banalisation du religieux via les produits qu'elle propose dans ses églises.

Pour clôturer sa prestation, le missionnaire insiste sur le don. Pendant qu'il sollicitait l'attention de personnes présentes, les coordonnées bancaires de l'église se sont affichées en grand sur l'écran de transmissions du culte installé à côté de l'autel. Par la suite, les lumières ont été éteintes en vue de la réalisation de la prière finale. Celle-ci a été démarrée par le missionnaire, puis le pasteur leader de l'église-mère avait pris le relais. Entre temps, le premier quittait l'autel à la dérobée sans dire un seul mot d'adieu.

J'étais choquée par la manière dont il était parti, cela n'a semblé heurter personne. Intriguée, j'avais interrogé une femme assise à côté de moi, une adhérente confirmée car elle fréquente l'église depuis plus de dix ans. Elle m'a répondu que le missionnaire R.R. Soares agit toujours de la sorte. Selon elle, les personnes savent qu'il fait une entrée fulgurante et un départ mystérieux. Finalement, qu'importe s'il est parti sans avertir, puisque ce culte événement avait atteint ses objectifs : une fréquentation optimale, le rassemblement de différents acteurs, notamment des pasteurs situés à différents niveaux de la hiérarchie, une mise en scène théâtrale collective autour de la guérison et du miracle. Même si les personnes malades n'ont pas explicité leur guérison miraculeuse ce jour-là, au moins elles semblaient être réconfortées dans leur malheur. Tout ceci s'est déroulé en deux heures, à l'heure d'un culte hebdomadaire qui, en général, ne dure qu'une heure et dont la fréquentation quotidienne est plutôt en faible.

2.3. Les ressorts d'un culte événement festif

Ici, il sera question de présenter, discuter et analyser les ressorts d'un culte événement qui a eu lieu un vendredi saint, le 3 avril 2015 à 15h, dans le cadre des festivités de Pâques. Il s'agissait d'un événement pour lequel les célébrations ont démarré dès le mois de mars à l'église-mère à Recife. Chaque dimanche du mois de mars, les cultes dominicaux étaient dirigés par le pasteur leader de cette église, lequel était accompagné par un de ses homologues venant d'un temple périurbain de la région métropolitaine. Ensemble, ils expliquaient aux adhérents ce qu'ils prévoyaient pour le grand événement.

Le vendredi 3 avril 2015, l'église a commencé à se remplir dès 14h, soit une heure avant le début du culte. Les adhérents y arrivaient seuls, accompagnés ou en famille. Pour cette occasion, les temples périurbains avaient affrété des autobus qui se comptaient par dizaines pour assurer le trajet aller/retour des personnes venant des églises périurbaines vers l'église-mère de la *Cruz Cabugá*.

D'après l'estimation de l'église, ce sont dix mille personnes²⁰⁸, tous âges confondus (enfants, adolescents, adultes, personnes âgées), aussi bien des hommes que des femmes, qui auraient assisté au culte. Étant donné l'affluence, le culte a été organisé exceptionnellement dans les locaux extérieurs du bâtiment de l'église-mère. Une scène de plein air y avait été installée. Une trentaine de pasteurs, des chanteurs gospel et la troupe de théâtre formée par des membres du groupe des jeunes de l'église-mère ont pris part à l'événement. La durée de ce culte a été de trois heures, ayant démarré sous un soleil battant de 15h et finissant à 18h passées.

Arrivée vers 14h, j'étais accompagnée d'une femme, adhérente de l'église-mère depuis trois ans, et de ses deux enfants. Sa fille, une adolescente de 16 ans, s'était récemment convertie. Celle-ci avait intégré le groupe des jeunes sur les conseils de sa mère, mais surtout avec les encouragements d'une *obreira* de l'église, laquelle était devenue une amie de sa mère. Son fils, un petit garçon de six ans, accompagnait régulièrement sa maman à l'église tous les dimanches. Il était inscrit dans le groupe d'évangélisation infantile.

Cette activité prévue pour les enfants se déroule en parallèle au culte dominical. Elle a lieu dans une salle spécialement aménagée pour les accueillir avec mobiliers et décoration adaptés. Les enfants, y compris ceux en bas âge – puisque l'église compte également avec un espace garderie, sont pris en charge par des *obreiras* responsables d'assurer les activités infantiles. Les parents et familles peuvent ainsi assister au rituel sans se soucier des enfants qui sont déposés à l'espace d'évangélisation infantile ou à la garderie. Les temples évangéliques pentecôtistes brésiliens disposent en général d'espaces multiples et multifonctionnels (Mafra, 2007), ce qui permet à leurs adhérents d'avoir un certain confort et de bénéficier des activités multiples qui leur sont proposées par leur église.

En ce jour d'événement, nous étions arrivées environ une heure en avance pour deux raisons. D'une part, il fallait assurer une place pour le petit garçon dans la salle d'évangélisation lui correspondant, car étant donné le nombre de personnes prévues, la capacité de garde des enfants risquait d'être rapidement atteinte. D'autre part, il s'agissait d'avoir une place au plus près de la scène afin de pouvoir bénéficier d'un meilleur angle de vue. Le fait d'arriver en avance m'a permis d'observer toute la dynamique précédant le culte : l'arrivée des individus, les autobus affrétés par les temples périurbains, la manière dont les personnes choisissaient leur emplacement, l'organisation de l'événement et du personnel de l'église, le travail des techniciens (assistants techniques et régisseurs de son) et des professionnels de l'audiovisuel

²⁰⁸ L'église avait diffusé ce chiffre le jour de l'événement.

(caméraman, photographes) recrutés pour assurer la mise en place, le fonctionnement et le maintien des installations.

Les locaux extérieurs du bâtiment de l'église-mère se divisent en deux parties. La première, à l'entrée, est couverte. A gauche, tout suite après le grillage de l'entrée principale du temple, se situe un espace bibliothèque, où sont mis en vente des ouvrages évangéliques. Du même côté, se trouvent les portes d'accès à la salle principale du culte et à une salle annexe, ainsi qu'au snack-bar. L'autre partie, est très spacieuse et à ciel ouvert. A gauche, et dans la continuité du bâtiment, il y a plusieurs salles. Les unes sont réservées aux groupes d'évangélisation, notamment des enfants, les autres sont des espaces ayant différentes fonctions : une garderie équipée pour bébés, des bureaux, une salle de réunion et de formation, la cantine, la cuisine. Dans cette partie se trouvent également les toilettes et les vestiaires, les distributeurs d'eau et un bassin dans lequel sont réalisés les baptêmes par immersion.

Lors de cet événement, l'espace en face du bassin, situé sur le côté de la scène, avait été aménagé. Des chaises en rangs y ont été disposées, elles étaient destinées aux personnes âgées, femmes enceintes ou avec des bébés et aux personnes à mobilité réduite. Dans la partie couverte, à l'entrée, quelques chaises avaient été également mises à disposition car le local du bassin s'est très vite rempli. Un grand écran y avait été installé ainsi qu'un haut-parleur, ce qui permettait aux individus concentrés dans cet espace de savoir ce qui se passait sur la scène.

La scène avait été disposée au fond du local à ciel ouvert. A l'intérieur, on trouvait une grande affiche avec une photo de la chanteuse de gospel invitée. Lancée par la maison de disque de l'église, et spécialement venue de Rio de Janeiro pour l'occasion, elle était l'artiste d'honneur de ce jour de fête. Des haut-parleurs géants avaient installé aux deux extrémités. Il y avait également des jeux de lumière. Sur la scène étaient disposés les instruments de musique, les microphones et une installation technique pour le contrôle des effets de lumière et de son, ainsi qu'un dispositif pour produire de la fumée artificielle. Il y avait également une urne destinée à recevoir les demandes de prière, à gauche de la scène et à côté des haut-parleurs. Enfin, en plein milieu, était disposée une croix rouge géante.

Des milliers de personnes se sont réunies devant cette scène, dont plus d'une centaine étaient placées dans la partie en face du bassin et dans le local couvert à l'entrée du bâtiment. Ces individus, adhérents de l'église-mère et des temples périurbains, sont venus célébrer ce vendredi saint qui avait l'allure d'un festival d'été. A 15h précise, le pasteur le plus jeune de l'église-mère, et neveu du pasteur leader, avait démarré le culte par des chants de louage. Il était

accompagné d'un trio vocal de femmes, d'un batteur, d'un percussionniste, d'un guitariste, d'un basiste et d'un claviériste.

La musique est un élément important dans les rituels évangéliques. Elle y est intégrée de manière systématique au moment du culte réservé aux chants de louange. D'après certains travaux, les églises évangéliques brésiliennes en ont fait cet usage systématique dès les années 1980, et surtout à partir des années 1990 avec l'éruption du gospel (Cunha, 2007 ; Mendonça, 2014). Ce genre musical a inondé le marché brésilien de la musique avec la création de plusieurs labels produits par les églises évangéliques elles-mêmes, et dont l'IIGD en est un exemple.

J'ai constaté que la musique donnait une coloration esthétique au rituel et contribuait à la beauté du spectacle religieux où voix et mouvements corporels en reflètent l'élégance. De même, elle touche à la dimension émotionnelle des individus qui expriment leur adoration au Seigneur à travers leurs chants. De plus, elle rend l'atmosphère du culte paisible et harmonieuse à cause de son pouvoir assouvissant qui rassasie et apaise, et auquel un individu ne peut rester indifférent (Muller, Fabre, 2013). En outre, elle invite à une action collective.

Les chants d'ouverture de ce culte événement sont menés par le jeune pasteur. Ce dernier est une figure charismatique de l'église-mère. Parmi ses nombreuses qualités, principalement rhétoriques, il possède un timbre vocal remarquable. Lorsqu'il se met en scène, sa voix à la capacité de subjuguier quiconque l'écoute chanter. Malgré la chaleur d'un soleil de 15h, frappant en plein visage, l'espace à ciel ouvert devant la scène commence à se remplir. La prestation du jeune pasteur attire visiblement la foule. De manière progressive, cet espace est complètement occupé.

Ce moment de chant est également marqué par l'interaction entre les individus présents à ce culte et le jeune pasteur. Celui-ci demande à la foule de lever les mains vers le ciel et d'accompagner les chants de louange au Seigneur. Un ensemble de mains, levées vers le haut, va de gauche à droite et inversement en un mouvement d'une beauté esthétique touchante qui peut être comparé à l'action du vent dans un champ d'orge. Le jeune pasteur invite les individus à fermer leurs yeux afin de sentir la présence de Dieu, en même temps qu'il chante et qu'il prie. L'ensemble des voix et des mouvements corporels composent une action commune et partagée et agit comme un ressort de dynamisme du culte. De même, participer aux chants de louange produit une interaction directe entre les membres adhérents et le pasteur, qui est aussi une manière indirecte de communiquer avec le divin, dans le sens où c'est le chant qui est mobilisé comme outil d'expression verbale envers le Saint-Esprit. Le pasteur encourage alors les participants à chanter, parce qu'en chantant ils peuvent exprimer en même temps leurs prières.

Désireux d'adresser leurs prières au Saint-Esprit, les individus répondent à l'appel aux chants sans hésiter. Le pasteur explique que, dès cet instant, le Saint-Esprit travaille pour accorder ses bénédictions à toutes celles et à tous ceux s'exprimant par le biais des chants de louange. Les chants sont accompagnés par différents mouvements corporels. Tantôt les individus lèvent leurs mains vers le haut, tantôt ils joignent leurs mains en position de prière avec les yeux fermés, certains prient en silence, d'autres exprimaient leurs requêtes à haute voix. À travers leurs expressions verbales et corporelles, et à l'unisson des mélodies religieuses, les individus espèrent recevoir les bénédictions promises dans ce moment où l'émotion se manifeste via des mouvements corporels.

Les mouvements corporels sont une composante importante dans les rituels religieux (Bastide, 1995, 1995a, 2000 ; Campos, 2013 ; Durkheim, 1968 ; Geertz, 1972 ; Mauss, 1968 ; Queiroz, 1977 ; Vallet, 1999 ; Vogel *et al.*, 2012). Chez les évangéliques pentecôtistes, le corps est sollicité non seulement au cours des chants de louanges, mais surtout lors des prières avec un certain caractère théâtral (Almeida, 2009 ; Campos, 1997 ; Costa, 2008 ; Rocha de Oliveira, 2014 ; Soares, 2009, 2005). A ce titre, l'IURD et l'IIGD, sont connues pour leurs prières théâtrales voire spectaculaires, notamment lorsqu'elles sont destinées à exorciser comme dans le cas des cultes de délivrance (Almeida, 2009 ; Campos, 1997). Mais plus que cela, les expressions corporelles dérivant entre autres de leurs prières révèlent le parcours d'apprentissage de leurs adhérents, dans la mesure où ces derniers intègrent des gestes normatifs et ritualisés tout au long de leur pratique religieuse dans ces églises (Costa, 2008).

Les gestes observés dans ce culte événement démontrent la capacité individuelle de tout à chacun à agir en fonction du contexte. Ici, le moment est réservé à la bénédiction et à l'évangélisation. Les chants de louanges, accompagnés de mouvements corporels variés, dont la voix, les yeux, les mains et les bras, sont marqués par la légèreté et l'harmonie d'une atmosphère apaisée. Visiblement, ici, l'heure est à la communion et à l'apaisement, à la grâce et à la vénération. Les individus doivent ainsi adapter leurs mouvements corporels à cette ambiance d'accalmie. Ce sont précisément ces caractéristiques-là qui règnent dans les cultes hebdomadaires du dimanche, lesquels accordent une place importante aux chants de louanges qui accompagnent des gestes corporels plus légers. Tandis que les autres cultes thématiques de la semaine diffèrent, parce que certains suscitent des gestes chargés en expression et en intensité²⁰⁹. C'est le cas notamment des cultes de délivrance (vendredi) et des cultes dédiés à la reconstruction et à la guérison (jeudi).

²⁰⁹ Cf. Soares (2005, 2011) qui a montré l'expressivité et l'intensité de la prière de délivrance à l'IURD.

Bien qu'il se distingue des cultes hebdomadaires, ce culte événement met en avant des caractéristiques rituelles déjà bien établies dans le mode de fonctionnement de l'IIGD. Qu'il s'agisse des dispositions techniques ou organisationnelles, ou bien du déroulement du rituel à proprement parler, il révèle la cohérence dont fait preuve un système organisationnel bien structuré (Crozier, Friedberg, 1977) ; le caractère festif ne modifie en rien à la structure organisationnelle de l'institution qui garde sa ligne de fonctionnement, et donc une cohérence dans sa façon de faire.

Les cultes dominicaux sont toujours initiés par des jeunes pasteurs. Ceux-ci sont en général moins expérimentés, mais dotés de charisme et de compétences de chanteurs. Ils démarrent le rituel par des chants de louange et réalisent également les premières prières. Puis, ils laissent la place au pasteur leader qui prend alors la relève pour la suite du rituel qui intervient au moment où une dynamique est installée grâce aux chants de louanges et à la prestation des jeunes pasteurs. C'est le pasteur leader qui mènera le culte jusqu'à sa fin.

Lorsque le jeune pasteur a fini sa prestation, laquelle a duré près d'une demi-heure, le pasteur leader de l'église-mère gagne la scène. Il a salué la foule qui lui a répondu avec des acclamations. Ensuite, il a appelé, un par un, et par leur prénom et nom de famille, ses homologues venus des temples périurbains. Parmi ceux-ci, certains étaient déjà connus des adhérents de l'église-mère parce qu'ils avaient participé aux cultes dominicaux du mois de mars qui visaient à préparer les adhérents à ce jour festif. Sur la scène, ces pasteurs venus des églises périurbaines étaient au nombre d'une trentaine, dont quatre femmes. Les hommes étaient habillés en pantalon, chemise et cravate, les femmes en chemise et jupe ou pantalon et chemise.

Bien que minoritaire, la présence féminine figurait bel et bien dans le pastorat de l'IIGD. En revanche, à l'IURD et à l'*Assembléia de Deus* une femme ne peut pas prétendre à une place dans le leadership spirituel. Il s'agit là d'une différence dans l'organisation du pastorat entre l'IIGD et ces deux églises. Or, la représentativité féminine dans le leadership ecclésiastique chez les évangéliques pentecôtistes est loin d'être une récurrence, même s'il y a eu des progrès au cours des dernières décennies (Aubrée, 2014 ; Fonseca, Farias, 2010). Cette impossibilité pour les femmes d'accéder à la fonction de pasteur est basée sur les textes sacrés qui limitent le rôle de la femme à la sphère domestique et familiale (Aubrée, 1998). Ce point de vue est délibérément soutenu par Edir Macedo, le leader de l'IURD (Macedo, 2014)²¹⁰, et inscrit chez les évangéliques de l'*Assembléia de Deus* dans leur règlement institutionnel de la *Convenção*

²¹⁰ Voir ouvrages évangéliques.

Geral das Assembléias de Deus no Brasil – CGADB (Daniel, 2004)²¹¹. La position de R.R. Soares est plus nuancée quant à la présence féminine dans le pastorat.

En effet, l'IIGD semble tolérer voire reconnaître le potentiel des femmes pasteures, puisqu'elles ont été présentées lors de ce culte événement de Recife avec une certaine fierté. Le pasteur leader de l'église mère avait d'ailleurs demandé aux participants de les applaudir pour leur engagement au sein de l'institution. Elles étaient visiblement appréciées par la foule qui les applaudissait vigoureusement en réponse à l'appel du pasteur.

Pour couronner cette présence féminine, la missionnaire évangélique, Michelle Collins, avait été invitée à participer à cet événement. Elle a rejoint l'ensemble de pasteurs sur la scène. Elle leur a accordé son entier soutien. Il faut savoir que Michelle Collins occupe un poste d'élue à la chambre des conseillers municipaux de Recife où, aux côtés des autres élus évangéliques, elle forme une coalition politique connue comme « *bancada evangélica* » (Freston, 1993 ; Oro, 2001, 2006). Il s'agit là d'une alliance politique qui partage des intérêts communs et qui milite pour des valeurs conservatrices, dont le modèle de famille nucléaire, la condamnation de l'homosexualité et de l'avortement.

Quant à son appartenance religieuse, la missionnaire fait partie de l'*Assembléia de Deus* de la convention *Madureira*²¹², dont la doctrine est différente de celle pratiquée à l'IIGD. Pourtant, elle soutient ouvertement cette dernière ainsi que son leader fondateur, R.R. Soares, de qui elle semble être proche. Au moment de sa présentation, elle n'a pas hésité à manifester son appui aux actions évangélisatrices développées par l'IIGD. Elle a également manifesté son admiration pour le travail évangéliste de R.R. Soares réalisé au Brésil comme à l'étranger.

Durant mon enquête de terrain, j'ai observé la présence de la missionnaire lors de trois événements organisés à l'IIGD de Recife, y compris celui en la présence du missionnaire présenté antérieurement. A chacune de ces occasions, elle a été présentée par les leaders de l'IIGD comme une importante alliée et une incontournable partenaire.

Dans le premier cas, Michelle Collins représente une institution nationale, l'*Assembléia de Deus de Madureira*, rattachée à la *Convenção Nacional das Assembléias de Deus do Ministério de Madureira – CONAMAD*. Celle-ci était auparavant liée à la *Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil – CGADB* de laquelle elle s'en est détachée pour devenir

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Michelle Collins ainsi que son mari, le pasteur Cleiton Collins, sont les leaders de l'*Assembléia de Deus Madureira* de Recife, laquelle est liée au Ministère de *Madureira* régi par la Convention de l'*Assembléia de Deus de Madureira* (CONAMAD) au niveau national. Ci-dessous, je présenterai brièvement cette institution.

indépendante en 1989 (Daniel, 2004)²¹³. Actuellement au Brésil, il existe un éventail de conventions et sous-conventions de l'AD, mais trois demeurent principales, car elles sont les trois conventions générales nationales. Chacune regroupe un ensemble d'églises s'inscrivant dans leur segment.

En ce qui concerne la CONAMAD, elle émerge à la suite d'un schisme au sein du mouvement de l'*Assembléia de Deus* d'origine appartenant à la CGADB (Freston, 1993)²¹⁴. Elle est la convention la plus importante, puisqu'elle regroupe plus de trois millions de membres adhérents (Daniel, 2004)²¹⁵. La CONAMAD vient en deuxième avec près de deux millions (*Ibid.*, 2004)²¹⁶. Celle-ci se démarque de l'*Assembléia de Deus* d'origine et, en conséquence, de la CGADB, notamment par son ouverture des fonctions ecclésiastiques aux femmes. Cette politique ecclésiastique s'accorde vraisemblablement à celle pratiquée par le missionnaire R.R. Soares dans son église. En plus, elle constitue un élément qui paraît favoriser le rapprochement de la missionnaire Michelle Collins avec son homologue leader de l'IIGD.

Quant au partenariat indispensable de la missionnaire Michelle Collins avec l'IIGD de Recife, il se fait notamment par un intérêt commun partagé, l'évangélisation. Celle-ci est appliquée à l'église, mais elle s'étend dans des espaces au-delà des temples qui entre autres concernent des groupes déviants, exclus ou marginalisés. A ce propos, il est à noter que plusieurs églises évangéliques mènent des projets d'évangélisation auprès de groupes socialement vulnérables, principalement auprès de personnes vivant dans la pauvreté, enfants de rue, toxicomanes, prostituées, détenus (Dias, 2006, 2008 ; Silva, 2009).

L'IIGD de Recife n'a pas vraiment développé un projet social lui étant propre et destiné à ces cas-là, mise à part quelques campagnes évangélistes ponctuelles, lesquelles sont réalisés dans des hôpitaux, quartiers défavorisés ou auprès de personnes vivant dans les rues. En revanche, elle collabore étroitement avec le projet social mis en place par l'*Assembléia de Deus Madureira*. Il s'agit d'un centre de réhabilitation et de réinsertion social pour dépendants chimiques nommé *Saravida*, en français guérit la vie, créé en 2003, dont Michelle Collins est la fondatrice et marraine.

Ce projet a vu le jour à partir du mouvement des mères contre le crack à Recife, dont la missionnaire a été l'initiatrice et la porte-parole. Cette drogue a envahi la ville faisant des ravages auprès des enfants et jeunes, d'où la mobilisation de la missionnaire. Par la suite, elle

²¹³ Voir ouvrages évangéliques.

²¹⁴ Cf. chapitre I.

²¹⁵ Voir ouvrages évangéliques.

²¹⁶ *Ibid.*

s'est affiliée à la *Fédération Pernambucana des Communautés Thérapeutiques* (FEPECT) la reliant à la *Fédération des Communautés Thérapeutiques Évangéliques du Brésil* (FETEB). Engagée dans cette cause, elle a su démontrer sa capacité à articuler des acteurs institutionnels d'état et des acteurs évangéliques autour de la lutte contre le crack. Ceci lui a valu une reconnaissance dans la presse locale²¹⁷ et par extension une admiration de ses concitoyens. Partant, une image positive de la missionnaire s'est véhiculée auprès de son électorat qui l'a réélue pour un deuxième mandat.

Le partenariat socioreligieux noué entre l'IIGD et Michelle Collins vise entre autres à susciter de l'engagement chez les membres adhérents de l'IIGD. Lors des trois passages de la missionnaire observés dans celle-ci, le pasteur leader avait lancé un appel aux personnes désireuses de s'engager dans les actions évangélisatrices auprès des nécessiteux. Il précisait qu'il s'agissait d'une invitation et non pas d'une obligation. Cependant, le pasteur leader manifestait délibérément sa volonté d'éveiller la conscience de ses adhérents. Pour ce faire, il avait recours à la détresse d'autrui pour les encourager à pratiquer une bonne action pour une bonne cause, dont le résultat est de diffuser la parole de Jésus moyennant l'évangélisation.

C'est pourquoi certains membres de l'IIGD se mobilisent pour apporter leur soutien physique ou matériel au centre de réhabilitation social *Saravida* de Michelle Collins. Pour y parvenir, ils s'organisent en général de deux manières. D'une part, des pasteurs, *obreiros* et adhérents de l'église se rendent au centre pour y réaliser des visites et campagnes d'évangélisation. D'autre part, des campagnes de collecte (vêtements, nourriture, articles d'hygiène) sont occasionnellement organisées à l'IIGD de Recife, mais aussi dans les temples périurbains, pour être destinées aux pensionnaires du centre.

Au-delà de ce partenariat centré sur l'évangélisation et l'engagement individuel et collectif, la missionnaire compte également avec l'appui de l'IIGD lors des élections municipales. De fait, l'église demande à ses adhérents de soutenir la missionnaire dans sa candidature. Il faut savoir qu'elle occupe le poste de conseillère municipale depuis 2013²¹⁸. En 2017, elle a entamé son deuxième mandat et pour les élections de 2020, elle compte se présenter pour un troisième.

Cela dit, puisque les adhérents des églises évangéliques sont aussi des électeurs, certains élus n'hésitent pas à les solliciter en plein culte durant la période électorale. Le cas de l'actuel

²¹⁷ Voir article du *Jornal do Comércio* de Recife en ligne : <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/politica/noticia/2012/10/11/michelle-collins-a-paladina-do-combate-as-drogas-59610.php> , consulté en 23 février 2020.

²¹⁸ Voir son profil d'élue sur le site de la chambre municipale de Recife : <http://www.recife.pe.leg.br/vereadores/16a-legislatura-1/missionaria-michele-collins> , consulté le 11 décembre 2019.

président brésilien, Jair Bolsonaro, en est un exemple. Il a su gagner le soutien de puissants alliés en milieu évangélique, notamment de pasteurs leaders. Cela lui a permis de compter sur un électorat dont les voix ont été canalisés par les leaders évangéliques, lesquels l'ont soutenu au cours de sa campagne présidentielle.

Finalement, la présence de la missionnaire dans ce culte événement du vendredi saint a été loin d'être anodine, dès lors qu'elle révèle un modèle de leadership au féminin, mais surtout des intérêts communs partagés ainsi que des partenariats révélateurs. Par conséquent, force est de constater que malgré la concurrence entre les églises, ainsi que les différences doctrinaires qu'elles peuvent avoir entre elles, cela n'empêche pas qu'un rapprochement peut se créer en fonction des intérêts communs entre les uns et les autres (Freston, 1993 ; Oro, 2001, 2006).

Le culte événement poursuit son déroulement sur la scène, alors que les *obreiros* se déplacent au milieu de la foule pour recueillir les demandes de prière. Les personnes réunies dans cette espace assistent aux passages des pasteurs et pasteures, de la missionnaire et des autres invités, notamment des chanteurs gospel des églises périurbaines. Un bon nombre d'individus, téléphone portable à la main, filme les protagonistes de ce culte festif ou les immortalise par des prises de photos. Moi-même, je me suis saisi de mon appareil photo afin de réaliser un certain nombre de clichés. Entre autres, cela m'a permis d'avoir un ensemble d'images suivant la séquence chronologique du culte et de garder des clichés des moments forts.

Avant le début du culte, nous avons tous reçu un tract. Sur sa partie verso, il fallait écrire une demande de prière. C'est justement au moment du passage des chanteurs gospel que les *obreiros* les récupéraient pour, ensuite, les déposer dans la grande urne se trouvant sur la scène. Le pasteur leader ne manquait pas de rappeler, tout au long du rituel, que vers la fin de l'événement, l'urne allait faire l'objet d'une prière spéciale réalisée par l'ensemble des pasteurs présents. Il encourageait toutes les personnes à se procurer le tract, et à y écrire sa demande de prière, pour ainsi pouvoir bénéficier, d'après lui, des bénédictions de ce jour de commémoration.

Les *obreiros* non seulement recueillaient les demandes de prières, mais aussi des petites enveloppes²¹⁹. Celles-ci sont généralement distribuées dans les cultes journaliers et hebdomadaires de l'église. Elles sont réservées aux dons et à la dîme. A l'inverse de l'IURD, l'IIGD mise relativement moins sur les campagnes de prière à participation financière. En

²¹⁹ Des modèles sont présentés dans les annexes.

revanche, elle sollicite régulièrement ses adhérents à contribuer financièrement pour soutenir ses œuvres évangélisatrices aussi bien localement comme à travers le Brésil et à l'étranger.

Bien que l'église emploie les enveloppes comme moyen de récolter de l'argent, elle insiste aussi sur la diffusion des coordonnées bancaire de l'institution. Ces dernières figurent systématiquement sur l'écran installé à côté de l'autel de la salle principale de culte. Dans les cultes ayant lieu durant la semaine, on les aperçoit à peine. En revanche, dans les cultes du dimanche, elles sont régulièrement affichées. Dans ce culte événement, on y fait juste un rappel sans les afficher.

A ce propos, j'ai constaté qu'au sein des trois églises où j'ai réalisé mon terrain, soit l'IURD, l'IIGD et l'*Assembléia de Deus*, les dons et la dîme ne relèvent pas d'une obligation de l'adhérent envers l'institution. Ils constituent des actions volontaires et libres du choix de tout un chacun. Toutefois, chacune de ces églises ont leur façon de faire pour induire ses adhérents à la mise à contribution financière.

En effet, chaque église s'applique, à travers ses actions et discours, à faire intégrer la contribution financière dans la conscience individuelle et collective de ses membres adhérents. L'IURD insiste sur l'importance de la dîme, mais elle met l'accent principalement sur les campagnes de prières thématiques impliquant des dons d'argent tout au long de l'année. Ces campagnes de prière fonctionnent comme une sorte de système de capitalisation où l'on dépose une requête accompagnée d'une donation. Plus un individu investit dans le don plus il aura bénéficié des retours que ce dernier est censée lui apporter.

Même si l'IIGD pratique des campagnes de prière à contribution financière, elle mobilise le sujet des donations de manière plus pédagogique, dans la mesure où elle mise plutôt sur la sensibilisation de ses adhérents. Elle s'applique à les conseiller à contribuer pour soutenir ses œuvres évangélisatrices. Pour que celles-ci continuent à se développer et à se maintenir, il faut contribuer. Cette manière de faire a été aussi relevé à l'*Assembléia de Deus* qui emploie également de la pédagogie visant la participation financière de ses adhérents.

De fait, la sensibilisation à la contribution financière est appliquée de manière systématique à l'IIGD. Parce qu'elle est pratiquée régulièrement dans tous les cultes. Elle s'emploie par le biais des discours, lesquels se focalisent principalement sur le maintien de l'église ainsi que sur le bon déroulement de ses activités quotidiennes. Même si cet aspect paraît une évidence, et concerne toutes les églises, à l'IIGD et à l'AD il est présenté de manière pédagogique. Cela à partir d'explications illustratives comme la facture d'électricité, l'entretien

des salles, les matériaux liés aux activités évangélisatrices, notamment ceux impliquant l'accueil des enfants. A l'IURD, bien que les pasteurs puissent évoquer ces éléments-là, ils ne le font pas de manière systématique mais de façon ponctuelle.

A l'IIGD, même en ce jour de culte festif, un moment est réservé à la sensibilisation de ses membres adhérents quant à la contribution financière envers l'église. Le pasteur leader s'en charge, tandis que les *obreiros* poursuivent leur déplacement au milieu de la foule pour recueillir les demandes de prières, lesquelles sont accompagnées parfois d'enveloppes de dîme ou de dons d'argent. En ce jour particulier, le pasteur leader encourage ses membres adhérents à édifier leur église moyennant leur contribution financière.

En y contribuant, ils peuvent ainsi bénéficier des activités comme des bénédictions que l'église prône. C'est par le biais de cette conscientisation que l'IIGD applique le principe du don et contre don (Mauss, 2010). Ici, l'implication individuelle et collective des adhérents, via la contribution financière, permet de récolter les bénéfices que l'on a semé.

Toutefois, pour renforcer cette contribution financière à l'église, un autre ressort est également mis en œuvre, moyennant la vente de livres et CD's. Ces derniers sont produits par la maison d'édition et de production de l'IIGD, dont le siège social est à Rio de Janeiro. Le temple de Recife dispose d'un espace bibliothèque où ces articles sont exposés à la vente. Il est ouvert au public tous les jours avec une amplitude horaire correspondant à celle de l'église, soit de 7h à 21h. Dans ce culte événement, les *obreiros* proposaient la vente de CD's, en particulier celui de la chanteuse gospel invitée, mais aussi les derniers ouvrages dont certains ont été en partie signés par le missionnaire R.R. Soares.

Certaines personnes parmi la foule acquièrent ces articles proposés par les *obreiros*, principalement les ouvrages évangéliques. Ceux-ci visent entre autres à éclairer la pratique évangélique. Leur contenu est orienté sur la manière d'être un bon évangélique ou sur des leçons destinées à approfondir la connaissance des enseignements bibliques. A titre d'exemple, je cite le titre d'un des ouvrages mis à disposition ce jour-là, il s'intitulait « *Des pensées correctes ou erronées* ». Son contenu était destiné à orienter la façon de penser d'un individu adhérent à l'évangélisme pentecôtiste. Toutefois, au-delà de la mise en vente de ces ouvrages, lesquels représentent dans une certaine mesure une source de collecte de fonds, il s'agit d'une action qui révèle au moins deux autres particularités.

En premier lieu, elle implique la promotion du texte écrit véhiculant ainsi un accès à la littérature. Bien que celle-ci soit à caractère religieux, elle encourage les individus à la lecture.

Il faut savoir qu'au Brésil, selon une recherche réalisée par la *Câmara Brasileira do Livro* (CBL)²²⁰, un Brésilien lit en moyenne cinq livres par an, soit cinq fois de moins qu'un Français qui en lit environ vingt un. La même étude a révélé qu'environ 40% des Brésiliens ne lisent pas et que 30% n'ont jamais acheté un livre. En somme, il est question d'un pays où on lit peu voire pas du tout.

Or, les églises évangéliques semblent en quelque sorte intervenir dans cette réalité en contribuant avec un apport « culturel et littéraire », puisqu'elles participent à la promotion de la lecture. Cela grâce à des ouvrages qu'elles produisent et qu'elles mettent à disposition de ses adhérents. Certaines églises, notamment l'*Assembléia de Deus* (Mafra, 2001), s'impliquent davantage dans ce domaine. Par exemple, l'AD dispose de la plus importante maison d'édition évangélique du pays, la *Casa Publicadora da Assembléia de Deus – CPAD* (Araújo, 2014)²²¹. Elle a développé des projets pédagogiques autour de l'alphabétisation d'enfants et d'adultes, mais aussi du soutien scolaire pour les enfants et adolescents scolarisés (Mafra, 2001). A ce titre, et au chapitre suivant, je présenterai le cas d'une église AD située dans un quartier périurbain de la région métropolitaine de Recife.

Si les évangéliques pentecôtistes s'inscrivent désormais dans la promotion de la lecture et de projets pédagogiques éducatifs, ils donnent en réalité continuité à ce que les premières communautés protestantes ont fait au Brésil (Ribeiro, 1973) et en Amérique latine (Martin, 1990), et avant eux, les catholiques dès la période coloniale (Gruzinski, 1999 ; Hoornaert, 1974). Par conséquent, leur action s'inscrit dans une perspective historique et religieuse, en plus de répondre à des besoins matériels pour l'église et socioculturels pour les Brésiliens. Dans ces deux derniers cas, d'une part, la vente des ouvrages permet de faire rentrer de l'argent à l'église et, d'autre part, les livres vendus peuvent susciter une appétence à la lecture.

Ce dernier élément ne figure pas ou peu dans les nombreux travaux dédiés au mouvement au Brésil (Cortén, 1995 ; Fernandes et *al.*, 1998 ; Mafra, 2001 ; Mariano, 1999 ; Oro et *al.*, 2012 ; Pierruci, Prandi, 1996 ; Rolim, 1985, 1995 ; Souza, 1969 ; Willems, 1967). Plusieurs de ces études ont longtemps associé les adhérents à l'évangélisme pentecôtiste comme des gens simples, précaires, pauvres et parfois des analphabètes. En d'autres termes, les individus adhérant à l'évangélisme pentecôtiste ont été considérés comme étant les déshérités du système social brésilien (Cortén, 1995 ; Pierruci, Prandi, 1996 ; Willems, 1967) et, en conséquence, dépourvus de capital social et culturel (Bourdieu, 1979).

²²⁰ Voir le site : <http://cbl.org.br/>, consulté le 8 janvier 2020.

²²¹ Voir ouvrages évangéliques.

A ce propos, les travaux plus classiques ont notamment souligné la condition d'appartenance socioculturelle individuelle et collective comme étant un facteur important d'adhésion au mouvement (Cortén, 1995 ; Pierruci, Prandi, 1996 ; Rolim, 1985 ; Souza, 1969 ; Willems, 1967). D'après ces travaux, les pauvres et les précaires incarnent le visage des masses qui rejoignent les différentes églises évangéliques brésiliennes. Or, à l'intérieur de celles-ci les individus peuvent s'enrichir culturellement via des projets socioreligieux, notamment autour d'activités pédagogiques éducatives, mis en œuvre par les différents temples, en particulier l'Assembléia de Deus (Mafra, 2001). Celle-ci est d'ailleurs connue pour les écoles bibliques dominicales destinées à différents groupes (hommes, femmes, adolescents, enfants), séparés par classe d'âge (Araújo, 2014²²² ; Fonseca, Farias, 2010).

Ces projets socioreligieux permettent un accès au capital culturel et littéraire, notamment par le biais de la lecture des textes écrits. Même s'il s'agit d'ouvrages évangéliques et matériaux pédagogiques orientés religieusement, ces textes invitent à lecture voire ils suscitent une appétence pour cette dernière. De plus, ils sont des outils documentaires qui portent une certaine connaissance sur un objet donné. Cela correspond aux ouvrages proposés à l'IIGD, mais aussi à ceux vendus dans d'autres églises comme l'IURD et surtout à l'AD qui dispose d'une importante maison d'édition.

En second lieu, le livre intitulé « *Des pensées correctes ou erronées* », cité ci-dessus, a été signé par l'évangéliste américain Kenneth Erwin Hagin, l'un de pionniers de la théologie de la prospérité en Amérique, dont le missionnaire R.R. Soares s'est rapproché dans les années 1970/1980 (Mariano, 1999). De ce fait, le fondateur de l'IIGD, est le responsable de la traduction ainsi que de l'introduction des écrits et de la pensée de Kenneth E. Hagin au Brésil, mais aussi de son fils, Kenneth Hagin Jr., lequel est devenu, après la mort de son père, l'héritier du *Hagin Ministries*.

Cela dit, la maison d'édition de l'IIGD, la *Graça Editorial*, traduit, produit et distribue les deux auteurs évangéliques américains sur le territoire brésilien. Dans l'espace bibliothèque de l'IIGD de Recife, en plus des nombreux ouvrages écrits par le missionnaire R.R. Soares, il y figure un nombre considérable de titres signés par les Hagin, dont celui proposé lors de ce culte événement.

Durant mon terrain, certaines personnes avec qui j'ai eu l'occasion d'échanger à l'IIGD m'ont affirmé qu'elles apprécient ces ouvrages. D'ailleurs, une autre m'a offert quelques titres,

²²² Voir ouvrages évangéliques.

dont « *As bênçãos que enriquecem*²²³ », en français « Les bénédictions qui enrichissent » signé par le missionnaire R.R. Soares, « *A respeito dos dons espirituais*²²⁴ », littéralement « A propos des dons spirituels » de Kenneth Hagin et « *Nao Desista ! A sua fé levará você à vitória*²²⁵ », traduction en français « Il ne faut pas se désister ! Votre foi vous emmènera à la victoire » de Kenneth Hagin Jr.

L'ouvrage signé par le missionnaire, « *As bênçãos que enriquecem* », a été considéré un succès de vente. Puisque, d'après le texte figurant dans la couverture du livre, la première édition lancée en 1985 s'est vendue à vingt mille exemplaires. Cinq ans après, en 1990, la deuxième édition s'est écoulée à dix mille et la troisième, sortie en 1998, à vingt mille.

J'ai pu constater que les ouvrages évangéliques ont la particularité d'être assez faciles à lire, tel que les romans d'auteurs à succès de vente. Ils dépassent rarement les deux cents pages. Parfois, ils sont conçus sous le format de plusieurs leçons réunies, et dont le contenu de chaque leçon est condensé sur quatre ou cinq pages. Par conséquent, et d'après les avis que j'ai pu recueillir auprès des personnes qui j'ai interrogées à l'IIGD, il s'agit d'un style de lecture très accessible et appréciable, y compris pour ceux qui n'ont pas l'habitude de lire.

Quant à la diffusion des écrits des Hagin au Brésil, elle révèle là encore, me semble-t-il, une approche basée sur le partenariat entre homologues évangéliques qui partagent des intérêts communs. Comme pour le cas de Michelle Collins, évoqué ci-dessus. Dans le cas des Hagin, ce partenariat dépasse visiblement les frontières brésiliennes et il s'inscrit dans la durée. Étant donné que le missionnaire R.R. Soares s'est lancé dans la traduction des ouvrages de Kenneth Hagin dès les années 1970 (Mariano, 1999).

De fait, le lien entre leaders évangéliques d'Amérique et leaders évangéliques brésiliens apparaît comme une évidence indéniable (Campos, 2005). Le rapprochement de l'IIGD avec le *Hagin Ministries* est l'illustration de ce rapport, lequel paraît s'être installé de façon durable. Quoi qu'il en soit, l'IIGD fait la promotion des écrits des Hagin à travers le Brésil, et à Recife leurs ouvrages sont proposés même dans ce jour de culte festif.

Pour revenir à ce dernier, plus d'une heure s'est écoulée quand enfin la chanteuse invitée entre en scène. Elle a été appelée par le pasteur leader qui sollicite les applaudissements de la foule laquelle répond énergiquement. L'invitée spéciale de cet événement s'appelle Dina Santos. Originnaire de Bahia, elle est actuellement installée à Rio de Janeiro où elle fréquente

²²³ Voir référence complète dans ouvrages évangéliques, après la bibliographie générale.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

l'IIGD de la ville de São Gonçalo, nous a-t-elle expliqué. Dès son entrée sur scène, micro à la main, elle salue le public. Puis, elle échange quelques mots avec le pasteur lui adressant notamment ses remerciements. Ensuite, elle s'adresse au public en lui annonçant qu'elle va commencer sa prestation. Elle démarre par un chant fort et haut qui a donné le ton d'une ambiance festive à l'allure d'un festival de musique.

J'observe autour de moi, les personnes présentes semblent être sur le charme de la performance, du charisme et des compétences communicatives de la chanteuse invitée. Elle enchaîne trois chansons en même temps que les professionnels du son, de l'image et de l'éclairage se sont mobilisés pour assurer la qualité technique de sa prestation. A côté de moi se trouvent la mère et la fille avec qui j'étais venue à ce culte. Elles sont remplies de joie. Elles me disent qu'elles sont ravies de pouvoir partager le bonheur de ce moment en famille. Les deux s'amusaient en riant, en levant leurs mains vers le haut et en répondant à l'animation menée par la chanteuse.

La voix de la mère et celle de sa fille s'unissait à toutes les autres voix qui accompagnaient les chansons gospels de cette après-midi de chants, de louanges et de prière. L'intonation de l'ensemble des voix était enveloppée d'une émotion qui variait selon les chants. Au moment des louanges, l'ambiance était à l'apaisement. Ici, l'émotion se manifestait de manière attendrie, douce. En revanche, lors des chansons gospel, l'ambiance se révèle joyeuse et euphorique marquée par la beauté esthétique des effets visuels et techniques sur la scène.

Cette ambiance festive et joyeuse est d'une contagion à laquelle personne ne peut rester indifférent. Moi-même j'étais prise par cette joie collective dont le bonheur semblait être là, à la portée de tout un chacun, à cet instant précis. De fait, j'ai éprouvé une sensation bien connue du travail de terrain, puisque le chercheur en immersion s'en prend à son terrain pour en faire qu'un seul (Augé, 2006, 1994 ; Favret-Saada, 1977, 2009). Dès lors, l'émotion collective induite par la musique gospel de ce culte événement a affecté ma position d'observatrice. Malgré moi, j'étais partie composante d'un collectif ayant été entraîné dans l'émotion des chants de ce culte festif.

Il en résulte que les chansons gospel, tout comme les chants de louange, comportent une dimension émotionnelle forte. Leurs paroles s'apparentent à des prières, à des discours de remerciement ou bien à des déclarations d'amour envers Dieu, Jésus ou le Saint-Esprit. Elles représentent ainsi une structure matérielle et expressive à travers laquelle les individus déclarent leurs sentiments et, en conséquence, leur religiosité. Celle-ci, en tant qu'essence du religieux, a besoin de se matérialiser (De Villers, 1810 ; Simmel, 1998).

Les chansons gospel incarnent alors cette matérialisation du religieux et sont dotées d'une capacité à susciter des sensations fortes. Elles incarnent une manière de s'exprimer pour un individu qui tout en chantant transmet un message discursif au Seigneur. Plus globalement, elles interfèrent dans le ressenti des individus, y compris de ceux qui ne sont pas des adhérents à l'évangélisme pentecôtiste. Moi-même en étant un exemple, car je me suis sentie touchée par cette musique. Leurs différentes composantes semblent se structurer à travers la dimension émotionnelle, puisque l'émotion est un des piliers qui régit nos actions et peut influencer notre perception du monde (Aristote, 2010 ; Lordon, 2013).

A la dernière heure de ce culte, soit aux alentours de 17h, l'ensemble des pasteurs, ceux de l'église mère comme ceux des temples périphériques, allaient procéder à la prière collective. Pour ce faire, ils se sont agenouillés autour de l'urne, laquelle a été déplacée devant la croix géante figurant au milieu de la scène. A son intérieur, toutes les requêtes de prière des personnes ayant rempli le tract reçu au début du culte. C'est le pasteur leader de l'église mère qui a dirigé la prière. Il a convié les participants à diriger leurs mains en direction de l'urne pour prier avec les pasteurs. Cette action se déroule ainsi sous une mise en scène collective dont la participation individuelle des adhérents doit faire corps avec celle des pasteurs, le tout formant un collectif unit par la prière.

Cette prière collective a duré environ quinze minutes. Il s'agissait là de l'un des moments les plus attendus de l'événement et sans doute l'un des plus marquants de cette après-midi festive. D'une part, les personnes présentes espéraient recevoir les bénédictions leur étant promises. Si elles avaient vraisemblablement bénéficié des bienfaits des chants et des louanges, la focale des bénédictions se tournait désormais sur la prière collective. Puisque celle-ci était dotée d'une intensité particulière en raison du nombre de pasteurs qui se sont mis en œuvre pour la réaliser. D'autre part, elle s'inscrivait dans une action collective théâtralisée, dont l'église y a régulièrement recours et qui caractérise le mode de fonctionnement de ses rituels.

Comme j'ai évoqué précédemment, l'IIGD intègre la participation collective dans ses cultes permettant à ses membres adhérents de devenir des acteurs, parce qu'ils prennent part à l'action dont ils sont eux-mêmes les bénéficiaires. Cette façon de faire ne lui est pas exclusive, puisqu'elle s'inscrit au sein d'autres églises évangéliques pentecôtistes, notamment celles dites de « troisième vague », dont l'IURD (Campos, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Freston, 1993 ; Mariano, 1999).

A l'IIGD, qu'il s'agisse d'un culte hebdomadaire ou d'un culte événement, les adhérents de cette église sont à la fois spectateurs et acteurs. Car elle leur donne la capacité d'interagir

avec les pasteurs à différents moments au cours d'un rituel, en particulier lors des chants de louange et des prières collectives.

Pour la clôture de ce culte événement, une pièce de théâtre a été présentée par le groupe jeune de l'église mère. Celle-ci retraçait la crucifixion de Jésus en mettant l'accent sur la trahison de Judas. Par moments, les personnes présentes étaient sollicitées pour répondre à quelques questions posées par certains protagonistes, y compris le narrateur. Là encore, il y avait une volonté délibérée de faire participer les membres adhérents. Alors qu'il s'agit d'une interprétation dramatique concernant le groupe jeune de l'église, elle est orientée sur le mode de fonctionnement participatif collectif appliqué aux rituels de l'IIGD. Un aspect qui soulève indéniablement la cohérence organisationnelle de cette institution.

Ainsi s'achève ce culte événement, lequel apparaît comme un moyen efficace d'attirer une foule d'individus à l'église. Néanmoins, il se caractérise surtout par ses nombreux ressorts permettant d'appréhender la dynamique et le mode de fonctionnement de l'IIGD. Entre autres, les activités diverses et variées de l'église appellent à l'engagement de ses membres adhérents, lesquels sont par ailleurs conviés à prendre part à certains moments du rituel. En procédant ainsi, ils deviennent les protagonistes de leur propre requête à côté des pasteurs, mais aussi les auteurs d'actions communes dont ils sont eux-mêmes les propres bénéficiaires.

Conclusion.

Les deux églises traitées ici inscrivent leurs activités évangélisatrices dans des dynamiques multiples qui en dépit de leur ressemblance découlent d'une manière de faire propre à chacune. Puisque leur leader fondateur ont su faire preuve d'inventivité dans l'élaboration comme dans le maintien de leurs cultes hebdomadaires et festifs. Ces derniers sont conduits d'une façon qui reflète les ressorts du système organisationnel et politique de ses leaders fondateurs dont leur source créatrice semble être intarissable.

En outre, elles semblent s'adapter aux besoins de ses adhérents, lesquels sont à la recherche d'une solution à leurs divers problématiques, soient-elles d'ordre économique, sociale ou spirituelle. Leurs cultes sont ainsi orientés de manière à répondre aux attentes d'un tout un chacun traversant une épreuve de la vie. Les individus sont conviés à formuler leurs requêtes et les déposer dans une enveloppe destinée à une prière spécifique, ou bien à participer à des prières collectives dont l'objectif est de recevoir les bénédictions qu'ils espèrent atteindre.

Mais pour y parvenir, l'église s'applique régulièrement à sensibiliser ses adhérents à la notion d'engagement. Celui-ci est d'ordre individuel et personnel étant perçu par l'adhérent

comme un compris qu'il noue avec son institution religieuse d'appartenance. Or, ce compris est renforcé via les ressorts d'un système organisationnel qui alimente l'idée d'engagement à travers un appel régulier et systématique à l'action de s'engager. Par conséquent, les adhérents sont invités constamment à la participation active au sein du système religieux qu'ils adhèrent. En s'y engageant, ils font preuve de leur compromis individuel et personnel, mais aussi de leur don de soi envers son église et par extension envers Dieu.

Enfin, le système organisationnel de ces deux églises témoigne d'une cohérence logique dont les actions sont porteuses de sens pour les individus. Lorsque ces derniers s'engagent dans une campagne de prière ou participent à un culte événement, ils y prennent part parce qu'ils obtiennent des résultats qui leur semblent satisfaire. Pour parvenir aux résultats, ils savent qu'ils doivent s'inscrire dans la logique du système auquel ils adhèrent faute de quoi ils ne bénéficient pas des bénédictions qui leur sont promises.

Chapitre VI – L’adhésion religieuse : choix individuel, parcours et approche évangélistrice

« (...) Eu me identifico com a Assembléia de Deus pelo fato da sua base doutrinária estar mais adequada com as Escrituras... Na minha percepção, a nossa igreja segue aquilo que está escrito na Bíblia, por isso a sua base doutrinária é de acordo com esta, o que não é o caso em outras igrejas... »²²⁶

(Erisson²²⁷, adhérent de l’Assemblée de Deus depuis plus de 20 ans).

« (...) on doit à la fois se préoccuper de l’expérience vécue, des pratiques singulières et des émotions ressenties qui s’énoncent au cours des rencontres opérées à travers des modalités religieuses différentes ».

(Mary, Piault, 1998 : 8).

Désormais, il sera question d’appréhender le choix d’adhésion religieuse, notamment la manière dont il s’opère. Pour ce cela, il conviendra de comprendre comment l’individu arrive à l’église, comment celle-ci l’accueille et pourquoi il décide d’y adhérer. De même, il s’agira de comprendre les expériences individuelles vécues dans et à travers le mouvement évangélique pentecôtiste à partir d’études de cas concrets portant sur le parcours individuel et collectif de l’adhérent.

Deux grands points serviront d’appui aux descriptions et analyses concernant ces deux éléments. Le premier tâchera de mettre en avant les prémices de l’adhésion par le biais d’une appréhension des modes d’action individuels et collectifs, lesquels amènent un individu à faire le choix de se diriger vers une église donnée. Le deuxième point se focalisera sur le parcours de l’adhérent au sein de son groupe religieux d’appartenance. Ce parcours s’inscrit dans des approches doctrinales et évangélistrices préconisées par l’église en fonction desquelles l’individu s’engage à s’investir pour faire preuve de sa foi comme de sa croyance.

²²⁶ En français : « (...) Je m’identifie à l’Assemblée de Dieu parce que sa base doctrinale est plus adéquate avec les Écritures ... Dans ma perception, notre église suit ce qui est écrit dans la Bible, donc sa base doctrinale est en accord avec celle-ci, ce qui n’est pas le cas dans d’autres églises... ». Extraits d’une interview réalisée le 6 février 2015, dont les propos ont été traduits par l’auteur.

²²⁷ Pseudonyme pour garder l’anonymat.

1. Le choix individuel de l'adhésion à l'évangélisme pentecôtiste

1.1. Arrivée et accueil de l'adhérent à l'église

Lorsqu'un individu arrive dans une église, comment procède-t-il ? Comment les églises s'organisent-elles pour l'accueillir et de quelle manière fait-il le pas vers l'adhésion ? Bien que ces questions aient été traitées au chapitre précédent, je les reprendrai ici sous un autre angle, lequel permettra de comprendre comment un individu s'inscrit dans un parcours individuel et collectif d'évangélisation auprès de son église. Il faut entendre par parcours individuel et collectif la façon dont un individu intègre, au fur et à mesure qu'il fréquente une église, l'approche évangélisatrice de celle-ci. Cet aspect sera présenté et discuté au deuxième point, lorsqu'il sera question de traiter les approches évangélisatrices des églises étudiées.

De manière globale, les trois églises étudiées : l'*Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, l'*Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)* et l'*Assembléia de Deus (AD)* s'engagent à accompagner l'ensemble de leurs adhérents dans leur parcours d'évangélisation. Pour ce faire, elles proposent des activités évangélisatrices hebdomadaires et quotidiennes, mettant à disposition des pasteurs, *obreiros* et responsables évangélisateurs qui sont chargés d'accueillir, renseigner et orienter tout un chacun.

Il a été montré précédemment qu'à l'IURD et à l'IIGD ces personnes sont disponibles dans les créneaux de fonctionnement de l'église, soit dès 7h30 et jusqu'à 21h/22h, sept jours sur sept. Elles sont accessibles dès l'entrée de l'église où se placent des *obreiros* et parfois des apprentis pasteurs. A tout moment de la journée et tout au long de la semaine, il est donc possible de les rejoindre sans un rendez-vous. En revanche, lorsqu'on souhaite se diriger vers un pasteur en particulier, il faut se renseigner sur son jour de permanence.

A l'inverse, les temples de l'AD ne sont pas ouverts au public tous les jours de la semaine ni toute la journée. Leurs horaires d'ouverture sont en fonction de leur calendrier d'activités hebdomadaire et varient selon les localisations. Par exemple, les églises de quartier font correspondre les jours de leurs activités évangélisatrices avec de ceux de l'église-mère. Mais, selon le quartier, la taille de l'église et le nombre d'adhérents, le calendrier peut varier, excepté le culte de doctrine (mardi), le « *círculo de oração infantil* » (samedi), littéralement le cercle de prière des enfants, et le culte dominical qui sont organisés à jours fixes, aussi bien pour les temples de quartier que pour l'église-mère.

Afin de mieux connaître les activités évangélistes proposées par l'AD, je mobiliserai l'exemple de l'église-mère de Recife. Le lundi le temple est fermé, comme pour les églises de quartier. Cependant, des activités de répétition de la chorale ou de l'orchestre (jeunesse, adultes) peuvent y avoir lieu. Le mardi soir se déroule le culte de doctrine, il en va de même pour les églises de quartier. Il est conseillé à tous les membres, et des non-évangéliques peuvent y participer. Ce culte est réalisé à portes ouvertes. Le mercredi soir est dédié au culte de « *oração* », prière en français, réservé uniquement aux membres adhérents de l'église. Il se déroule à portes fermées. Dans certaines églises de quartier, notamment celles où il y a peu de membres, ce culte est inexistant. Le jeudi soir a lieu le culte de campagne réservé aux personnes impliquées dans les campagnes d'évangélisation programmées à l'extérieur du temple. Il est également réalisé à portes fermées. Il se trouve que certains temples de quartier programment ce culte le mercredi. Le vendredi est le jour du « *círculo de oração* », littéralement cercle de prière. Il est dirigé par une femme et se tient à portes fermées de 9h-16. Cette rencontre est exclusive aux adhérents. Par ailleurs, la chorale des adultes répète tous les vendredis soir. En revanche, dans les églises de quartier le *círculo de oração* peut avoir lieu les mercredis ou jeudis. Le samedi est spécifiquement consacré aux enfants qui ont leur propre cercle de prière nommé « *círculo de oração infantil* ». Le dimanche est le jour de la semaine où l'église propose plusieurs activités : l'école dominicale le matin (9h30-11h30), ouverte à tous y compris aux non-adhérents ; l'après-midi, c'est le rassemblement et le départ pour les campagnes et sorties d'évangélisation ; le soir, le culte dominical est ouvert à tous, les non-adhérents y sont notamment les bienvenus.

Il faut noter deux éléments importants dans ce calendrier de l'AD. Le premier a trait aux activités réservées exclusivement aux membres de l'église : culte de « *oração* (mercredi), culte de campagne (jeudi), *círculo de oração* (vendredi) et *círculo de oração infantil* (samedi). Dans les jours et horaires de ces cultes, l'église est ouverte pour accueillir ses membres, ensuite, elle ferme ses portes. Toute personne extérieure au groupe ne peut y avoir accès que si elle est autorisée au préalable. Moi-même, pour y accéder, j'ai dû demander l'autorisation des membres responsables de ces cultes.

Cet aspect est intéressant, dans la mesure où il différencie l'AD de l'IURD et de l'IIGD où tout le monde peut participer aux cultes sans avoir besoin d'autorisation. L'accès à ces deux derniers temples, ainsi qu'aux membres de leur staff, se fait de manière plus fluide car leurs locaux sont ouverts du matin au soir avec des permanences assurées à longueur de journée, y compris le soir. Cela est d'ailleurs une caractéristique propre aux églises dites de « troisième

vague » (Freston, 1993) ou « néo-pentecôtistes » (Aubrée, 2000 ; Cortén, 1995 ; Garrard-Burnett, 2012 ; Mariano, 1999). L'IURD en est l'illustration (Garrard-Burnett, 2012 ; Mariano, 1999), car elle a été conçue pour attirer facilement les individus à l'église, leur donnant l'accessibilité nécessaire pour accéder aussitôt aux merveilles promises par Dieu (Macedo, 2012)²²⁸. Or, derrière cette facilité, il se trouve que les adhérents sont conduits à rentrer dans une logique participative, où il faut prendre part aux campagnes de prières proposées en fonction des besoins individuels et collectifs perçus par l'église.

Lorsque l'adhérent entame son parcours d'évangélisation dans cette église, il est conduit à participer (Soares, 2005, 2011), et surtout à contribuer financièrement (Campos, 1997 ; Mariano, 1999). Par conséquent, dans ce modèle évangéliste, participation et contribution vont de pair, car ils sont les éléments clefs de la réussite de l'adhérent dans son cheminement individuel et collectif dans l'évangélisation²²⁹. Par ailleurs, l'*Assembléia de Deus* prône une autre approche évangéliste. Même si celle-ci met l'accent sur la participation, via l'engagement et l'investissement individuel et collectif, la contribution financière n'apparaît pas comme étant un élément central de ses actions évangélistes.

Un second point a trait aux cultes réalisés « à portes ouvertes » à l'AD. Ceux-ci sont notamment programmés le mardi et le dimanche. Dans ces deux jours, l'église conserve ses portes grandes ouvertes pour accueillir non seulement ses adhérents, mais aussi toute autre personne désirant connaître sa doctrine. Ces cultes visent principalement les non-adhérents, et en particulier celui du dimanche soir. Celui-ci reçoit régulièrement des invités accompagnés par des adhérents confirmés, ou bien par ceux qui travaillent dans les campagnes et sorties d'évangélisation, ou venus de leur propre gré pour découvrir l'église.

A l'AD, dans le culte du dimanche soir, un moment est réservé aux non-adhérents. Vers la fin du rituel, le pasteur présente ces individus par leur prénom et nom, il leur demande ouvertement s'ils veulent à cet instant-là accepter Jésus comme leur seul et unique sauveur. Sous les yeux de l'ensemble des membres, les non-adhérents répondent souvent favorablement à la demande du pasteur et intègrent l'église. Chaque dimanche, dans une église-mère ou temples de quartier, un ou des nouveaux adhérents sont présentés de cette façon-là et avec une mise en scène collective. Il ne s'agit pas d'une spécificité de l'AD, puisque ce type de pratique a été identifié dans d'autres églises (Fancello, 2006 ; Laurent, 2003), y compris celles de troisième vague (Soares, 2005, 2011).

²²⁸ Voir ouvrages évangéliques.

²²⁹ Cf. Chapitre IV.

Cette stratégie d'adhésion collective renvoie aux modes d'actions, de pensée et de choix qui s'opèrent lors de la conversion (Horton, 1971 ; Mary, Piau, 1998). A l'AD, les visiteurs ou les nouveaux arrivés sont énoncés devant la congrégation et sont par la suite intégrés au sein du groupe de manière collective. Ici, le choix de rejoindre l'église est individuel, mais il se passe au sein d'un collectif. Dans la plupart des cas, ces nouveaux arrivés sont informés au préalable sur cette conversion devant un collectif. Ainsi, dès lors qu'ils décident d'aller au culte du dimanche, ils y vont en ayant conscience qu'ils seront sollicités en présence du collectif. Dans ce cas, bien que l'adhésion résulte d'un choix individuel, elle se déroule dans un contexte collectif.

Certains résistent cependant en remettant leur choix à un autre moment et précisent qu'ils souhaitent juste découvrir la doctrine ou visiter le temple. Dans ce cas, le pasteur insiste parfois jusqu'à obtenir une réponse favorable de l'individu convié à adhérer à l'église. Moi-même, j'ai fait l'objet de cet insistance dans une église *Assembléia de Deus* implantée dans un quartier de la région métropolitaine sud de Recife. Alors que j'ai travaillé dans la zone nord, je suis allée dans cette église pour m'informer sur un temple indépendant et non-conventionné.

Il s'agissait d'une petite église de quartier dirigée par un pasteur détaché des systèmes conventionnels dominants tels que les Conventions des *Assembléias de Deus* du pays. A la fin de ma visite, il m'a demandé de m'agenouiller et d'accepter Jésus comme mon sauveur. Je me suis agenouillée, parce qu'il s'agissait d'une prière collective. En revanche, je lui ai dit que le moment n'était pas encore venu pour moi de prendre une telle décision. Il m'avait dit que de toute façon je finirai par adhérer à l'évangélisme pentecôtiste, pour lui, c'était une question de temps. Dans les temples de l'AD, dans lesquels j'ai réalisé mon terrain, je n'ai pas été confronté à cette situation. En revanche, j'ai reçu des invitations régulières de la part de certains membres à accepter Jésus. Ces invitations ont lieu lors de mes échanges avec des adhérents ou des dirigeants.

Chaque église a sa manière d'accueillir les potentiels nouveaux membres adhérents. L'IURD et l'IIGD misent sur l'accessibilité, la fluidité et la disponibilité de leurs responsables évangélistes. Elles proposent une ouverture optimale de leurs locaux, car leurs portes s'ouvrent le matin dès 7h30 jusqu'à 22h du soir. Toute personne souhaitant assister à leurs cultes peuvent s'y rendre tous les jours de la semaine, à longueur de journée et le soir.

A l'AD, les non-membres sont accueillis différemment, parce qu'ils sont reçus dans des jours réservés, notamment dans les cultes réalisés à portes ouvertes. Leur accueil se fait de manière collective, dans la mesure où le pasteur les présente à l'ensemble des membres

adhérents de la communauté. Ces derniers participent à leur bienvenue par le biais d'une prière collective qui se déroule à la fin de leur présentation. Ainsi, l'AD ouvre ses portes aux non-adhérents deux fois par semaine, mais sa stratégie d'adhésion se focalise plutôt en dehors du temple. A cet égard, il faut savoir qu'elle est une pionnière dans le travail évangéliste effectué dans des espaces autres que le temple grâce auquel l'église s'est développée sur le territoire brésilien (Almeida, 1982²³⁰ ; Freston, 1993). Ses membres ont investi des places publiques, ils ont fait du porte à porte allant de maison en maison à travers des quartiers et villes brésiliens.

En revanche, dès lors qu'un individu décide de se rendre de son propre gré à l'AD, il se renseigne sur son calendrier d'activités et la disponibilité de ses membres évangélistes. L'église-mère de Recife dispose de nombreuses activités et d'un nombre important de responsables évangélistes, dont auxiliaires, diacres, dirigeants, presbytres, évangélistes et pasteurs. Les églises de quartier, généralement de taille plus modeste, suivent l'église-mère quant au nombre d'activités évangélistes. Elles ne disposent pas d'un effectif important de responsables évangélistes, leur nombre varie en fonction de la capacité de l'église à accueillir des adhérents.

La disponibilité des membres évangélistes varie selon l'organisation locale de l'église. Dans les églises de quartier, ils assurent une permanence à certains moments de la journée, soit le matin soit l'après-midi. Pour être sûre de les rencontrer, une prise de rendez-vous est nécessaire. A l'église-mère, les permanences sont mieux assurées du fait du nombre important des responsables évangélistes qu'elles comportent. Dans tous les cas, qu'il s'agisse d'un temple de quartier ou d'une église-mère, pour rencontrer des diacres, responsables évangélistes, presbytres, évangélistes et pasteurs, il faut se renseigner sur leur horaire de permanence ainsi que sur leurs disponibilités.

Les évangélistes à l'AD réservent certains moments à l'accueil des membres adhérents et non-adhérents, ils doivent assurer des tâches administratives ou évangélistes qui occupent une bonne partie de leur temps, et ils participent régulièrement à des formations théologiques pour le perfectionnement de leurs connaissances bibliques. Ils sont relativement moins disponibles que ceux d'autres églises comme l'IURD ou l'IIGD qui privilégient l'accueil des individus.

²³⁰ Voir ouvrages évangéliques.

Comment cela se passe-t-il pour l'adhérent qui décide de se rendre dans une église évangélique pentecôtiste ? Certains s'adressent à des adhérents qu'ils connaissent dans leur entourage ou qu'ils rencontrent lors d'une campagne d'évangélisation, d'autres font le choix de se rendre à l'église de manière spontanée. Toutefois, il faut savoir que l'arrivée d'un individu à l'église obéit à différentes logiques. Celles-ci varient en fonction des expériences comme des intérêts de tout un chacun, ainsi que des environnements personnels tels que leur lieu de vie.

Parmi l'ensemble de mes interlocuteurs, j'ai constaté des logiques personnelles qui se regroupent *grosso modo* autour de trois grands axes. D'abord, il y a ceux qui arrivent à l'église de manière spontanée. Cela leur permet de connaître l'approche évangéliste pratiquée lors des cultes et d'apercevoir l'ambiance générale qu'il en dégage. Lorsque l'individu s'identifie avec les pratiques et l'approche doctrinale de l'église qu'il visite de façon spontanée, il décide alors de rester. Par la suite, il cherche à s'intégrer au sein du groupe et à s'approcher d'un membre responsable évangéliste.

Ensuite, certains arrivent au temple en étant amenés par des personnes de leur famille ou de leur entourage qui le fréquentent depuis des années. Ici, l'individu intègre l'évangélisme pentecôtiste sous l'action d'un proche qui lui-même est déjà un adhérent. Si ce proche appartient au cercle familial de l'individu, l'adhésion de ce dernier s'inscrit alors dans une lignée de croyance que l'on cherche à préserver via la transmission générationnelle (Hervieu-Léger, 1993). Amené à l'église, le nouvel arrivant est introduit dans le groupe et présenté comme un potentiel futur adhérent. Les membres expérimentés se mobilisent pour le conseiller et le diriger vers des responsables évangélistes pouvant l'encadrer et le guider.

Enfin, d'autres se dirigent vers une église donnée avec l'objectif de rencontrer un membre évangéliste auprès duquel ils expriment leurs souhaits d'intégrer l'église et d'embrasser sa doctrine évangéliste. Ici, il ne s'agit pas d'une visite spontanée, mais d'une recherche spirituelle ayant un but précis. Dans cette recherche, il se trouve deux cas de figure. L'un porte sur le besoin de trouver un refuge ou du réconfort. L'autre concerne l'expression volontaire de cheminer vers le salut. D'une part, la détresse, le malheur et l'infortune peuvent orienter le choix d'adhésion d'un individu qui arrive à l'église en espérant soulager ses souffrances, comme l'ont montré de nombreux travaux (Aubrée, 1987, 2003 ; Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Rolim, 1985 ; Willems, 1967). D'autre part, le choix d'adhésion individuel est guidé par le dessin de faire partie des élus du royaume des cieux et de vivre une vie centrée sur les enseignements de Jésus (Blumhofer, 1993 ; Souza, 1969).

Ces trois modalités ont été établies à partir de l'analyse d'environ une quarantaine d'entretiens menées auprès d'individus, des femmes et des hommes, adhérant aux trois églises étudiées dans ce travail. Si les logiques individuelles sont multiples, j'ai constaté qu'elles convergent autour de ces trois « modes d'action » guidant le choix individuel d'adhésion, lesquels peuvent se résumer par une curiosité personnelle, par l'action d'un proche et par une motivation liée à un dessein ou à la souffrance. Ces éléments seront traités par la suite dans les points à venir à partir de neuf cas d'adhérents sur les quarante ayant été interrogés sur l'adhésion. Quoi qu'il en soit, l'arrivée d'un individu à l'église n'est pas due au hasard, elle découle d'une action induite par une certaine familiarisation avec l'institution religieuse vers laquelle une personne choisit de se diriger.

Les églises évangéliques pentecôtistes s'attachent avec rigueur à diffuser leur doctrine, en particulier grâce aux travail évangélisateur de ses membres engagés qui investissent différents lieux en dehors du temple et organisent des campagnes ou sorties d'évangélisation ou des « croisades évangélisatrices » (Aubrée, 1987). Le contact direct ou indirect (à travers les médias) avec un membre évangélisateur peut conduire à l'adhésion. Par ailleurs, l'entourage familial peut contribuer à l'approche avec l'évangélisme pentecôtiste. Lorsqu'un ou plusieurs membres de la famille est adhérent, il peut encourager les autres à suivre leur choix religieux (Machado, 1996). On peut alors parler de « transmission religieuse » au sein des familles qui souhaitent garder une lignée de croyants (Hervieu-Léger, 1993). Les églises investissent aussi les médias (Assmann, 1986 ; Fonseca, 2003 ; Gutwirth, 1991) pour diffuser leurs programmes évangéliques. Ces programmes évangéliques permettent aux individus d'avoir une première perception évangélisatrice d'une église donnée et suscite de la curiosité et de l'intérêt pour une adhésion immédiate (Cortén, 1999).

1.2.La « curiosité » comme choix individuel de l'adhésion

Je traiterai ici de choix individuels de l'adhésion à partir de trois cas concrets qui portent respectivement sur l'IIGD, l'IURD et l'AD. Les personnes concernées ont eu un contact direct ou indirect avec l'évangélisme pentecôtiste via la visite d'un évangélisateur à leur domicile, par le biais de programmes évangéliques radiophoniques ou télévisés, ou encore via l'entourage familial ou amical. Il s'agira des cas de Patricia²³¹, Maria²³² et Adriano²³³.

²³¹ Pseudonyme utilisé pour préserver l'anonymat.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

Patricia est née et réside à *Aguazinha*. Trentenaire, elle s'est mise en couple à l'âge de 16 ans, avant de finir ses études secondaires. Elle a eu deux enfants, un garçon et fille, âgés de 4 ans et 13 ans. Elle et son mari se connaissent depuis leur enfance. Ils étaient voisins, ont fréquenté la même école de leur quartier, et ont grandi en partageant le même lieu de vie. Leur couple s'est formé au collège et au lycée elle a déménagé chez lui. Quelques années plus tard, ils ont consolidé leur union par le mariage.

Son mari a fait une formation professionnelle en mécanique. Il a travaillé comme mécanicien, puis il a décidé de s'installer à son compte. A présent, il tient un garage avec deux employés. Elle n'a jamais occupé un poste rémunéré. Femme au foyer, ses occupations se focalisent sur ses enfants et la gestion de la maison. Cependant, elle aide son mari notamment en fournissant son repas quotidien ainsi que celui de ses employés. Elle a grandi dans un milieu familial qui n'avait pas vraiment de tradition religieuse. En revanche, son mari est issu d'une famille ayant adhéré à l'évangélisme pentecôtiste de l'*Assembléia de Deus*.

Malgré leur différence sur le plan religieux, elle m'a expliqué que leur couple s'entendait plutôt bien. Son mari ne lui a jamais demandé d'adhérer à son église, et respectait sa distance avec le religieux. Or, durant sa deuxième grossesse, elle a vécu un événement qui l'a conduite à se rapprocher de l'église évangélique *Assembléia de Deus* de son mari. Elle a été prise par des crises d'angoisse durant sa grossesse. Cette situation de détresse a débouché sur une crise de panique et ensuite sur une dépression *post-partum*. Finalement, il était question d'une série d'événements qui se sont succédé durant et après sa grossesse.

En effet, quelques mois après qu'elle a su qu'elle était enceinte, elle a commencé à ne pas se sentir en forme. Elle avait comme perdu la joie de vivre. Puis, elle a sombré dans la panique, parce qu'elle s'était fait une idée fixe qu'elle allait mourir en couches. Elle ne sait pas comment cela a pu se produire. Selon elle, cette idée s'est installée progressivement dans sa pensée. Pourtant, sa grossesse se déroulait bien et son bébé se développait plutôt bien. Malgré cela, son sentiment de panique persistait, elle se sentait dans un état de confusion mentale qui s'est installé dans sa vie jusqu'à l'arrivée du bébé.

Or, quand son bébé est né, ce qui devrait être un événement heureux s'est transformé dans un cauchemar. Elle m'a expliqué qu'elle avait beaucoup de mal à accepter son fils. Elle ne comprenait pas pourquoi cela lui arrivait alors que cet enfant-là était voulu. Son entourage féminin, notamment sa mère, sa belle-mère et ses belles-sœurs, s'est rendu compte de son état psychique avant même son accouchement. Chacune d'entre-elles s'est mobilisée pour trouver une solution afin d'apaiser sa souffrance avant qu'elle n'accouche.

A ce moment-là, sa mère a décidé de faire venir un presbytre d'une église évangélique pentecôtiste du quartier, la *Casa da Benção*, littéralement la maison des bénédictions. Cette église est née au début des années 1950, lorsque l'évangélisme pentecôtiste brésilien commençait à s'affranchir du leadership des missionnaires étrangers pour faire émerger des leaders nationaux (Mariano, 1999). La *Casa da Benção* s'est installée dans le quartier d'*Aguazinha* dans les années 1980²³⁴. Connue localement, elle regroupe un certain nombre de membres adhérents. Le presbytre de cette église est reconnu par son charisme ainsi que par sa sollicitude auprès des habitants. Il s'est par ailleurs investi dans un travail d'évangélisation dans le quartier. La mère de Patricia était au courant de ses actions évangélisatrices dans le quartier, d'où sa décision de se tourner vers lui. A ce titre, il est à noter que les églises évangéliques pentecôtistes implantées dans les quartiers où j'ai travaillé, *Lotemento Bonfim* et *Aguazinha*, tissent une relation de proximité avec les résidents, qu'il s'agisse de membres adhérents ou non. Elles créent ainsi du lien social voire un réseau d'entre-aide (Almeida, 2004 ; Laurent, 2003 ; Tonda, 2005).

La présence régulière du presbytre de la *Casa da Benção* chez Patricia l'a beaucoup aidée à surmonter sa détresse psychique durant sa grossesse. Il lui a rendu visite au moins deux fois par semaine durant les trois mois précédant son accouchement. Au cours de ses visites, il proposait une écoute empathique, mais aussi des échanges autour des sentiments d'angoisse qu'elle affrontait. Elle lui adressait également des prières qui lui procuraient un certain réconfort. Cela l'a soulagée, mais elle n'était pas tentée de fréquenter cette église. Elle ne sortait presque pas de chez elle, excepté pour emmener sa fille à l'école ou la récupérer, faire des courses ou se rendre à un rendez-vous médical. Elle ne manifestait aucune envie de fréquenter une église.

Lors de son accouchement, elle a subi une césarienne, ce qui a limité encore ses déplacements. La clinique privée où elle a été suivie pour sa grossesse se trouvait vers le centre-ville de Recife, à environ sept kilomètres de son domicile. Elle s'y est rendue pour faire part au médecin qui la suivait de son état psychique. Ce dernier lui a prescrit quelques médicaments et du repos. Il ne l'a pas dirigée vers une aide psychologique. Après cette consultation, elle s'est découragée à chercher un appui dans un service médical. Elle a préféré se tourner vers le religieux dans l'espoir de trouver un soulagement à ses souffrances, lesquelles se sont poursuivies après son accouchement avec le rejet de son fils.

²³⁴ Information recueillie auprès des habitants du quartier, notamment ceux résidant dans les environs de l'église.

Malgré ses échanges avec le presbytre de la *Casa da Benção*, elle a décidé de s'approcher de l'église *Assembléia de Deus* fréquenté par son mari. Elle m'a expliqué qu'elle a senti une volonté de découvrir son approche évangélistrice, dont elle entendait vaguement parler dans son entourage, mais sans y accorder d'importance. Avec sa crise d'angoisse suivie d'une dépression *post-partum*, elle se sentait un peu perdue et démunie spirituellement. A l'*Assembléia de Deus*, elle espérait trouver un évangélisme susceptible de répondre à ses questionnements, à ses doutes et à craintes. De plus, pour elle, c'était l'occasion de connaître de l'intérieur la doctrine évangélique pratiquée par son mari.

L'AD est proche de son domicile, à cinq minutes de marche. En y arrivant, elle s'est présentée à des adhérents qui lui ont conseillé d'inscrire son prénom et nom de famille dans le cahier d'accueil de l'église. Il s'agit là d'une règle notamment appliquée dans les églises de quartier pour quantifier les nouveaux membres. Pourtant, malgré la proximité du temple et la présence de son mari aux cultes, elle ne s'est pas sentie bien intégrée au groupe. Elle en explique dans ces propos :

« (...) Je n'y ai passé que trois mois parce que je ne m'adaptais pas à l'endroit. Je ne me sentais pas bien dans cette église ... Je pense que c'était plus à cause des gens, ... ils ne vous accordent pas l'attention dont vous avez besoin à ce moment-là. La relation n'était pas étroite ... Je n'ai approché personne, je suis juste allée assister aux cultes ...

J'ai donné mon nom là-bas parce qu'ils demandent de suite. Lorsqu'une personne est nouvelle, dès son arrivée, elle doit donner son nom, mais il n'y a pas vraiment de relation de proximité. Et j'ai quand même assisté aux cultes pendant trois mois ! Puis, j'ai commencé à m'éloigner un peu de l'église et je n'y suis plus retournée »²³⁵.

(Extrait d'entretien de Patricia, 6.2.2015, traduit par l'auteure).

Patricia s'est rendue à l'AD en souhaitant découvrir l'approche évangélistrice de celle-ci. Elle pensait pouvoir s'y épanouir spirituellement, mais aussi y trouver des réponses à ses angoisses personnelles. Or, elle a été déçue du mode de fonctionnement de l'église ainsi que de l'accueil porté aux personnes venant d'arriver. Elle m'a expliqué qu'elle a eu un sentiment d'être laissée-pour-compte, car elle se sentait ignorée par les autres. Pourtant, malgré cela, elle

²³⁵ Voici l'extrait en portugais: « (...) *Eu só passei uns três meses lá porque eu não me adaptei ao lugar. Eu não me senti bem naquela igreja... Eu acho que foi mais por uma questão das pessoas mesmo, assim... eles não te dão uma atenção da qual você esta precisando naquele momento. A relação não era próxima.... Eu não me aproximei de ninguém, eu fui só para frequentar os cultos.... Eu dei o meu nome lá porque eles pedem logo. Quando a pessoa é novata assim que chega eles pegam o nome da gente, mas também eles não entram em aproximação comigo. E eu ainda frequentei três meses! Depois eu fui me afastando um pouco da igreja e não a frequentava mais* ».

y est restée trois mois durant lesquels elle a fréquenté le culte de doctrine et le culte du dimanche soir.

D'après son récit, j'ai constaté qu'elle cherchait une écoute empathique et une relation de proximité lui permettant de se sentir bien intégrée à l'église. Elle n'a pas trouvé ce qu'elle souhaitait à l'AD, c'est pourquoi elle a décidé de ne plus jamais y revenir. Puis, un jour, elle a senti une volonté de se diriger vers l'*Igreja Internacional da Graça de Deus*, l'IIGD, située au centre-ville de Recife. Certains membres de sa belle-famille y étaient adhérents, ils l'invitaient régulièrement à se rendre aux cultes de l'IIGD, mais elle n'a jamais accepté. Cela confirme par ailleurs le rôle que l'entourage familial peut jouer dans l'adhésion (Machado, 1996). Or, finalement, elle s'est tournée vers cette église de son propre gré dans l'intention de mieux connaître ses principes évangélistes. Il est important de préciser que son choix de se tourner vers cette église est venu d'elle-même de façon spontanée, même si auparavant certains de ses proches lui avaient invité, elle a toujours refusé de s'y rendre.

En arrivant à l'IIGD, elle a eu d'emblée un échange approfondi avec le pasteur qui l'a accueillie. Elle lui a raconté son parcours ainsi que les problèmes émotionnels et psychiques auxquels elle faisait face. Le pasteur lui a d'abord adressé une prière, ensuite, il l'a conviée à participer aux cultes de son église, notamment à ceux du mercredi (prière pour les causes impossibles), du jeudi (prière de reconstruction) et du dimanche (louanges au seigneur). Elle a suivi ses conseils. Au fur et à mesure qu'elle a fréquenté ces cultes, elle se portait de mieux en mieux. Ses soucis semblaient peu à peu disparaître. En me parlant de l'IIGD, elle a évoqué un accueil chaleureux, mais aussi une intégration relativement rapide au sein de ce groupe religieux :

« (...) Je me sens très bien, les gens y sont très accueillants. Ils nous parlent. Chaque personne a une position dans l'église, les membres et les travailleurs..., ils ont leurs maîtresses d'école, ils sont tous très attentifs ... Je me sens très bien reçue dans cette église. C'est comme s'ils vous connaissaient depuis longtemps ... »²³⁶

(Extrait d'entretien de Patricia, 6.2.2015, traduit par l'auteure).

²³⁶ Version de l'extrait en portugais : « (...) *Eu me sinto muito bem, as pessoas de lá são muito acolhedoras. Eles conversam com a gente. Cada pessoa tem um cargo na igreja, tanto os membros como os obreiros..., têm as tias de escolinha, eles são todos muito atenciosos... Eu me sinto muito bem recebida nessa igreja. É como se eles te conhecessem a muito tempo... ».*

Son arrivée à l'IIGD date de 2011, l'année suivante elle y est baptisée dans les eaux. Ensuite, elle s'est engagée dans le travail évangéliste en devenant *obreira* du Seigneur. A présent, elle est toujours engagée dans cette église qu'elle l'a rejoint de manière spontanée, car elle a décidé de s'y rendre de son propre gré étant guidée par la curiosité de découvrir son approche évangéliste de près. Elle m'a confié qu'au lieu d'aller à l'AD, elle aurait dû se diriger toute de suite vers l'IIGD, puisqu'elle considère avoir perdu du temps dans la première. Désormais, elle n'hésite pas à transmettre aux autres, en particulier à son entourage familial et amical, les bienfaits de l'approche évangéliste de son église d'adhésion, dans laquelle elle a vécu des expériences multiples lui permettant de trouver un équilibre dans sa vie.

Dans son récit, l'expérience qu'elle a vécue à l'IIGD apparaît comme un facteur central ayant déterminé son engagement individuel auprès de celle-ci, dans laquelle elle s'est sentie épanouie spirituellement. Cela dit, il convient de penser à l'expérience des individus dans et à travers ce mouvement religieux, car elle représente une « *first-hand knowledge* » (Turner, Bruner, 1986 :73) de l'approche évangéliste vécue individuellement au sein d'un groupe religieux donné. Elle constitue ainsi un facteur déterminant concourant à une adhésion religieuse basée sur la conviction qui aboutit dans un engagement individuel vis-à-vis de son église. Les cas suivants permettront d'éclairer davantage cette idée.

Le deuxième cas, s'inscrivant dans le premier axe d'adhésion présenté, porte sur une habitante du *Loteamento Bonfim*, je l'ai nommée Maria. Âgée d'une soixantaine d'années, elle est issue d'une famille de tradition catholique. Depuis quelques années, certains membres de sa famille ont rejoint l'*Igreja Universal do Reino de Deus*, l'IURD, en particulier sa mère et sa sœur cadette. En revanche, elle continuait dans sa foi catholique qu'elle pratiquait régulièrement. Elle fréquentait la messe tous les samedis soir. Elle faisait également partie du groupe de prière féminin de son église et participait à l'organisation des festivités du saint patron local, le Seigneur du *Bonfim*, dont le quartier a hérité son nom²³⁷.

Veuve et à la retraite, Maria habite dans une maison de trois pièces dont elle est la locataire. Son fils cadet, d'une quarantaine d'années, vit avec elle. Il s'y est installé à la suite de sa séparation. Au chômage depuis un certain temps, il n'avait pas de revenu, ce qui l'a obligé de retourner vivre chez sa mère. Selon elle, il était vraiment dans une situation difficile. Il n'avait personne d'autre sur qui s'appuyer hormis sa mère. Pour elle, il était donc normal qu'il emménage chez elle. Mais, avec le temps, son fils est devenu problématique, parce qu'il a

²³⁷ Cf. Chapitre II.

commencé à nourrir l'idée que sa vie était vouée à l'échec. Pour soulager ses peines, il s'est mis à boire de l'alcool. Puis, il est devenu agressif et elle a subi son agressivité. Le conflit s'installe alors dans son foyer. Son fils était devenu une épreuve quotidienne, car il l'épuisait considérablement.

Or, grâce à une campagne de prière faite à son intention, il a changé de comportement redevenant comme il était avant, à savoir quelqu'un de tranquille et sans histoire. Elle doit cela à son église d'adhésion, l'IURD. Bien avant cet épisode avec son fils, Maria a décidé de changer d'orientation religieuse. Elle estimait que le catholicisme ne répondait plus à ses attentes. De ce fait, elle est devenue adhérente de l'IURD auprès de laquelle elle a engagé sa foi, après qu'elle a été convaincue de l'approche évangélistique de cette église.

Tout a commencé dans les années 1996, lorsque Maria a décidé de se rendre dans les cultes de l'IURD afin de les connaître de près. Même si sa mère et sa sœur les fréquentaient, elle n'était jamais allée les assister. Au contraire, elle s'en moquait. Pour elle, l'IURD n'était pas une église sérieuse. Elle la soupçonnait d'arnaquer ses membres adhérents du fait qu'elle savait que les personnes allant aux temples de l'IURD devaient y amener de l'argent pour déposer dans des enveloppes distribuées par les pasteurs. Elle était persuadée que cet argent servait à enrichir les pasteurs, aux dépens des conditions socioéconomiques des membres adhérents.

Elle reconnaît d'avoir été toujours très critique à l'égard de l'IURD. Cependant, un jour elle a eu la curiosité de vérifier par elle-même la manière d'évangéliser de celle-ci. A la suite de cette visite, la perception négative qu'elle avait envers l'IURD n'a fait que se confirmer, puisqu'elle s'opposait à certaines pratiques évangélistiques de l'église, notamment les dons d'argent. Elle n'y est plus retournée durant trois ans. Or, au début de l'année 1999, sa sœur était gravement malade. Celle-ci s'était engagée dans une campagne de prière de l'IURD destinée à la guérison.

Au départ, Maria s'est rendue dans cette église par curiosité, mais surtout pour se convaincre de la perception qu'elle avait de l'IURD. Désormais, avec sa sœur gravement malade, elle a décidé d'accompagner celle-ci dans ses prières pour la guérison. Elle voulait constater personnellement l'efficacité de la campagne de prière. Celle-ci a duré environ deux mois au cours desquels Maria et sa sœur allaient deux fois par semaine au temple de l'IURD de Recife. Elles s'y rendaient le mardi, jour dédié à la prière pour la santé, et le dimanche, jour de la famille et de louange au Seigneur.

Il faut savoir que les sœurs habitent dans un quartier situé à environ 28 km de Recife. La distance ne les a pas pourtant découragées de se rendre à l'église, mais Maria restait sceptique. Elle explique qu'à ce moment-là :

« (...) J'ai dit à ma sœur que je l'accompagnerais juste pour qu'elle puisse faire cette campagne et guérir. Je lui ai dit que j'irais avec elle jusqu'à ce qu'elle aille bien et que je ne resterais pas dans cette église... Et finalement je suis restée jusqu'à aujourd'hui... Quand ma mère est tombée malade, j'ai arrêté de la fréquenter. Ensuite, je suis restée à l'écart pendant un mois environ quand je suis tombée malade. Seulement à cette époque, je n'y suis pas allée. Ensuite, je ne me suis plus éloignée »²³⁸.

(Extrait d'entretien de Maria, 15.3.2015, traduit par l'auteure).

En effet, d'après elle, sa sœur a trouvé la guérison à la suite de sa participation à la campagne de prière. Maria n'en revenait pas, elle n'a pas cru que cela aurait pu être possible. L'expérience de la campagne de prière vécue auprès de sa sœur fut une révélation, le mépris et la méfiance se sont transformés en une adhésion solide et dévouée. Depuis 1999, Maria n'a pas raté les cultes de son église d'adhésion, excepté lorsqu'elle a dû s'occuper de sa mère malade ou lorsqu'elle-même était en convalescence à la suite d'un accident vasculaire cérébral en 2014.

Alors qu'en 1996 elle s'est dit ne jamais retourner à l'IURD, il lui a fallu partager une expérience avec sa sœur pour qu'elle reconsidère son positionnement à l'égard de cette dernière. Ici, l'expérience vécue va au-delà d'une connaissance de première-main, parce qu'elle se focalise plutôt sur un échange entre la théorie et la pratique qui aboutit à un résultat concret (Dewey, 2010 ; Zask, 2015). En effet, Maria non seulement a accompagné la campagne de prière faite pour sa sœur, mais elle a été le témoin direct de son efficacité, car sa sœur en fut guéri. Sa perception jadis négative bascule en faveur de l'adhésion pour, ensuite, au bout de trois ans de fréquentation, décider d'être baptisée dans les eaux.

Son baptême dans l'eau date de 2002, au moment où elle était convaincue de rester ferme dans son choix. A ce titre, elle rajoute :

²³⁸ Extrait en portugais: « (...) *Eu falei para minha irmã que eu iria acompanhá-la só para ela fazer essa corrente e ficar boa. Eu disse para ela que eu iria com ela até que ela ficasse boa e que eu não ficaria nessa igreja... E no final eu fiquei até hoje. Quando a minha mãe ficou doente, eu parei de frequentá-la. Depois, eu me afastei um mês e pouco quando eu adoeci. Só nessas épocas eu fiquei sem frequentar. Depois não me afastei mais ».*

« (...) *Je voulais être sûre de ne pas pouvoir entrer et sortir... Parce que je pense que c'est horrible d'être de branche en branche...*

(...) *Ensuite, je faisais partie de l'évangélisation en visitant les maisons. J'ai d'abord commencé à visiter les maisons et ensuite j'allais commencer à visiter les hôpitaux, mais c'était le moment où je suis tombée malade (quand elle a eu l'AVC) »²³⁹.*

(Extrait d'entretien de Maria, 15.3.2015, traduit par l'auteure).

Dans ces propos, il est possible d'illustrer un aspect intéressant, lequel a été avancé dans le chapitre précédent. Il s'agit de la notion d'engagement à travers laquelle l'individu s'inscrit dès lors qu'il décide d'intégrer un groupe religieux avec conviction. Convaincue de son choix, Maria a en effet engagé sa foi dans l'IURD, mais aussi elle s'y est engagée dans les activités évangélisatrices de l'église. Elle la fréquentait assidûment faisant en sorte de ne pas manquer les cultes ni certaines campagnes de prière qu'elle appréciait particulièrement, notamment celles destinées à la guérison et à l'amélioration de sa vie financière. Selon elle, les résultats de ces prières la confortaient davantage dans sa foi *iurdiana*²⁴⁰.

De même, sa volonté de se maintenir ferme dans sa foi s'est concrétisée avec le baptême dans les eaux, lequel permet à l'individu de s'attacher institutionnellement à son église d'adhésion. Pour elle, il est regrettable qu'une personne ne se fixe pas quelque part, qu'elle soit, selon son expression, « *de branche en branche* » ou, autrement dit, aller d'église en église, sans y porter un attachement. En m'expliquant cela, elle se positionne clairement contre ce que d'aucuns appelle le « butinage religieux » (Soares, 2009 ; Lasseur, Mayrargue, 2011) ou bien le « papillonnage religieux » (Millet-Mouity, 2020). Ces notions sont mobilisées pour démontrer des logiques individuelles portant sur un cumul de pratiques religieuses multiples.

À l'inverse, Maria estime qu'il faut être fidèle et respectueux envers sa foi. D'après elle, se focaliser sur un seul et unique choix religieux permet de parvenir plus facilement à atteindre ses objectifs aussi bien sur plan matériel comme spirituel. Son parcours à l'IURD en témoigne. Son adhésion s'est faite d'abord au temple central de Recife, où elle y a toujours fréquenté les cultes. Elle s'est par ailleurs rapprochée d'une église de l'IURD située à environ 4km de son domicile.

²³⁹ Extrait en portugais : « (...) *Eu queria ter a certeza para não poder entrar e sair... Porque eu acho isso horrível de estar de galho em galho.... (...) Depois, eu fiquei fazendo parte da evangelização fazendo visita nas casas. Primeiro eu comecei a visita nas casas e depois eu iria começar a fazer as visitas nos hospitais, mas foi o tempo que eu adoeci (quando ele teve o acidente vascular cerebral) ».*

²⁴⁰ Qui appartient à l'IURD.

Dans cette église locale, elle s'est engagée dans un travail évangéliste mené en dehors du temple, dans des espaces multiples tels qu'un quartier, un asile ou une prison. Elle y a travaillé plus de dix ans jusqu'en 2014, l'année où elle a eu son accident vasculaire cérébral. Même si elle s'est investie dans ce temple local, elle s'est toujours sentie attachée à l'IURD de Recife. En 2015, période de mon terrain, et l'année suivant sa convalescence, elle a décidé de fréquenter uniquement cette dernière. Elle estimait que celle-ci dégagait une énergie particulière, elle s'y sentait mieux que dans son temple de quartier. Finalement, elle m'a avoué qu'elle avait noué un certain lien spirituel avec l'IURD de Recife, du fait que sa sœur y a trouvé la guérison. Puis, son frère fut guéri lui aussi d'un problème de reins. Ensuite, son fils a été délivré de l'alcoolisme. Selon elle, tout cela s'est produit grâce à ses participations aux chaînes de prières réalisées à l'église de Recife, d'où son attachement.

Par ailleurs, Maria a tissé un lien plus étroit avec un pasteur de l'IURD de Recife. Ce dernier lui a apporté du réconfort durant la période de sa convalescence et l'a aidé spirituellement lors de ses prières adressées à son fils. Elle était d'ailleurs triste d'apprendre que le pasteur en question devait quitter bientôt l'église, parce qu'il a été envoyé dans une autre région. Cela relève de la politique du pastorat de l'IURD basée sur un roulement régulier. Les pasteurs sont amenés à changer non seulement d'église, mais aussi de ville, de région voire de pays (Mariano, 1999). Ce système de pastorat a été conçu pour que les adhérents ne s'attachent pas à leur leader spirituel (*Ibid.*, 1999).

Finalement, lors de sa première visite à l'IURD, Maria était persuadée qu'il fallait se méfier de cette église. Or, sa curiosité l'a conduite à nouveau au temple, lorsqu'elle a décidé d'accompagner sa sœur malade dans une chaîne de prière réalisée à la Cathédrale de la foi de Recife. Mais, cette fois-ci, elle fut surprise de témoigner de la guérison de sa sœur. La curiosité a ainsi fait place à l'expérience d'une pratique religieuse qu'elle condamnait auparavant. Il en résulte que ce vécu l'a amené à l'adhésion et même au-delà, étant donné qu'elle s'est engagée dans un travail d'évangélisation de l'église durant plusieurs années. En somme, dans ce cas, l'expérience s'est révélée un moyen à travers lequel la théorie et la pratique se sont enchevêtrées (Dewey, 2010 ; Zask, 2015) pour aboutir dans un choix individuel d'adhésion avec conviction.

Le troisième cas est celui d'Adriano, un trentenaire, marié et père d'un enfant de sept ans. Il travaille comme employé qualifié dans la grande distribution depuis quinze ans. Il a grandi à *Aguazinha* où une partie de sa famille est installée, notamment sa mère, deux de ses trois sœurs et son frère aîné. Après son mariage, il a déménagé dans un quartier voisin où il a

fait construire sa maison. Dans son temps libre, il fréquente régulièrement son quartier d'enfance pour y rendre visite à sa famille et à ses amis.

Sa famille n'était pas vraiment religieuse, mais à la suite de la séparation de ses parents, sa mère s'est convertie à l'évangélisme pentecôtiste de l'*Assembléia de Deus*. A ce moment-là, il avait dix ans. Il m'a raconté qu'il n'aimait pas les églises. Puis un jour, il a eu la curiosité de découvrir l'approche évangélistrice de l'*Assembléia de Deus*, laquelle était fréquentée par sa mère. Cette église a attiré son attention lorsqu'il a su que certains de ses amis d'enfance l'ont rejoint. Il a été curieux de savoir ce qui les attirait autant. Il n'avait jamais accordé de crédit à la pratique religieuse de sa mère qui se rendait aux cultes uniquement les dimanches soir. Il pensait qu'elle n'allait pas y rester longtemps, parce qu'elle n'était pas quelqu'un de religieux et parce qu'elle travaillait beaucoup. Quand son père a quitté le foyer, sa mère devait assurer les charges de la maison et nourrir une famille de sept enfants.

En revanche, l'adhésion de ses amis d'enfance l'a intrigué. C'est précisément ce sentiment d'intrigue qui, nourri par une certaine curiosité, l'amène à l'*Assembléia de Deus* de son quartier à l'âge de 12 ans et demi. Il cherchait à savoir ce que ses amis trouvaient d'intéressant dans ce lieu. Il a commencé à fréquenter les cultes proposés par l'église. Il s'y rendait le mardi soir, au culte de doctrine. Il participait également à l'école dominicale le dimanche matin et le soir il accompagnait sa mère au culte.

Selon lui, au fur et à mesure qu'il fréquentait l'église, guidée plutôt par sa curiosité, il découvrait diverses activités qui ont éveillé son intérêt. Puis, étant donné son intégration rapide au sein du groupe, il a décidé d'y adhérer.

« (...) J'ai appris à connaître les cultes, et bien sûr, nous voyons lequel est celui que nous aimons le plus et après avoir appris à les connaître nous choisissons celui vers lequel nous allons... (...) Après avoir assisté aux cultes, j'ai commencé la session spirituelle, c'est ce que j'appelle le moment, pour ainsi dire, d'une plus grande intimité avec Dieu. J'aurais dû avoir environ 13 ans à l'époque. Puis, je me suis fait baptiser dans les eaux en moins d'un an après être allé à l'église. Disons que si j'allais à l'église au milieu de l'année à la fin de l'année, je me baptisais déjà »²⁴¹.

(Extrait d'entretien de Adriano, 6.3.2015, traduit par l'auteure).

²⁴¹ Extrait en portugais : « (...) Eu fui conhecendo os cultos, e claro, a gente vê qual é o que a gente mais gosta e depois que a gente conhece todos então a gente escolhe pra qual ir... (...) Depois de frequentar os cultos, eu comecei a sessão espiritual, é o que eu chamo do momento, digamos assim, de maior intimidade com Deus. Eu deveria ter uns 13 anos nessa época. Depois eu me batizei nas águas com menos de um ano que eu fui para igreja. Digamos assim, se eu fui para igreja no meio do ano no final do ano eu já estava me batizando ».

Comme pour le cas précédent, ici la curiosité a fait place à l'expérience, puisque Adriano s'est lancé dans une pratique religieuse qui a davantage éveillé sa curiosité. Il en résulte qu'il a accompagné un certain nombre d'activités évangélisatrices de l'AD de son quartier pour les connaître en détail, mais aussi pour savoir lesquelles allaient retenir son intérêt. Il fut principalement touché par la dimension spirituelle du « *círculo de oração* », qu'il a qualifié de « session spirituelle ». En y participant régulièrement, il commençait à éprouver des sensations particulières découlant des expériences dans le cercle de prière.

« (...) C'est même difficile à expliquer ... c'est comme une force qui te prend. Ce n'est pas moi qui vous dise quel est le discernement de ce qui est bien ou de ce qui ne va pas, ce qui habite ma pensée ... C'est une force qui te prend et te montre sous tous les angles que c'est mal. Et en quelque sorte cette force t'enlève la volonté de quelque chose. C'est incroyable ... c'est une chose incroyable. C'est pourquoi je te dis que la personne doit venir le prouver et savoir de quoi nous parlons car cela finit par devenir des mots vides si la personne ne le prouve pas. A tel point que même après que la personne l'a essayé, si elle ne fait pas attention, la personne finit par se vider, elle finit par y perdre, c'est très intéressant »²⁴².

(Extrait d'entretien de Adriano, 6.3.2015, traduit par l'auteure).

Il m'a notamment parlé d'une force spirituelle qui s'est emparée lui. Celle-ci le guidait dans ses choix lui apportant un certain discernement de ce qu'il fallait faire ou pas dans sa vie quotidienne. D'après lui, durant toute la période où il était resté à l'église, cette force l'accompagnait constamment. De ce fait, réaliser une expérience concrète, dont les effets objectifs et subjectifs permettent de produire du sens pour l'individu (Turner, Bruner, 1986), était le déclencheur d'une adhésion initialement basée sur la curiosité, mais qui progressivement s'est ancrée via le baptême dans les eaux.

En effet, à l'âge de 13 ans, Adriano a décidé d'être ferme dans sa foi en se baptisant dans les eaux. Il fut conquis par les apprentissages qu'il intégrait à mesure qu'il participait aux enseignements bibliques, et principalement aux prières du « *círculo de oração* ». D'après lui, à l'AD il a vécu une expérience religieuse lui permettant d'éprouver une proximité réelle avec Dieu. Il comprenait désormais pourquoi ses amis se sont sentis attirés par cette église. Son

²⁴² Extrait en portugais : (...) *É até difícil de explicar... é como se fosse uma força que toma conta de você mesmo. Não é eu dizer a você o que é o discernimento do que é certo ou do que é errado que vem na minha força de pensamento... É uma força que toma você e te mostra por todos os ângulos que aquilo ali está errado. E de certa forma essa força tira aquela vontade de você. É incrível... é uma coisa incrível. Por isso que eu digo a você que a pessoa tem que entrar e provar e saber do que nos estamos falando porque acaba se tornando palavras vazias se a pessoa não provar. Tanto é que até depois que a pessoa prova, se ela não tomar cuidado a pessoa acaba se esvaziando, acaba perdendo aquilo ali, é muito interessante.*

expérience fut également sociale. Après son adhésion, il a élargi son cercle d'amis, car en plus de certains de ses voisins, il avait fait la connaissance d'autres jeunes fréquentant l'église.

Son adhésion date du début des années 1990. A cette époque, il m'a expliqué qu'à l'AD, il n'y avait pas de groupe jeune. Aujourd'hui, ce dernier s'est généralisé dans toutes les églises évangéliques pentecôtistes. Or, étant donné le nombre de jeunes participant aux cultes, il fallait créer un espace leur étant exclusivement dédié. Il s'est proposé alors de regrouper la jeunesse de l'église pour former un collectif. L'un de ses amis s'est chargé de les diriger, d'autres d'y porter assistance. C'est ainsi que le groupe jeune de l'AD de son quartier a vu le jour. Il a émergé quelques mois après son baptême dans les eaux. Dès lors, Adriano est devenu le co-fondateur du groupe jeune de son église auprès de laquelle il s'était à présent engagé en tant que responsable évangéliste.

Plus tard, deux de ses sœurs ainsi que son frère aîné et le cadet l'ont rejoint à l'église. Presque toute sa famille a adhéré à l'AD du quartier. Adriano s'est investi plusieurs années dans son église jusqu'au jour où il a décroché un travail dans la grande distribution. Malgré ses horaires décalés, il s'est maintenu dans sa foi, mais il fréquentait de moins en moins les cultes. Ensuite, il s'est marié et s'est consacré à la construction de sa maison en dehors de son temps de travail. Il ne disposait plus assez de temps, ce qui l'a obligé de s'éloigner davantage de son église.

Cet éloignement lui a valu certaines critiques de ses anciens camarades, ce qu'il regrette profondément. Ces derniers se sont permis de porter un jugement qui à ses yeux n'était pas légitime, notamment après tout son investissement personnel dans l'église. Il était donc déçu de l'attitude de ses frères de foi. Au moment de mon terrain, il avait décidé de rejoindre une autre *Assembléa de Deus* appartenant à une autre convention, et dont le pasteur était une femme. Il s'y est senti bien accueilli et bien intégré. S'il regrette avoir changé d'église, à cause des mésententes avec ses frères de foi, il défend par ailleurs la doctrine évangéliste de l'AD.

Pour lui, cette dernière est porteuse d'une vérité incontestable, parce qu'elle suit rigoureusement les écritures de la Bible. Il affirme avoir toujours suivi les principes doctrinaux qu'il a embrassés, en dépit de ses nouvelles conduites, car il ne maintient plus les coutumes et mœurs de son ancienne église. Désormais, il porte des bermudas, des débardeurs et il a découvert le plaisir de pratiquer le football comme modalité sportive. Cela ne l'empêche nullement de pratiquer la foi à laquelle il a adhéré avec conviction. En plus, son église actuelle tolère son comportement, alors que celui-ci est condamné par l'ancienne AD qu'il a quittée.

Je reviendrai sur les aspects concernant les mœurs et coutumes de l'AD, dont le mouvement évangélique pentecôtiste est issu des missionnaires suédois, car elle demeure traditionnaliste, malgré une certaine ouverture aux modes de vie contemporains. Il faut noter à partir de ces trois cas que la curiosité initiale a laissé la place à l'expérience.

Patricia a parcouru un chemin de découvertes à travers le religieux avant de se fixer à l'IIGD, où elle y a trouvé un accueil chaleureux et des prières efficaces l'aidant à affronter ses difficultés. Maria méprisait l'IURD, mais sa curiosité l'a conduite à accompagner une chaîne de prière destinée à la guérison, laquelle s'est avérée efficace. Forte de cette expérience, elle a adhéré à l'IURD convaincue que les miracles se produisent véritablement dans cette église. Quant à Adriano, malgré son jeune âge, il a été touché par la dimension spirituelle dont il a fait l'expérience à l'AD. Même s'il s'est écarté de son église initiale, il a rejoint une autre église AD s'inscrivant dans la même approche doctrinale et évangélisatrice que la première, mais plus progressiste quant aux coutumes et mœurs. En somme, quelle que soit l'église, la curiosité du départ les a introduits dans un univers religieux, à travers lequel ils ont réalisé des expériences individuelles et personnelles multiples, leur permettant de rester fermes dans leur choix d'adhésion jusqu'aujourd'hui.

1.3.L'adhésion religieuse via « l'action d'un proche »

Dans ce deuxième axe du choix d'adhésion, un individu est conduit à intégrer l'église sous l'action d'une personne proche et qui fait déjà partie du groupe. Cela concerne en particulier les membres d'une famille qui cherchent à transmettre leur choix religieux aux autres membres (Machado, 1996). Ce fut d'ailleurs le cas d'Adriano qui, quelques années après son adhésion, invite ses frères et sœurs à le rejoindre à l'église. Un proche peut conduire aussi un individu à adhérer à une église en raison d'une situation particulière à résoudre. Dans ce cas, l'adhésion religieuse apparaît comme une réponse au problème.

Si le cas de la transmission est le plus évident à cerner, le deuxième se révèle plus complexe. Il faut bien saisir le fondement du parcours individuel de l'individu pour en dégager la logique principale de son adhésion afin de corroborer qu'elle découle réellement de l'action d'un proche, sans laquelle il ne se serait pas rendu à l'église de son propre gré.

Pour ce faire, je m'appuierai sur les cas de Isabelli²⁴³, Vanessa²⁴⁴ et Marta²⁴⁵, trois femmes d'âges différents et de parcours complètement différents, lesquelles ont adhéré à l'évangélisme pentecôtiste sous l'action d'un proche. Les trois habitent au *Loteamento Bonfim*, deux fréquentent une église locale, l'*Assembléia de Deus*, et l'autre se déplace à l'IURD de Recife où elle a rejoint sa mère qui en fait partie.

Je commence d'abord par le cas d'Isabelli, une jeune femme dans la vingtaine. Elle est étudiante en chimie à l'Université Fédérale de l'État de Pernambuco. Elle habite chez ses parents. Son frère, l'aîné, a fait construire son domicile derrière la maison de ses parents. Il est marié et il est le père d'un petit garçon. Sa famille vit donc regroupée. A l'époque de mon terrain, elle était en stage dans un laboratoire d'un groupe pharmaceutique local situé proche à son université.

La jeune femme partage son temps entre ses études à temps plein, son stage et ses fonctions de leader évangéliste du groupe jeune de son église. Il faut savoir que pour obtenir un rendez-vous avec elle, j'ai dû m'armer de patience car son temps libre était restreint. D'abord, je l'ai rencontré à l'église les dimanches matin, à l'école dominicale, où nous avons eu quelques échanges rapides à plusieurs reprises. Ensuite, je me suis rendue à son domicile deux samedis matin pour l'interroger plus calmement. Il s'agissait d'un des seuls moments de la semaine où elle disposait d'un peu plus de temps libre.

Isabelli n'a pas vraiment eu le choix d'adhérer à son église, l'*Assembléia de Deus*, puisque dès qu'elle était bébé ses parents l'amenaient aux cultes. La famille a adhéré à l'évangélisme pentecôtiste de cette église depuis deux générations, elle et son frère aîné constituent la troisième génération. Cela dit, ses grands-parents étaient déjà membres de l'AD, ils ont transmis leur choix religieux à leurs enfants, soit aux parents d'Isabelli, lesquels ont à leur tour reproduit la transmission de la tradition religieuse de leur famille à leurs enfants.

« (...) En fait, depuis ma naissance, mes parents étaient déjà évangéliques, donc je suis née dans un berceau évangélique et dès lors j'ai grandi et j'ai été instruite par la parole de Dieu et aujourd'hui encore je suis cette voie, en confessant cette foi »²⁴⁶.

(Extrait d'entretien de Isabelli, 15.4.2015, traduit par l'auteure).

²⁴³ Pseudonyme utilisé pour préserver l'anonymat.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Extrait en portugais: « (...) Na verdade desde o meu nascimento, os meus pais já eram evangélicos, então eu já nasci num berço evangélico e à partir de então eu fui crescendo e sendo ensinada pela palavra de Deus e até hoje eu estou no caminho e confessando esta fé ».

Ici, elle a mobilisé l'expression « *je suis née dans le berceau évangélique* » pour souligner qu'elle a été amenée à l'église depuis son plus jeune âge. Depuis, elle est restée engagée dans la foi confessionnelle de sa famille, dans laquelle elle se sent épanouie spirituellement et personnellement. Mais, bien qu'elle ait été introduite dans l'évangélisme pentecôtiste dès son enfance, elle a dû parcourir un certain chemin lui conduisant à affirmer plus tard son choix religieux par sa propre volonté. Je propose de retracer rapidement son parcours d'adhésion à l'AD.

Lorsqu'elle était un bébé, d'environ trois mois, ses parents l'ont présentée dans un culte devant le pasteur, mais aussi vis-à-vis de l'ensemble des membres de la communauté. Cela est une tradition chez les évangéliques pentecôtistes de l'*Assembléia de Deus* (Araújo, 2014²⁴⁷). Ils réservent un moment dans leur culte pour accueillir les nouveau-nés issus de l'union d'adhérents engagés dans l'église. A ce moment-là, une prière est adressée au bébé ainsi qu'aux parents, ils reçoivent la bénédiction du pasteur. Ce dernier présente l'enfant à Dieu comme son nouveau disciple, car il est destiné à suivre les enseignements de Jésus.

« (...) Quand l'enfant est né, les parents présentent l'enfant à l'église ... Dès que nous sommes nés, mon frère et moi, je crois qu'aux environs de trois mois de naissance ... mes parents nous ont présentés à l'église et le pasteur nous a présentés à Dieu priant avec mes parents »²⁴⁸.

(Extrait d'entretien de Isabelli, 15.4.2015, traduit par l'auteure).

Encore bébé, Isabelli fut introduite dans le groupe religieux d'appartenance de ses parents, qui est aussi celui de sa famille depuis trois générations. Plus tard, elle a été conduite à affirmer sa foi confessionnelle avec conviction et détermination via le baptême. Même si elle avait été présentée à l'église par ses parents, et l'a fréquenté durant toute son enfance, il fallait qu'elle affirme son choix individuel d'adhésion. A cet égard, la transmission n'est pas remise en cause, parce qu'elle apparaît comme une action légitime, mais l'individu doit la corroborer de manière individuelle. Pour ce faire, la jeune femme a attendu ses 15 ans. A ce moment-là,

²⁴⁷ Voir ouvrages évangéliques.

²⁴⁸ Extrait en portugais : « (...) *Quando a criança nasce, os pais apresentam a criança na igreja... Assim que a gente nasceu, eu e meu irmão, eu acredito que por volta dos três meses de nascimento... meus pais nos apresentaram na igreja e o pastor nos apresentou a Deus orando com os meus pais* ».

elle a décidé de prononcer sa « profession de foi » devant la communauté d'adhérents en se baptisant dans les eaux.

Dans l'église d'Isabelli, la « profession de foi » est une action requise de tout membre voulant corroborer son choix individuel d'adhésion à la doctrine évangélique pentecôtiste de l'*Assembléia de Deus*.

« (...) Dès l'âge de 12 ans, vous pouvez déjà exprimer la profession de foi, et ce n'est pas quelque chose que vous êtes obligé de faire, c'est une chose spontanée. Bien sûr, l'église vous guide pour que vous choisissiez d'exprimer la profession de foi, mais, néanmoins, jusqu'au moment où vous vous sentez et avez le désir de le faire ... parce qu'à partir du moment où nous y prononçons, il faut le faire naturellement sans se sentir contraint de le faire. Ainsi, à l'âge de 15 ans, nous acquérons une maturité dans la foi chrétienne, et à partir de ce moment je crois que c'était le moment pour moi. Ce désir ne vient pas des parents, il ne vient pas du pasteur, mais il vient de l'intérieur de la personne, un désir de participer à la Cène du Seigneur »²⁴⁹.

(Extrait d'entretien de Isabelli, 15.4.2015, traduit par l'auteure).

En effet, à l'AD, le baptême dans les eaux peut être réalisé dès l'âge de 12 ans, parfois 13 ans selon le positionnement du leader local de l'église. Précédemment, j'ai exposé le cas d'Adriano qui a été baptisé dans les eaux à l'âge de 13 ans. Isabelli a prononcé sa « profession de foi » plus tard, à l'âge de 15 ans. Il faut noter que le terme « profession de foi » employé par la deuxième n'a pas été mobilisé dans le récit du premier. Cela parce qu'en dépit de leur appartenance à l'AD, leurs églises sont rattachées à deux hiérarchies différentes.

L'usage de cette expression n'est pas assez courant chez les adhérents de l'AD appartenant au réseau de l'église-mère de Recife. Ici, on parle plutôt de baptême dans les eaux. Pour eux, la « profession de foi » figure comme un élément d'étude permettant d'éclairer l'importance du baptême dans les eaux. Par conséquent, force est de constater que les usages peuvent varier en fonction de la localisation de l'église, notamment lorsqu'elle n'est pas rattachée à la même église-mère.

²⁴⁹ Extrait en portugais: « (...) A partir dos 12 anos, já se pode dar profissão de fé, e não é uma coisa que você é forçada é uma coisa espontânea. Claro que a igreja orienta para que você venha dar profissão de fé, mas, no entanto, até o momento de você sentir e ter o desejo de ir... porque a partir do momento que a gente vai lá, nós estamos nos colocando à disposição de fazer uma coisa que ninguém deve esta te pressionando. Então, aos 15 anos a gente vai adquirindo uma maturidade na fé cristã, e a partir de então eu acredito que aquele era o momento para mim. Essa vontade não vem dos pais, não vem do pastor, mas vem de dentro da pessoa, uma vontade de participar da Santa Ceia do Senhor».

A ce titre, l'*Assembléia de Deus* fréquenté par Isabelli est liée à l'église-mère d'*Abreu e Lima*, une municipalité située à 4km de son lieu de résidence. Ce temple fut autrefois rattaché à l'église-mère de Recife. Il s'en est détaché par une séparation juridique, à l'amiable, entre les dirigeants de l'AD responsables pour la région métropolitaine nord et ceux de la région métropolitaine centre et sud (Omena, 1993)²⁵⁰. Bien que les deux églises mères, *Abreu e Lima* et Recife, s'inscrivent dans l'héritage religieux des missionnaires suédois, la première a évolué administrativement et juridiquement, dans les années 1950, devenant complètement autonome par rapport à l'église-mère de Recife.

De même, l'église-mère d'*Abreu e Lima* s'est construite sur la personnalité de son pasteur dirigeant et leader local, Joaquim Gomes. Ce dernier occupait le poste de dirigeant de la région Nord/Nordeste de la CGADB, lorsqu'il a décidé du détachement juridique de l'église qu'il présidait à *Abreu e Lima*. Aujourd'hui, celle-ci a fêté ses 90 ans et elle dispose d'un réseau d'églises s'étendant sur toute la partie nord de la région métropolitaine de Recife, aussi bien en milieu urbain comme en milieu rural. Mais son réseau reste minoritaire face à celui de l'église-mère de Recife qui possède des succursales dans l'ensemble de l'état de Pernambuco²⁵¹.

Pour revenir au cas d'Isabelli, sa mère m'a raconté qu'elle se réjouissait du maintien de sa fille dans l'évangélisme pentecôtiste de l'AD. Selon elle, cela n'est guère le cas d'autres parents membres de l'église qui éprouvent des difficultés avec leurs enfants. Puisque, d'après elle, la nouvelle génération se laisse tenter par les plaisirs mondains et ne semble plus craindre les principes bibliques qui leur ont été transmis. Il en résulte que la transmission du religieux s'effectue plus difficilement chez la nouvelle génération des familles chrétiennes (Hervieu-Léger, 1993). Partant, il semblerait que la jeunesse d'aujourd'hui de l'AD ne suit pas systématiquement le choix religieux de leurs parents.

Par conséquent, il semblerait qu'il y ait un conflit générationnel dans les églises de tradition historique, notamment chrétiennes comme c'est le cas de l'*Assembléia de Deus*, dont certaines mœurs et coutumes sont devenues anachroniques pour la nouvelle génération (*Ibid.*, 1993). A ce propos, Adriano en fournit un exemple. Ce trentenaire fut critiqué par ses frères de foi lorsqu'il a moins fréquenté l'église à cause de son travail et de sa vie de couple. Ces critiques se sont accrues lorsqu'il a décidé de porter des vêtements proscrits par son église d'adhésion, mais aussi parce qu'il s'est découvert une nouvelle passion, le football en tant que modalité sportive.

²⁵⁰ Voir ouvrages évangéliques.

²⁵¹ Cf. Chapitre I.

Si certaines églises tentent de s'adapter aux nouveaux modes de vie contemporains (Kouvouama, 2014 ; Lasseur, Mayrargue, 2011), d'autres essayent de maintenir tant bien que mal leurs traditions (Fonseca, Farias, 2010). Dans ce contexte de conflit générationnel, l'exemple d'Isabelli renvoie à un modèle idéal de transmission religieuse devenu presque une exception face à une jeunesse de plus en plus tournée vers la liberté.

A l'inverse du cas précédent, Vanessa n'est pas née dans une famille de tradition religieuse. Lorsqu'elle était enfant, ses parents n'ont jamais fréquenté une église, et son entourage n'était guère religieux. Dans la vingtaine, elle est issue d'un milieu modeste voire démuné. Elle a une sœur et un frère cadets. Sa mère n'a jamais travaillé et son père occupait un poste d'éboueur dans la municipalité d'*Igarassú*. Sa famille vivait dans la précarité avec un salaire minimum brésilien, l'équivalent de 300 euros à l'époque de mon terrain.

Ce salaire était censé subvenir aux besoins d'un foyer de cinq personnes, mais leurs parents n'arrivaient pas à s'en sortir financièrement. La famille occupait une maison de deux pièces. Les parents dormaient dans le salon/cuisine et les enfants partageaient la seule chambre du foyer. Malgré les difficultés, Vanessa a fini ses études secondaires. Cependant, entre-temps, elle s'est mise en couple avec un voisin à l'âge de quatorze ans.

A 15 ans, elle accouche de son premier enfant. L'année suivante, elle donne naissance à son deuxième, et à 19 ans elle a eu son troisième enfant. Lorsque je l'ai rencontré, ses enfants avaient dix, neuf et six ans. Quelques temps après son premier accouchement, elle a décroché un travail d'auxiliaire de service dans un foyer pour personnes âgées. Or, depuis la naissance de son troisième enfant, elle est au chômage. Son parcours de vie est fait de beaucoup de souffrances. C'est sa mère qui lui est venue en aide, notamment après que celle-ci a adhéré à l'IURD qui est devenue aujourd'hui son église d'adhésion. Son choix d'adhésion est étroitement lié à son parcours de vie ainsi qu'à l'aide portée par sa mère.

La vie de Vanessa n'a pas été facile. Dès lors qu'elle a décidé de s'installer chez les parents de son compagnon, à l'âge de 14 ans, elle a aussitôt acquis une certaine liberté. Son partenaire était lui aussi issu d'une famille démunie, mais relativement mieux lotie que la sienne. Il avait deux ans de plus qu'elle au moment où ils se sont mis en couple. A 18 ans, il s'est retrouvé père de deux enfants avec des responsabilités à gérer. Or, il ne travaillait pas, ce sont ses parents qui les ont pris en charge durant un certain temps.

Selon elle, son compagnon avait du mal à trouver du travail à cause de son âge. En plus, il n'avait pas fini ses études secondaires. Il n'avait ni expérience professionnelle ni

qualification. Sous la pression de ses parents, il devait chercher du travail pour nourrir sa petite famille et assumer ses responsabilités. Vanessa avait réussi à trouver un travail, mais son salaire était dérisoire. Quant à son compagnon, il était toujours sans occupation. Les problèmes financiers du jeune couple se sont cumulés et ils ont commencé à avoir des difficultés.

Découragé face aux exigences du marché du travail, son compagnon s'est mêlé au trafic de drogues. Il a intégré une bande de délinquants dans le quartier. De plus, il en faisait l'usage, notamment de crack. Sous son influence, Vanessa en a fait également l'usage. Finalement, les deux partageaient la même addiction, laquelle les a entraînés dans des chemins périlleux rendant leur relation fragile, puis, complètement vulnérable. Leur premier souci est qu'ils n'avaient pas assez d'argent pour se procurer de la drogue. Cela a amené Vanessa à se prostituer.

Son compagnon était devenu agressif. Lorsqu'il ne se droguait pas, il faisait des crises violentes. Puis, il était au courant des sorties extra-conjugales de sa compagne. Leur relation amoureuse a tourné au chaos. Le jeune couple se droguait régulièrement et leurs disputes devenaient quotidiennes. Vanessa était battue. Elle était méprisée à la fois par son compagnon et par sa belle-famille qui la pointait du doigt. Les enfants du jeune couple étaient souvent délaissés, en particulier sa fille. Celle-ci fut amenée chez la mère de Vanessa pour qu'elle s'en occupe. Le garçon fut gardé par les grands-parents paternels.

Ensuite, sur les conseils de sa mère, Vanessa décide enfin de quitter son compagnon. Elle prend son fils et retourne vivre chez sa mère.

« Étant mariée à cette époque, je suis sortie et je me suis prostituée avec des hommes. Je sortais pour 50 reais (environ 16 euros) par nuit et j'utilisais toutes sortes de drogues avec eux ... J'ai abandonné mes enfants, je suis même allé jusqu'à laisser ma fille à ma mère pour qu'elle s'occupe d'elle. J'ai abandonné mon fils aîné pour que mon ex-belle-mère s'en occupe ... Mon père a été le premier à m'abandonner. Quand j'ai eu le plus besoin de lui, il m'a tourné le dos et nous ne l'avons toujours pas ici à la maison. Alors, il m'a abandonné. Mon ex-mari m'a tourné le dos, il m'a agressé verbalement et m'a aussi battu. J'ai délaissé mes enfants, c'était ma vie ..., il ne s'est rien passé de bon... »²⁵².

(Extrait d'entretien de Vanessa, 19.12.2015, traduit par l'auteure).

²⁵² Extrait de l'entretien en portugais : « (...) Estando casada nesta época eu saia e me prostituia com homens. Eu saia por 50 reais a noite e eu usava todo tipo de droga com eles... eu abandonei os meus filhos, cheguei ao ponto de deixar a minha filha para minha mãe cuidar. Eu abandonei o meu filho mais velho para minha ex-sogra cuidar... Meu pai foi o primeiro que me abandonou. Na época que eu mais precisei dele, ele me virou as costas. Então, ele me abandonou. O meu ex-marido deu as costas para mim, ele me agredia verbalmente e me batia também. Eu deixava os meus filhos atoa, essa era a minha vida..., não acontecia nada de bom... ».

Or, le retour chez sa mère s'est mal passé. Pour se procurer de la drogue, elle a continué à se prostituer. Son addiction a empiré à tel point qu'elle maltraitait ses enfants, ainsi que sa mère avec qui elle se disputait régulièrement. Les deux en sont venues aux mains. Vanessa avait dépassé les limites en agressant physiquement sa mère. Puis, un jour, lors d'une de ses rencontres avec un de ses clients, elle fut menacée de mort. L'homme avec lequel elle est sortie lui a mis une arme sur la tête et l'a violée. Elle a été conduite à l'hôpital où elle est restée quelques jours pour récupérer de ses blessures.

A la suite de son hospitalisation, elle a commencé à vouloir véritablement s'en sortir. Elle se sentait totalement brisée. Elle a senti qu'elle était arrivée au niveau le plus bas de son existence. Voyant la souffrance de sa fille, sa mère insistait pour qu'elle prenne une nouvelle direction, notamment en la rejoignant à l'église à laquelle elle avait adhéré depuis quelques années, l'IURD.

« (...) Ma mère n'arrêtait pas de m'appeler : ma fille, allons à l'église... Ma mère participait aux chaînes (de prière), elle m'a souvent apporté une rose et apporté de l'eau qu'ils conseillent, mais rien ... »²⁵³

(Extrait d'entretien de Vanessa, 19.12.2015, traduit par l'auteure).

Sa mère participait aux campagnes de prière de l'IURD dans l'intention de parvenir à la délivrance de sa fille. La rose et l'eau qu'elle apportait à sa fille constituent entre autres des objets bénis et liés aux chaînes de prière auxquelles elle participait²⁵⁴. Pourtant, Vanessa n'y était pas sensible, elle résistait. Pour elle, l'église ne pourrait pas changer sa vie. Entre temps, elle a essayé de chercher du travail. Elle a trouvé un poste temporaire d'auxiliaire de services dans une entreprise. Progressivement, elle commençait à reprendre sa vie en main et à se rapprocher un peu plus de ses enfants.

Puis, elle a fait la connaissance d'un jeune homme avec qui elle s'est mis rapidement en couple. Elle a eu un troisième enfant. Elle avait 19 ans. Après la naissance de son fils, son compagnon la quitte pour une autre femme et la méprise avec son enfant. Elle est à nouveau malmenée par la vie. Elle retourne vivre chez sa mère et retombe dans la drogue. La violence jaillit à nouveau dans le foyer de sa mère. Elle recommence à maltraiter ses enfants. Elle ne veut écouter personne. Elle s'éloigne de sa famille pour errer dans les mains de copains qui,

²⁵³ Extrait en portugais : « (...) A minha mãe só vivia me chamando: minha filha vamos para igreja... A minha mãe chegava fazia as correntes..., muitas vezes ela trazia uma rosa para mim e trazia uma água que eles sempre mandam, mas nada... ».

²⁵⁴ Cf. chapitre précédent.

comme elle, étaient usagers de drogue, dont certains participait au trafic de drogue dans le quartier. Elle sombre quelques mois dans ce cadre de vie vulnérable où l'espoir d'une vie meilleure lui semble quasiment impossible.

Plus tard, elle apprend que son premier compagnon, le père de ses deux premiers enfants et son amour de jeunesse, s'est fait tuer par balle à la suite d'un règlement de comptes. Elle réalise que ses enfants venaient de perdre leur père et qu'ils n'avaient plus de mère. Ils étaient donc délaissés par leurs parents. Cette prise de conscience l'a conduite à quitter sa bande pour retourner chez sa mère auprès de ses enfants.

Ne connaissant que la souffrance, Vanessa voulait changer de vie. Elle était fatiguée de toute cette souffrance qui ne cessait de s'abattre sur elle. Elle décide enfin de suivre les conseils de sa mère.

« (...) Ma mère a tellement insisté, en faisant des chaînes de prière, elle emmenait ma chemise le samedi (jour de prière pour des causes impossibles), apportait la rose, apportait de l'eau, apportait du pain, toutes les requêtes qu'elle a faites, elle a toujours pensé à moi, toujours à moi. Mon père est allé jusqu'à lui dire qu'elle devait abandonner, parce qu'il n'y avait aucun moyen de me sauver. Pourtant, elle est mère et elle ne m'a pas abandonné. Si elle avait renoncé à moi, aujourd'hui je ne serais pas ici pour raconter cette histoire, je serais morte depuis longtemps. Et mes enfants seraient là, élevés par leur grand-mère, parce qu'ils n'ont même plus de père ... »²⁵⁵.

(Extrait d'entretien de Vanessa, 19.12.2015, traduit par l'auteure).

En effet, la mère de Vanessa ne l'a jamais abandonné. Elle a été toujours là pour elle. Aujourd'hui, elle lui en est très reconnaissante, mais elle ressent de la honte vis-à-vis de son comportement avec sa famille. Elle a mis du temps mais, finalement, elle s'est rendu compte que la persévérance de sa mère a fini par la sauver. Par ailleurs, il faut savoir que sa mère ne disposait pas d'un revenu stable. Celle-ci vivait avec une pension de son ex-mari, lequel l'avait quitté pour une autre femme. Elle recevait également un soutien financier de sa fille cadette dont le mari avait un travail stable.

²⁵⁵ Extrait de l'entretien en portugais : « (...) De tanto a minha mãe insistir, fazer correntes, levava minha camisa no sábado (dia da oração pelas causas impossíveis), trazia a rosa, trazia a água, trazia pão, todos os propósitos que ela fazia ela pensava sempre em mim, sempre em mim. O meu pai chegou ao ponto de dizer que ela desistisse porque eu não tinha mais jeito não. Só que ela é mãe e ela não desistiu de mim. Se ela tivesse desistido de mim, hoje em dia eu não estaria aqui contando essa história, eu já estaria morta há muito tempo. E os meus filhos estariam aí sendo criados pelas avós porque nem pai eles têm... ».

Pour se rendre à l'IURD de Recife, il fallait de l'argent pour payer le billet de bus. Parfois, sa mère se privait de manger pour se rendre à l'église afin de prier pour sa fille, parce qu'elle croyait dans la récupération de cette dernière, et qu'elle croyait également qu'elle finirait par la rejoindre à l'église.

« (...) Elle a persévéré, persévéré et j'ai commencé à comprendre ce qu'elle voulait. Je marchais lentement avec elle ... Je faisais des chaînes (de prière), parfois je les cassais, puis elle allait là-bas et insistait et je ne voulais pas, et puis elle continuait d'insister, d'insister, et j'ai commencé à l'écouter... Comme toujours, mon père n'a jamais bougé une paille pour me dire : ma fille, je suis là pour t'aider, et avec elle c'était pas comme cela, elle prenait là d'où elle n'avait pas pour payer le trajet en bus pour que nous allions ... Puis, le jour est venu où j'ai décidé me baptiser. J'ai dit : oh mon Dieu, changez ma vie ou tuez-moi une fois pour toutes parce que j'ai déjà trop souffert !²⁵⁶ ».

(Extrait d'entretien de Vanessa, 19.12.2015, traduit par l'auteure).

Finalement, sous les encouragements de sa mère, Vanessa a fait le choix d'adhérer à l'IURD. Elle estime qu'à la suite de son adhésion sa vie a changé, notamment sur le plan familial. Elle m'a expliqué qu'elle a surtout appris à exercer son rôle de mère auprès de ses enfants, lesquels ont été longtemps confiés aux grands-parents.

« (...) Je ne sais pratiquement pas ce que c'était que d'avoir ma fille dans mes bras quand elle était petite. Quand je l'ai prise, j'étais vraiment folle, déjà accro à la drogue, honnêtement je pense que je ne savais même pas ce que je tenais. Je ne savais même pas ce qu'est une accolade d'une mère avec une fille, j'apprends encore. Concrètement, j'apprends maintenant à être mère, à être une chef de foyer et à être femme. Parce que je ne savais même pas ce que c'était. C'était le monde de la dépendance qui était bon. Maintenant, ma vie a complètement changé²⁵⁷ ».

(Extrait d'entretien de Vanessa, 19.12.2015, traduit par l'auteure).

²⁵⁶ Extrait en portugais: « (...) Ela foi perseverando, perseverando e eu fui entendendo o que ela queria. Eu fui caminhando devagarinho com ela... Eu fazia as correntes, às vezes eu quebrava, depois ela ia lá e insistia e eu não queria e daí ela continuava insistindo, insistindo, e eu fui dando olvido a ela... Como sempre o meu pai nunca moveu uma palha para me dizer: minha filha eu estou aqui para lhe ajudar, e ela não, ela tirava da onde não tinha para pagar a passagem para gente ir... Dai, chegou o dia em que eu resolvi me batizar, eu falei: oh Deus, muda a minha vida ou me mata de uma vez porque eu já sofri demais! ».

²⁵⁷ Extrait en portugais : « (...) Eu praticamente não sei nem o que foi ter minha filha nos meus braços quando ela era pequena. Quando eu pegava ela, eu estava muito doída do juízo, viciada já, sinceramente eu acho que eu não sabia nem o que é eu estava segurando. Eu não sabia nem o que é um abraço de uma mãe com uma filha, eu estou aprendendo ainda. Praticamente, eu estou aprendendo agora a ser mãe, a ser uma dona de casa e a ser uma mulher. Porque eu não sabia nem o que era isso. O mundo do vício é que era bom. Agora a minha vida mudou completamente ».

Elle doit ce changement à l'IURD, mais elle reconnaît que sa mère y est pour beaucoup, en conséquence, elle lui témoigne toute sa reconnaissance. Cela parce que c'est sa mère qui l'a conduite à l'église et qui l'a encouragé à participer aux chaînes de prières grâce auxquelles sa vie s'est reconduite. Cela dit, bien que son adhésion s'inscrive dans le soulagement de la souffrance, elle a été induite par l'action d'un proche, en l'occurrence sa mère, sans laquelle elle ne se serait pas rendue à l'église de son propre gré. A présent, la jeune femme se consacre à une pratique religieuse régulière.

Dans certaines études portant sur cette église, l'IURD apparaît comme un refuge pour les souffrants (Almeida, 2009 ; Aubrée, 1987, 2000, 2003 ; Campos, 1995 ; Campos, Gusmão, 2013 ; Cortén, 1995, 1999 ; Cortén, Dozon, Oro 2003 ; Mariano, 1999 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Soares, 2009). A la suite de leur participation aux chaînes de prière ou aux campagnes de prière, beaucoup affirment avoir retrouvé une paix spirituelle, une vie plus ordonnée, la guérison et un regain de confiance en soi. Or, si la souffrance semble amener les individus à la rejoindre, leur adhésion ne découle pas directement de la souffrance. D'où l'importance de considérer le rôle que joue l'action d'un proche dans l'adhésion, comme le témoigne le cas ici présenté.

En effet, le cas de Vanessa rejoint les nombreux témoignages de personnes souffrantes ayant adhéree à l'IURD. En revanche, il soulève deux points qui ont déjà été mise en avant jusque-là. Le premier a été de savoir comment arrive-t-on à l'église et pourquoi y adhère-t-on. La deuxième porte sur l'expérience que l'individu est censé éprouver à la suite de son adhésion. À cet égard, Vanessa a fait une expérience la conduisant à changer de vie. Cela s'est produit à travers une pratique religieuse régulière par laquelle elle s'est investie dans des campagnes de prière qui lui ont permis de prendre un nouveau départ.

Ainsi, après avoir vécu un parcours chaotique et douloureux, l'IURD est apparu à Vanessa comme un moyen de songer au changement de vie. Exerçant désormais sa foi auprès de son église, la jeune femme a repris sa vie en mains. A présent, elle se fixe des nouveaux objectifs, car elle vise à construire une vie meilleure pour elle et ses enfants. Pour cela, elle compte rester ferme dans sa foi et fréquenter assidûment l'église qui elle estime l'avoir sauvée.

Le troisième cas rejoint celui de Vanessa, il porte également sur une vie qui a été sauvée grâce à l'action d'un proche, et où la souffrance a été aussi un élément participant à l'adhésion. Il s'agit du cas de Marta, une femme dans la quarantaine, mariée, mère de deux enfants adolescents, un garçon et une fille. Elle a travaillé comme ouvrière spécialisée dans une usine de produits d'hygiène et de nettoyage. Après 28 ans d'exercice dans ce métier, elle s'est sentie fatiguée de faire toujours la même chose. Elle voulait par ailleurs se dédier à ses enfants. Son

garçon, l'aîné, était dans une phase un peu rebelle. Il fallait qu'elle le surveille de près, parce qu'elle avait la crainte qu'il ne soit sous l'influence de certains jeunes délinquants habitant proche de son domicile.

Marta appartient à l'*Assembléia de Deus* de son quartier, le *Loteamento Bonfim*, qui est également fréquentée par ses deux enfants. Ils ont été amenés à l'église par leur mère dès leur plus jeune âge. En revanche, son mari n'est pas religieux. Selon elle, il respecte le choix d'appartenance religieuse de sa femme et de ses enfants. Son choix d'adhésion s'inscrit dans une longue histoire qui remonte à son enfance. En réalité, ce n'est pas elle qui a choisi d'adhérer, sa mère a décidé ainsi à la suite d'un événement important.

Elle m'a expliqué que, dès ses premières années de vie, plusieurs problèmes de santé se sont déclarés. Encore bébé, son développement était en deçà de la courbe de croissance, elle avait donc des retards. A l'âge de deux ans, elle présentait certains symptômes tels que crises de convulsion, de la fièvre, maux de tête, elle vomissait et ne s'alimentait pas correctement. Son état de santé s'est aggravé lorsqu'elle avait trois ans. Devenue très fragile, elle avait des carences et manquait de résistance motrice. En conséquence, elle passait la majeure partie de son temps couchée sur son lit.

Elle est issue d'un milieu modeste et d'une famille nombreuse. Sa mère était femme au foyer et son père agriculteur. Le couple a eu cinq enfants, uniquement des filles. Elle est la cadette et la seule parmi ses sœurs à avoir eu des problèmes de santé. Ses parents vivaient à l'intérieur des terres, dans une petite ville semi-rurale, dépourvue de tout service de santé, excepté une pharmacie. L'établissement hospitalier le plus proche de son domicile était à environ 23 km et le médecin de proximité était à 10 km.

La famille avait des difficultés d'accès aux services de santé, car pour y accéder, il fallait se déplacer et, par conséquent, prévoir des frais de déplacement. Or, ses parents n'avaient pas assez de moyens. Lorsqu'un problème de santé survenait dans la famille, ils consultaient à la pharmacie. Étant donné que son état de santé était grave, le pharmacien ne pouvait rien pour elle. C'est alors que ses parents décident de l'amener à l'hôpital. Lors de la consultation, d'emblée, le médecin a proposé de l'hospitaliser, parce qu'elle était dans un état critique.

Au cours de son hospitalisation, elle a fait quelques examens, mais le médecin n'a pas su poser un diagnostic précis sur sa maladie. Ils craignaient qu'elle n'ait subi un accident vasculaire cérébral. D'après elle, le médecin qui l'a suivie avait annoncé à sa mère qu'elle disposait de peu de temps à vivre. Sa mère s'est retrouvée face au choix de la ramener à la

maison, pour qu'elle termine ses jours auprès de sa famille, ou bien de la laisser s'éteindre à l'hôpital loin des siens et sans aucune chance de s'en sortir. Dépourvue de tout espoir, sa mère était désespérée. Elle s'est dit que puisque sa fille était condamnée, le mieux était qu'elle reste auprès des siens. Son retour à la maison a été difficile et éprouvant. Elle m'a dit se souvenir encore des maux de tête qu'elle avait à l'âge de quatre ans. Alitée, elle n'arrivait pas à marcher ni à manger correctement. Sa souffrance était immense et sa famille compatissait.

D'après elle, ses parents n'étaient attachés à aucune église ou religion en particulier. Or, sa maladie va éveiller une dimension religieuse chez sa mère. Un soir, celle-ci était tellement désespérée qu'elle a décidé de se recueillir et faire une prière en y mettant tout son cœur et dans l'intention de soulager une fois pour toutes les souffrances de sa fille. D'après Marta, sa mère énonça ces propos :

« (...) Dieu si tu guéris ma fille ..., si tu vois qu'elle aura des séquelles, il vaut mieux que tu la prennes, tu vois mes conditions, mais si tu vois qu'elle va servir à quelque chose, que son témoignage servira d'exemple à une autre personne, vous pouvez la guérir, mais ne lui laissez pas de séquelle. Si elle restera avec des séquelles, il vaut mieux la prendre »²⁵⁸.

(Extrait d'entretien de Marta, 8.04.2015, traduit par l'auteure).

Alors que sa mère n'était guère religieuse, dans un moment de désespoir et de souffrance, elle s'approcha de Dieu pour lui demander de sauver sa fille, ou bien de l'emmener à jamais afin qu'elle arrête de souffrir. Ici, la souffrance apparaît comme un élément déclencheur d'un sentiment religieux chez la mère de Marta, lequel peut conduire à l'adhésion religieuse de manière directe ou indirecte, c'est-à-dire par la volonté individuelle ou par l'action d'une tierce personne. Autrement dit, à travers une épreuve douloureuse, l'individu se tourne vers une église de son propre gré ou il est conduit par une autre personne.

Dans un cas comme dans l'autre, l'affliction d'un être humain recouvre des dimensions multiples suivies le plus souvent d'un sentiment d'impuissance (Kleinman *et al.*, 1997). De ce fait, la souffrance, en tant qu'expérience sociale, est multifactorielle et multi-située, du fait qu'elle se présente sous différentes formes (maladie, dépression, situation de guerre), à tous les niveaux socioéconomiques (pauvres et riches), et à différentes échelles socio-spatiales (une

²⁵⁸ Extrait en portugais: « (...) Deus se o senhor curar a minha filha..., se o senhor vê que ela vai ficar com sequela é melhor que o senhor leve ela, o senhor vê as minhas condições, mas se o senhor vê que ela vai servir de algo, que o testemunho dela seja para fortalecer outra pessoa, o senhor cure ela, mas não deixe sequela nela não. Se é para deixar sequela é melhor que o senhor leve ela ».

maison, un quartier, une ville, un pays) (*Ibid.*, 1997). Le cas de Marta regroupe quelques-uns de ces facteurs, étant donné que son enfance est marquée par la pauvreté, la maladie, un domicile éloigné de services de santé et l'impuissance de sa famille face à sa détresse.

Dans ces conditions de vie, le religieux va émerger comme une possible solution face à détresse de la famille de Marta, en particulier celle de sa mère qui prie Dieu alors qu'elle n'était pas religieuse. Il en résulte que durant la nuit suivant la prière, la mère de Marta a eu une grande surprise. Selon cette dernière :

« (...) Elle a fait cette demande dans la soirée. Puis, elle m'a dit que quand il était plus ou moins minuit..., cela faisait près de huit jours que je ne mangeais pas bien, elle a dit que ... quand elle dormait, elle a entendu cette voix "mère, mère", elle pensait qu'elle était en train de rêver, elle m'a dit que lorsqu'elle a regardé, j'étais déjà assise sur son lit. Quand je me suis assise, je lui ai demandé de la bouillie. Puis, elle m'a dit qu'elle ne savait pas si elle pleurait ou si elle souriait ... »²⁵⁹.

(Extrait d'entretien de Marta, 8.04.2015, traduit par l'auteure).

A cet instant-là, selon Marta, sa mère avait éprouvé une émotion indescriptible, surtout elle ne s'attendait pas à ce que sa fille récupère aussi vite. Pour elle, cela ne pouvait qu'être une œuvre divine, puisqu'un miracle s'était opéré sur sa fille. Celle-ci était condamnée par les médecins lorsqu'elle a été hospitalisée. Après son retour à la maison, elle se trouvait dans un état de santé critique et ne connaissait que la douleur et la souffrance. Or, depuis cette nuit, sa fille s'est remise progressivement. La famille s'est donc réjouie de sa récupération, laquelle a été vécue comme un événement divin, un miracle.

Devant la souffrance de l'enfant, et face à l'impuissance de la famille, le religieux émerge comme un dernier recours. Celui-ci semble s'être avéré efficace, parce que l'enfant a retrouvé progressivement sa santé. A partir de cet exemple, force est de constater que l'affliction humaine trouve un refuge dans le sentiment religieux lequel va conduire à l'adhésion. Puisque, il se trouve que la mère de Marta n'a pas seulement demandé la guérison de sa fille, elle avait fait une promesse à Dieu.

²⁵⁹ En portugais: « (...) Ela fez esse pedido à noite. Dai, ela me disse que quando foi meia-noite mais ou menos..., já fazia quase oito dias que eu não comia bem, daí ela disse que... quando foi de madrugada quando ela estava dormindo ela escutou aquela voz « "mãe, mãe" », ela achava que ela estava sonhando, ela disse pra mim que quando ela olhou eu já estava sentada em cima da cama dela. Quando eu me sentei, eu pedi mingau a ela. Dai, ela me disse que não sabia se ela chorava ou se ela sorria ... ».

En effet, elle a promis de diriger celle-ci vers une église pour qu'elle puisse accepter Jésus comme son sauveur. Cependant, Marta n'a su la vérité que lorsqu'elle a commencé à s'interroger sur sa pratique religieuse individuelle. Même si sa guérison a été vécue comme un miracle, sa famille ne fréquentait aucune église. Or, elle était encouragée par sa mère à se rendre seule à l'église. Elle ne comprenait pas pourquoi elle était le seul membre de sa famille à pratiquer une religion. A ce titre, elle m'a expliqué que :

« (...) La promesse qu'elle (sa mère) a faite à Dieu était que tant que j'étais avec elle, elle m'emmènerait à l'église et j'accepterais Jésus. Elle a dit que tant que j'étais en sa compagnie, je serais au service de Jésus, bien que, de mon plein gré, je veuille quitter l'église, alors elle me dirait la vérité et ce serait à moi de servir ce Dieu, de continuer d'aller à l'église ou non...²⁶⁰ ».

(Extrait d'entretien de Marta, 8.04.2015, traduit par l'auteure).

De fait, lorsque la mère de Marta avait prié, elle a noué un compris personnel avec Dieu. Elle s'était engagée auprès de ce dernier à amener sa fille dans une église pour qu'elle puisse en devenir membre et accepter Jésus. Elle a conduit son enfant à l'*Assembléia de Deus*, l'église évangélique pentecôtiste la plus proche de son domicile. Selon Marta, sa mère savait que les *crentes*²⁶¹ de l'AD prêchent le salut. Il n'y avait que Jésus qui pouvait sauver sa fille. Par ailleurs, il faut noter que le salut constitue une des approches évangélisatrices privilégiées par l'*Assembléia de Deus* (Garcia-Ruiz, 2006 ; Laurent, 2003 ; Mafra, 2001 ; Souza, 1969). Par conséquent, les individus qui rejoignent cette église estiment qu'ils sont ou qu'ils seront sauvés.

En grandissant, Marta s'interroge sur sa fréquentation régulière à l'*Assembléia de Deus* qu'elle accomplit de manière individuelle. Alors que ses sœurs et ses parents ne l'ont jamais fréquentée. De même, elle ne comprend pas pourquoi elle doit être différente des autres. En tant que membre adhérent de l'AD, elle est soumise à certaines coutumes, mœurs et règles de son église, en particulier la façon de s'habiller. Elle s'interroge à ce sujet.

²⁶⁰ Extrait en portugais : « (...) A promessa que ela fez a Deus foi que enquanto eu tivesse na companhia dela ela iria me levar para igreja e eu iria aceitar Jesus. Ela disse que enquanto eu tivesse na companhia dela eu iria servir Jesus embora que depois por vontade própria minha eu quisesse deixar a igreja, daí ela me contaria a verdade e caberia a mim de servir a esse Deus, de continuar indo à igreja ou não... ».

²⁶¹ Ce terme est couramment mobilisé pour désigner les évangéliques de l'*Assembléia de Deus*. Littéralement, il se traduit par le terme « croyant », soit celui qui croit. Or, il renvoie non seulement à sa signification sémantique, mais aussi à une connotation religieuse et identitaire d'appartenance, puisque les *assembléianos* sont reconnus comme les évangéliques pentecôtistes liés à une église historique. En tant qu'institution religieuse historique, elle a véhiculé l'usage du terme « *crente* » pour affirmer sa doctrine évangéliste basée sur un Dieu unique et sauveur (Souza, 1969).

« (...) Puis, quand j'avais environ huit ans, mes sœurs étaient toutes vaines, je me demandais pourquoi j'étais la seule à être différente des autres, je m'habillais différemment, j'allais à l'église et les filles n'y allaient pas. Toutes les femmes de ma famille étaient « vaines » (elles accordaient beaucoup d'attention à leur apparence physique), même ma mère était vaine, et je l'ai vu ... et quand j'avais environ 9 ou 10 ans, elle m'a dit pourquoi j'étais différente. Puis, elle m'a dit : c'est à vous de décider si vous voulez continuer à servir ce Dieu ou non²⁶² ».

(Extrait d'entretien de Marta, 8.04.2015, traduit par l'auteure).

Ainsi, à l'âge de 9 ou 10 ans, Marta apprend qu'elle avait été encouragée à fréquenter l'église, parce qu'elle devait accomplir la promesse que sa mère a faite à Dieu. Dans un premier temps, la promesse n'engageait que la mère qui devait s'assurer de l'adhésion de sa fille. Or, dans un deuxième temps, il revenait à l'enfant de décider, après la révélation du vœu de sa mère, si elle donnerait continuité à sa pratique religieuse.

« (...) Elle a refusé d'aller à l'église (en parlant de sa mère). Elle a fait un vœu pour moi confiant que j'allais le tenir (elle sourit beaucoup en me disant cela). Je suis restée dans l'église, et après avoir entendu son récit, j'ai décidé de m'y tenir de manière encore plus ferme. Je sais que j'étais un miracle et à ce jour je suis un miracle de Dieu. A partir de là, je suis devenue encore plus ferme ... (dans son choix d'adhésion)²⁶³ ».

(Extrait d'entretien de Marta, 8.04.2015, traduit par l'auteure).

En sachant le motif de son adhésion religieuse, Marta est restée ferme dans sa pratique religieuse au sein de l'*Assembléia de Deus* jusqu'à présent. Désormais, elle est engagée dans certaines fonctions de son église. Elle y occupe notamment le poste de dirigeante du « círculo de oração », soit le cercle de prière, ainsi que le poste de trésorière. De même, elle a transmis sa foi évangélique pentecôtiste à ses enfants qui l'ont rejointe à l'AD.

A présent, cela fait plus de quarante ans qu'elle « sert à Dieu », selon son expression. D'après elle, à aucun moment, elle a pensé quitter son église, parce qu'elle affirme s'y identifier pleinement. Si son adhésion fut induite par sa mère, elle se réjouit que cette dernière l'a orientée

²⁶² En portugais : « (...) *Dai, quando eu estava com mais ou menos oito anos, as minhas irmãs eram todas vaidosas eu me perguntava porque só eu era diferente, eu me vestia diferente, eu ia à igreja e as meninas não iam. Todas as mulheres da minha família eram vaidosas, até a minha mãe era vaidosa, e eu via aquilo... e quando eu tinha mais ou menos 9 ou 10 anos, ela me contou o porque eu era diferente. Depois, ela me disse: cabe a você de decidir se você quer permanecer servindo a esse Deus ou não ».*

²⁶³ Extrait en portugais : « (...) *Ela não aceitou ir à igreja. Ela fez um pedido para mim confiando em mim (ela sorri bastante). Eu continuei na igreja, e depois que eu ouvi isso foi que eu me firmei mais ainda. Tendo a certeza de que eu era um milagre e até hoje eu sou um milagre de Deus. A partir dai eu me firmei mais ainda... ».*

à faire ce choix. Plus tard, lorsqu'elle s'est mariée, sa mère et trois de ses quatre sœurs ont fini par adhérer à l'AD, ce qui l'a remplie de joie.

La transmission religieuse et la recherche de soulagement à une souffrance conduit à l'adhésion religieuse par le biais de l'action d'un proche. Les cas des trois femmes ici présentées en témoignent. Elles ont été soit introduites, soit conduites à une église par un membre de leur famille. Si certains tentent de garder leur lignée de croyance religieuse (Hervieu-Léger, 1993), d'autres espèrent trouver dans le religieux un réconfort voire un miracle (Bivar, 1995 ; Bivar, Gusmão, 2013). Pour les uns comme pour les autres, et dans ce deuxième axe, l'expérience, le vécu et l'affliction émergent comme des éléments participant au choix d'adhésion religieuse. Ces éléments apparaîtront dans les cas à venir, à la différence que l'adhésion relève d'un choix individuel délibéré.

1.4. Le « dessein et la souffrance » comme motivation de l'adhésion religieuse

Ce troisième axe concerne des adhésions motivées par un dessein individuel ou la souffrance. Ici, c'est l'individu lui-même qui manifeste une volonté de rejoindre un groupe religieux. De fait, l'individu se dirige vers une église en étant sûr de son choix et de ce qu'il recherche ; il conviendra de présenter les cas de Cristina²⁶⁴, d'Erisson²⁶⁵ et de Francisca²⁶⁶.

Cristina a une soixantaine d'années, vit seule avec son fils qui, lors de notre rencontre, avait une vingtaine d'années. Depuis quelques années, elle a emménagé dans un immeuble situé au centre-ville de Recife, à quelques pas de son lieu de travail, mais aussi de son église d'adhésion l'IURD. Fonctionnaire, elle travaille dans une administration d'État où elle réalise des tâches administratives. Sa retraite est imminente, pourtant elle exerce une petite activité commerciale à temps partiel. Selon elle, son salaire de fonctionnaire ne lui permet pas de subvenir à ses besoins, c'est pourquoi elle a toujours maintenu une activité en parallèle à son emploi administratif. Elle a fait ce choix pour disposer d'un peu plus de moyens afin d'offrir une vie plus confortable à son enfant.

Elle ne s'est jamais mariée, mais elle a vécu dix ans en couple avec le père de son enfant. Ce dernier l'a abandonné alors que son fils était encore un bébé. Il n'a donné aucune nouvelle jusqu'à présent. Cet abandon lui a causé beaucoup de souffrance, parce qu'il l'a déstabilisée

²⁶⁴ Pseudonyme utilisé pour préserver l'anonymat.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

émotionnellement et psychiquement. Sa souffrance était telle qu'elle avait planifié de se suicider avec son fils. Puis, elle a senti que quelque chose l'avait retenue. Une sorte de prise de conscience par rapport au fait qu'elle était sur le point de commettre une action épouvantable. Finalement, elle a réussi à se libérer de ses pensées suicidaires.

Pour elle, et après tout, son fils était innocent. C'est elle qui souhaitait être mère et pour y parvenir elle a dû persévérer. En effet, elle m'a expliqué qu'elle n'arrivait à tomber enceinte et, lorsqu'elle en a eu l'occasion, elle a fait deux fausses couches. D'après les médecins qu'elle a consultés, elle avait un problème à l'utérus qui l'empêchait de garder le fœtus. A cause de ce problème de santé, et sous les conseils de sa cousine, elle a cherché à intégrer une église évangélique, la *Casa da Benção*, où elle espérait trouver une bénédiction qui lui permette de devenir mère.

Cependant, avant d'arriver dans cette église, elle a parcouru du chemin. La famille de Cristina est de tradition spirite. Elle m'a affirmé qu'elle a longtemps fréquenté le spiritisme, en particulier le candomblé et l'umbanda, soit des cultes afro-brésilien (Bastide, 2000 ; Birman, 1983). Puis, elle a décidé de quitter la maison de culte qu'elle fréquentait après le décès de la « *mãe de santo*²⁶⁷ » envers laquelle elle avait un certain attachement. Entre-temps, elle était dans un parcours de suivi médical pour procréer, lequel ne s'est pas révélé prometteur. Lorsqu'elle a eu l'espoir de devenir mère, elle a fait une fausse couche, puis une deuxième. Les médecins la dissuadaient de poursuivre des traitements qui n'apportaient pas de résultats concluants. D'après eux, insister sur la procréation pourrait lui apporter encore plus de souffrance. C'est à ce moment-là que sa cousine intervient. Elle lui propose de venir dans son église où une femme fait des prières par imposition de mains sur le ventre des femmes afin qu'elles tombent enceintes.

Elle arrive enfin à l'église évangélique pentecôtiste fréquentée par sa cousine, la *Casa da Benção*, où elle restera quelques mois. D'abord, elle fait la rencontre de la femme qui impose les mains sur son ventre. Celle-ci lui a adressé une prière à la suite de laquelle elle est tombée enceinte. Cristina ne revient pas. Elle a dû mal à croire qu'elle sera enfin mère. Puis, la femme lui explique qu'elle avait une malédiction liée à un sort d'une « *pomba-gira* ».

« (...) Elle a prié et après vingt jours, je suis tombée enceinte. Puis elle m'a dit qu'elle avait enlevé une malédiction qui était en moi,

²⁶⁷ Terme utilisé dans le langage informel pour qualifier le chef de culte féminin qui dans le Candomblé en langage Yoruba s'appelle Yalorixá (Cf. Bastide, 2000).

dans mon utérus, une malédiction d'une 'pomba-gira', m'a-t-elle dit. Et cette malédiction m'empêchait de tomber enceinte, et je suis en effet tombée enceinte. Et elle m'a même dit que c'était un garçon. Ensuite, j'ai eu peur, j'ai dit oh mon Dieu si c'est vrai je serai une 'crente'²⁶⁸».

(Extrait d'entretien de Cristina, 12.03.2015, traduit par l'auteure).

Il s'agit là d'une entité féminine vénérée dans les cultes afro-brésiliens (Bastide, 2000). Celle-ci est évoquée notamment dans certains cultes évangéliques pentecôtistes réservés à la délivrance, du fait qu'elle est considérée comme une source du mal et du malheur (Almeida, 2009 ; Campos 1995 ; Soares, 2009). Étant donné que Cristina a longtemps fait partie du spiritisme, ce que la femme lui disait faisait sens pour elle. Le discours de celle-ci s'accordait en effet avec le principe des entités afro-brésiliennes qui peuvent faire le bien comme le mal (Bastide, 2000). De plus, pour Cristina, le terme « malédiction » lui était familier, du fait qu'il est mobilisé par les entités lorsqu'elles montrent leur mécontentement vis-à-vis de quelqu'un (*Ibid.*, 2000). Par conséquent, le discours de la femme qui a prié sur le ventre de Cristina débordait de sens et de signification, parce qu'il mobilisait des éléments déjà connus par cette dernière (Augé, 1994a). Sa visite à la *Casa da Benção* lui permit de découvrir le pouvoir de la prière, ainsi que la révélation. Les mots de la femme lui ont révélé la source de son problème, cette révélation va se poursuivre plus tard.

Un jour, chez elle, à la suite de sa visite à l'église, il lui vient l'idée d'ouvrir la Bible.

« (...) J'ai eu une confirmation avec Dieu, c'est pourquoi je crois tellement dans les Écritures. J'ai dit : Dieu, si ce que dit ton serviteur est vrai (la femme qui a prié pour elle), que je suis enceinte, alors montre-moi dans les Écritures. Ensuite, je les ai ouvertes, dans le chapitre de Luc, il y avait Élisabeth à un âge avancé, elle avait un fils Jean Baptiste ... J'ai pris possession de cette bénédiction et je me suis dit : oh donc je suis vraiment enceinte. Ensuite, j'ai mis son nom Jean Luc (le nom de son fils), parce que Jean Baptiste était le fils d'Élisabeth avec Zacharie. Le fils de la promesse dans les Écritures ... Ensuite..., j'ai présenté Lucas, je me suis fait baptiser et je suis restée à l'église²⁶⁹».

²⁶⁸ Extrait en portugais : « (...) Ela orou e com vinte dias eu engravidei. Dai ela disse para mim que ela tinha tirado uma maldição que estava dentro de mim, no meu útero, uma maldição de uma 'pomba-gira', ela disse para mim. E essa maldição estava impedindo que eu engravidasse, e realmente eu engravidei. E ela ainda disse para mim que era um menino. Dai, eu tomei até um susto, eu disse oh meu Deus do céu se for verdade eu vou ser crente.

²⁶⁹ Extrait en portugais : « (...) Eu tive uma confirmação com Deus, é por isso que eu acredito muito na palavra. Eu disse: Deus se é verdade o que a tua serva esta dizendo, que eu estou grávida, então me mostre na palavra (na Bíblia). Dai, eu abri em Lucas, tinha Isabel com a idade avançada teve um filho Joao Batista... eu tomei posse daquela benção e me disse: ah então eu estou grávida mesmo. Aí, eu coloquei o nome dele João Lucas, porque João Batista era o filho de Isabel com Zacarias. O filho da promessa com a palavra.... Dai..., eu apresentei Lucas, eu me batizei e fiquei na igreja ».

Cristina fut ainsi conquise par l'efficacité de la prière évangélique pentecôtiste, laquelle l'a amené à consulter la Bible. Celle-ci ne figurait pas au centre de sa pratique religieuse d'autrefois. Or, en ouvrant les Écritures, dans le chapitre de Luc, elle eut une révélation venant corroborer celle qu'elle a vécu à l'église fréquentée par sa cousine. A ce moment-là, elle a pris la décision de devenir « *crente*²⁷⁰ » et d'intégrer la *Casa da Benção*. Elle s'y est baptisée et, par la suite, elle y a présenté son fils comme étant le fils de la promesse.

En effet, pour elle, son fils incarnait la promesse biblique telle qu'elle a lue dans l'Évangile selon Luc, au chapitre 1, verset 36 : « (...) *Et voici qu'Élisabeth, ta parente, vient, elle aussi de concevoir un enfant dans sa vieillesse, et elle en est à son sixième mois, elle qu'on appelait la stérile ; car rien n'est impossible à Dieu...* » (La bible de Jérusalem, 1998 : 1728), et verset 57-58 : « (...) *Quant à Élisabeth, le temps fut accompli où elle devait enfanter, et elle mit au monde un fils. Ses voisins et ses proches apprirent que le Seigneur avait fait éclater sa miséricorde à son égard, et ils s'en réjouissaient avec elle* » (La Bible de Jérusalem, 1998 : 1729).

En lisant ces versets, Cristina s'est retrouvée. Elle m'a affirmé qu'elle fut remplie par la joie et la certitude que son fils était le résultat de la promesse divine. Partant, elle a décidé de le nommer Jean-Luc en hommage à Jean le Baptiste figurant dans le livre de Luc. Il est à noter que celui-ci compte de nombreux cas miraculeux et de guérison, où Dieu et Jésus sont présentés comme des médecins spirituels pour lesquels rien n'est impossible. Par ailleurs, les pasteurs et membres évangélisateurs des églises évangéliques pentecôtistes se rapportent à cette référence, laquelle leur apparaît comme étant incontournable dès lors qu'il s'agit de discours de guérison.

Si Cristina a rejoint l'église de sa cousine, elle n'y resta pourtant que quelques mois. Car celle-ci était loin de son domicile, elle s'est vite découragée de la fréquenter. En revanche, elle s'est approchée d'un autre temple évangélique pentecôtiste appelé *Maranata*. Celle-ci est née à la fin des années 1960. Elle découle de la deuxième vague de l'évangélisme pentecôtiste brésilien (Freston, 1993 ; Mariano, 1999). Cristina était heureuse dans cette église, mais elle a dû s'en détacher à cause d'une mésentente avec une personne qui lui a causé un tort. Il s'agissait d'un prêt d'argent qui a mal tourné, car elle n'a jamais récupéré la somme empruntée. Cet

²⁷⁰ Cf. Terme ayant été mobilisé dans le cas précédent.

épisode lui a fait beaucoup de peine, mais il était moins brutal que ce qu'elle allait subir par la suite.

Quelques semaines après la naissance de son bébé, son compagnon commence à la délaisser. Il sortait la nuit avec des amis, et ne revenait que le lendemain. Sa relation de couple entra en crise. Ensuite, pendant les fêtes de carnaval, il part rejoindre des amis pour un défilé traditionnel, le *Galo da Madrugada*²⁷¹, très connu à Recife, et il ne revint plus jamais. Après la joie d'avoir eu son enfant et de se découvrir une nouvelle pratique religieuse, elle doit faire face à l'abandon. D'après elle, le départ de son compagnon fut un choc brutal qui l'a paralysée, et à la suite duquel elle sombra dans une forte dépression et songea au suicide. Elle était sur le point de passer à l'acte quand elle a éprouvé un sentiment qui l'en a empêché. Elle a ressenti une profonde honte d'elle-même. Enfin, elle a réussi à éloigner l'idée de suicide, mais elle n'arrivait toujours pas à se remettre. Son bébé avait besoin d'elle, mais elle n'était pas en mesure de s'en occuper correctement.

A cette période, elle m'a raconté qu'elle passait la plupart du temps alitée. Elle se disait qu'il fallait faire quelque chose, or, la motivation n'y était pas. Un jour, elle a allumé la radio placée sur son meuble de chevet. Elle a écouté un programme évangélique de l'IURD. Elle n'a jamais été dans cette église, parce qu'elle la considérait comme le « temple des voleurs » du fait des contributions d'argent demandées à ses adhérents. Cependant, à ce jour-là, elle a senti l'envie d'écouter ce que disait le pasteur. Il avait demandé de placer un verre d'eau sur la radio parce qu'il allait prier pour tous ceux qui étaient malades et souffrants. Il expliquait qu'il fallait prier avec lui, puis boire l'eau destinée à apporter un soulagement, voire la guérison.

Cristina a suivi les consignes du pasteur, elle a disposé un verre d'eau et le biberon de son enfant sur la radio de son meuble de chevet. Après la prière, elle a bu l'eau en ayant la foi parce qu'elle souhaitait atténuer son malheur. Puis, elle m'a confié avoir senti une chaleur intérieure. Quelque chose d'inexplicable venait de se passer. Cette sensation lui a fait du bien, car elle s'est sentie mieux et plus confiante.

« (...) J'ai allumé la radio et il y avait un programme de l'église (IURD) et le pasteur a dit : 'hé, vous qui êtes malade, malade et couché dans votre lit, vous qui avez des ennuis, croyez-vous que Dieu peut vous guérir maintenant ? Placez un verre d'eau sur la radio'. J'ai dit cette église de voleur. J'ai dit que c'était un mensonge de ce pasteur ... Puis, j'ai pris un verre d'eau et j'ai mis la bouteille de Jean-Luc sur la radio. Et il a encore dit (le pasteur):

²⁷¹ Cf. Chapitre II.

'quand vous serez guéri, venez ici et donnez votre témoignage'. Il a quand même dit cela ... J'ai fermé les yeux et j'ai prié avec lui et quand j'ai bu l'eau, une sorte de brûlure est montée ... je me sentais plus fortifié. J'ai dit que si j'étais guérie et que je me lève, j'irai dans cette église dès maintenant²⁷² ».

(Extrait d'entretien de Cristina, 12.03.2015, traduit par l'auteure).

Ce même jour, dans son sommeil, elle a rêvé de l'IURD. Dans son rêve, elle se voyait dans cette église. Au réveil, elle avait senti qu'il fallait qu'elle s'y rende car après tous ces signes, Dieu la conduisait au « temple des voleurs » pour qu'elle y fasse l'expérience. Elle y a notamment participé aux campagnes de prière qui lui ont donné de la force et de l'espoir. Ensuite, elle s'y est baptisée, puisqu'elle avait la certitude qu'elle y resterait ferme dans sa foi. C'était son deuxième baptême, puisque le premier avait eu lieu à la *Casa da Benção*. Même si elle y est restée juste quelques mois, elle avait décidé de s'y baptiser au moment où elle y a présenté son fils.

Après avoir passé par deux églises évangéliques pentecôtistes, elle a enfin décidé de s'ancrer à l'IURD où elle estime avoir été guérie et délivrée de son malheur et de sa souffrance. A présent, cela fait plus de vingt ans qu'elle est adhérente de l'IURD où elle exerce la fonction d'*obreira* depuis plus de dix ans. Son fils, devenu aujourd'hui un jeune adulte, l'a rejointe dans sa pratique religieuse. Il s'est également voué au travail d'*obreiro* dans l'église et dans le groupe des jeunes de celle-ci.

Le récit de Cristina diverge du suivant dont le choix est motivé par un dessein individuel de salut. Il porte sur le parcours d'un jeune homme qui s'est tourné vers l'*Assembléia de Deus* de son quartier, parce qu'il était à la recherche du salut et de la « vérité » alors même qu'il était un adolescent.

Il s'agit du cas d'Erisson, un jeune homme dans la trentaine. Il est marié et père de deux enfants, de huit et six ans, son dernier a été diagnostiqué autiste. Après avoir fait une formation professionnelle, il a obtenu un poste en milieu hospitalier qu'il exerce depuis environ une dizaine d'années. Il a grandi à *Aguazinha* où une partie de sa famille est installée. Après son mariage, il a fait construire une maison superposée sur la résidence de ses beaux-parents. Ceux-

²⁷² Extrait en portugais : « (...) *Eu liguei o rádio e tinha uma programação da igreja (IURD) e o pastor disse: ei você aí que esta doente, que esta enferma que esta deitada numa cama e que esta com problemas, você acredita que Deus pode te curar agora? Coloca o copo com agua em cima do rádio. Eu disse essa igreja de ladrão. Eu disse é mentira desse pastor... Dai, eu peguei o copo com água e coloquei a mamadeira de João Lucas em cima do rádio. E ele ainda disse assim: quando você for curada venha aqui e dê o seu testemunho. Ele ainda disse isso... Eu fechei os olhos e fiz a oração com ele e quando eu tomei a água chega subiu aquele queimor... Eu me senti mais fortalecida. Eu disse que se eu ficar curada e se eu me levantar eu vou para essa igreja agorinha ».*

ci habitent à quelques mètres de son quartier d'enfance, soit à proximité de sa famille avec laquelle il garde un lien étroit.

Il a grandi au sein d'une famille qui n'avait pas une confession religieuse déterminée. Son père n'était guère religieux et sa mère venait d'une famille de tradition catholique, mais elle n'a jamais fréquenté une église. Or, aux alentours de ses dix ans, cette dernière a décidé d'adhérer à l'*Assembléia de Deus*. Son choix d'adhésion était individuel, elle ne l'a pas imposé à ses enfants. Ceux-ci étaient au nombre de sept, quatre garçons et trois filles. Erisson est le benjamin de ses frères.

L'adhésion de sa mère a réveillé chez Erisson une légère curiosité qui l'a amené à visiter l'AD quelquefois, puis il n'y est plus retourné. Or, un jour, il s'est intéressé aux Écritures, du fait que sa mère avait une Bible et qu'elle la lisait régulièrement. En voyant cela, il a cherché à comprendre ce qui était écrit. Il y apprend notamment la notion de salut qui va susciter chez lui le besoin profond d'être sauvé. Il intègre alors de son propre gré l'AD à l'âge de 12 ans.

« (...) Personne ne m'a évangélisé. C'était ma propre conscience. Je me suis converti à l'Évangile à l'âge de 12 ans. Je ne l'ai pas fait par influence, mais en croyant en ce que dit la Bible, et en termes de vie après la mort. Parce que je crois que la vie humaine passera un jour. Nous mourrons tous. Quand nous mourrons, nous commencerons une nouvelle vie, et croyant ce que dit la Bible, cette vie peut être avec ou sans Dieu. Mais ce choix on le fait en étant en vie ici sur terre, pour cela Dieu a envoyé son fils pour venir sauver ..., c'est comme la religion qui a le sens de relier..., donc la religion a le sens de relier l'homme avec Dieu. Quand on parle de religion, il y a beaucoup de gens qui disent que tous les chemins mènent à Dieu, mais je pense que ce n'est pas comme ça, bien sûr je ne suis pas un exclusiviste, je n'ai pas la vision de dire que seulement où je vais .. cette église où je fais ma congrégation est celle qui y conduit, non!²⁷³ ».

(Extrait d'entretien d'Erisson, 6.02.2015, traduit par l'auteure).

²⁷³ Extrait en portugais : (...) Ninguém me evangelizou. Foi uma consciência minha mesma. Eu me converti ao evangelho aos 12 anos de idade. Eu não fiz isso por influência, mas por acreditar no que a Bíblia fala, no que se refere a vida após a morte. Porque eu creio que essa vida humana um dia vai passar. Todos morreremos. Quando morreremos vamos começar uma nova vida, e acreditando no que a Bíblia diz, essa vida pode ser com ou sem Deus. Mas essa escolha nós fazemos em vida aqui na terra, tanto que Deus enviou o seu filho para fazer o resgate..., é como a religião que tem o sentido de religar..., então a religião tem o sentido de religar o homem com Deus. Quando a gente fala de religião tem muita gente que diz que todos os caminhos conduzem à Deus, mas eu acho que não é por aí, é claro que eu não sou exclusivista, eu não tenho a visão de dizer que só aonde eu vou... aquela igreja que eu congrego é quem conduz, não!

Il s'intéresse de plus en plus aux Écritures. Il souhaite les connaître davantage, parce qu'il est ébloui par les enseignements bibliques. A l'église, il a été conseillé de se diriger vers le groupe jeune, lequel fut récemment formé par Adriano et certains de ses camarades de foi. Erisson les connaissait, puisque ces jeunes habitaient tous le même quartier. Cela lui semblait d'autant plus stimulant qu'il était entouré de garçons qui comme lui partageaient des traits en commun, à savoir le même lieu de vie, plus ou moins la même tranche d'âge et le même intérêt pour la fois évangélique pentecôtiste.

Toutefois, son souhait premier était de se nourrir des Écritures. Pour cela, il fréquentait le maximum de cultes qu'il pouvait, car il désirait élargir ses connaissances de la Bible. Ce livre l'avait ébloui à un tel point, qu'il m'a avoué l'avoir lu en entier et en détail au moins trois fois, notamment au cours des quatre premières années suivant son d'adhésion. Pour lui, la Bible incarne « la vérité » laquelle est, selon lui, prêchée de manière minutieuse et rigoureuse dans son église d'adhésion, l'*Assembléia de Deus*.

En tant qu'instrument de « vérité », mais aussi de pouvoir, la Bible est par ailleurs mobilisée par certains leaders religieux pour justifier leurs actions socioreligieuses visant une certaine quête de pouvoir (Gifford, 2008). Par exemple, un accaparement de terres, les droits sur un héritage familial, le choix d'un homme politique ou l'alliance de certaines familles par le mariage (*Ibid.*, 2008). Or, dans le cas d'Erisson, il entend la « vérité » prêchée par son église à travers la Bible comme un moyen de songer à une place au royaume des cieux. Son objectif s'avère uniquement spirituel, car il porte sur la cosmovision évangélique pentecôtiste de la rédemption (Garcia-Ruiz, 2006).

Pour être sûr de son choix d'adhésion, et de ce qu'il espérait y obtenir, Erisson a visité d'autres églises.

« (...) J'ai déjà visité d'autres églises. J'ai visité plusieurs fois..., j'ai déjà visité Universal (IURD). J'ai déjà rendu visite aux Témoins de Jéhovah, j'ai déjà visité les Baptiste, les Presbytériens ... il y en a beaucoup d'autres ..., mais pour que je m'en souviennne immédiatement ... C'était avant mon baptême. C'était une façon de chercher et d'être sûr si c'était vraiment ce que je voulais. (...) Je ne cherche pas à me différencier de quiconque, mais j'ai toujours aimé lire, j'ai toujours aimé la lecture. J'ai lu la Bible trois fois. Le Nouveau Testament, j'ai commencé à le lire quand j'ai intégré l'église. Ensuite, j'ai suivi un cours par correspondance, puis j'ai commencé ..., puis j'ai commencé à apprendre beaucoup de choses, les « frères » de l'église ont commencé à voir que je me cultivais bien (avec les Écritures). Puis, à l'âge de 15 ans, je me suis baptisé, consciemment, et à l'âge de 15 ans, j'ai commencé à

enseigner à l'église. Donc, c'est quelque chose que les frères m'ont appris et j'ai appris parce que je l'ai cherché dans la lecture. Bien sûr, il y a plusieurs églises et cela fait partie (il se réfère au choix religieux qui peut être multiple) ... vous pourriez me demander : mais pourquoi l'Assembléia ? S'il y a tant d'églises, parce qu'il y a bien sûr beaucoup d'autres églises, je n'en condamne aucune, n'est-ce pas ? A tel point que je le recommande quand je vois qu'une personne ne s'adapte pas bien à une telle église, je conseille de chercher une autre église évangélique sérieuse. J'ai donc beaucoup lu. Quand je me suis converti, j'ai pris soin de ne pas suivre le raisonnement d'un tel, car si je vais voir un tel, il défendra le raisonnement de son église. Si je consulte machin, il me parlera également du raisonnement de son église, par conséquent, chacun tire la ficelle de son côté, n'est-ce pas ? Ensuite, j'ai essayé de voir ce qui ne contrariait pas les enseignements de la Bible. Donc, à partir du moment où j'ai vu que dans l'Assembléia de Deus il n'y avait rien qui puisse nuire aux enseignements de la Bible, j'ai opté pour l'Assemblée et je voulais y être baptisé²⁷⁴ ».

(Extrait d'entretien d'Erison, 6.02.2015, traduit par l'auteure).

Comme il l'explique ci-dessus, avant d'affirmer son choix d'adhésion par le baptême dans l'eau, il avait visité d'autres églises et certains groupes religieux pour « faire le tour » et les observer. Il voulait non seulement être sûr de son choix, mais surtout il avait l'intention de se prouver à lui-même que son église se démarquait des autres par la place qu'elle accorde à l'enseignement biblique. D'après lui, l'AD suit les Écritures comme peu d'églises évangéliques pentecôtistes le font. De ce fait, et pour lui, c'est elle qui s'approche le plus de la « vérité » révélée dans la Bible : le salut.

Pourtant, dans ses propos présentés ci-dessus, il ne se dit pas exclusiviste, dans la mesure où il reconnaît que d'autres églises peuvent être également sérieuses dans leur approche évangélisatrice. A cet égard, il eut une certaine empathie envers des approches évangélisatrices pratiquées ailleurs, notamment à l'église baptiste ou à la presbytérienne. Cette empathie lui a permis de conseiller quiconque voulant intégrer l'évangélisme pentecôtiste, mais qui ne

²⁷⁴ Extrait en portugais : « (...) Eu já visitei outras igrejas. Eu visitei varias vezes..., eu já visitei a Universal (IURD). Eu já visitei os Testemunhas de Jeová, eu já visitei a batista, a presbiteriana... é varias outras..., mas para eu me lembrar assim de imediato... Isso foi antes do meu batismo. Foi uma forma de buscar e ter a certeza se realmente era aquilo que eu queria.

(...) Não é me diferenciando de ninguém, mas eu sempre gostei muito de ler, eu sempre amei a leitura. Eu já li a Bíblia três vezes. O Novo Testamento, eu comecei a ler quando eu entrei na igreja. Depois, eu fiz um curso por correspondência e daí eu comecei..., daí eu fui aprendendo muitas coisas, os irmãos foram vendo que eu estava me cultivando bem. Daí, com 15 anos de idade eu me batizei, consciente, e aos 15 anos eu já comecei a dar aulas na igreja. Então, foi uma coisa que os irmãos me ensinavam e eu aprendi porque eu buscava isso na leitura. É claro que existem varias igreja e isso faz parte...você poderia me perguntar: mas porquê a Assembléia? Se tem tantas igrejas, porque é claro que existem muitas outras igrejas, eu não condeno nenhuma, certo? Tanto que eu recomendo quando eu vejo que uma pessoa não se adapta bem a tal igreja, eu aconselho a procurar uma outra igreja evangélica séria. Então, eu li bastante. Quando eu me converti, foi tomando o cuidado de não seguir a linha de raciocínio de fulano, porque se eu for consultar fulano, ele vai defender a linha de raciocínio da igreja dele. Se eu consultar beltrano, ele vai também me falar da linha de raciocínio da igreja dele então cada um vai puxar a sardinha para o seu lado, não é? Daí, eu procurei ver as varias linhas de raciocínio e também procurei ver aquilo que não feria os ensinamentos da Bíblia. Então, a partir do momento que eu vi que na Assembléia de Deus não tinha nada que ferisse os ensinamentos da Bíblia, eu optei pela Assembléia e quis me batizar nela ».

s'adapte pas à l'AD en raison des coutumes, mœurs et règles de conduite qu'elle impose à ses adhérents, c'est pourquoi certains n'arrivent pas à s'y faire et se tournent vers d'autres églises.

La connaissance des approches évangélisatrices pratiquées ailleurs a été révélatrice pour Erisson, car il estime qu'il a su discerner les églises qu'il considère comme étant « sérieuses ». Pour lui, le « sérieux » se fonde notamment sur la transmission des Écritures. D'après lui, dès lors qu'une église ne se détourne pas de ce qui est écrit dans la Bible, elle reste dans la « vérité ». En affirmant cela, le jeune homme défend la cosmovision prêchée par son église laquelle rejoint l'idée qu'il s'est faite du salut (Garcia-Ruiz, 2006).

Sa connaissance biblique en témoigne, car il maîtrise plutôt bien les textes sacrés de la Bible. Il a d'ailleurs commencé à les transmettre dès l'âge de 15 ans, dans le groupe jeune de son église, mais aussi dans le cours de discipulat. Je reviendrai sur celui-ci plus loin. Désormais, Erisson éprouve « *une joie immense de servir Dieu* », m'a-t-il dit. Il s'est engagé à faire connaître les Écritures aux autres pour qu'ils puissent éprouver le même sentiment de joie que lui, qui découle de la certitude d'être sauvé.

Le dernier cas de cet axe concerne le parcours de Francisca dont la précarité, dans laquelle elle a vécu, a été une source de souffrance pour elle et sa famille. Elle a dû aussi faire face à la maladie. Sa volonté de guérison, mais aussi d'améliorer sa vie financière l'a conduite à se diriger vers l'IURD auprès de laquelle elle affirme avoir retrouvé du réconfort et un nouveau départ pour elle et ses enfants.

Francisca a une soixantaine d'années, et son visage est très marqué. En raison de la vie douloureuse qu'elle a menée, elle semble faire plus que son âge. Elle est la mère de Vanessa, dont le cas fut présenté antérieurement. Elle a une autre fille qui a une vingtaine d'années et un fils adolescent. Celui-ci a été diagnostiqué comme porteur d'un handicap mental et reçoit une pension d'invalidité. Elle est sa tutrice.

Elle est issue d'un milieu défavorisé et s'est mariée avec un homme appartenant au même milieu qu'elle. Le couple s'est installé dans une maison de fortune, construite en grande partie avec des matériaux de récupération. Après plusieurs métiers de débrouille, son mari trouve un poste d'éboueur dans la municipalité d'*Igarassú*, à laquelle est rattaché son quartier, le *Loteamento Bonfim*. Femme au foyer, elle n'a jamais travaillé. Elle s'est dévouée à ses enfants et à la maison. Elle a abandonné les études à l'école élémentaire. Cependant, elle sait lire et écrire, mais elle avoue avoir des difficultés avec l'expression écrite et orale. Elle estime ne pas savoir bien s'exprimer. Puis, elle a des difficultés à se repérer dans des endroits où elle

n'a pas l'habitude d'aller. Par exemple, lorsqu'elle doit se rendre quelque part, elle doit se faire accompagner par un de ses enfants. Elle ne sort que pour des besoins indispensables, ou pour se rendre à son église d'adhésion.

Avant que son mari ne trouve un travail fixe, ils ont traversé beaucoup de difficultés financières. Parfois, la famille ne se nourrissait que deux fois par jour. Elle souffrait de voir ses enfants ne pas manger à leur faim. Quelques fois, un membre de sa famille, ou de sa belle-famille, les venait en aide en leur apportant des denrées alimentaires. Elle m'a dit avoir connu la misère avant d'être dans la précarité. Avec un revenu stable, venant du travail de son mari, la famille se portait mieux, mais leur condition de vie restait modeste. En plus, ils avaient un enfant fragile nécessitant de soins adaptés à sa maladie mentale.

Elle m'a expliqué que sa vie quotidienne était une routine faite de difficulté, de précarité et d'addiction. Elle et son mari buvaient de l'eau de vie et fumaient des pipes avec du tabac pas cher. C'était un moyen pour eux d'échapper à la souffrance qu'ils enduraient tous les jours. Puis, un dimanche, dans l'après-midi, elle a reçu la visite d'évangélistes de l'IURD. Ceux-ci parcourraient son lieu de résidence tous les dimanches en distribuant des journaux, flyers et en invitant les personnes à se rendre dans leur église.

« (...) J'ai vécu dans une 'invasion'²⁷⁵, quand ils passaient, j'allumais une cigarette et je fumais, j'envoyais la fumée sur leurs visages, mais ils n'ont pas abandonné (elle se réfère aux évangélistes). Ils venaient toujours chez moi, même avec la fumée que je soufflais, mais ils n'abandonnaient pas du tout. Ils m'ont remis un journal, je l'ai pris et je l'ai mis dans les toilettes ou je l'ai jeté quelque part. Sachant qu'il y avait Dieu avec ces belles paroles, n'est-ce pas ? Mais quand vous ne comprenez rien...

(...) Les gens de l'Universal qui sont venus là-bas (dans son ancien lieu de résidence), ils venaient le dimanche de l'évangélisation. L'évangélisation a lieu tous les dimanches et commence généralement à 13 heures et se poursuit jusqu'à 16 heures. Ils y arrivaient et je ne les acceptais pas. Je disais : 'vous êtes un groupe de bêtes. Une heure comme celle-ci, à parcourir le monde à livrer des journaux aux domiciles des autres'. Quand ils partaient, j'étais malade, avec une sorte d'agonie, une mauvaise sensation, une impatience. Parce que Dieu voulait tout faire dans ma vie, mais je n'étais pas d'accord. Je n'allais pas l'obtenir, n'est-ce pas ? J'ai parlé à Dieu... quand un grand tourment est venu..., je disais : 'mon Dieu'... et Dieu voulant me sortir de ce tourment et je n'ai pas accepté. Mais pas aujourd'hui. Aujourd'hui, j'ai rejoint l'Universal (l'IURD)²⁷⁶».

²⁷⁵ Un terrain inoccupé que l'on s'approprie pour y faire construire un habitat.

²⁷⁶ Extrait en portugais : « (...) Eu morava na invasão, quando eles passavam por lá, eu acendia um cigarro e fumava, a fumaça eu soltava na cara deles, mas eles não desistiam (os evangelizadores da universal). Eles sempre vinham na minha casa, mesmo com fumaça que eu estava

(Extrait d'entretien de Francisca, 9.04.2015, traduit par l'auteure).

Au début, elle traitait les évangélistes de l'IURD avec mépris. Elle ne comprenait pas pourquoi ils se donnaient autant de mal pour tenter de convaincre des gens qui, comme elle, ne s'intéressaient pas à la religion. Par ailleurs, elle admet que lorsqu'elle était dans la « tourmente », elle essayait de parler à Dieu, mais il ne l'a jamais vraiment écouté, alors elle ne s'intéressait point à la religion. A ce moment-là, elle pensait qu'aller à l'église ne servait à rien.

Or, plus tard, elle considère avoir compris que les visites qu'elle recevait à cette occasion était un appel de Dieu dans sa vie. C'était une occasion pour elle de sortir de sa souffrance, mais elle ne l'a pas entendu ainsi. Il lui a fallu du temps pour qu'elle le voit autrement. Entre-temps, des évangélistes l'invitaient à se rendre à l'*Universal* (l'IURD), mais elle n'y est jamais allée.

Un jour, sa voisine l'incite à l'accompagner à une église évangélique pentecôtiste qui s'appelle *Deus é Amor*, littéralement Dieu est Amour. Née au début des années 1960, il semblerait que celle-ci soit une des pionnières dans la guérison divine et dans l'exorcisme avec un discours centré sur les forces du mal, notamment le diable, comme vecteur de la souffrance (Freston, 1993 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999).

En arrivant à cette église, Francisca ne se sent pas bien. Elle dit avoir perdu connaissance. On lui a expliqué qu'elle a manifesté une entité maléfique et que le pasteur a dû l'exorciser. Cela lui a causé un choc et elle n'y est plus jamais retournée. Néanmoins, cet épisode va l'a marquée profondément. Depuis, elle était persuadée que sa vie était sous l'emprise du mal. Pour elle, « (...) c'était le mal qui pénétrait sa vie²⁷⁷ ». Cela était d'autant plus vrai, qu'elle est tombée malade sans en comprendre la raison. Elle s'estimait en bonne santé, malgré ses addictions et ses privations alimentaires. Lorsque son médecin lui a annoncé qu'elle avait une tumeur maligne dans l'utérus, elle a aussitôt pensé que cela était l'œuvre du diable et que le pasteur a eu raison de l'exorciser.

soltando, mas eles não desistiam de jeito nenhum. Eles me entregavam o jornal, eu pegava ele e eu colocava no sanitário ou jogava para lá. Sabendo que ali estava Deus com aquelas palavras bonitas, né? Mas quando você não entende de nada...

(...) O pessoal da Universal que vinha por lá (onde ela morava antes), eles vinham no domingo da evangelização. A evangelização sai todo domingo e começa geralmente às 13 horas e vai até às 16 horas. Eles chegavam lá e eu não aceitava. Eu dizia : ' vocês são um bando de trouxas. Uma hora dessa e vocês pelo meio do mundo entregando jornal pelas casas dos outros'. Quando eles saíam, eu ficava passando mal com aquela agonia, com aquela coisa ruim, aquela impaciência. Porque tudo Deus queria fazer na minha vida, mas eu não concordava. Eu não ia buscar, né? Eu falava para Deus... quando vinha um grande tormento..., eu dizia: 'meu Deus'... e Deus querendo me tirar desse tormento e eu não aceitava. Mas hoje não. Hoje, eu entrei na Universal ».

²⁷⁷ En portugais : « (...) era o mal que estava penetrado na minha vida ».

Pour autant, elle n'est pas retournée dans l'église fréquentée par sa voisine. Elle a décidé plutôt de se diriger vers l'IURD, car c'est à ce moment-là qu'elle dit avoir compris le sens de l'invitation des évangélistes. Elle s'est rappelée que dans les journaux qu'ils distribuaient il y avait beaucoup de témoignages de guérison miraculeuse et de délivrance du mal. Elle voulait croire qu'elle pouvait aussi en bénéficier. En effet, les témoignages de guérison et de délivrance sont nombreux à l'IURD (Almeida, 2009 ; Campos, 1995 ; Cortén, 1999 ; Soares, 2009). Ils sont notamment mobilisés dans les cultes, mais aussi en dehors du temple dans l'intention d'inviter des individus à rejoindre l'église, mais aussi dans l'idée de prouver l'efficacité de celle-ci (Cortén, 1999).

Se croyant être sous l'emprise du mal, lequel avait porté atteinte à sa santé, Francisca souhaitait la guérison. Pour y parvenir, elle s'est rendu à l'IURD, mais avant elle avait prié Dieu de la sauver.

« (...) J'ai fait cette demande à Dieu ..., puis j'ai arrêté de fumer, j'ai arrêté de boire et dans cette direction on m'a emmené. Si j'y suis arrivée, c'était par mes propres moyens, personne ne m'y a conduit, tu comprends (à l'IURD) ? J'y suis arrivé par mes prières. Quand je suis arrivée, il était 8 heures du matin. Je ne connaissais pas Recife. Si tu me mettais là, je serais comme quelqu'un qui est perdu. Puis, je suis arrivée au centre (au temple central de l'IURD), j'étais là devant, à 8 heures du matin. Mon garçon avait faim et j'étais sans un seul sou pour lui donner à manger. Ensuite, j'ai vu une personne descendre de là, je lui ai demandé : 'oh mon fils, peux-tu me dire où est l'Universal ?'. Et il avait répondu que j'étais juste en face d'elle, devant la bénédiction. Alors j'ai dit, maintenant je monte. Quand je suis montée en prenant mon garçon par la main ..., Quand j'ai franchi la dernière marche, en face de la grande porte d'entrée principale, l'ennemi m'a jeté à terre. Je suis tombée jusqu'en bas de l'escalier, mon visage était en sang. Puis, un obreiro est venu et m'a aidée à me lever, il m'a dit : 'Alors ma sœur ? Allez-vous monter ou descendre ?'. Je lui ai répondu que j'étais déjà là et que de toute façon je monterais. A partir de ce moment, je ne suis descendue qu'après la réunion. a la fin de la réunion, je me sentais déjà plus soulagée, j'ai pu reprendre mon souffle. Après avoir rejoint l'Universal, c'est un combat. Parce que si la personne est sincère envers Dieu, c'est une lutte. Mais j'ai surmonté de nombreuses barrières, j'ai déjà été baptisée dans l'eau parce que Dieu a fait le travail dans ma vie²⁷⁸ ».

²⁷⁸ Extrait en portugais : « (...) Eu fiz esse pedido para Deus..., dai eu deixei de fumar, eu deixei de beber e nessa direção que eu fui levada. Porque não foi por ninguém que eu cheguei até lá, estas entendendo (na IURD) ? Eu cheguei lá pelas minhas orações. Quando eu cheguei lá eram 8h da manhã. O Recife eu não conhecia nada. Se você me colocasse num ponto ali eu ficava como quem está perdida. Dai eu cheguei na central (no templo central da IURD), fiquei lá na frente, às 08h da manhã. O meu menino estava com fome e eu sem nenhum tostão para dar para ele comer. Dai, eu vi uma pessoa descendo de lá, eu perguntei pra ele: 'oh meu filho, você sabe me informar aonde é a Universal ?'. E ele tinha me respondido que eu estava em cima dela, na frente da benção. Dai eu disse, agora eu vou subir. Quando eu subi com o meu menino pegado na minha mão..., Quando eu cheguei em cima, no ultimo degrau, na porta grande principal de entrada, o inimigo me jogou de lá para baixo. Eu vim bater em baixo, eu fiquei ensanguentada. Dai veio um obreiro e me levantou, ele me disse : 'E ai irmã? A senhora vai subir ou vai descer ?'. Eu respondi para ele que eu já estava ali e que então eu iria subir. A partir daquele momento eu só descí depois da

(Extrait d'entretien de Francisca, 9.04.2015, traduit par l'auteure).

La vie de Francisca jusque-là n'a pas été facile, et avec sa maladie, elle avait peur de sombrer dans le désespoir. Une fois qu'elle a rejoint l'église, elle s'y est investie, notamment en participant aux chaînes de prières. Celles-ci l'ont conduite à faire l'expérience du miracle qu'elle attendait dans sa vie, puisqu'elle affirme avoir été guérie de sa tumeur. Par la suite, toujours en fréquentant assidûment l'église, sa vie a pris une nouvelle tournure. Elle soutient qu'il y a eu des améliorations sur le plan financier et sur le plan familial, notamment la récupération de sa fille.

Concrètement, elle a pu déménager dans une petite maison que son mari l'a faite construire en brique et ciment. Bien qu'elle ait été conçue sous la forme d'une grande pièce, ils l'ont aménagée avec des espaces multiples (coin couchage, cuisine, salon) avec des toilettes intégrées. Elle avait prié pour que son mari dispose de moyens financiers pour parvenir à la construction de cette maison. Ensuite, sa fille aînée a connu une série de problèmes, desquels elle s'en est sortie grâce aux prières de sa mère qui l'a conduite à l'église. Son fils cadet a eu le droit à sa pension d'invalidité, ce qui lui permettait d'avoir un revenu stable en plus pour le foyer. Francisca considère que ces changements sont en rapport avec sa fréquentation à l'église et ses participations aux chaînes de prières qui lui ont apporté à chaque fois une réponse.

Elle attribue ces changements elle les doit à son église d'adhésion, l'IURD, à laquelle elle reste fermement attachée. Désormais, elle lutte pour ramener son mari à la maison. Il y a quelques années, il l'a quittée pour une autre femme, au moment où sa fille aînée était dans la détresse. Elle m'a expliqué qu'elle n'a pas pu le récupérer, parce que tous ses efforts se sont focalisés sur la fille aînée. Lors de notre rencontre, elle participait à trois chaînes de prières distinctes : une pour sa vie financière, une autre pour sa santé et l'autre pour ramener son mari à la maison. La santé et sa condition économique était toujours au centre de ses préoccupations. Les prières dédiées à son mari étaient complémentaires, du fait qu'elle avait peur de finir sa vie seule. Il était d'ailleurs le seul homme qu'elle a connu dans sa vie. Elle a vécu sa trahison de manière très douloureuse, mais elle estime qu'elle a été moins difficile à accepter que toutes les difficultés qu'elle a dû affronter au cours de sa vie et auprès de ses enfants.

reunião. Quando a reunião terminou eu já me senti mais aliviada, já pude tomar um folego. Depois que eu entrei na Universal é luta. Porque se a pessoa for sincera pra Deus é luta. Mas eu venci muitas barreiras, eu já me batizei nas águas porque Deus fez a obra na minha vida ».

Ayant traversé de nombreux obstacles, Francisca s'estime heureuse d'avoir rencontré Dieu et de se maintenir fermement dans la foi religieuse. Intégrer l'IURD, n'a pas été une chose facile pour elle, mais la douleur et le désespoir l'ont conduite à son choix d'adhésion religieuse, dans lequel elle se maintient avec conviction depuis douze ans. A ce propos, il est à noter que l'ensemble des membres adhérents interrogés dans ce travail sont restés fermes dans leur choix d'adhésion religieuse. Bien que leur parcours soient différents, ils ont tous réalisé une expérience personnelle, individuelle ou collective avec l'évangélisme pentecôtiste.

Une fois que le choix d'adhésion religieuse est fait, l'individu entame un parcours d'apprentissage de l'approche doctrinale et évangélisatrice de son église d'adhésion. Il sera d'abord fortement encouragé à participer régulièrement aux cultes. Sa participation active va amorcer son processus d'évangélisation au sein d'un collectif, notamment sous deux formes : une fréquentation assidue aux cultes ainsi qu'aux activités évangélisatrices proposées par l'église ; un apprentissage ciblé, puisque certaines églises proposent à leur adhérent un culte spécifique de doctrine et d'évangélisation permettant un accès dirigé à la connaissance biblique.

Si dans ce premier point, l'intérêt a été porté à l'adhésion religieuse d'un point de vue individuel, désormais, il sera question de présenter et d'analyser comment se déroule le parcours individuel d'un adhérent au sein d'un collectif, soit au sein de son église.

2. Parcours individuel et collectif dans l'évangélisme pentecôtiste et ses approches évangélisatrices

2.1. Les amorces du parcours individuel et collectif dans l'évangélisme pentecôtiste

Après le choix d'adhésion, l'individu entame un parcours individuel et collectif dans l'évangélisme pentecôtiste de l'église qu'il a choisi de fréquenter. Ce parcours va lui permettre de se familiariser davantage avec la doctrine évangélisatrice prônée par son église d'adhésion, et avec laquelle il fera des expériences diverses, faites d'apprentissages, d'épreuves, d'émotions et de pratiques singulières (Mary, Piauult, 1998).

Il en résulte que chez les adhérents interrogés dans ce travail, ce cheminement s'amorce avec l'arrivée de l'individu au temple, en passant par l'accueil et les échanges avec des membres évangélisateurs, ainsi que par les modalités d'apprentissages doctrinaux et évangélisatrices, jusqu'à l'engagement personnel vis-à-vis de son groupe religieux d'appartenance.

Ainsi, dès lors qu'un individu adhère à une église évangélique pentecôtiste, il est amené à franchir une série d'étapes qui participent à la construction de son parcours individuel et collectif au sein de son groupe religieux. Ce parcours se fonde principalement sur deux principes centraux : la doctrine et l'évangélisation. Elles forment la base édicatrice des transformations individuelles et collectives des adhérents, parce qu'elles renvoient à des manières de faire, de penser et d'agir qu'un individu intègre dans sa vie personnelle et quotidienne moyennant une pratique religieuse régulière.

A ce titre, nombreux sont les travaux qui démontrent comment l'adhésion à l'évangélisme pentecôtiste a été un moteur de changement individuel et collectif pour les individus. En intégrant la doctrine évangélisatrice de leur église, ceux-ci ont connu des transformations profondes dans leur vie intime et quotidienne, dans leurs rapports aux autres et à l'espace (Boutter, 2002 ; Costa, 2002, 2008 ; Fancello, 2006 ; Fer, 2005 ; Laurent ; 2003 ; Pons, 2013 ; Mary, Piauult, 1998 ; Novaes, 1985). Mais avant d'appréhender le processus de ce changement, il faut tout d'abord prendre en compte la signification des termes « doctrine » et « évangélisation ».

D'après le dictionnaire historique de la langue française, le terme doctrine désigne « (...) l'enseignement, la formation théorique, l'éducation, et par métonymie la technique, la méthode ; en latin chrétien il se spécialise en « enseignement religieux » (...) : l'enseignement... la chose que l'on apprend à quelqu'un et l'ensemble des connaissances acquises » (Rey, 2016 : 703). Selon le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) le terme doctrine signifie un « (...) ensemble de principes,

d'énoncés, érigés ou non en système, traduisant une certaine conception de l'univers, de l'existence humaine, de la société, etc., et s'accompagnant volontiers, pour le domaine envisagé, de la formulation de modèles de pensée, de règles de conduite ». Appliqué au domaine religieux, et plus précisément à l'univers chrétien, la doctrine renvoie à un système de savoir large et complexe dont les enseignements sont présentés et transmis aux individus comme étant une « vérité » révélée (Bouveresse, 2007).

Quant au terme évangélisation, sa signification porte sur « *l'action d'évangéliser, de convertir par l'Évangile* » (Rey, 2016 : 846), et il est dérivé du verbe évangéliser qui « *signifie « prêcher l'Évangile à une population, une nation* » (Ibid., 2016 : 846). L'évangélisation désigne ainsi une action qui se fonde sur les Évangiles, lesquels incarnent à la fois une « vérité » et une idéologie, du fait qu'ils véhiculent un ensemble d'idées et de croyances. A cet égard, selon le dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie : « (...) *Dans son acception la plus large, le terme d'évangélisation désigne aujourd'hui la propagation de toute forme d'idéologie. L'usage restreint le réserve cependant à la prédication des Évangiles, en y incluant le travail missionnaire. Recevoir l'Évangile, c'est accepter la croyance en une foi...* » (Bonte, Izard, 2013 : 264).

Grâce au travail d'évangélisation mené par certains disciples du Christ, la doctrine chrétienne s'est répandue dans le monde. Désormais, doctrine et évangélisation sont étroitement liées, dans la mesure où elles composent un système et une action qui s'enchevêtrent. L'évangélisation en tant qu'action véhicule les idées et croyances de la doctrine qui forme le système. Ensemble, elles cristallisent la notion de « vérité révélée » issue des Évangiles et mise en avant par les groupes religieux chrétiens.

A cet égard, l'évangélisme pentecôtiste apparaît comme un exemple. Il prône « la vérité révélée » par Jésus, parce qu'elle repose sur les Évangiles, lesquels constituent la base doctrinale et évangélisatrice de ce mouvement (Hollenweger, 2012). Ici, il sera question d'appréhender la manière dont cette base est appliquée en tant qu'approche évangélisatrice par les églises évangéliques pentecôtistes. Celles-ci s'attachent à diffuser les enseignements des Évangiles comme un moyen de parvenir à un changement de vie, mais pour cela les individus sont conviés à s'inscrire dans un parcours d'évangélisation qui est à la fois individuel et collectif.

En effet, dans la mesure où un individu adhère à ce mouvement, il sera conduit à suivre les préceptes doctrinaux de son église, mais aussi il sera conduit à intégrer les façons de faire de celle-ci. Il entame ainsi un parcours d'apprentissage à travers lequel il fera des expériences multiples en pratiquant sa foi religieuse de manière régulière. Ce parcours engendre des retentissements dans sa vie personnelle et sociale du fait qu'il appartient désormais à une

communauté religieuse régie par des principes dont découlent des conduites sociales particulières (Durkheim, 1968 ; Simmel, 1998) voire des nouveaux *habitus* (Elias, 1997).

Un grand nombre de travaux montrent que les adhésions à l'évangélisme pentecôtiste se traduisent notamment par l'acquisition d'un nouveau statut et d'une nouvelle identité dues à son groupe d'appartenance religieuse (Bastien, 1994, 2001 ; Bivar, 1995 ; Bivar, Gusmão, 2013 ; Costa, 2002, 2008 ; Fancello, 2006 ; Fer, 2005 ; Fernandes *et al.*, 1998 ; Laurent, 2003 ; Mafra, 2001 ; Martin, 1990 ; Novaes, 1985 ; Soares, 2011). Dans ce cas, l'individu se présente désormais comme appartenant à une communauté de semblables, dans laquelle il y a le partage de traits et de d'intérêts communs, et à laquelle ils s'identifient pleinement (Fancello, 2006 ; Simmel, 1998). A ce titre, dans les cas traités précédemment, ces aspects-là figurent dans les récits des personnes ayant adhéré à une église évangélique pentecôtiste.

Au-delà de ce nouveau statut, l'adhérent fait l'acquisition de nouveaux *habitus* en raison des conduites doctrinales préconisées par son église, qu'il doit intégrer, et qui auront une incidence majeure dans son comportement social. Ces nouveaux *habitus* représentent entre autres une façon d'être, de s'habiller, de se comporter, de parler. Cet ensemble d'éléments va cristalliser l'identité individuelle et collective d'un individu et de son groupe social d'appartenance (Elias, 1997), en l'occurrence celle de l'adhérent et de son église évangélique pentecôtiste.

A cela s'ajoute la dimension spirituelle préconisée par le mouvement qui vise à rapprocher l'individu de Dieu (Hollenweger, 2012). Dans les églises évangéliques pentecôtistes, l'adhérent a pour objectif de tisser une relation rapprochée avec le divin voire de communiquer directement avec ce dernier, y compris en dehors du temple. Pour y parvenir, en plus d'incorporer les principes doctrinaux et évangélisateurs de son église, l'individu devra s'engager dans une quête active et tenace dont le but est d'atteindre le Saint-Esprit. Pour cela, le corps va être mobilisé dans l'approche évangélisatrice (Cortén, 1995 ; Fancello, 2006 ; Malogne-Fer, Fer, 2015 ; Tonda, 2005).

En effet, le corps constitue le centre d'actions multiples dont découlent des conduites normatives et des comportements, par exemple, avec des gestes et des paroles spécifiques qui sont des modes d'action de transformation individuelle, de réussite et de sociabilité (Aubrée, 1987 ; Costa, 2002, 2008 ; Cortén, 1995, 1999 ; Garcia-Ruiz, 2012 ; Laurent, 2003 ; Tonda, 2005), de délivrance (Almeida, 2009 ; Fancello, 2006 ; Soares, 2005), de rédemption et de salut (Mafra, 2001 ; Novaes, 1985 ; Souza, 1969 ; Tchonang, 2009). Par ailleurs, ces conduites et comportements vont permettre d'approcher le divin, car ils sont présentés comme un moyen

efficace de parvenir à communiquer avec Dieu. Quoi qu'il en soit, le corps de l'adhérent va être mis au travail durant son parcours d'évangélisation individuel et collectif. A titre d'exemple, il convient de citer la façon de prier ou de chanter des louanges au Seigneur²⁷⁹ qui illustrent parfaitement la combinaison entre gestes et paroles acquise à travers une pratique religieuse régulière (Costa, 2002, 2008).

Pour appuyer ces propos, je me référerai aux observations et informations recueillies auprès des trois églises évangéliques pentecôtistes étudiées : l'*Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, l'*Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)* et l'*Assembléia de Deus (AD)*. Un accent particulier sera mis sur cette dernière en raison de l'ouverture qui m'a été accordé dans ses temples, notamment celui de Recife et ceux situés dans les deux quartiers de la région métropolitaine nord, *Loteamento Bonfim* et *Aguazinha*.

Tout d'abord, le parcours individuel et collectif d'évangélisation commencent avec l'arrivée de l'individu au temple. En arrivant à l'église, il fait sa première rencontre des membres évangélisateurs, par exemple un *obreiro* ou le pasteur. Ces derniers sont prêts à accueillir, à donner des conseils et des orientations à toute personne se dirigeant vers eux. Cet aspect a été traité au point précédent, j'insisterai juste sur le fait que, à la suite de l'adhésion, le premier pas vers le parcours individuel et collectif d'évangélisation implique un premier contact avec des membres évangélisateurs qui remplissent un rôle de guide, mais aussi veillent à l'intégration des nouveaux arrivés dans son église.

Que ce soit à l'AD, à l'IURD ou à l'IIGD, les nouveaux arrivés passent par des échanges avec des membres évangélisateurs qui les encouragent à être assidus, notamment en les conseillant à participer régulièrement aux cultes ainsi qu'aux activités évangélisatrices de l'église. A ce moment-là, la participation individuelle et active de l'adhérent va mettre en œuvre son parcours individuel d'évangélisation au sein du collectif. Cela se déroule principalement sous deux formes. D'une part, on conseille à l'adhérent de maintenir une fréquentation assidue aux cultes ; plus il y participe, plus il assimilera les principes doctrinaux et évangélisateurs de son église. D'autre part, il peut être amené à faire un apprentissage ciblé. Dans ce cas, certains temples disposent de formations évangélisatrices spécifiques. Celles-ci visent à aider leurs membres adhérents à élargir leurs connaissances doctrinales et évangélisatrices de façon pédagogique. Je propose de voir en détail comment cela se déroule dans les points à suivre.

²⁷⁹ A ce propos, dans le chapitre précédent, voir les descriptions référentes aux comportements individuels et collectifs durant le déroulement d'un culte.

2.2. Deux formats du parcours d'évangélisation individuel et collectif et ses approches évangélistes

Les nouveaux arrivants font l'objet d'une attention particulière, du fait qu'ils doivent se familiariser davantage avec l'ensemble des activités évangélistes. Ils sont orientés par des membres évangélistes, *obreiros* ou pasteur, qui vont les aider à comprendre le fonctionnement de l'église. Globalement, on peut distinguer une approche évangéliste globale, avec des directives, des normes et des règles s'appliquant à l'ensemble des adhérents de l'église sans exception, et une autre approche plus spécifique, avec une démarche qui prend en compte l'âge, le genre et le niveau d'adhésion, à savoir, si un individu vient d'intégrer l'église ou s'il est un pratiquant expérimenté. Dans les deux cas, l'accompagnement dans le parcours individuel d'évangélisation est assuré par des membres évangélistes qui conseillent, guident et instruisent les adhérents de manière individuelle et collective.

Dans les trois églises étudiées, l'IURD, l'IIGD et l'AD, la première forme est appliquée de manière systématique. L'assiduité et la participation sont présentées comme des conditions requises au bon déroulement du processus de transformation de la vie de l'adhérent. De fait, le parcours individuel et collectif d'évangélisation est susceptible de façonner la vie d'un individu, le conduisant vers un chemin de bénédictions, de prospérité et de salut (Cortén, 1995, 1999 ; Costa, 202 ; Mafra, 2001 ; Mariano, 1999 ; Souza, 1969 ; Willems, 1967). Ces éléments sont présentés aux adhérents comme étant la promesse de la doctrine qu'ils ont embrassée.

Au fur et à mesure que l'adhérent fréquente l'église, il est amené à assimiler des conduites, discours et gestes par le biais d'une mise en pratique de sa croyance. Celle-ci est supposée le conduire à endosser un nouveau rôle, ainsi qu'un nouveau statut, lequel est à la fois culturel, social et religieux (Durkheim, 1968 ; Geertz, 1972 ; Simmel, 1998). Il en résulte que l'individu intègre une façon de chanter ou de prier, mais aussi une manière de s'habiller et une certaine conception des rapports sociaux entre les individus.

Ces « façons de faire » représentent des mises en pratiques du système culturel qui les produit (Verdier, 1983), elles sont transmises au cours des activités évangélistes globales. L'adhérent est ainsi invité à adopter des gestes tels que le lever des mains, un hausser de la voix, s'agenouiller, fermer les yeux, se donner les mains entre les participants pour prier, exprimer ses affects et son émotion à Dieu, ou former un cercle lorsqu'il s'agit d'une prière collective. Dans certaines églises, en particulier l'AD, ils sont priés de garder une certaine distance dans les rapports entre les femmes et les hommes.

Cette approche évangélistrice globale se déroule de manière individuelle et collective, car l'individu est à la fois maître de ses actions et partie intégrante d'un collectif (Durkheim, 1968 ; Simmel, 1998). Dès lors qu'il décide de fréquenter les cultes et prendre part aux activités proposées par son église, son action est individuelle car elle émane de son choix. Par ailleurs, lorsqu'il se trouve au milieu de son groupe religieux d'appartenance, il est impliqué dans un collectif composé par l'ensemble des membres de l'église. Ici, l'action est donc collective. Individuellement et collectivement, l'adhérent est conduit à mettre en œuvre sa croyance via un apprentissage global dispensé par un leader qui mène l'action collective à l'église.

Le pasteur donne les directives et encadre l'action collective. Tel un meneur de foules, il dispose d'un pouvoir dirigeant et méthodique sur le collectif qui le suit de manière cohérente (Le Bon, 1963). Par exemple, lorsqu'il demande aux présents le lever des mains ou chanter, la réponse est immédiate et massive. Parce qu'elle se produit par un effet de répétition qui engendre un mimétisme collectif (*Ibid.*, 1963). À force de répéter gestes et paroles, l'adhérent assimile les modes de faire de son église à travers cette approche évangélistrice globale coordonnée par le pasteur. Dans ce mode d'apprentissage collectif, le pasteur figure comme le guide et l'adhérent est conduit à suivre ses instructions. Ce dernier doit reproduire ce qu'il entend et ce qu'il voit comme, par exemple, la manière de faire des louanges, de chanter ou de prier à partir du modèle proposé par le pasteur.

Dans ce type d'approche évangélistrice, l'individu agit par une auto-compréhension des consignes et par une capacité individuelle à reproduire gestes, postures et paroles. Les trois églises étudiées possèdent leurs manières spécifiques de pratiquer la prière, mais elles convergent sur certains traits généraux. Dans la quasi-totalité de leurs cultes, la prière collective se fait debout. Le pasteur demande aux adhérents de se lever pour prier, qui sont conviés à fermer leurs yeux, à lever leurs mains en direction du ciel ou à les placer du côté du cœur et, parfois, à baisser leur tête. Ces gestes sont répétés par l'ensemble des participants qui suivent les consignes du pasteur. Ils s'appliquent également aux chants de louanges.

D'autres pratiques sont mobilisées pour certaines prières spécifiques. À ce titre, à l'AD propose une prière qui a lieu le jour dédié au « *círculo de oração* », soit le cercle de prière. Ce jour, tous les priants sont invités à se mettre à genoux. Dans le christianisme, cette position porte une dimension symbolique, car elle illustre l'allégeance de l'adhérent envers Dieu (Tillich, 2003). C'est pourquoi, dans le « *círculo de oração* », il est indispensable que les individus se mettent à genoux face à Dieu. En revanche, si certaines personnes ne sont pas en

mesure de s'agenouiller, en raison de certains problèmes de santé ou de leur âge, alors elles peuvent s'asseoir pour prier.

Il faut savoir que le « *círculo de oração* » est toujours dirigé par une femme dans l'ensemble des églises de l'AD. Elle a la charge de guider et d'expliquer aux nouveaux arrivés ce qu'il faut faire lors de cette prière. Cette rencontre est programmée dans un créneau en continu 9h-16h. Si certains restent toute la journée, d'autres choisissent plutôt une demi-journée, le matin ou l'après-midi. Dans un cas comme dans l'autre, les adhérents peuvent faire une pause lorsqu'ils ressentent le besoin de s'arrêter. En plus de se mettre à genoux, ils posent leurs bras croisés sur le banc et leur tête baissée vient s'appuyer sur leurs bras. Ils restent dans cette position des heures durant. Avec les yeux fermés, ils prient à haute voix se laissant emporter par leurs émotions. L'ensemble des participants suivent cette façon de prier, y compris ceux qui ne peuvent pas s'agenouiller.

Chez les évangéliques pentecôtistes, il faut tenir compte du caractère émotionnel de la prière. Dans les cultes, le pasteur ne cesse d'encourager les adhérents à ouvrir leur cœur à Dieu, à lui parler en toute franchise et avec adoration. Ainsi, lorsqu'on prie, plus on exprime ses affects et son émotion, plus on sera touché par les bénédictions du ciel. Ce mouvement religieux a d'ailleurs été caractérisé par la place qu'il accorde aux émotions (Chesnut, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Costa, 2002 ; Fancello, 2006 ; Mafra, 2001 ; Pierucci, Prandi, 1996 ; Willems, 1967). D'après ces travaux, l'approche émotionnelle de la prière évangélique pentecôtiste est susceptible d'exhorter le sentiment d'adoration et de libérer l'individu de ses souffrances. Elle est surtout présentée comme un moyen efficace de parvenir à communiquer avec Dieu et de tisser une approche intime et relationnelle avec ce dernier (Pons, 2013 ; Tillich, 2003). Au moment de s'adresser à Dieu, il s'avère indispensable de laisser son cœur parler, car l'émotion est une affaire de cœur et d'exaltation (Lordon, 2013). C'est pourquoi le pasteur insiste sur l'approche émotionnelle lors de la prière. Il en résulte que du côté des priants, et en réponse aux directives du pasteur, des voix, parfois émues, montent démontrant de façon explicite que l'on a compris ce qu'il faut faire. Même si certains s'expriment de manière plus discrète, la majorité des participants au culte répondent aux consignes en libérant leurs émotions.

Au cours de leur participation aux cultes, les adhérents incorporent progressivement cette façon de prier qui leur est présentée comme une condition *sine qua non* de s'adresser à Dieu. En respectant les directives du pasteur et en travaillant la dimension émotionnelle, les adhérents progressent dans leur parcours d'évangélisation individuel et collectif. Toutefois, il se trouve que certains individus que j'ai observés, notamment ceux étant plus réservés ou

timides, ont du mal à manifester leurs sentiments de manière explicite, et de surcroît devant un collectif. Ils préfèrent prier en toute intimité. Même s'ils suivent les gestes et postures réalisées de manière collective, leurs prières ne sont pas énoncées à haute voix, mais dans leur pensée intime. Le caractère émotionnel ne s'exprime pas de manière unanime, étant donné que certains pratiquent leur prière de façon plus ou moins discrète, ce qui marque leur positionnement individuel dans l'action collective, et souligne que le parcours dans l'évangélisation est individuel.

Malgré ce constat d'une certaine tendance individualiste, il reste une conduite minoritaire face à la réponse collective massive des adhérents qui se soumettent à l'appel émotionnel du pasteur. À cet égard, le pasteur rappelle que « *celui qui ne reçoit pas de grâce ou qui ne parvient pas à communiquer avec Dieu, c'est parce qu'il n'a pas adressé sa demande en s'exprimant comme il fallait* ²⁸⁰ ». Les personnes plus timides ou étant réservées se voient alors visées par ce type de remarque. Parmi certains de mes interlocuteurs, il leur a fallu un certain temps dans la pratique religieuse évangélique pentecôtiste pour pouvoir développer leur disposition à pratiquer une prière accentuée par l'émotion. À ce titre, le cas d'Isabelli en illustre, car elle avait honte de s'exprimer durant la prière. Puis, avec le temps, elle a compris qu'il fallait se concentrer, penser à Dieu et ignorer tout le reste.

De fait, certains adhérents interrogés m'ont confié qu'ils n'y sont parvenus qu'au bout de quelques mois, et à la suite d'une fréquentation régulière aux cultes. Après cela, ils ont pu enfin surmonter leur timidité ou leur réserve ayant été laissées de côté pour s'exprimer autrement à Dieu. Peu à peu, ils s'adaptaient aux façons de faire de leur église, assimilant les gestes et paroles émanant des directives du pasteur. Finalement, ils réalisaient qu'ils partageaient des actions communes à travers une pratique religieuse régulière qui leur permettait de faire l'acquisition d'apprentissages et de conduites communes. Cela dit, le parcours individuel d'évangélisation est aussi collectif, du fait qu'il s'inscrit dans un partage commun.

Certaines églises mettent également en place un mode d'apprentissage évangélateur ciblé. Il s'agit là d'un accompagnement évangélateur plus encadré, lequel s'effectue à des créneaux horaires placés en dehors des cultes officiels. Parmi les trois églises étudiées, l'*Assemblée de Deus* (AD) a été la seule à proposer ce format évangélateur à l'ensemble de ses membres adhérents de manière systématique. Elle oriente en particulier les nouveaux

²⁸⁰ Propos recueillis lors d'un culte à l'IURD, mais également entendu sous d'autres formulations à l'IIGD et à l'AD.

arrivants, à suivre des enseignements dispensés dans le cours de *discipulado*²⁸¹, en français discipulat, mais aussi à fréquenter un culte hebdomadaire spécifique, le culte de doctrine, ayant lieu généralement le mardi soir à 19h aussi bien à l'église-mère de Recife que dans les temples de quartier.

Le cours de discipulat est à la fois une formation et une spécialité. Il dure environ trois mois et s'attache à dispenser des enseignements de base de doctrine et d'évangélisation. Il a été conçu pour transmettre aux nouveaux adhérents des apprentissages religieux visant à former des disciples de Jésus. Ce cours a été instauré quelques années après l'institutionnalisation de l'AD (Freston, 1993 ; Daniel, 2004²⁸²). De fait, l'*Assembléia de Deus* fut l'une des premières églises évangéliques pentecôtistes à instaurer des normes et règles de conduites dans son mode de fonctionnement de façon institutionnalisée. Elle s'est aussi attachée à créer des espaces d'évangélisation avec des apprentissages dirigés dispensés entre autres à l'école dominicale, au cours de discipulat, au culte de doctrine. Les règles et normes de conduite de cette église figurent notamment dans son système institutionnel fédérateur des Conventions, lequel centralise les directives doctrinales, ecclésiastiques, évangélisatrices et institutionnelles (Daniel, 2004)²⁸³. Elles viennent donc de la haute hiérarchie de l'Église et sont reproduites dans l'ensemble des temples de l'AD du pays.

Dès lors qu'un individu décide de fréquenter cette église il doit non seulement faire preuve d'assiduité aux cultes et aux activités évangélisatrices, mais aussi passer par des étapes d'apprentissages doctrinale et évangélisatrice. Pour ce faire, il est d'abord dirigé vers la formation de base, soit le cours de discipulat, dont le contenu porte sur le credo, les coutumes, les mœurs et les règles. L'adhérent est ainsi initié à des principes fondamentaux prônés par l'église.

Afin de saisir cette initiation, il convient de comprendre le fonctionnement du discipulat. Cette formation, qui dure environ trois mois, a lieu deux fois par semaine avec une durée de deux heures. Il est dispensé sous le format d'un enseignement dirigé avec des leçons thématiques telles que « qu'est-ce qu'être un disciple », « comment être un bon chrétien », « comment se comporter en tant que chrétien », « comment le chrétien doit-il s'habiller », « ce qu'il faut faire ou pas », « qu'est-ce que c'est la salut ». Ces cours sont destinés aussi bien aux adultes qu'aux enfants. Les enfants et les adolescents ont leur propre groupe de formation.

²⁸¹ Ce terme est un synonyme du mot « *aprendizado* », apprentissage en français, qui détermine la condition d'apprenti et qui associé au religieux devient un disciple, le disciple de Jésus.

²⁸² Voir ouvrages évangéliques.

²⁸³ *Ibid.*

Autrefois, il y avait la séparation du genre, soit les femmes et les hommes faisaient cours à part, mais désormais ils assistent aux cours ensemble.

Le cours est dispensé toujours par un homme, généralement un presbytre ou un diacre. Ce dernier exerce notamment dans les églises de taille plus modestes, dans les quartiers. Même si les femmes font partie du corps évangélisateur de l'église, leurs enseignements se focalisent plutôt sur les enfants et adolescents et dans des activités spécifiques comme le cercle de prière des enfants, l'école dominicale ou les activités évangélisatrices élargies proposées dans le cadre des programmes sociaux de l'église. Je présenterai ce dernier aspect au prochain chapitre. Les fonctions évangélisatrices féminines se déroulent toujours sous la subordination d'un homme, un presbytre ou un pasteur.

La masculinisation des tâches évangélisatrices est une spécificité des églises de l'AD (Gomes, 2015). Même si les femmes y occupent des fonctions assez variées, elles demeurent dans une position inférieure dans la hiérarchie institutionnelle. Cela n'est pas le cas pour d'autres églises de l'AD qui sont rattachées à d'autres systèmes de convention. Il en a trois principaux au Brésil : *Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB)* fondée en 1930, *Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil (CONAMAD)* créée en 1958, *Convenção da Assembléia de Deus no Brasil (CADB)* mis en place en 2017 suite à un désaccord entre deux pasteurs leaders de la CGADB. Ces systèmes régissent les AD qui leur sont rattachées. Dans les deux derniers, les femmes gravissent des échelons jusqu'à devenir pasteure (Aubrée, 2014). Avec la mise en place de ces deux conventions, et plus largement au sein du mouvement évangélique pentecôtiste brésilien, le leadership spirituel féminin a connu un relatif changement (*Ibid.*, 2014). Désormais, de plus en plus de femmes accèdent à des postes autrefois réservés uniquement aux hommes, notamment celui de pasteur.

Dans le chapitre précédent, j'ai montré le cas de l'IIGD qui intègre des femmes dans son pastorat. J'ai cité également le cas de la missionnaire Michelle Collins, élue municipale et leader féminine appartenant à l'*Assembléia de Deus* de la *Convenção de Madureira*, la CONAMAD. En revanche, à l'*Assembléia de Deus*, issue du mouvement des missionnaires suédois, une femme dans la fonction de pasteur n'est pas encore d'actualité. Le leadership dans cette église demeure masculin (Fonseca, Farias, 2010 ; Freston, 1993), mais les femmes y ont leur place, même si elles travaillent souvent dans l'ombre de leurs partenaires hommes. Elles

sont nombreuses à s'engager dans des projets évangélisateurs à but pédagogique ou philanthropique développés par l'église destinés aux enfants et adolescents²⁸⁴.

Si l'AD tolère désormais la mixité du genre dans la plupart de ses activités évangélisatrices, les femmes dirigeantes restent souvent subordonnées à leurs homologues hommes. Les coutumes genrées d'autrefois comportent encore un poids symbolique dans les conduites de certains adhérents aujourd'hui. A cet égard, j'ai constaté que, dans le cours de discipulat, bien que les adultes partagent la même salle, les femmes et les hommes ont tendance à se regrouper entre eux. La coutume établie autrefois laisse visiblement encore ses empreintes aujourd'hui. Par ailleurs, elle a été maintenue à l'école dominicale réalisée les dimanches matin, où les groupes sont séparés par genre et par tranche d'âge.

L'école dominicale est une activité évangélisatrice complémentaire qui vient s'ajouter aux autres activités de formation, comme le discipulat et le culte de doctrine, et aux cultes et réunions de prière. Cette rencontre est réservée aux leçons bibliques, lesquelles sont destinées à l'ensemble des membres adhérents. Ceux-ci forment différents groupes : enfants, adolescents, adultes et personnes plus âgées qui sont encadrés par un professeur ou professeure. L'objectif de cette rencontre hebdomadaire matinale est d'affiner la connaissance des textes de la Bible. Depuis sa création, dans les années 1930 (Daniel, 2004)²⁸⁵, jusqu'à présent, l'école dominicale obéit à cette configuration. Elle promeut une division du genre qui contribue à préserver la coutume de séparation entre hommes et femmes.

Pour revenir aux cours de discipulat, selon la configuration de l'espace physique du temple, ils ont lieu dans une salle de formation ou bien dans le salon principal de culte. Dans le premier cas, la salle est équipée de tableau et vidéoprojecteur. Le cours mobilise des supports pédagogiques adaptés en fonction de l'âge, étant donné que les enfants/adolescents font leur apprentissage à part. Il s'agit de revues ou livrets illustrés de quelques dizaines de pages conçus pour des enseignements dispensés pendant un trimestre.

A l'AD, les apprentissages procédant par spécialité s'appuient toujours sur des revues ou livrets d'enseignement. Par exemple, il y a ceux réservés aux cours de discipulat et ceux destinés à l'école dominicale. Les livrets de l'école dominicale sont également trimestriels et ils changent à chaque trimestre. Ils portent le nom de « Leçons Bibliques » parce qu'ils sont essentiellement centrés sur l'étude des textes bibliques. Alors que ceux réservés au discipulat

²⁸⁴ Cf. Chapitre VI.

²⁸⁵ Voir ouvrages évangéliques.

porte le nom de la formation et constituent un exemplaire unique de formation initiale utilisé tous les ans.

Les revues ou livrets d'enseignements sont payants. A l'époque de mon terrain, ils coûtaient environ deux euros. L'adhérent doit les acquérir dans l'espace bibliothèque de l'église ou, le cas échéant, ils font la demande auprès du responsable évangéliste chargé de la formation. Ce matériel est proposé en deux versions, celle du professeur et celle de l'étudiant. Ce dernier peut se procurer la version du professeur s'il souhaite avoir plus de détails sur les contenus enseignés.

Quant aux contenus des leçons, ils se focalisent en particulier sur l'étude de passages bibliques. Leurs analyses sont référencées et ont pour objectif de faire connaître aux adhérents les principes doctrinaux et évangélistes chrétiens prônés par l'église. Les leçons s'appuient également sur des personnages ou figures importantes de l'histoire biblique qui sont présentés comme des exemples à suivre, car ils incarnent la perfection, la bravoure et le courage, ainsi que des valeurs morales et religieuses. Les adhérents sont encouragés à s'inspirer des exemples bibliques mobilisés en cours, parce qu'ils constituent des modèles humains incontournables pour les chrétiens.

A ce titre, Jésus apparaît de toute évidence comme le modèle idéal auquel il faut s'attacher. Il est présenté dans le cours de discipulat comme le deuxième élément du credo de l'AD, lequel est composé par Dieu père, le Fils et le Saint-Esprit. Dans les cours, l'accent des enseignements est surtout mis sur la vie terrestre de Jésus, en particulier sur sa personnalité, ses modes d'agir et de penser. Ainsi, bien que Jésus soit Dieu (Lenoir, 2012), parce qu'il s'est fait à l'image de son père et il a hérité le royaume des cieux, c'est surtout sa condition terrestre qui sert de modèle aux adhérents de l'AD.

Tout membre adhérent est invité à suivre les pas de Jésus qui, fidèle à ses convictions et à sa croyance, était guidé par des valeurs universelles et unificatrices dont l'amour, l'honnêteté, l'égalité et la justice. Il faut donc s'inspirer de cet exemple, celui d'un homme ordinaire, fils de Dieu et Seigneur du peuple chrétien (*Ibid.*, 2012). Évidemment, les adhérents savent en réalité qu'ils ne peuvent prétendre au même destin que Jésus, mais ils estiment qu'il est possible pour eux de suivre ses enseignements.

D'autres personnages bibliques et historiques sont aussi évoqués dans les cours de discipulat comme Abraham ou Moïse, en passant par les autres prophètes, jusqu'aux douze Apôtres. En effet, la Bible constitue une ressource doctrinale et évangélistique intarissable,

laquelle est censée répondre non seulement aux aspirations chrétiennes, mais aussi aux différentes situations sociales (Gifford, 2008). Les membres évangélistes de l'AD y ont recours systématiquement et de manière encadrée par le biais de formations et activités évangélistes diverses.

Afin que ses membres adhérents arrivent à un certain degré d'élévation spirituelle, l'AD s'attaque principalement à leurs conduites sociales. Si le cours de discipulat se fonde sur des enseignements bibliques, il investit aussi des thèmes à caractère social et fédérateurs comme le travail, la famille, les enfants et, plus largement, les relations sociales. Parmi ces sujets, un mérite une attention spéciale, à savoir la famille. Celle-ci occupe une place importante voire centrale dans les réflexions et préoccupations des leaders religieux évangéliques pentecôtistes brésiliens (Macedo, 2012²⁸⁶ ; Machado, 1996 ; Mafra, 1998 ; Novaes, 1985 ; Soares, 1998²⁸⁷ ; Vingren, 2000²⁸⁸ ; Willems, 1967). De fait, la famille apparaît régulièrement dans leurs discours évangélistes qui mettent en avant le modèle familial nucléaire comme modèle sociétal et religieux.

Face aux mutations familiales de nos sociétés contemporaines, désormais, différents modèles familiaux cohabitent, dont la monoparentalité ou les couples homosexuels (De Singly, 1993). Or, chez les évangéliques pentecôtistes, la famille nucléaire reste le modèle familial privilégié au détriment des autres modèles ; elle représente le résultat de la réussite du parcours d'un adhérent dans la foi évangélique pentecôtiste.

Ce type de discours est également mobilisé dans les leçons de discipulat. A cet égard, il est à noter que l'adhérent d'une église est avant tout membre d'une famille. Pour les évangéliques pentecôtistes, l'individu ayant adhéré aux principes doctrinaux et évangélistes de son église doit les partager avec l'ensemble des membres de sa famille afin qu'ils soient également dans la vérité. C'est pourquoi la famille de l'adhérent est d'abord visée comme cible des actions évangélistes se déroulant en dehors du temple (Fancello, 2006 ; Fer, 2005 ; Laurent, 2003 ; Machado, 1996 ; Malogne-Fer, Fer, 2015 ; Fer, 2015 ; Tonda, 2005). En conséquence, il est intéressant de souligner que si le parcours individuel et collectif d'évangélisation de l'adhérent s'amorce à l'église, il s'étend par la suite à son entourage, à commencer par sa sphère domestique (Machado, 1996).

²⁸⁶ Voir ouvrages évangéliques.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

Parfois, certains adhérents parviennent à convaincre des membres de leur famille à se tourner vers leur église. Il en résulte que le parcours individuel et collectif d'évangélisation conduit l'adhérent à embrasser une mission de « gagner des âmes pour Jésus ». Cette devise s'applique particulièrement à l'AD. Dans cette église, mais cela est également vrai dans d'autres églises, l'adhérent est encouragé à transmettre la « vérité » révélée par les Évangiles aux autres membres de leur famille, y compris aux personnes de son entourage. Si la transmission de la pratique religieuse s'est affaiblie chez les chrétiens catholiques (Hervieu-Léger, 1993), cela n'est guère le cas pour les chrétiens évangéliques pentecôtistes, en particulier pour ceux appartenant à l'AD. Ceux-ci militent inlassablement pour diffuser et transmettre leur doctrine au plus grand nombre d'individus, d'abord dans leur entourage, puis au voisinage, sur le lieu de travail ou dans le quartier. A cet égard, de nombreux travaux ont montré la mise en œuvre de cette action par les adhérents du mouvement (Campos, 1995 ; Fancello, 2006 ; Fancello, Mary, 2011 ; Fer, 2005 ; Laurent, 2003 ; Machado, 1996 ; Malogne-Fer, Fer, 2015 ; Fer, 2015 ; Tchonang, 2012 ; Tonda, 2005).

Il s'avère que, plus qu'une transmission, il s'agit là d'un mode d'action évangélisateur opératoire et efficace, parce qu'il s'opère dès les prémices du parcours d'évangélisation de l'adhérent et se poursuit dans son cheminement dans l'évangélisme pentecôtiste. De fait, récemment arrivée à l'église, l'adhérent est d'ores et déjà encouragé à transmettre ses connaissances de base à d'autres individus, en particulier à sa famille. Plus tard, quand il aura atteint un niveau élevé dans son parcours d'évangélisation, il pourra se dédier à des activités évangélisatrices se déroulant en dehors du temple. Il aura l'occasion de poursuivre ainsi sa mission de manière élargie. En somme, de novice pratiquant à adhérent expérimenté, chaque membre de l'église est convié à contribuer à l'expansion de la doctrine évangélique pentecôtiste chez eux et dans son entourage.

Enfin, les leçons de discipulat de l'AD se focalisent également sur la transmission des coutumes et mœurs pratiquées à l'église. Il s'agit là de conduites sociales normatives devant être appliquées aussi bien à l'église que dans la vie quotidienne de l'adhérent. A titre d'illustration, il convient de citer la façon de s'habiller et de se comporter. Celles-ci sont des manières de faire et une façon d'être qui définissent et caractérisent un groupe social (Elias, 1997 ; Verdier, 1983), en l'occurrence un *assembléiano*²⁸⁹. Celui-ci s'inscrit dans un code social d'appartenance (Elias, 1997), lequel est facilement identifiable à l'observation.

²⁸⁹ Qui appartient à l'*Assembléia de Deus*.

Chez les *assembléianos*, les vêtements doivent s'accorder avec la conception du genre de l'église. Ici, les femmes et les hommes possèdent leur propre code vestimentaire. Le pantalon est interdit pour les femmes. Leur parure vestimentaire est composée le plus souvent d'une robe longue ou semi-longue, ou d'une jupe arrivant en-dessous du genou. Leur haut ne doit pas afficher de décolleté ou des manches courtes. Les femmes sont fortement dissuadées de porter du maquillage, du vernis à ongles et des bijoux (boucle d'oreille, colliers, bracelets). Elles ne doivent pas pratiquer certaines activités sportives, notamment celles pouvant être considérées comme étant masculines ou susceptibles d'exposer leur corps.

Ces mœurs sont institutionnalisées, du fait qu'elles ont été établies dans le système des Conventions de l'AD (Daniel, 2004)²⁹⁰. A présent, elles connaissent un léger changement. D'après mes observations et entretiens réalisés auprès de quelques adhérentes de l'AD, la nouvelle génération de femmes est plutôt influencée par les modes de vie actuels. Elles disposent ainsi d'une relative liberté et leurs conduites sont parfois moins marquées que celles de la génération précédente qui ont connu des restrictions plus rigides (Aubrée, 1998) : pas de télévision, interdiction formelle de porter des bijoux (excepté l'alliance de mariage) et de fréquenter des lieux culturels dit mondains (cinéma, concerts, théâtre), pas de téléphone portable ni d'ordinateur, interdiction de s'épiler, obligation de restreindre ses fréquentations aux personnes de sa communauté religieuse d'appartenance.

Aujourd'hui les jeunes femmes portent des jupes tout juste à la hauteur du genou, voire au-dessus de celui-ci, alors que leurs mères gardent des habits en-dessous des genoux. Les premières se maquillent de façon assez discrète avec des fonds de teint couleur *nude*, des mascaras incolores pour les cils ou des brillants à lèvres de couleur chair ou *nude*. Les jeunes femmes portent également des bijoux, bracelets, colliers et bagues, mais guère des boucles d'oreille. Leurs mères portent à peine des bagues. Bien que l'AD maintienne un certain conservatisme dans ses mœurs, elle s'accommode tant bien que mal aux modes de vie contemporains de ses adhérentes de la nouvelle génération. Même si la nouvelle génération de femmes fait preuve d'une certaine liberté, leurs conduites s'adaptent cependant aux exigences normatives de l'église, et les changements de comportement s'opèrent de manière discrète.

Les hommes doivent également observer des restrictions, et elles sont tout aussi rigides pour eux. Ils sont priés d'éviter de porter des vêtements courts (bermuda, pantalon court) et moulants, ainsi que jeans et débardeurs. Ils ne doivent pas porter des T-shirt faisant la promotion

²⁹⁰ Voir ouvrages évangéliques.

d'institutions telles qu'un club de football. Il est préférable qu'ils s'habillent en pantalon et chemise, et parfois en costume et cravate. Ils portent davantage de chaussures à lacet du type *debbies* ou mocassins, plutôt que des baskets. Mais, la nouvelle génération d'hommes porte de plus en plus de jeans, polos, T-shirt et baskets, y compris certains pasteurs et membres responsables du travail évangéliste. Cependant, ils évitent tout de même de porter des maillots de clubs de football, bermudas, pantalon court et débardeurs. Les hommes sont sensibilisés à accorder une attention particulière à leur apparence physique. Leurs cheveux doivent être régulièrement coupés, barbe et moustache le plus souvent rasées, et lorsqu'ils les portent, elles doivent être soignées. Quant aux femmes, elles doivent inscrire leurs corps dans le naturel. Les cheveux longs sont préconisés, pas de couleurs voyantes ou des coupes excentriques ; les coiffures sont discrètes et les générations précédentes portent souvent des chignons.

D'après Almeida (1982)²⁹¹ et Araújo (2014)²⁹², ce code vestimentaire de l'AD recouvre une dimension historique. Il serait un héritage de la façon de s'habiller des missionnaires suédois, Daniel Berg et Gunnar Vingren, et de leurs épouses. Les ouvrages de ces deux auteurs sont remplis de photos illustrant l'image des fondateurs de l'AD, ainsi que de leurs épouses ; ils portent des habits relatifs à la mode européenne du début du 20^e siècle. Il semblerait que leurs vêtements correspondaient à ceux des classes moyennes inférieures des pays du Nord.

A ce propos, il est à noter qu'au début du siècle dernier, les missionnaires sont arrivés au nord du Brésil, à Belém, une ville du bassin amazonien. Celle-ci a connu un essor économique fulgurant dès le 19^e siècle. Elle a accueilli des étrangers, dont investisseurs et voyageurs, venant notamment des pays du Nord. Leur façon de s'habiller a dû probablement susciter une image de réussite et de raffinement chez les Brésiliens de l'époque, puisque ces individus venus d'ailleurs se distinguaient visiblement des autres, en même temps qu'ils pouvaient être associés à la classe dominante du pays à l'époque (Novais *et al.*, 1997a).

La manière de s'habiller permet à l'individu de se distinguer socialement, mais elle révèle aussi une capacité à la reproduction collective (Bourdieu, 1979 ; Simmel, 2013). En effet, les vêtements, tout comme la mode qu'ils véhiculent, inscrivent les individus dans une dynamique sociale qui est à la fois d'appartenance et de différenciation. La façon de s'habiller des missionnaires suédois, est devenue un modèle fédérateur pour les adhérents de l'AD qui ont reproduit ce code vestimentaire.

²⁹¹ Voir ouvrages évangéliques.

²⁹² *Ibid.*

Dans les églises *Assembléa de Deus* de tout le pays (Daniel, 2004)²⁹³, les nouveaux adhérents sont orientés à adopter cette manière de s'habiller, qui est un changement radical, car les adhérents doivent prévoir un renouvellement de leur garde-robe. Dans le cas de Marta, elle racontait précisément que lorsqu'elle était petite, elle ne comprenait pas pourquoi elle devait s'habiller différemment de ses sœurs qui portaient des vêtements courts et à la mode, alors qu'elle n'en portait jamais. Sa mère lui faisait faire ses habits sur mesure afin qu'ils se raccordent aux normes de l'AD. Finalement, l'adoption d'une norme vestimentaire contribue à définir le groupe social et religieux d'appartenance et participent à la construction identitaire de l'*assembléiano*²⁹⁴.

En outre, au fur et à mesure de son parcours d'évangélisation, l'adhérent est orienté à concevoir son corps comme un revêtement charnel, lequel est habité par une âme qui a besoin d'être évangélisée. A travers l'évangélisation, l'adhérent conduit son âme à un degré d'élévation spirituelle lui permettant de communiquer avec Dieu et, par-delà, il peut envisager la vie éternelle et donc le salut.

Cette conception du corps est régulièrement présentée dans le cours de discipulat moyennant le recours à des nombreux passages bibliques, par exemple, la lettre de Jude, verset 19 au 23 : « (...) *Ce sont eux qui créent des divisions, ces animaux, ces êtres « psychiques » qui n'ont pas d'esprit. Mais vous, très chers, vous édifiant sur votre foi très sainte, priant dans l'Esprit-Saint, gardez-vous dans la charité de Dieu, prêts à recevoir la miséricorde de notre Seigneur Jésus Christ pour la vie éternelle. Les uns, ceux qui hésitent, cherchez à les convaincre ; les autres, sauvez-les en les arrachant au feu ; les autres enfin, portez-leur une pitié craintive, en haïssant jusqu'à la tunique contaminée par leur chair* » (La bible de Jérusalem, 1998 : 2058).

Dans la doctrine évangélisatrice de l'AD le corps est chair, il enveloppe l'âme de l'individu. Il ne doit pas faire objet d'inquiétude, mais de respect et de préservation. A l'inverse, l'âme est mise au centre des préoccupations, elle doit être guidée vers un apprentissage multiple dont le cheminement devra conduire l'individu à un plan d'élévation spirituelle lui permettant d'atteindre le divin. Par conséquent, à l'AD, l'âme passe avant le corps, elle est une priorité et donc le centre de l'activité doctrinale et évangélisatrice de l'église, d'où sa devise « gagner des âmes pour Jésus ».

²⁹³ Voir ouvrages évangéliques.

²⁹⁴ Qui appartient à l'*Assembléa de Deus*.

Tous ces apprentissages inscrivent l'individu dans un processus, lequel correspond au parcours individuel et collectif d'évangélisation au sein d'un groupe religieux. A l'AD, lorsque l'adhérent franchit la première étape de formation, à travers les cours de discipulat, visant l'acquisition des bases doctrinales et évangélisatrices de l'église, il est évalué. En effet, l'église tient à s'assurer que l'individu a bien compris les enseignements dispensés durant les trois mois de formation qu'il a réalisés. Les lauréats reçoivent un diplôme validant cette première étape. Ils peuvent alors se diriger vers d'autres activités dont les enseignements sont plus approfondis, comme c'est le cas du culte hebdomadaire de doctrine destiné à perfectionner les connaissances de base acquises durant le cours de discipulat. En revanche, les mauvais élèves sont invités à suivre de nouveau la formation initiale jusqu'à ce qu'ils obtiennent leur diplôme.

Cette première étape dure trois mois, elle ne représente que les prémices d'un processus d'évangélisation qui s'avère relativement long à l'AD. Le culte de doctrine apparaît comme un enseignement magistral des connaissances bibliques, doctrinales et évangélisatrices, visant à un perfectionnement des acquis basiques. Il a lieu les mardis soir et il est réalisé par un presbytre, un évangéliste ou un pasteur. Ce culte est ouvert à tous, y compris aux non-adhérents, parce qu'il se déroule sous un format magistral où l'orateur expose ses connaissances sur des sujets qu'il choisit d'aborder. Ici, il n'y a pas de livret ou de revue d'apprentissage, mais uniquement un enseignement oral. Or, aussi bien un non-adhérent qu'un nouvel arrivé peut éprouver des difficultés de compréhension. Dans ce cas, il veut mieux disposer d'une connaissance de base de la Bible, ainsi que des principes doctrinaux et évangélisateurs prônés par l'AD avant de fréquenter le culte de doctrine.

L'*Assembléia de Deus* se démarque visiblement des autres églises par sa manière d'évangéliser comme par sa façon de transmettre sa doctrine. Elle mise à la fois sur la régularité de ses membres adhérents aux cultes, mais surtout sur leurs participations aux activités évangélisatrices diversifiés et formatrices de manière systématique et organisée. Dans ce parcours d'apprentissage, il y a un élément fondamental auquel les adhérents doivent s'attacher afin recevoir les bénédictions promises. Il s'agit du parler en langues qui figure comme une approche évangélisatrice centrale dans les églises évangéliques pentecôtistes (Cortén, 1995 ; Hollenweger, 2012 ; Freston, 1993).

2.3.A propos de l'approche évangélicatrice du parler en langues

Le parler en langues est une approche doctrinale et évangélicatrice indissociable au mouvement évangélique pentecôtiste (Hollenweger, 2012). Il représente une manière directe de communiquer avec Dieu à travers le Saint-Esprit. Celui-ci se manifeste notamment par des langues inintelligibles qui sont censées transmettre un message divin. De fait, le Saint-Esprit est appelé à intervenir dans des nombreux cas, par exemple, la guérison d'une maladie ou la délivrance d'une personne des forces du mal.

Le parler en langues est l'objet central des actions évangélicatrices des églises évangéliques pentecôtistes. L'adhérent éprouve la joie d'avoir communiqué avec Dieu. Par la suite, il s'engage spirituellement avec son église. Il vit ainsi une expérience singulière laquelle s'inscrit dans le parcours individuel et collectif d'évangélisation. Pour certains, le parler en langues, tout comme l'imposition des mains, revêtent une dimension « magico-religieuses » (Aubrée, 2000 ; Campos, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999). Ils renvoient au miraculeux, voire au surnaturel. Pour certains auteurs, la cure divine, émanant de l'action du Saint-Esprit par l'imposition des mains, est une pratique touchant au « vraisemblable » (Cortén, 1995, 1999), puisqu'elle découle des discours et témoignages des adhérents qui les affirme comme étant vraies, ce qui permet de corroborer leur vérité. Cependant, les effets de cette pratique ne doivent pas se focaliser sur les discours des adhérents, mais sur leur expérience d'un phénomène vécu comme quelque chose de singulière.

Or, et comme le soulignent, ci-dessus, André Mary et Marc Piauult « (...) on doit à la fois se préoccuper de l'expérience vécue, des pratiques singulières et des émotions ressenties qui s'énoncent au cours des rencontres opérées à travers des modalités religieuses différentes » (Mary, Piauult, 1998 : 8). Je propose de présenter et d'analyser la pratique du parler en langues du point de vue des acteurs concernés. Il sera question de comprendre comment il s'applique concrètement dans les cultes, mais aussi il conviendra d'appréhender de quelle manière les adhérents l'ont vécue et le perçoive.

Le parler en langues découle des Évangiles, considérés sacrés et porteurs d'une vérité. Il trouve son origine dans les Actes des Apôtres, chapitre 2, versets 1-13 (La bible de Jérusalem, 1998 : 1844). Ici, le texte relate une situation particulière se déroulant durant la fête de Pentecôte. Des langues dites de feu apparurent comme une manifestation du Saint-Esprit qui délivrait un message de Dieu. Chacune des personnes présentes à cette occasion a entendu ce message dans sa langue maternelle ainsi que dans son dialecte natal, cela en dépit des différences linguistiques entre les individus réunis, ce qui a causé la stupéfaction. Qu'il s'agisse de Juifs, Galiléens,

Perses, Crétois, Arabes et bien d'autres nationalités, tous étaient concernés par ce phénomène : « ... nous les entendons publier dans notre langue des merveilles de Dieu ! » (*Ibid.*, 1998 : 1844). Cette pratique est perçue comme légitime, menée jadis par des personnages bibliques, et instaurée par les précurseurs du mouvement qui l'ont poursuivi (Blumhofer, 1993 ; Espinosa, 2014). Elle a été maintenue par les leaders évangéliques pentecôtistes d'aujourd'hui.

Pour les adhérents à l'évangélisme pentecôtistes, cet épisode biblique illustre la manifestation du Saint-Esprit qui se présente à travers le phénomène de la « glossolalie », soit le parler en langues, laquelle fut une manière de communiquer directement avec Dieu (Hollenweger, 2012). Dans les trois églises étudiées, ce phénomène est connu sous le nom de « baptême par le feu ». Cela en raison de la dimension symbolique accordée au passage biblique, puisqu'il fait référence à des « langues de feu » qui se sont abattues sur les individus présents lors de la fête de la Pentecôte.

Toute personne adhérant aux trois églises, et ayant entamé son parcours d'évangélisation est conviée à atteindre ce niveau de communication avec Dieu. Or, pour y parvenir, il n'y a guère de méthode. C'est à l'adhérent de se lancer corps et âme dans cette recherche individuelle mais qui s'effectue dans un cadre collectif, puisque l'individu doit s'engager dans les activités évangélisatrices de son église. Il doit notamment s'investir dans les cultes et prières de manière régulière. Son assiduité et sa participation lui permettent d'acquérir les outils nécessaires pour tisser une relation rapprochée avec Dieu. En réalité, l'adhérent s'inscrit dans un processus de dynamique de la foi (Tillich, 2012), découlant d'une pratique religieuse régulière. Plus il s'investit dans cette démarche, plus il a de chance de s'approcher du plan divin.

Ainsi, pour arriver au stade du parler en langues, une mise en pratique de la foi active est requise, car elle concourt à la dynamique dont doit faire preuve l'adhérent (*Ibid.*, 2012). Ce dernier est encouragé par exemple à pratiquer régulièrement la prière, aussi bien à l'église comme en dehors du temple, et en particulier chez lui. La prière constitue l'instrument essentiel sur lequel l'adhérent s'appuie pour parvenir à communiquer avec le Saint-Esprit. Elle apparaît de fait comme un outil efficace (Mauss, 1968), car elle « *n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. C'est un fragment d'une religion* » (*Ibid.*, 1968 : 377). Elle représente le système religieux auquel l'individu adhère. En tant que fragment d'une religion, la prière conduit l'individu à libérer ses sentiments, mais aussi à s'engager dans un système de sens et de significations, dont l'univers symbolique est censé répondre à ses attentes (Izard, Smith, 1979).

Selon un pasteur interrogé à l'*Assembléia de Deus*, le parler en langues n'obéit pas à une règle commune, mais à une logique de choix divin qui s'opère en fonction de l'engagement de l'adhérent ainsi que de la persévérance qu'il déploie à vouloir atteindre le Saint-Esprit. C'est au cours de son parcours d'évangélisation dans l'église qu'il apprend à persévérer. Le « baptême par le feu » consiste en un cheminement fait de persévérance et d'apprentissages qui ne dépend pas seulement de la volonté délibérée de l'adhérent, mais de son mérite à se maintenir dans sa quête et à endosser les épreuves de ce parcours. Pourtant, en observant des cultes dans les trois églises évangéliques pentecôtistes, le parler en langues y est souvent présenté comme un phénomène pouvant être à la portée de tous.

En m'intéressant de près à ce phénomène, j'ai constaté qu'il émane en réalité d'un dessein individuel pour lequel l'individu doit faire ses preuves afin d'y parvenir. L'église l'accompagne dans son cheminement, mais elle ne peut déterminer à quel moment le Saint-Esprit va se manifester. En revanche, elle organise des cultes, des réunions de prière et des activités évangélisatrices dédiés « à la recherche du Saint-Esprit ». Ces rencontres sont susceptibles de faciliter la quête des adhérents cherchant à communiquer avec Dieu. Il faut saisir comment cela s'organise selon l'église et de quelle manière les individus parviennent à en faire l'expérience.

Pour commencer, je mobiliserai l'exemple de l'*Assembléia de Deus*, car celle-ci propose une rencontre hebdomadaire réservée à la recherche du Saint-Esprit. Il s'agit du « *círculo de oração* » où peut avoir lieu le « baptême par le feu », mais aussi la guérison. Cette rencontre se déroule de 9h à 16h sans interruption et à portes fermées. Dans certaines églises de quartier, elle peut être organisée une matinée ou une après-midi, c'est le cas des temples de l'AD situés au *Loteamento Bonfim*. Seuls les membres adhérents sont autorisés à y participer.

Le « *círculo de oração* » a été instauré dans la doctrine évangélisatrice de l'église après la guérison miraculeuse d'un enfant (Omena, 1993)²⁹⁵. Dans les années 1920, une femme d'une quarantaine d'années avait mobilisé les membres de sa congrégation pour prier pour la santé de sa fille atteinte d'une maladie rare ayant été diagnostiqué incurable. A la suite de ces réunions de prière, l'enfant a été guéri. Ce fut le premier cas de guérison constaté parmi toutes les églises AD du pays, lequel a été validé par les membres dirigeants de la hiérarchie ecclésiastique au niveau national.

Très vite, le témoignage de la mère a parcouru les temples de l'AD à travers le Brésil mettant en avant le pouvoir de la prière collective focalisée sur un objectif en particulier, la

²⁹⁵ Voir ouvrages évangéliques.

recherche du Saint-Esprit (*Ibid.*, 1993)²⁹⁶. Ainsi fut créé le « *círculo de oração* », lequel est depuis sous la direction d'une femme qui est supervisée par un presbytère ou d'un pasteur. La dirigeante est généralement une évangéliste expérimentée adhérente depuis de nombreuses années. Elle a la charge d'organiser l'agenda du « *círculo de oração* », de veiller à son bon déroulement, d'accueillir, d'encourager et d'accompagner tout membre adhérent voulant y participer.

La rencontre hebdomadaire vise le Saint-Esprit susceptible de se manifester par le parler en langues. Si le « baptême par le feu » y est recherché, d'autres événements peuvent avoir lieu comme la guérison ou le soulagement d'une cause difficile ou d'une épreuve douloureuse. Tout membre adhérent de l'église est convié à y participer, car la recherche du Saint-Esprit s'avère essentielle dans le parcours individuel et collectif d'évangélisation. Toutefois, cette recherche reste focalisée sur le « baptême par le feu », lequel permet de consolider la foi et la croyance de la pratique religieuse de l'adhérent.

Si l'AD met en place une rencontre hebdomadaire dédiée à la recherche du Saint-Esprit, elle organise par ailleurs d'autres activités comme des réunions de prière, veillées et cultes de remerciement destinés à faciliter les quêtes individuelles. En somme, quel que soit le moyen employé par cette église, la prière demeure l'outil à privilégier par l'adhérent afin de parvenir à communiquer avec Dieu. C'est un instrument de la pratique religieuse, dont il faut savoir faire bon usage pour qu'il y ait efficacité. Les adhérents sont conduits à une dynamique de la foi faite d'apprentissages multiples leur permettant de vivre des expériences comme le « baptême par le feu ».

Il convient désormais de connaître comment cette expérience est vécue par l'adhérent. Pour cela, je propose de revenir sur deux cas ayant été présentés précédemment, lesquels portent sur le parcours de deux adhérents à l'*Assembléia de Deus*. Ces deux individus m'ont fait part de leur vécu lorsqu'ils ont été touchés par le parler en langues. Ils m'ont également expliqué le cadre dans lequel ce phénomène s'est déroulé. Ci-dessous, et en premier lieu, l'expérience d'Isabelli.

« (...) Lorsque vous êtes baptisé du Saint-Esprit, cela ne vient que de Dieu. Je suis aussi baptisé du Saint-Esprit. J'avais environ 11 à 12 ans, c'était avant mon baptême dans les eaux. C'était précisément quand j'allais beaucoup à l'église, donc le baptême du Saint-Esprit a eu lieu. C'était quelque chose provenant du ciel, une

²⁹⁶ *Ibid.*

très bonne chose que vous ressentez, et c'est une langue qui n'est pas vraiment une langue anglaise, ni le portugais ni l'espagnol, c'est le divin que vous recevez. Bien sûr, pour que vous receviez, il y a tout un chemin. Si vous dites : je veux me faire baptiser, répandez votre grâce ici, ce n'est pas comme ça. C'est quelque chose qui est recherchée, on la cherche encore et encore, si un jour vous avez cherché et que Dieu ne vous l'a pas accordé, il faut poursuivre la recherche, et le Seigneur, à un moment donné, il va travailler, alors, c'est une très bonne chose »²⁹⁷.

(Extrait d'entretien de Isabelli, 15.4.2015, traduit par l'auteure).

Il faut noter que son adhésion découle de l'action d'un proche via la transmission familiale, car elle appartient à la troisième génération d'adhérents à l'AD. Par conséquent, son parcours d'évangélisation s'est amorcé dès le berceau et à l'âge de 11/12 ans elle reçoit le « baptême par le feu ».

Elle m'a expliqué que, dès son enfance, elle a fréquenté assidûment le « *círculo de oração infantil* », soit le cercle de prière des enfants. Celui-ci lui a permis de se familiariser avec la manière de prier de son église. Le cercle de prière des enfants a été pour elle le moyen d'assimiler gestes, postures et modes d'actions, qui permettent de communication avec Dieu. Même si son adhésion découle de la transmission familiale, elle doit son « baptême par le feu » à son investissement personnel dans les activités évangélisatrices de l'AD dès son plus jeune âge. Ainsi, la transmission religieuse n'exclut nullement l'expérience individuelle et le vécu. La mise en pratique d'une expérience donnée permet à l'individu de percevoir le monde avec son propre regard et son propre ressenti (Dewey, 2010), mais aussi de l'appréhender de manière objective et subjective (Turner, Bruner, 1986).

« (...) Le cercle de prière est l'un des jalons de l'Assemblée pour le simple fait que c'est le moment de la prière à genoux. Quand tu es à genoux, c'est un acte d'humiliation ... à partir du moment où nous nous inclinons et que nous plions les genoux c'est un acte d'humiliation ... J'avais même un peu honte parce que je n'arrêtais pas de penser que les gens me regardaient et pouvaient se moquer de moi. Cela est dû à mon manque d'expérience, parce que vous apprenez à prier et à avoir une intimité avec Dieu ... avec Dieu, c'est ainsi, nous vivons une expérience. Avant, j'avais aussi honte de fermer les yeux ... Mais aujourd'hui je m'en fiche, je garde les yeux fermés, je suis à l'église et j'adore, je

²⁹⁷ Extrait en portugais : « (...) Quando você é batizada com o Espírito Santo, isso só vem de Deus. Eu sou também batizada com o Espírito Santo. Foi aproximadamente entre 11 e 12 anos, antes do meu batismo nas águas. Foi justamente na fase em que eu ia muito na igreja, então aconteceu o batismo do Espírito Santo. Foi uma coisa vinda do céu, uma coisa muito boa que você sente, e é uma língua que não é realmente uma língua inglesa, nem portuguesa, nem espanhol, é o divino que você recebe ali. Claro, para você receber tem todo um percurso. Se você disser: eu quero ser batizada, derrama aqui a tua graça, não é assim não. É uma coisa que se busca, se vai buscando, se um dia você buscou e Deus não concedeu vai buscando vai buscando e o Senhor num tempo determinado ele vai trabalhar, então, é uma coisa muito boa ».

donne des alléluias à Dieu parce que c'est l'adoration. La Bible dit que cette adoration arrive à Dieu avec une douce odeur. Alors, je ferme les yeux, je l'adore et je ne vois rien d'autre. À genoux nous avons une plus grande intimité car là vous adorez vraiment Dieu les yeux fermés et c'est une très bonne chose que vous ressentiez, d'être là spirituellement avec Dieu. J'ai grandi dans cet environnement, dans cet aspect. J'ai donc appris des sœurs comment prier, j'ai vu cette belle chose, cette façon de prier et j'ai appris des sœurs à croire parce que c'est une foi immense qu'elles ont. Et chaque semaine il y a cette rencontre (le cercle de prière), alors j'ai commencé à voir cette façon de croire. Lorsqu'une personne désespérée arrive (en l'occurrence un membre de l'église, ou une personne étant conduite par un membre), elles disent prions, nous croyons que Dieu le fera. Et c'est arrivé. Par exemple, problèmes difficiles, guérison, désaccord dans la famille, d'innombrables choses »²⁹⁸.

(Extrait d'entretien de Isabelli, 15.4.2015, traduit par l'auteure).

En participant au cercle de prière, Isabelli a pu percevoir comment il fallait s'y prendre pour prier. Sa compréhension découle non seulement des interactions et observations impliquant l'action de prier, mais aussi de ce que son expérience lui a apporté en termes de ressenti et d'appréhension dans le « *círculo de oração infantil* » (Dewey, 2010 ; Turner, Bruner, 1986), notamment la notion d'adoration et la façon de croire.

A la différence d'Isabelli, Adriano a fait son choix d'adhésion à l'AD à la suite d'une visite à l'église. Il fut conquis par la doctrine évangélistrice de cette dernière, et cela à un tel point qu'il a parcouru toutes les étapes du parcours d'évangélisation individuel et collectif en moins d'un an. De l'initiation au perfectionnement des connaissances bibliques, en passant par le « baptême par le feu » et le baptême dans les eaux. De fait, sa soif de connaissance à l'égard des principes doctrinaux et évangélistes de l'AD l'a conduit à cumuler une série d'exploits en un an.

²⁹⁸ Extrait en portugais : « (...) *O círculo de oração é um dos marcos na Assembléia pelo simples fato que é o momento da oração de joelhos. Quando você esta de joelhos, é um ato de humilhação... à partir do momento que a gente se curva e que a gente dobra o joelho é um ato de humilhação... eu tinha até um pouco de vergonha porque eu ficava pensando que o povo estava olhando pra mim e que iria rir de mim. Isso foi também pela experiência que eu não tinha, porque você vai aprendendo como você deve orar e pegando a intimidade com Deus... com Deus também é assim a gente vai tendo uma experiência.*

Antes eu também tinha vergonha de fechar os olhos... Mas hoje eu não ligo, eu estou de olhos fechados, estou na igreja eu estou adorando eu estou dando aleluia pra Deus porque é a adoração. A Bíblia diz que essa adoração chega a Deus com um cheiro suave. Então, eu fecho os olhos adoro e não vejo mais nada.

De joelhos a gente tem uma intimidade maior porque ali você esta realmente adorando a Deus com os olhos fechados e é uma coisa muito boa que você sente, de estar ali espiritualmente com Deus.

Dai eu fui crescendo nesse ambiente, nesse aspecto. Então eu fui aprendendo com as irmãs a forma de orar, eu via aquela coisa bonita, aquela forma de orar e fui aprendendo com as irmãs a crer porque é uma fé tremenda que elas têm. E toda semana tem aquele período dai eu fui vendo aquela forma de crer. Quando chegava uma pessoa desesperada, elas diziam vamos orar, a gente crer que Deus vai fazer. E aconteceu. Por exemplo, problemas difíceis, cura, desentendimento na família, inúmeras coisas ».

Il m'a expliqué que si le Saint-Esprit s'est emparé de lui, c'est parce qu'il s'est beaucoup investi à l'église. Il fréquentait régulièrement les cultes et toute autre activité évangélistique pouvant lui faire apprendre davantage les enseignements bibliques. Il ne manquait pas non plus les rencontres du « *círculo de oração* » qu'il considérait comme un rendez-vous important. Pour lui, ce dernier permettait à tout membre adhérent de se livrer à Dieu par le biais d'une façon de prier singulière. Toutefois, c'est lors d'une rencontre de prière occasionnelle, une veillée, qu'il va vivre son expérience du « baptême par le feu ». Il a vécu ce moment comme un événement inoubliable.

« (...) Mon baptême par le feu a eu lieu lors d'une veillée, quelques mois après avoir rejoint l'église. J'ai été baptisé dans les eaux à l'âge de 13 ans, six mois après mon baptême du feu. C'était la première veillée à laquelle j'ai assisté. Je n'avais jamais été à une veillée auparavant. Elle commence à minuit et se poursuit jusqu'à cinq heures du matin. Ce n'est pas seulement de la prière, parce que si c'était juste de la prière, il y aurait beaucoup de gens qui ne pourraient pas le supporter parce que ce serait plusieurs heures à genoux. Disons que dans la première période, il y a deux heures de prière, puis nous nous levons et chantons les hymnes, un message est donné et nous plions à nouveau les genoux pendant encore une heure. Après cette heure, nous chantons quelques hymnes supplémentaires et c'est comme ça jusqu'à la fin. Nous alternons donc prières et louanges pour ne pas laisser les frères s'endormir »²⁹⁹.

(Extrait d'entretien de Adriano, 6.3.2015, traduit par l'auteure).

C'était la première fois qu'Adriano participait à une veillée. Il m'a confié qu'il y était allé pour découvrir son mode de fonctionnement, mais il n'a jamais pensé que le Saint-Esprit s'abatrait sur lui à ce jour-là. Il m'a décrit les étapes de cette rencontre qui se compose d'actions multiples telles que s'agenouiller, chanter, prier, écouter le message biblique. Les gestes, postures et façons de faire figurent déjà dans d'autres cultes et réunions comme le « *círculo de oração* », mais lors de cette veillée ces actions alternent pour rendre la rencontre dynamique afin que les membres restent actifs et vigilants, notamment parce qu'elle se déroule durant la nuit prenant fin au petit matin.

²⁹⁹ Extrait en portugais : « (...) O meu batismo de fogo aconteceu numa vigília, alguns meses depois da minha integração na igreja. Eu me batizei nas águas com 13 anos, seis meses depois do meu batismo de fogo. Foi a primeira vigília que eu frequentei. Eu nunca tinha ido à uma vigília antes. Ela começa a partir da meia-noite e vai até às cinco da manhã. Não é só oração, porque se fosse só oração teria muita gente que não aguentaria porque seriam muitas horas de joelho. Digamos que no primeiro período são duas horas de oração, daí levantamos e cantamos os hinos, dá-se uma mensagem e daí voltamos a dobrar os joelhos de novo mais uma hora. Depois dessa hora, cantamos mais alguns hinos e é assim até o final. Então, alternamos entre orações e louvores para não deixar os irmãos caírem no sono ».

Il faut savoir que la veillée est une rencontre de prière occasionnelle qui est organisée en fonction du calendrier d'activités de l'église. Elle est réservée aux membres adhérents, et donc réalisée à portes fermées. Elle figure comme une activité évangélisatrice supplémentaire permettant aux adhérents de mettre en œuvre leur recherche du Saint-Esprit, mais également est une occasion de prier ensemble pour une cause commune, par exemple, un remerciement ou une requête particulière d'un membre adhérent. Cette activité apparaît ainsi comme étant une option de recherche du Saint-Esprit.

Adriano poursuit son récit, en donnant des détails précis de son « baptême par le feu ». Il livre notamment des aspects intéressants de son ressenti, mais aussi de sa perception quant aux conduites et faits qu'il a observés lors de son expérience. Ici, le vécu permet d'affirmer la croyance de l'individu dans la doctrine qu'il a embrassée, « (...) *Because our individual experiences are so central to the ways in which we put together a sense of our own identify, to underscore the typicality is to confront one of our dearest held beliefs...* » (Turner, Bruner, 1986 : 50).

« (...) Je me souviens encore de cette occasion comme si c'était aujourd'hui. J'étais assis au bout du banc à prier quand ... Écoutes, je ne sais même pas comment expliquer ... Je priais quand une joie très forte, très forte, vraiment grande m'a frappé. Et cela sans que je contrôle ma voix, sans contrôler ma bouche, j'ai commencé à parler. Ma langue a roulé et j'ai commencé à parler sans même le vouloir. Et puis les gens ont vu qu'il y a eu le baptême qui est appelé baptême par le feu dans le Saint-Esprit. Seuls ceux qui sont membres de l'église peuvent participer à cette réunion. Un invité ne peut pas participer parce qu'il ne connaît pas la doctrine et peut voir des choses qu'il n'a pas l'habitude de voir, il ne comprendra pas et ensuite il partira en disant des choses qu'il ne sait pas, parce qu'il ne les connaît pas, donc seuls les membres participent.

Si tu regardes Corinthiens, dans le verset relatant les dons du Saint-Esprit, il y a le don de la langue, le don de l'interprétation, le don des prophéties, le don des mots et de la science, etc ... Ensuite, la personne commence à parler des langues étrangères, seulement que Dieu veut donner un message à l'église. Donc, la personne commence à parler, une autre personne commence à révéler ce qu'elle dit. Puis, ça commence, si tu vois la synchronie, tu ne sais pas ce qu'est la perfection de la synchronie au moment de ce discours. Au moment où l'un parle, l'autre traduit à l'église ce qui se passe. Il y a des gens qui ne savent pas et qui n'ont jamais vu ça, donc ils ne comprendront jamais ça. C'est pourquoi seuls ceux qui participent sont les membres de l'église »³⁰⁰.

³⁰⁰ Extrait en portugais : « (...) *Eu ainda me lembro ainda hoje dessa ocasião. Eu estava sentado no final do banco orando quando... Olha, eu nem sei como explicar... Eu estava orando quando uma alegria muito forte, muito forte mesmo, muito grande me atingiu. E isso sem eu ter o controle da minha voz, sem eu ter o controle da minha boca, eu comecei a falar. A minha língua enrolou e eu comecei a falar mesmo sem eu querer. E daí as pessoas veem que houve o batismo que é chamado batismo de fogo no espírito santo.*

(Extrait d'entretien de Adriano, 6.3.2015, traduit par l'auteure).

Le récit d'Adriano met en avant sa croyance dans la Bible sur laquelle il s'appuie pour expliquer certaines expériences vécues lors de son « baptême par le feu ».

Si le vécu du parler en langues relève d'une dimension individuelle, il comporte par ailleurs une dimension collective. Lorsque l'individu est touché par ce phénomène, il est entouré par d'autres membres du groupe, lesquels partagent avec lui la réussite d'une quête individuelle s'inscrivant dans un parcours d'évangélisation. Il en résulte que des témoignages de ce vécu vont émerger, individuellement et collectivement, soit de la part de l'individu concerné, soit de la part des personnes qui ont témoigné de l'événement.

Ce témoignage va servir d'illustration du phénomène, mais également il va constituer une preuve objective de réussite de la quête individuelle de l'adhérent, d'où les discours et témoignages autour des guérisons miraculeuses et de la manifestation du Saint-Esprit (Aubrée, 2000 ; Campos, 1997 ; Cortén, 1995, 1999 ; Mariano, 1999). Ceux-ci sont présentés par les adhérents eux-mêmes ou annoncés par le pasteur lors d'un culte. A l'AD, un moment est réservé, vers la fin du culte, pour faire connaître le nombre de personnes ayant été touchées par le « baptême par le feu ». Cette annonce a pour objectif de montrer à l'ensemble des adhérents qu'il est possible de parvenir à communiquer avec Dieu.

Après avoir exposé le fonctionnement du parler en langues à l'AD, ainsi que l'expérience vécue par deux de ses membres adhérents, je propose désormais de voir comment cela se déroule à l'IURD et à l'IIGD. Celles-ci organisent des cultes hebdomadaires destinés à la recherche du Saint-Esprit.

A l'IIGD, la prière pour le Saint-Esprit a lieu le mercredi et le jeudi qui sont aussi réservés à la prière du jeûne de la victoire et à la prière de reconstruction. La première se focalise sur des causes impossibles et la deuxième sur la maladie ou sur des épreuves difficiles. Ici, la recherche porte d'abord sur le soulagement des épreuves traversées par tout un chacun. Si

Só quem é membro da igreja pode participar a este encontro. Um convidado não pode participar porque não conhece a doutrina e pode ver coisas que não é acostumado a ver, ele não vai entender e depois vai sair falando coisas que não sabe e que não conhece, por isso só os membros participam.

Se você for olhar em Coríntios, no versículo relatando os dons do espírito santo, tem o dom de língua, o dom de interpretação, o dom de profecias, o dom da palavra e da ciência, etc... Então, a pessoa começa a falar línguas estranhas, só que Deus está querendo dar uma mensagem para igreja. Daí, se a pessoa começa a falar, uma outra começa a revelar o que aquela pessoa está falando. Daí começa, si tu vêes a sincronia, tu não sabes a perfeição da sincronia na hora dessa fala. Ao momento que um vai falando o outro já vai traduzindo para igreja o que está acontecendo. Tem pessoas que não conhecem e nunca viram isso então nunca vai entender aquilo. Por isso só quem participa é quem é membro da igreja ».

l'objectif des adhérents de cette église est de communiquer avec Dieu, à travers le Saint-Esprit, le contenu de leur communication se définit en fonction des besoins des uns et des autres.

Quant à l'IURD, elle propose un jour de prière exclusivement dédiée au Saint-Esprit, le mercredi, mais ce dernier est également recherché le samedi, dans la prière pour les causes impossibles. Les adhérents sont encouragés à recevoir le « baptême par le feu », car il est préconisé par l'église, comme c'est d'ailleurs le cas à l'IIGD. Ainsi, dans les deux églises, si la recherche du Saint-Esprit se focalise plutôt sur les requêtes individuelles portant sur des causes spécifiques, elle vise par ailleurs le parler en langues en tant qu'expérience spirituelle.

Ce dernier aspect apparaît d'emblée dans l'approche doctrinale et évangélistrice de l'AD. Parce que celle-ci met au cœur de son mode opératoire l'élévation spirituelle de ses adhérents. Même si, dans cette église, il arrive que des prières soient adressées au Saint-Esprit pour lui demander la guérison ou le soulagement d'une souffrance, la focale de ses adhérents demeure le salut via leur élévation spirituelle.

Bien que les trois églises obéissent à des modes opératoires différents, elles visent, chacune à leurs manières, à conduire leurs adhérents à une élévation spirituelle. Cependant, leurs approches évangélistrices divergent notamment en raison de leurs histoires respectives. L'AD est une pionnière dans l'évangélisme pentecôtiste brésilien, alors que l'IURD et l'IIGD sont apparues respectivement à la fin des années 1970 et début 1980. Ces deux dernières considèrent le « baptême par le feu » comme un événement important, en conséquence, elles encouragent leurs adhérents à y parvenir. Or, leur approche doctrinale et évangélistrice correspond à ce qu'on a nommé d'évangélisme pentecôtiste de « troisième vague » (Freston, 1993 ; Cortén, 1995 ; Mariano, 1999). Les églises appartenant à cette vague se sont plutôt centrées sur le soulagement de la souffrance (Campos, 1995 ; Mariano, 1999 ; Soares, 2005, 2011).

Pour cela, le Saint-Esprit est mobilisé en tant qu'instrument de soulagement des afflictions, car il est censé répondre aux requêtes individuelles des individus traversant des épreuves difficiles. Ainsi, d'après leur mode opératoire, l'IURD et l'IIGD ont bâti leur système religieux en fonction des besoins individuels qu'elles ont su identifier auprès de leurs adhérents (Crozier, Friedberg, 1977 ; Rocha de Oliveira, 2014). Il en résulte que leurs leaders fondateurs ont mis en place des prières thématiques dont l'approche doctrinale et évangélistrice est

orientée selon les besoins identifiés³⁰¹, lesquels portent généralement sur les revenus, la maladie, la famille, le couple, les causes impossibles.

Il faut donc « chercher le Saint-Esprit », une expression régulièrement mobilisée dans les discours des pasteurs *iurdianos*³⁰² et ceux de l'IIGD. Ici, l'objectif est d'abord de trouver un soulagement à la souffrance, mais il s'avère que la quête est également d'ordre spirituel d'une communication directe avec Dieu. Lorsque les adhérents y parviennent, la présence divine se manifeste à l'occasion d'une mise en scène devant l'ensemble des participants au culte, alors qu'à l'AD cela se déroule à portes fermées et uniquement en présence des membres adhérents de l'église. A l'IURD et à l'IIGD, elle a lieu dans les cultes hebdomadaires fréquentés par des adhérents comme par des non-adhérents. De ce fait, tout un chacun peut y assister, il n'y a pas de restriction. Il est même préférable que les individus puissent y assister, pour témoigner de la présence divine à l'église.

Le parler en langues observé dans ces deux églises s'appuie notamment sur une « instrumentalisation du corps » (Mauss, 2010). Lorsque le Saint-Esprit s'abat sur quelqu'un, des gestes corporels particuliers se produisent accompagnés par la prononciation de mots inintelligibles. Parmi ces gestes, il faut noter l'expressivité du visage, des tremblements corporels voire des spasmes et des larmes. La voix prend une intonation haute, ferme et dynamique. Certains de ces gestes font parfois penser aux cultes de possession (Bastide, 2000 ; Birman, 1983 ; Leiris, 1980 ; Vogel *et al.*, 2012), dans lesquels le corps est également l'instrument d'expression des divinités qui l'habitent.

Le Saint-Esprit se manifeste ainsi et il est accueilli sous les yeux de tous les présents, y compris des visiteurs. Le phénomène dure quelques minutes pour chacun des adhérents qui le manifeste et s'étend sur le temps de la prière. A l'IURD et à l'IIGD, il n'y a pas d'interprète pour traduire les propos des personnes touchées par le parler en langues. Tandis qu'à l'AD, toute personne extérieure ne peut pas assister à la présence du Saint-Esprit qui est accueilli par un comité restreint, lequel est composé exclusivement par les membres de l'église. De même, à l'AD, le don du parler en langues s'accompagne également du don de traduction et de l'interprétation du discours divin comme l'a énoncé Adriano précédemment. Ce sont les membres expérimentés qui traduisent et interprètent le message divin. En revanche, à l'IURD et à l'IIGD, il revient au pasteur lui-même d'interpréter les bénédictions de cet instant particulier.

³⁰¹ Cf. Chapitre IV.

³⁰² Qui appartient à l'IURD.

Dans ces deux églises, la personne concernée par le phénomène est aussitôt entourée par des *obreiros* et apprentis pasteurs qui prient avec elle et exclament haut et fort que le Saint-Esprit est là avec tous. Ils demandent à ce que celui-ci s'exprime selon la volonté de Dieu et qu'il bénisse la personne sur qui il s'est abattu, ainsi que toute sa famille, et tous les présents au culte. Le pasteur affirme que ce moment est fort en bénédictions et que tous les participants en bénéficient, puisque Dieu l'a voulu. Finalement, ce moment de manifestation divine est vécu dans ces deux églises de manière collective et intégrative, car tous les membres, y compris les visiteurs, participent à l'événement en partageant la prière, mais aussi les expressions et sentiments qui en découlent.

Un regard extérieur non averti peut concevoir ce phénomène comme étant théâtral, il renvoie à une sorte de représentation collective chargée en émotion et en expressivité guidée par les membres institutionnels de l'église (Campos, 1997). A ce titre, les aspects théâtraux relevant des cultes des églises de « troisième vague » ont été souvent mis en avant dans les travaux, en particulier ceux dédiés à l'IURD (Aubrée, 2000, 2003 ; Cortén, 1995 ; Cortén, Dozon, Oro, 2003 ; Mariano, 1999). L'expressivité fait également partie des expériences individuelles (Turner, Bruner 1986), dans la mesure où elles permettent aux individus d'éprouver des sensations et des ressentis particuliers. Ainsi, le « baptême par le feu », au-delà de son aspect théâtral, est perçu par l'adhérents comme un événement particulier, mais aussi comme le résultat d'une quête individuelle, personnelle et spirituelle ayant lieu dans un collectif. Le collectif d'adhérents est le témoin d'un phénomène vécu comme étant réel et donc saisissable par le regard.

Lorsque les individus observent le phénomène du parler en langues se produire, ils ont une preuve concrète qu'il est réel. L'assemblée des personnes adhérant à l'église conçoit qu'il y a effectivement une possibilité de communiquer avec Dieu. Les pasteurs se saisissent d'ailleurs de l'événement pour stimuler et encourager les autres à se lancer dans la recherche du Saint-Esprit. Ils expliquent que si certains arrivent à atteindre cet objectif, d'autres peuvent être tout aussi capables d'y parvenir. D'où l'importance de la manifestation dans une assemblée, car il permet d'encourager les adhérents à participer aux cultes thématiques réservés au Saint-Esprit.

Enfin, il faut savoir ce qui se passe du côté des personnes touchées par le parler en langues, lesquelles ont été interrogées à l'IURD et à l'IIGD. Pour cela, je reviens au cas de deux femmes, dont les récits d'adhésion figurent ci-dessus. Elles affirment avoir senti la présence du Saint-Esprit au moment où elles ont senti un feu s'abattre sur elles. Leur récit dégage des

ressentis et sentiments particuliers éprouvés à la suite de leur expérience spirituelle face à ce phénomène.

« (...) Je ne sais pas comment l'expliquer ... c'était comme si un feu m'avait attrapé. C'est tout simplement merveilleux. Je ne peux pas dire comment cela s'est produit, ni quel a été le moment exact, mais je me souviens avoir ressenti une paix intérieure, une sensation forte, un confort et une immense lumière³⁰³ ».

(Extrait d'entretien de Patricia, 6.2.2015, traduit par l'auteure).

Ce court extrait du récit de Patricia, une adhérente de l'IIGD, illustre son ressenti quand elle fut prise par le Saint-Esprit. Cela lui est arrivé dans le culte du jeudi, dédié à la prière pour la reconstruction, en présence du leader fondateur de l'église, R.R. Soares, lequel était l'invité d'honneur. Au moment où il se préparait à la prière collective, il avait demandé aux personnes souffrantes de s'approcher de l'autel pour recevoir les bénédictions de ce jour spécial consacré à la reconstruction et à la victoire. Patricia avait suivi ses consignes. Quand elle pria avec les autres, le Saint-Esprit s'est manifesté en elle, sans qu'elle comprenne exactement ce qui lui arrivait à cet instant-là. Elle se souvient juste d'avoir vécu une expérience indescriptible, les mots lui manquaient pour m'expliquer ce qu'elle avait éprouvé.

Pour Patricia, le mot « merveilleux » revenait sans cesse dans son discours. Cela dit, même si les adhérents de l'IURD et de l'IIGD ont recours au Saint-Esprit pour des causes diverses, ils ont le sentiment de vivre le phénomène comme un instant d'élévation spirituelle à travers lequel ils nouent une relation rapprochée avec Dieu. Pour illustrer cela, je m'appuie sur ce que m'a confié Cristina, une adhérente de l'IURD. Elle a insisté sur la dimension spirituelle qu'il en ressort. Dans son expérience du parler en langues, elle s'est surtout sentie plus proche de Dieu. Par ailleurs, elle estime que tous les changements qui se sont opérés dans sa vie, c'est grâce à ce rapprochement avec le divin.

« (...) Parler en langues, c'est ressentir la présence de Jésus. C'est Dieu qui est dans votre cœur. C'est comme un trône, Dieu doit être assis dans votre cœur ».

³⁰³ Extrait en portugais : « (...) Eu não sei como explicar...foi como se um fogo tivesse me pegado. É simplesmente maravilhoso. Eu não sei dizer como isso aconteceu, nem qual foi o momento exato, mais eu lembro que eu senti uma paz interior, uma sensação forte, um reconforto e uma luz imensa ».

(...) Il n'y a de transformation que lorsqu'une personne a une rencontre avec Dieu. Si vous n'avez pas de rencontre avec Dieu, il n'y a pas de transformation³⁰⁴ ».

(Extrait d'entretien de Cristina, 25.3.2015, traduit par l'auteure).

A l'IURD et à l'IIGD, la recherche du Saint-Esprit passe d'abord par une approche doctrinale et évangélisatrice centrée sur des besoins individuels et collectifs. Du côté des adhérents, dès lors qu'ils parviennent à parler en langues, il est possible d'éprouver le sentiment d'élévation spirituelle qui correspond à un rapprochement avec Dieu. Au-delà de l'aspect théâtral, la présence du Saint-Esprit est un moyen d'expérimenter quelque chose qui se révèle comme singulier, qui engendre des sentiments particuliers chez les individus qui en font l'expérience.

Conclusion.

L'adhésion à l'évangélisme pentecôtiste découle de différentes logiques. Dans ce travail, il a été possible de les identifier sous trois grands axes, lesquels correspondent au moins à une ou deux logiques distinctes. En effet, parmi une quarantaine de personnes interrogées, ayant adhéré à l'AD, à l'IURD ou à l'IIGD, les choix d'adhésion émanent de la curiosité que l'on a porté à une église en particulier, ou bien de l'intervention d'un proche, ou encore d'un dessein individuel ou de soulagement d'une souffrance.

Ces logiques individuelles vont inscrire l'adhérent dans un parcours individuel et collectif d'évangélisation auprès de son église d'adhésion. A la suite de celui-ci, l'individu sera conduit à intégrer les principes doctrinaux et évangélisateurs de son groupe religieux d'appartenance. Il prend part ainsi dans un processus qui se déroule au cours d'une pratique religieuse régulière.

La pratique religieuse régulière de l'adhérent l'amènera à des apprentissages et à des expériences diverses et variées. Il sera conduit à assimiler les modes d'actions et les façons de faire de son église, entre autres, prier et chanter des chants de louange au Seigneur. Ces

³⁰⁴ Extrait en portugais : « (...) *Você falar em línguas é sentir a presença de Jesus. É Deus que está no teu coração. É como um trono, Deus tem que estar sentado no teu coração* ».

(...) Só existe transformação quando a pessoa tem um encontro com Deus. Se não tiver um encontro com Deus não tem transformação ».

conduites vont façonner son identité religieuse, car il appartient désormais à un groupe social et religieux dont les codes le caractérisent. De même, ses acquis lui permettront de tisser une relation rapprochée avec Dieu voire de communiquer directement avec ce dernier, notamment via le parler en langues.

En tant que pratique fondamentale de la doctrine évangélique pentecôtiste, le parler en langues constitue une occasion pour l'adhérent d'être pris par le Saint-Esprit. Pour cela, il doit s'investir dans une quête individuelle au sein d'un collectif afin de « chercher le Saint-Esprit », lequel est censé lui apporter des bénédictions, mais aussi une élévation spirituelle grâce au « baptême par le feu ». Il s'agit là d'un phénomène vécu comme la preuve que Dieu peut agir dans la vie de tous ceux qui croient possible parvenir à sa rencontre.

Conclusion générale

1. Appréhender la portée de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil

L'appréhension de la portée dynamique de l'évangélisme pentecôtiste au Brésil passe tout d'abord par une compréhension historique de ce mouvement dans le contexte brésilien. Celle-ci a permis de le situer dans l'espace et dans le temps, mais aussi elle a montré que son développement découle de facteurs multiples endogènes et exogènes à la société brésilienne.

Le mouvement a commencé avec le travail de missionnaires étrangers qui se sont établis dans deux régions distinctes, le nord et le sud-est du Brésil. Ensuite, il s'est progressivement répandu dans plusieurs villes brésiliennes et dans d'autres régions. Cette progression rapide sur le territoire découle de deux éléments fondamentaux. En premier lieu, une forte capacité à mobiliser des réseaux nationaux et étrangers permettant de soutenir le travail évangélisateur entrepris par les missionnaires au Brésil. En second lieu, des facteurs endogènes à la société brésilienne ont été favorables au développement du mouvement dans l'espace et dans le temps.

En plus d'introduire le mouvement sur le territoire brésilien, les missionnaires étrangers ont joué un rôle fondamental dans la formation des premiers évangélisateurs brésiliens. Ceux-ci vont, par la suite, se détacher de leur église initiale pour fonder la leur. Ainsi émergent les premières églises évangéliques pentecôtistes dirigées par des pasteurs brésiliens. Elles ont ouvert la voie à d'autres générations d'églises qui apparaissent sous la forme de vagues successives. La première vague voit le jour dès les années 1950 et la troisième à la fin des années 1970. Ces églises émergent avec des modèles doctrinaux rénovés et inventifs.

Les représentants de cette dernière vague sont respectivement l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) et l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* (IIGD). Ces deux églises ont mis en place des cultes basés sur la théologie de la prospérité avec des prières thématiques qui ont été construites en fonction des besoins individuels et collectifs identifiés auprès de leurs adhérents. Leurs prières portent principalement sur des sujets fédérateurs tels que la famille, le couple, la vie financière, la santé, soit des thèmes relevant de la vie ordinaire de tout un chacun.

A travers ces thématiques, l'IURD et l'IIGD invitent les individus à faire une expérience religieuse par le biais des campagnes de prières consacrées à un thème spécifique. En participant à ces campagnes de prières, les adhérents peuvent trouver des réponses favorables à leurs quêtes individuelles. Ces églises dites de « troisième vague » ont redynamisé le mouvement évangélique pentecôtiste brésilien, en le modernisant à l'image de nos sociétés contemporaines qui accordent une place importante au bien-être et au bonheur individuel. L'individu qui adhère est conduit à jouir des merveilles du Seigneur sur la terra. Pour en

bénéficiaire, il faut chercher à éradiquer les souffrances ou les difficultés de la vie quotidienne moyennant un investissement personnel dans des campagnes de prières conçues pour délivrer les individus. A ce titre, « *pare de sofrer !* », littéralement « arrêtez de souffrir ! », est la phrase d'accroche des revues, journaux et flyers distribués pas l'IURD, entre autres.

Les églises dont l'héritage repose sur le travail évangélisteur des missionnaires étrangers sont dites « classiques ». Elles cherchent tant bien que mal à conserver une tradition évangélique pentecôtiste issue du mouvement évangélique pentecôtiste nord-américain d'origine. Depuis leur implantation dans le pays, elles prônent le salut divin, et donc la rédemption de l'âme qui n'est pas de ce monde ici-bas. L'église *Assembléia de Deus* en est un exemple. Elle investit dans un travail évangélisteur élargi et pédagogique ; ces actions évangélistes sont multiples, variées et encadrées par des responsables évangélistes dont l'objectif principal est de « gagner des âmes pour Jésus » et de conduire les individus vers le salut.

Indépendamment de leur mode de fonctionnement, l'ensemble des églises évangéliques pentecôtistes brésiliennes ont bénéficié d'un contexte politique brésilien particulier. Durant la dictature, qui a duré vingt-un ans, elles ont progressé dans un contexte historique où la religion catholique dominante a subi une crise, du fait d'actions sociopolitiques menées par les prêtres partisans de la théologie de la libération, un mouvement interne au catholicisme brésilien mais également présent dans d'autres pays latino-américains. Plusieurs de leurs leaders ont été contraints de s'exiler à l'étranger, car persécutés par le pouvoir politique militaire anti-communiste. Dans ce contexte de tension politique et religieuse, les évangéliques ont gagné une visibilité sur la scène publique brésilienne. Plus tard, avec la fin de la dictature, une nouvelle phase de démocratisation s'ouvre au pays. Avec celle-ci, les Brésiliens ont l'occasion de soutenir l'investiture de leaders religieux évangéliques pentecôtistes en politique.

Ces hommes de Dieu, dont l'objectif est d'accomplir une mission évangélisteur sur terre, sont désormais des élus du peuple. Ils siègent dans les hautes instances politiques de la société brésilienne. Ils entendent mener une politique centrée sur la transparence, l'honnêteté et le bien commun de tous les citoyens brésiliens, et ayant pour base des principes chrétiens. A présent, ces élus forment un corps institutionnel représentatif qui se positionne de manière ferme contre tout sujet allant à l'encontre des principes chrétiens, entre autres l'homosexualité, la monoparentalité ou l'avortement.

Le mouvement évangélique pentecôtiste s'est principalement développé en milieu urbain. Son développement urbain a suivi la croissance urbaine des villes brésiliennes qui ont

connu une mutation profonde tout au long du 20^e siècle. Il s'implante et se déploie d'abord au sein des grands centres urbains, dans les villes comme dans les zones périphériques, pour aller vers des espaces plus reculés à l'intérieur des terres. La ville de Recife s'inscrit dans cette dynamique nationale. Elle a fait l'objet du travail évangélisateur d'individus appartenant au mouvement mené par les missionnaires suédois au nord du Brésil, soit par les fondateurs de l'*Assembléia de Deus*. Ces derniers avaient formé les premiers évangélistes brésiliens, dont certains ont été envoyés d'abord dans des villes du Nord et du Nordeste et, ensuite, dans celles situées au Sud-Est, au Sud et au Centre-Ouest brésilien.

Si l'ancrage de l'AD s'est fait particulièrement au Nord/Nordeste, elle a gagné une visibilité considérable au Sud-Est. Elle a établi son siège administratif national à Rio de Janeiro, ainsi que sa maison d'édition la « *Casa Publicadora da Assembléia de Deus – CPAD* » qui publie et diffuse ses documents dans tous les temples installés du pays. Son rayonnement au Sud-Est et au Sud a été l'œuvre de certains leaders du Nord/Nordeste qui ont été envoyés en mission dans ces régions afin de promouvoir l'expansion évangélisatrice de leur église. Ils ont ainsi poursuivi le travail missionnaire amorcé au Nord du Brésil au début du 20^e siècle.

En somme, du travail missionnaire, en passant par l'émergence des premières églises brésiliennes, jusqu'aux nombreux temples associés à différentes vagues et installés partout au Brésil, le mouvement s'inscrit dans une dynamique historique où plusieurs dimensions s'enchevêtrent : la dimension spatiale, politique et religieuse de la société brésilienne. La compréhension de l'ensemble de ces éléments s'avère donc indispensable pour analyser cette seconde force religieuse du pays.

2. De la ville au quartier : comprendre les logiques d'implantation et de déploiement des églises ainsi que leurs modes de fonctionnement quotidien

Depuis la première moitié du 20^e siècle, et tout au long de ce dernier, l'évangélisme pentecôtiste a investi les grandes, moyennes et petites métropoles des différentes régions brésiliennes. A partir de l'histoire institutionnelle et religieuse de l'*Assembléia de Deus*, il a été possible de constater l'ampleur de cette entreprise religieuse au Brésil.

La ville de Recife a été concernée par cette logique d'implantation missionnaire qui s'est déployée dans tout l'état de Pernambuco. Le premier évangéliste envoyé dans cette ville provenait de Belém, une ville située au Nord, où les missionnaires suédois avaient fixé leur résidence. L'évangéliste envoyé par les Suédois à Recife prêchait la parole de Dieu dans des lieux publics du centre-ville. Il s'y rendait régulièrement et fit la rencontre d'un couple intéressé par la doctrine qu'il diffusait. Cette rencontre allait ouvrir une nouvelle perspective à la mission évangélisatrice venue du Nord, des réunions de prière allaient être organisées chez ce couple. Progressivement, les rencontres vont se multiplier. Elles rassembleront de plus en plus d'individus intéressés par la nouvelle doctrine, ce qui va constituer le point de départ de l'ancrage du mouvement à Recife.

L'organisation de réunion de prière chez l'habitant procède d'une vraie méthode évangélisatrice mise en place par les missionnaires suédois dans le Nord du Brésil. Ils l'ont importée d'Amérique où il était d'usage d'organiser des petits rassemblements dans des maisons pour prier et promouvoir la parole de Dieu. Par cette méthode, les missionnaires suédois vont former des évangélistes brésiliens pour la mettre en œuvre au Nord, mais surtout lors de leurs missions dans les différentes villes où ils seront envoyés.

La ville de Recife s'inscrit ainsi dans ce projet évangéliste entrepris au Nord visant diffuser la parole de Dieu avec une approche évangélisatrice centrée sur les Évangiles et se déroulant en dehors du temple. Cette approche s'appuie notamment sur un passage biblique extrait du Livre de Matthieu, lequel explique que si deux ou trois personnes se réunissent pour écouter la parole de Dieu, Jésus sera parmi eux. L'AD se l'est appropriée en l'appliquant de manière systématique d'abord dans divers lieux de l'espace public, une place ou une rue, ensuite, lors des réunions de prière chez l'habitant. Ces réunions seront souvent à l'origine de l'édification d'une église. A Recife, la maison du couple a constitué le premier lieu de rassemblement de personnes autour de la nouvelle doctrine. Elle s'est remplie peu à peu d'individus venant écouter les prêches de l'évangéliste venu du Nord du Brésil. Étant donné l'effectif rassemblé au cours de ces réunions, le besoin de construire une église s'est alors

imposé. Les membres se réunissant autour de la nouvelle foi se sont mobilisés pour construire leur premier temple qui, au moment de son inauguration, avait réuni plus de mille adhérents.

Cette première église de l'AD à Recife est restée dans la mémoire de l'institution comme le lieu ayant rassemblé le plus d'adhérents autour de la doctrine évangélique pentecôtiste au début du 20^e siècle. Par ailleurs, à cette période, le mouvement s'est déployé rapidement au Nord et au Nordeste brésilien, d'abord dans les villes situées proches de la côte atlantique et, ensuite, dans celles de l'intérieur des terres. Qu'il s'agisse d'un centre-ville métropolitain, d'un quartier périurbain ou d'une petite ville à l'intérieur des terres, cette logique d'implantation d'églises avec la méthode de former des groupes de prière chez l'habitant se poursuit jusqu'à ce jour au sein de l'*Assembléia de Deus*.

Depuis le travail missionnaire des Séudois, l'AD s'est modernisée et, au cours de la deuxième moitié du 20^e siècle, elle s'est accommodée à la nouvelle configuration de la société brésilienne. Elle s'est notamment emparée des moyens de communication de masse pour y transmettre son programme évangélisateur via les antennes radio et télévision, et plus récemment internet. Mais sa mission évangélisatrice reste celle du « terrain », elle organise toujours des missions évangélisatrices destinées à diffuser sa doctrine dans les rues d'un centre-ville ou d'un quartier, sur une place publique ou dans les transports en commun. Là où il y a une concentration d'individus, l'AD emploie sa méthode d'« évangélisation de terrain » dont l'objectif est de « gagner des âmes pour Jésus ». Par ailleurs, l'« évangélisation de terrain » m'a semblé ainsi un terme pertinent pour illustrer la méthode du travail missionnaire de l'AD. Que ses églises soient de grande taille, de taille moyenne ou modeste, les membres engagés dans le travail évangélisateur de l'AD s'investissent le plus possible en dehors du temple.

A la différence de l'AD, les églises s'inscrivant dans la troisième vague, telles que l'IURD ou l'IIGD, focalisent leurs actions évangélisatrices plutôt dans les centres métropolitains, même si toutefois elles agissent dans des zones périurbaines et plus éloignées de la capitale, en particulier l'IURD. Les deux ont tendance à employer une stratégie d'implantation basée sur des rassemblements collectifs. Pour ce faire, elles investissent des espaces privés ou associatifs comme un auditoire, une salle de spectacle ou une association de quartier. Dans ces lieux, elles organisent des cultes avec la participation d'un pasteur de renom, et parfois leur propre leader fondateur, comme c'est le cas de R.R. Soares, le fondateur de l'IIGD.

Avant d'implanter son église à Recife, ce dernier organisait des rencontres occasionnelles qui ont évolué en rendez-vous réguliers aboutissant à la mise en place d'une

église située au cœur du centre-ville. Puis, l'IIGD a fait l'acquisition d'un local qui a été aménagé pour accueillir son nouveau temple plus moderne et plus spacieux. Ce dernier s'est implanté dans une avenue, situé aux portes du centre-ville de Recife, où se côtoyaient déjà deux grands temples évangéliques pentecôtistes, celui de l'AD et de l'IURD. L'IIGD est venue s'y ajouter dans un secteur où désormais il y a une concentration d'églises évangéliques pentecôtistes dans la ville.

Cette concentration est d'autant plus visible que les temples de l'AD, de l'IURD et de l'IIGD sont gigantesques avec une capacité d'accueil de quelques milliers de personnes. Ils ont été conçus pour devenir des églises-mère et centraliser un certain nombre d'actions évangélisatrices. Parmi celles-ci, la formation et la gestion du corps ecclésiastique de l'église, mais aussi l'organisation de grands événements commémoratifs. Leurs locaux sont multifonctionnels avec plusieurs salles destinées aux activités évangélisatrices et à la gestion institutionnelle et administrative des différents services.

Même si leur visibilité dans le paysage urbain peut interpeller, leur architecture ne semble pas déranger les gestionnaires urbains de la métropole. Dans la ville de Recife, ces derniers se montrent favorables à leur édification. A l'heure actuelle, l'AD a envisagé un nouveau projet de construction d'un méga-temple qui a reçu l'agrément des responsables des principaux services de gestion de la ville. Il faut noter que les bâtiments religieux sont généralement conçus de manière à bien s'intégrer au paysage urbain métropolitain et leur construction semble s'accorder aux exigences de la gestion urbaine locale.

Les méga-temples sont connus localement comme églises-mère, et sont le résultat d'un souhait de grandeur des leaders religieux. Ceux-ci essaient de montrer à partir de ces temples leur leadership sur l'espace public et religieux brésilien. Ces églises-mère impressionnent non seulement par leur architecture, mais aussi par leurs équipements modernes. Elles disposent de locaux multiples et d'un nombre considérable de pasteurs et *obreiros*. Ces derniers font partie du corps ecclésiastique de l'institution et se portent volontaires pour réaliser cette tâche. Ils ont notamment la charge d'accueillir les milliers d'adhérents venant assister au culte de leur église d'appartenance.

Les églises dites de « troisième vague », comme l'IURD et l'IIGD, établissent un calendrier d'activités hebdomadaires dynamique qui propose des cultes à longueur de journée. En revanche, dans une église dite « classique », comme l'AD, les activités se déroulent plutôt le soir avec quelques rencontres de prière programmées dans la journée comme le « *círculo de oração* ». Le calendrier hebdomadaire des églises de quartier s'aligne avec celui de l'église-

mère afin de garder une cohérence institutionnelle. L'église-mère est très dynamique du fait de ses nombreuses activités, mais les temples de quartier sont tout aussi dynamiques. De fait, dans les zones périurbaines, à l'intérieur des quartiers, l'évangélisme pentecôtiste est tout aussi présent et très actif, avec la spécificité qu'il est au plus près des individus, dans leur lieu de vie et dans leur quotidien. De même, si les évangélisateurs gagnent les rues du centre-ville pour y diffuser la parole de Dieu, dans les quartiers, ils agissent de la même façon, entre autres, en faisant du porte-à-porte, en organisant des réunions de prière ou des visites à domicile, ou encore en proposant des cultes en plein air. Cela est notamment le cas de l'*Assembléia de Deus*, un peu moins de l'IURD et encore moins de l'IIGD. La première est très active dans les quartiers, la deuxième l'est un peu moins et la troisième y est peu présente.

Dans les deux quartiers étudiés dans ce travail, *Aguazinha* et *Lotemento Bonfim*, l'AD a été omniprésente. Non seulement elle y possède trois temples dans chacun d'entre eux, mais elle y mène des actions évangélisatrices multiples parmi lesquelles les sorties d'évangélisation, les prières et cultes chez l'habitant. A *Aguazinha*, elle dispose d'un centre d'accueil destiné aux enfants et adolescents, et diffuse ainsi la parole de Dieu à partir d'activités éducatives, ludiques et sportives. En agissant par le social, l'AD a élargi ses actions évangélisatrices aux individus se trouvant en situation de précarité et d'exclusion sociale. Les bénéficiaires de ces actions socioreligieuses perçoivent les actions de cette église comme un soutien incontournable pour une jeunesse du quartier susceptible d'être exposée aux aléas de la violence urbaine, notamment au trafic de drogues. Par ailleurs, le travail social développé par l'AD est également salué par certains acteurs d'État qui appuient ces initiatives par un soutien financier ou matériel.

Dans les églises de quartier, l'approche évangélisatrice est informelle, conviviale et familière. Le pasteur est généralement connu de tous. En raison de son statut religieux et de son charisme, il est considéré par les habitants comme une personnalité locale. Étant donné qu'il travaille dans la proximité des adhérents de son église, il est amené à être sollicité régulièrement par un membre de l'église, par un proche de ce dernier ou par un habitant du quartier. Il tient un agenda pour organiser ses interventions et ses compromis de leader religieux de son église locale. Il peut intervenir à tout moment de la journée, sur demande, y compris le soir, et tous jours de la semaine. L'église de quartier diffère de l'église-mère non seulement par sa taille plus modeste et dispose de moins de moyens, mais surtout par ses actions de proximité. Ici, le mouvement s'invite dans l'espace de vie des individus et dans leur quotidien. Le pasteur d'une église-mère peut se déplacer chez un membre de l'église ou chez un proche de ce dernier, mais cela reste un déplacement occasionnel ; les pasteurs des églises-mère ont des attributions

évangélistes centrées sur l'église-mère, ce qui leur rend moins disponible pour se déplacer. Tandis que le temple de quartier, tous ceux qui le fréquentent habitent le plus souvent le quartier où le temple est situé, y compris le pasteur. Tous se connaissent et parfois depuis longtemps. L'église de quartier favorise les échanges et les relations sociales et religieuses entre ses membres, mais aussi avec les autres habitants du quartier. En général, les rapports sociaux entre les adhérents sont de nature amicale et solidaire. Dans certains cas, les relations sociales entre ceux-ci et leur entourage peuvent être conflictuelles, notamment lorsqu'il y a des tensions en rapport avec l'appartenance religieuse.

A ce titre, un membre adhérent à l'évangélisme pentecôtiste peut discriminer une personne pratiquant un culte afro-descendant, ou bien une autre église dont la pratique lui semblera critiquable. On observe alors aussi des conduites d'intolérance religieuse entre voisins d'un même quartier, parfois violentes. Par exemple, les cultes afro-descendants sont constamment diabolisés par les pasteurs évangéliques pentecôtistes parce qu'ils s'adresseraient à entités diaboliques susceptibles de faire le mal et de conduire une personne à l'infortune.

Dans une église-mère ou dans une église de quartier, les discours évangélistes prônent Jésus comme le seul et unique sauveur. Tout autre pratique qui n'est pas centrée sur les Évangiles, et donc sur la Bible, est mise à l'écart parce que non conforme avec la « vérité » révélée par les Écritures. Si chaque église possède sa façon d'évangéliser toutes convergent sur le fait que les Écritures sont la « vérité » et permettent de conduire au bonheur sur terre comme au salut dans l'au-delà.

Pour connaître les pratiques des églises évangéliques pentecôtistes il est important de bien identifier leur mode de fonctionnement, ainsi que la manière dont elles organisent et diffusent leurs activités évangélistes. Celles-ci sont censées conduire les adhérents à un parcours dont l'objectif est le changement de vie. Une fois que l'adhérent intègre une église, il doit participer régulièrement aux cultes. Il est également encouragé à s'adonner à d'autres activités évangélistes lui permettant de se familiariser davantage avec la doctrine évangélique pentecôtiste, par exemple en suivant des cours bibliques ou des formations évangélistes.

Les cultes ou réunions de prière peuvent prendre un caractère spectaculaire, notamment lorsqu'ils sont organisés dans des églises comme l'IURD ou l'IIGD. Celles-ci ont redynamisé le culte en le rendant plutôt théâtral et moins dogmatique. Dans ces deux églises, mais aussi à l'AD, les individus sont conviés à faire l'expérience de la prière en mobilisant leur corps pour parler à Dieu, les mains se lèvent, les yeux se ferment et la voix exprime les demandes et

supplications. Il est conseillé aux adhérents à l'évangélisme pentecôtiste d'avoir une pratique de la foi active et dynamique. Plus l'individu s'investit personnellement dans sa foi et s'engage dans son église, plus il est perçu par Dieu comme celui qui recevra les bénédictions.

Dans l'évangélisme pentecôtiste, à l'image des religions monothéistes, la prière et les Écritures sont les principaux instruments du salut et du bien-être. L'adhérent doit suivre les consignes du pasteur qui l'invite à adopter des gestes susceptibles de révéler ses émotions à l'égard de Dieu. Qu'elles soient « classiques » ou de « troisième vague », les églises évangéliques pentecôtistes accordent une place importante à l'émotion, un élément indispensable lors des prières. Toutefois, chacune des églises dispose de sa propre approche de la prière, liée à la période historique dans laquelle l'église se situe.

3. « Être évangélique » : plus qu'un choix religieux, une conviction

Au cours de cette recherche, près d'une quarantaine de personnes ont été interrogées. Parmi celles-ci une trentaine s'est déclarée comme ayant adhéré à une des trois églises évangéliques pentecôtistes étudiées, soit l'AD, l'IURD et l'IIGD. Qu'il s'agisse de jeunes ou d'adultes, d'hommes ou de femmes, les adhérents interrogés dans le cadre de ce travail fréquentaient une de ces trois églises depuis au moins une année pour certains et, pour d'autres, depuis plusieurs années. Si certains ont été baignés dans l'évangélisme pentecôtiste depuis leur jeune âge, dès l'enfance, d'autres l'ont découvert à un moment donné de leur vie, par une curiosité, un dessein personnel ou à partir une épreuve difficile. Ces aspects ont été mis en avant lors des discussions informelles et des entretiens approfondis avec des adhérents à Recife et dans les quartiers d'*Aguazinha* et *Loteamento Bonfim*.

Pour l'ensemble des personnes interrogées, l'adhésion à l'évangélisme pentecôtiste découle principalement de trois facteurs. Le premier est un intérêt personnel à connaître la doctrine évangélique. L'individu se rend dans une église de son choix afin d'assister à un culte à la suite duquel il peut y avoir une 'attirance pour le mouvement. Le deuxième résulte de l'action d'un proche qui encourage ou invite une personne à se rendre au culte et à adhérer à l'église qu'il fréquente et qui la défend comme étant une voie spirituelle sûre. Le troisième émane d'une motivation personnelle et individuelle liée à un dessein de salut ou à une souffrance. Dans un cas comme dans l'autre, l'individu se rend de lui-même à l'église en cherchant à intégrer la communauté religieuse pour combler ses attentes.

Dans tous les cas, avant son adhésion religieuse, l'individu établit un premier contact direct ou indirect avec la doctrine de l'église évangélique pentecôtiste vers laquelle il se dirige. Lorsqu'il s'opère de manière directe, cela se produit au sein de la famille, ou dans son entourage qui constituent des moyens de transmission efficaces du mouvement. Elle se produit aussi après une rencontre avec des évangélistes qui investissent régulièrement les rues d'un centre-ville, d'un quartier ou les transports en commun. Les évangélistes distribuent des invitations aux personnes qu'ils abordent afin que ces derniers se rendent à leur église. De façon indirecte, l'individu peut avoir un premier contact avec le mouvement via les moyens de communication de masse qui transmettent des programmes évangéliques aux foyers brésiliens dotés d'une radio ou d'une télévision. Un autre moyen d'approche indirecte intervient avec l'interpellation face à un bâtiment religieux. Les églises évangéliques pentecôtistes possèdent des bâtiments qui peuvent interpeller par leur esthétique architecturale moderne et grandiose qui s'intègre dans le paysage urbain. Les leaders religieux ne cessent de manifester leur souhait de grandeur pour

l'institution religieuse qu'ils portent à partir d'édifices occupant généralement une place centrale dans l'espace public, sur des axes principaux de circulation et dans les environs des centres-villes. Ainsi, le regard captivé par ces bâtiments religieux gigantesques peut également constituer une façon de se familiariser indirectement avec l'évangélisme pentecôtiste en milieu urbain.

Une fois que l'individu intègre une église de son choix, il entame un parcours individuel dans la doctrine qu'il a embrassée et à travers l'évangélisation. Ce parcours amène l'individu à adopter des gestes et des conduites pour parvenir à une nouvelle identité, à un nouveau mode de vie rythmé par la pratique régulière de la foi religieuse. Chaque église s'emploie à transmettre sa doctrine et sa façon d'évangéliser ses adhérents. En somme, recevoir la parole de Dieu, ainsi que ses bénédictions, est une action qui se déploie de différentes manières dont la plus commune est la prière et la lecture et l'étude de passages bibliques. Lorsqu'un individu arrive dans une église évangélique pentecôtiste, il reçoit des consignes précises quant aux façons de parler à Dieu ou de se comporter face à ce dernier. Progressivement, il se familiarise avec ces façons de faire inscrites dans un parcours d'évangélisation fait d'apprentissages et d'expériences.

Apprentissage et expérience concourent à consolider le choix religieux de l'adhérent qui, à travers la pratique religieuse, se présente désormais comme étant évangélique. Ce terme renvoie à la nouvelle identité religieuse acquise, il reflète aussi une conviction personnelle. S'identifier comme étant évangélique représente la certitude d'avoir choisi une doctrine dans laquelle on dépose sa foi et sa croyance, et vis-à-vis de laquelle il faut adapter son mode de vie. L'ensemble des personnes interrogées dans le cadre de ce travail se présentaient à moi comme étant évangéliques. Cependant, elles ne mettaient pas l'accent sur leur identité religieuse, mais surtout sur leur manière d'« être évangélique », façonnée via leur parcours au sein de la doctrine évangélique pentecôtiste. Elles m'ont affirmé que ce parcours leur a révélé un nouveau sens dans leur vie. De même, les personnes interrogées ont partagé avec moi leur joie et leur bonheur de faire partie d'une religion qui comble leurs attentes, c'est pourquoi elles sont restées fermes dans leur foi religieuse après leur adhésion.

Bibliographie générale

Agier, Michel, 2013. *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Éditions La Découverte, Paris.

Agier, Michel, 1999. *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions, favelas*, Éditions des archives contemporaines, Paris.

Agier, Michel, 1997. *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Éditions Jean-Michel Place, Paris.

Aldhuy, Julie, 2008. « Au-delà du territoire, la territorialité ? », *Géodoc*, Université de Toulouse Le Mirail, Institut de géographie Daniel Faucher, Toulouse, pp. 35-42.

Alencastro, Luís Felipe de, 2000. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI et XVII)*, Editora Companhia das Letras, São Paulo.

Algan, Yann (et al.), 2019. *Les origines du populisme. Enquête sur un schisme politique et social*, Éditions du Seuil, Paris.

Almeida, Ronaldo, 2016. « Le pentecôtisme brésilien : expansion, variation, invention », *Brésil (s) – Sciences humaines et sociales*, 9. En ligne : <http://journals.openedition.org/bresils/1843>; DOI : <http://doi.org/10.4000/bresils.1843> , consulté le 06 juin 2018.

Almeida, Ronaldo, 2009. *A Igreja Universal e seus demônios*, Editora Terceiro Nome, São Paulo.

Almeida, Ronaldo de, D'Andrea, Tiaraju, 2004. « Pobreza e redes sociais em uma favela paulista », *Novos Estudos*, 68, pp. 94-106.

Almeida, Paulo Roberto de, Mattoso, Kátia de Queirós, 2002. *Une Histoire du Brésil pour comprendre le Brésil contemporain*, L'Harmattan, Paris.

Andrade, Solange Ramos de, 2013. « A religiosidade católica e seus santos », *XXVII Simpósio Nacional de História - Conhecimento histórico e diálogo social*, Natal, 22 a 26 julho, pp. 1-18.

Aragão, Gilbraz, 2015. « Encruzilhada dos estudos da religião no Brasil », *Revista de Teologia e Ciências da Religião – UNICAP*, 5, 1, pp. 319-337.

Arborio, Anne-Marie, Fournier, Pierre, 2015. *L'observation directe*, Armand Colin, Paris.

Argyriadis, Kali (et al.), 2012. *Religions transnationales des Suds (Afrique, Europe, Amérique)*, L'Harmattan Academia, Louvain-la-Neuve, Belgique.

- Aristote, 2010. *De l'Âme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- Assmann, Hugo, 1986. *A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*, Editora Vozes, São Paulo.
- Aubrée, Marion, 2014. « Brasil: as mulheres pentecostais entre 'combate' e 'libertação' », *Anthropológicas*, 18, 25, 1, pp. 167-194.
- Aubrée, Marion, 2003. « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et société*, 27, 1, pp. 65-84.
- Aubrée, Marion, 2000. « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'IURD », In Lerat, Christian, Rigal-Cellard, Bernadette, (sous la dir.). *Les mutations transatlantiques des religions*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux.
- Aubrée, Marion, 1998. « La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste », *Cahiers du Brésil contemporain*, 35-36, pp. 231-245.
- Aubrée, Marion, Laplantine, François, 1990. *La table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, J.-C. Lattès, Paris.
- Aubrée, Marion, 1987, « Les Orixás et le Saint-Esprit au secours de l'emploi (deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien) », *Cahiers de Sciences Humaines*, 23, 2, pp. 261-272.
- Augé, Marc, 2006. *Le métier d'anthropologue. Sens et Liberté*, Éditions Galilée, Paris.
- Augé, Marc, 2014. *Pour une anthropologie de la mobilité*, Éditions Payot & Rivages, Paris.
- Augé, Marc, 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris
- Augé, Marc, 1994a. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Éditions Fayard, Paris.
- Augé, Marc, 1992. *Non-Lieux. Une introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris.
- Augé, Marc, Herzlich, Claudine, 1983. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Éditions des Archives contemporaines, Paris.
- Augé, Marc, 1974. « La sorcellerie », In Augé, Marc (sous la dir.). *La construction du monde (religion, représentations, idéologies)*, François Maspero, Paris.
- Balandier, Georges, (1971) 2004. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Presses universitaires de France, Paris.

- Balandier, Georges, (1955) 1982. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses universitaires de France, Paris.
- Baleeiro, Aliomar, 2012. *1891. Constituições Brasileiras*, Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, Brasília.
- Bastian, Jean-Pierre (sous la dir.), 2001. *La modernité religieuse en perspective comparée (Europe latine-Amérique latine)*, Éditions Karthala, Paris.
- Bastian, Jean-Pierre, 1997. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de cultura económica, México.
- Bastian, Jean-Pierre, 1994. *Le Protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*, Labor et Fides, Genève.
- Bastide, Roger, (1957) 1999. *Brésil : terre de contrastes*, L'Harmattan, Paris.
- Bastide, Roger, 1996. *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, L'Harmattan, Paris.
- Bastide, Roger, (1960) 1995. *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interprétations de civilisation*, Presses universitaires de France, Paris.
- Bastide, Roger, (1945) 1995a. *Images du Nordeste mystique en noir en blanc*, Actes Sud, Arles.
- Bastide, Roger, Fernandes, Florestan, 1971. *Branços e negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Bastide, Roger, (1958) 2000. *Le candomblé de Bahia : rite nagô*, La Haye, Paris.
- Bauman, Zygmunt, 2010. *Le coût humain de la mondialisation*, Librairie Arthe Fayard, Collection Pluriel, Paris.
- Beaud, Stéphane, Weber, Florence, 2010. *Guide de l'enquête de terrain*, La découverte, Paris.
- Becker, Howard, 1985. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Éditions Métailié, Paris.
- Bellotti, Karina Kosicki, 2009. « 'Delas é o Reino dos Céus': Mídia Evangélica Infantil e o Mercado Religioso no Brasil (1950-2000) », *História*, 28, 1, pp. 621-652.
- Bila, Blandine, 2008, « Anthropologie « chez soi » auprès de personnes vivant avec le VIH à Ouagadougou : Empathie, méthode et position des acteurs », *Ethnographiques*, 17, novembre, en ligne : <http://www.ethnographiques.org/2008/Bila.html> (consulté le 21 juillet 2018).

- Birman, Patricia (et al.) 2003. *Religião e espaço público*, Attar Editorial, São Paulo.
- Birman, Patricia, 1991. « Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade », *PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva*, 1, 2, pp. 37-57.
- Birman, Patricia, 1983. *O que é Umbanda*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Bishop, Elizabeth, 1963. *Le Brésil*, Time-life International, Paris.
- Blumhofer, Edith, 1993. *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Champaign and Chicago, University of Illinois Press.
- Blundo, Giorgio, Olivier de Sardan, Jean-Pierre (sous la dir.), 2003. *Pratiques de la description*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Boff, Leonardo, 1994. *Igreja: carisma e poder*, Editora Ática, São Paulo.
- Boing, Mafalda Pereira, 2007. *Nossa Senhora Aparecida – A Padroeira do Brasil*, Edições Loyala, São Paulo.
- Bonte, Pierre, Izard, Michel, 2013. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, collection Quadrige, Presses universitaires de France, Paris.
- Bourdieu, Pierre, 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, Paris.
- Bourdieu, Pierre, 1993. « Comprendre » in Bourdieu, Pierre (dir.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris.
- Bourdieu, Pierre, 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 3, pp. 295-334.
- Bourdieu, Pierre, 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les éditions de minuit, Paris.
- Boutter, Bernard, 2002. *Le pentecôtisme à l'Île de la Réunion : refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, L'Harmattan, Paris.
- Bouveresse, Jacques, 2007. *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Éditions Agone, Marseille.
- Bradbury, R.E. (et al.), 1972. *Essai d'anthropologie religieuse*, Éditions Gallimard, Paris.
- Bretherton, Luke, 2011. « A Postsecular Politics? Inter-faith Relations as a Civic Practice », *Journal of the American Academy of Religion*, 79, 2, pp. 346-377.

Brito, Fausto, 2006. « O deslocamento da população brasileira para as metrópoles », *Estudos Avançados*, 20, 57, pp. 221-236.

Burity, Joanildo. 2015. « A cena da religião pública. Contingência, dispersão e dinâmica relacional », *Novos Estudos CEBRAP*, julho, 102, pp. 89-105.

Burity, Joanildo. 2007. « Organização religiosa e ações sociais. Entre as políticas públicas e a sociedade civil », *Revista Antropológicas*, ano 11, 18, 2, pp. 7-48.

Burity, Joanildo, Machado, Maria das Dores, 2006. *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*, Editora Massangana, Recife.

Calabre, Lia. 2002. *A Era do Rádio*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

Calmon, Pedro, 1951. *História do Brasil, As Origens 1500-1600*, volume I, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Calmon, Pedro, 1947. *História do Brasil, O império 1800-1889*, volume IV, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Campos, Leonildo Silveira, 2005. « As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada », *Revista USP*, 67, setembro/novembro, pp. 100-115.

Campos, Leonildo Silveira, 2004. « Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva », *Revista USP*, 61, março/maio, pp. 146-163.

Campos, Leonildo Silveira, 1999. « A Igreja universal do reino de Deus: um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África, Europa) », *Lusotopie*, pp. 355-367.

Campos, Leonildo Silveira, 1997. *Teatro, Templo e Mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Editora Vozes/Simpósio Editora/UMESP, Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo, Brasil.

Campos, Roberta Bivar, 2013. *Quando a tristeza é bela. O sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Aves de Jesus – Juazeiro do Norte (CE)*, Editora Universitária UFPE, Recife.

Campos, Roberta Bivar, Gusmão, Eduardo Araújo de, 2013. « Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD. Colocando em perspectiva alguns consensos », *Estudos Sociológicos*, 18, 34, pp. 57-74.

- Campos, Roberta Bivar, 1995. *Emoção, magia, ética e racionalização. As múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Caputo, Stela Guedes, 2012. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*, FAPERJ, Editora Pallas, Rio de Janeiro.
- Cardoso, Fernando Henrique, 1978. *Dépendance et développement en Amérique latine*, Presses universitaires de France, Paris.
- Cascudo, Luís da Câmara, 1978. *Meleagro. Pesquisa do Catimbó e da Magia Branca no Brasil*, Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro.
- Cascudo, Luís da Câmara, 1974. *Religião no povo*, Imprensa Universitária da Paraíba, João Pessoa.
- Cascudo, Luís da Câmara, 1955. *História do Rio Grande do Norte*, Coleção Vida Brasileira, Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro.
- Cavalcante, Sylvia, 2003. « A porta e suas múltiplas significações », *Estudos de Psicologia*, 8, 2, pp. 2882-288.
- César, Waldo, 1974. « Urbanização e religiosidade popular. Um estudo da função da doutrina pentecostal na sociedade urbana », *Revista Cultura Vozes*, 7, pp. 19-28.
- Chaouch, Malik Tahar, 2007. « La Théologie de la Libération en Amérique latine », *Archives des sciences sociales des religions*, 138, avril-juin, pp. 9-28.
- Chesnut, Andrew, 1997. *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Cipriani, Roberto, 2004. *Manuel de sociologie de la religion*, Collection Religion & sciences humaines, L'Harmattan, Paris.
- Claval, Paul, 2004. *La fabrication du Brésil. Une grande puissance en devenir*, Éditions Belin, Paris.
- Claval, Paul, 1992. « Le thème de la religion dans les études géographiques », *Géographie et cultures*, 2, pp.85-110.
- Compagnon, Olivier, 2008. « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo mundo*, pp. 1-14. Article en ligne : Olivier Compagnon. " Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique ". Nuevo mundo - Mundos

Nuevos, CERMA, 2008, <http://nuevomundo.revues.org/index47243.html>. <halshs-00359365>, consulté le 31 mai 2018.

Contins, Marcia (*et al.*), 2015. *Religiosidade e Performance. Dialógos contemporâneos*, Mauad Editora, Rio de Janeiro.

Copans, Jean, Jamin, Jean, 1978. *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, Le Sycomore, Paris.

Cornu, Gérard, 2000. *Vocabulaire juridique*, Presses universitaires de France, Paris.

Correa, Marina Aparecida Oliveira dos Santos, 2014. « Igrejas Assembléias de Deus no Brasil: Pastores-presidente e os laços fraternos? », *Caminhos*, 12, 1, pp. 240-258.

Cortén, André, Dozon, Jean-Pierre, Oro, Ari Pedro (sous la dir.), 2003. *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Éditions Karthala, Paris.

Cortén, André, Marshall-Fratani, Ruth (éd.), 2001. *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Indiana University Press, Bloomington, USA.

Cortén, André, Mary, André (éd.), 2001. *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique / Amérique latine*, Éditions Karthala, Paris.

Cortén, André, 2001. « Une mise en réseaux de la Théologie de la Libération », *In Bastien, Jean-Pierre (sous la dir.), La modernité religieuse en perspective comparée (Europe latine-Amérique latine)*, Éditions Karthala, Paris.

Cortén, André, 1999. *Alchimie politique du miracle. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, Collection L'Univers du discours, Les Éditions Balzac, Montréal.

Cortén, André, 1995. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Éditions Karthala, Paris.

Costa, Livia Fialho da, 2008. « De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão », *Antropológicas*, 9, 12, 1, pp. 123-140.

Costa, Livia Fialho da, 2002. *Qu'est-ce qui fait crier les crientes ? Émotion, corps e délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu*, thèse de doctorat en anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS.

Cox, Harvey, 1995. *Fire from heaven – the rise of Pentecostal spirituality and the*

reshaping of religion in the twenty-first century, Addison-Wesley Publishing Company, Nova York.

Crozier, Michel, Friedberg, Erhard, 1977. *L'acteur et le système*, Éditions du Seuil, Paris.

Cunha, Magali do Nascimento, 2007. *A explosão gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*, Mauad, Rio de Janeiro.

Cury, Carlos Roberto Jamil, 2004. « Ensino religioso na escola pública. O retorno de uma polêmica recorrente », *Revista Brasileira de Educação*, 27, Set/Out/Nov/Dez, pp. 183-213.

DaMatta, Roberto, 1984. *O que faz o brasil, Brasil ?*, Editora Rocco, Rio de Janeiro.

De Gérando, Joseph-Marie, 1800. *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Société des Observateurs de l'Homme, Paris. Texte en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6544113q.texteImage>

De Singly, François, 1993. *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, Paris.

De Villers, Charles, 1801. *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, Collignon, Metz.

Dejean, Frédéric, 2016. « L'encadrement urbanistique des lieux de culte. Le pouvoir local à l'épreuve de la diversité religieuse à travers l'exemple de Montréal », *L'information géographique*, 1, 80, pp. 130-155.

Dejean, Frédéric, 2010. *Les dimensions spatiales et sociales des Églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, Université du Québec – Institut National de la Recherche Scientifique, Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense, Paris.

Dewey, John, 2010. *L'art comme expérience*, collection Folio, Gallimard, Paris.

Di Méo, Guy, 2014. *Introduction à la géographie sociale*, Armand Colin, Paris.

Dias, Camila Caldeira Nunes, 2008. *A igreja como refugio e a bíblia como esconderijo. Religião e violência na prisão*, Editora Humanitas, São Paulo.

Dias, Camila Caldeira Nunes, 2006. « Conversão evangélica na prisão: sobre ambiguidade, estima e poder », *Plural*, 13, pp. 85-110.

Diawara, Mamadou, 1985, « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone ou l'inconvénient d'être du cru », *Cahiers d'Études Africaines*, XXV, 97 (1), 5-19.

Douglas, Mary, (1986) 2004. *Comment pensent les institutions*, La découverte, Paris.

Dozon, Jean-Pierre, 1974. « Les mouvements politico-religieux (syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes) », In Augé, Marc (sous la dir.). *La construction du monde (religion, représentations, idéologies)*, François Maspero, Paris.

Dubar, Claude, 2010. « La fin des temps : millénarisme chrétien et temporalités », *Temporalités – Revue de sciences sociales et humaines*, dossier Utopies/Uchronies, numéro 12, article en ligne, mis en ligne le 14 février 2011, consulté le 02 novembre 2016, URL : <http://temporalités.revues.org/1422>

Durkheim, Émile (1897) 2004. *Le suicide*, Presses universitaires de France, Paris.

Durkheim, Émile, (1912) 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses universitaires de France, Paris.

Duvignaud, Jean, 1977. *Lieux et non lieux*, Éditions Galilée, Paris.

Elanga, Edmond VII Mballa, 2015. « Les enjeux sociaux autour des conversions. Cas des mutations des rapport de genre au sein des familles des femmes converties aux nouveaux mouvements religieux à Yaoundé » In Malogne-Fer, Gwendoline, Fer, Yannick (éd.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fidès, Paris.

Elias, Nibert, 1997. *La société des individus*, Pocket, Paris.

Evans-Pritchard, Edward, (1937) 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Éditions Gallimard, Paris.

Espinosa, Gaston, 2014. *William J. Seymour and the Origins of Global Pentecostalism: A Biography and Documentary History*, Duke university Press.

Fanello, Sandra, Mary, André (éds.), 2011. *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Éditions Karthala, Paris.

Fanello, Sandra, 2009. « Du village au temple. Les assemblées pentecôtistes comme espaces de sociabilités urbaine en Afrique », In Fourchard, Laurent, Gomez-Perez, Muriel, *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, L'Harmattan, Paris.

Fanello, Sandra, 2008. « Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les "convertis" », *Journal des anthropologues*, 114-115, p. 65-90.

Fanello, Sandra, 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Éditions Karthala, Paris.

Fath, Sébastien, 2008. *Dieu XXL. La révolution des mégachurches*, Éditions Autrement, Paris.

- Favret-Saada, Jeanne, 2009. *Désorcèler*, Éditions de l'Olivier, Paris.
- Favret-Saada, Jeanne, Contreras, Josée, 1981. *Corps pour corps*, Éditions Gallimard, Paris.
- Favret-Saada, Jeanne, 1977. *Les mots, la mort, les sors*, Éditions Gallimard, Paris.
- Fer, Yannick, 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française. L'Évangile relationnel*, Labor et Fides, Genève.
- Fernandes, Antônio Araújo, Araújo, Suely Guimarães de, 2015. « A criação de municípios e a formalização das regiões metropolitanas: os desafios da coordenação federativa, *URBE, Revista Brasileira de Gestão Urbana*, 7, 3, pp. 295-309.
- Fernandes, Florestan, (1964) 2008. *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 volumes, Editora Globo, São Paulo.
- Fernandes, Rubem César (et al.), 1998. *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, Mauad, Rio de Janeiro.
- Fernandes, Rubem César, 1988. « Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, sarava! » *In Sachs, Viola (et al.). Religião e identidade nacional. Brasil & EUA*, Edições Graal, Rio de Janeiro.
- Fernandes, Gonçalves, 1938. *O Folclore mágico do Nordeste. Usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*, Civilização Brasileira Editora, Rio de Janeiro.
- Fiedler, Klaus, 1995. *The Story of Faith Missions. From Hudson Taylor to Present Day Africa*, Regnum Books, USA.
- Finke, Roger, 2005. *The churching of America, 1776-2005: winners and losers in our religious economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, U.S.A.
- Fonseca, André Dioneu, Farias, Marcilene Nascimento de, 2010. « Relações de gênero e cultura religiosa. Um estudo comparado sobre a atuação feminina na Igreja Evangélica Luterana do Brasil e Assembléia de Deus », *Revista de Historia Comparada*, 4, 1, pp. 6-41.
- Fonseca, Alexandre Brasil, 2003. « Un empire médiatique », *In Corté, André, Dozon, Jean-Pierre, Oro, Ari Pedro (sous la dir.). Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Éditions Karthala, Paris.
- Fourchard, Laurent (et al.) 2005. *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Éditions Karthala, Paris.
- Freston, Paul, 2005. « The Universal Church of the Kingdom of God. A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa », *History & Archaeology*, 35, 1, pp. 33-65.

Freston, Paul, 1993. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Freyre, Gilberto, (1933) 1980. *Casa Grande & Senzala*, Livraria José Olympio, Rio de Janeiro. Édition française, 1997, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Gallimard, Paris.

Freyre, Gilberto, 1967. *O Recife, sim! Recife não. Pequeno guia do Recife escrito para não-recifenses pelo recifense de Apipucos*, Edição Arquimedes, São Paulo.

Freyre, Gilberto, 1956. *Terres du sucre*, Gallimard, Paris.

Freyre, Gilberto, (1937) 1951. *Nordeste. Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil*, Livraria José Olympio Editora, São Paulo.

Frigerio, Alejandro, « O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso », *Tempo social*, 20, 2, pp. 17-39.

Fry, Peter, 1978. « Manchester e São Paulo. Industrialização e religiosidade popular », *Religião e Sociedade*, 3, pp. 25-52.

Gagnon, Julie Elizabeth, Germain, Annick, 2002. « Espace urbain et religion. Esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de géographie du Québec*, 46, 128, pp. 143-163.

Garcia-Ruiz, Jésus, 2012. *Et Dieu sous-traite le Salut au marché : de l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Armand Colin, Paris.

Garcia-Ruiz, Jésus, 2006. « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », *Socio-anthropologie*, 17-18, pp. 1-18.

Garrard-Burnett, Virginia, 2012. Neo-Pentecostalism and prosperity theology in Latin America: A religion for late capitalism society, *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin America and Caribbean Studies*, Vol. XLII, 1-2, pp. 21-34.

Garrard-Burnett, Virginia (éd.), 2000. *On Earth as It Is in Heaven. Religion in Modern Latin America*, Jaguar Books, U.S.A.

Ghasarian, Christian (dir.), 2002, *De l'ethnologie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Collins.

Geertz, Clifford, 1972. « La religion comme système culturel », *In* Bradbury, R.E., Geertz, Clifford (et all.). *Essai d'anthropologie religieuse*, Éditions Gallimard, Paris.

- Gifford, Paul, 2008. « The Bible in Africa. A novel usage in Africa's new churches », *Bulletin of SOAS*, 71, 2, pp. 203-219.
- Godelier, Maurice, (2007) 2010. *Au fondement des sociétés humaines (Ce qui nous apprend l'anthropologie)*, Flammarion, Paris.
- Godelier, Maurice, (1982) 1996. *La production des Grandes Hommes*, Champs essais, Flammarion, Paris.
- Gomes, José Ozean, 2015. « Pentecostalismo e relações de gênero. Uma discussão convencional acerca do ministério feminino nas Assembléias de Deus brasileiras », *Mandrágora*, 21, 21, pp. 135-152.
- Gonçalves, Rafael Soares, 2010. *Les favelas de Rio de Janeiro. Histoire et Droit XIX et XX siècles*, L'Harmattan, Paris.
- Gruzinski, Serge, 1999. *La pensée métisse*, Fayard, Paris.
- Guerra, Lemuel, 2003. « As influencias da Logica Mercadológica sobre as recentes transformações da Igreja Católica », *Revista de Estudos da Religião*, 2, pp. 1-23.
- Guillen, Isabel Cristina Martins, 2012. « Catimbó: saberes e praticas em circulação no Nordeste dos anos 1930-1940 », In Lima, Ivaldo Marciano de França, Guillen, Isabel Cristina Martins. *Cultura Afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*, Edições Bagaço, Recife.
- Gusman, Alessandro, 2011. « J'étais seul quand j'ai rencontré Jésus. Migration et conversion au pentecôtiste à Turin », In Fancello, Sandra, Mary, André (éds.). *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Éditions Karthala, Paris.
- Gutierrez, Gustavo, (1972) 1981. *La Teología de la liberación*, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima.
- Gutwirth, Jacques, 1991. « Pentecôtisme national et audiovisuel à Porto Alegre – Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, 73, jan-mars, 99-114.
- Gutwirth, Jacques, 1988. « Les Églises électroniques », *Archives des sciences sociales des religions*, 66, 2, octobre/décembre, 201-214.
- Hartog, François, 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Éditions du Seuil, Paris.
- Hébrard, Jean, 2012. *Brésil, quatre siècles d'esclavage. Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Éditions Karthala, Paris.

- Herrenschmidt, Olivier, 1979. « Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace », In Izard, Michel, Smith, Pierre, *La fonction symbolique (Essais d'Anthropologie)*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1993. *La religion pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Hollenweger, Walter, (1972) 2012. *The Pentecostals*, Hymns Ancient & Modern Ltd, England.
- Homer, Lauren, 2010. « Registration of Chinese Protestant House Churches Under China's 2005 Regulation on Religious Affairs: Resolving the Implementation Impasse », *Journal Church and State*, 52, 1, pp. 50-73.
- Hoornaert, Eduardo, 1974. *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*, Editora Vozes, Pétropolis.
- Horton, Robin, 1971. « Africa conversion », *Africa – Journal of the International African Institute*, 41, 2, pp. 85-108.
- Iannaccone, Laurence, Fink, Roger, Stark, Rodney, 1997. « Deregulating religion: the economics of church and state », *Economic Inquiry*, 35, pp. 350-364.
- Izard, Michel, Smith, Pierre, 1979. *La fonction symbolique (Essais d'Anthropologie)*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard.
- Jacob, Cesar Romero (éd.), 2006. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*, Edição PUC-RIO, Rio de Janeiro.
- Jules-Rosette, Bennetta, 1975. « The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, 7, 2, pp. 132-164.
- Kilani, Mondher, 1994. *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Éditions Payot, Lausanne.
- Kleinman, Arthur (éds.), 1997. *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.
- Kong, Lily, 2005. « Religious Processions. Urban Politics and Poetics », *TEMENOS*, 41, 2, pp. 225-249.
- Kong, Lily, 2002. « In Search of Permanent Homes: Singapore's House Churches and the Politics of Space », *Sociology & Social History*, 39, 9, pp. 1573-1586.
- Kong, Lily, 2001. « Mapping 'New' Geographies of Religious. Politics and Poetics in Modernity », *Progress in Human Geography*, 25, 2, pp. 211-233.

- Kouvouama, Abel (éd.) 2016. *Les territoires du sacré. Images, discours, pratiques*, Éditions Karthala, Paris.
- Kouvouama, Abel, (éd.) 2014. *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine (dynamiques locales, dynamiques globales)*, Éditions Karthala, Paris.
- Kouvouama, Abel, 2002. *Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux*, Collection GERMOD, Paari, Paris.
- La Bible de Jérusalem, 1998. *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, Éditions du Cerf, Paris.
- Laplantine, François, 1996. *La description ethnographique*, Nathan, Paris.
- Lanternari, Vittorio, (1960) 1983. *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Maspero, Paris.
- Laurent, Pierre-Joseph, 2003. *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariages, pouvoir et guérison*, Éditions Karthala, Paris.
- Lasseur, Maud, Mayrargue, Cédric, 2011. « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 3, 123, pp. 5-25.
- Le Bon, Gustave. (1985) 1963. *Psychologie des foules*, Les Presses universitaires de France, Paris.
- Leblanc, Nathalie, Audet-Gosselin, Louis (éds.), 2016. *Faith and Charity. Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, Pluto Press, London.
- Le Fur, Anne, 2000. *Pratiques de la cartographie*, Armand Colin, Paris.
- Leiris, Michel, 1980. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar. La croyance aux génies Zâr en Éthiopie du Nord*, Le Sycomore, Paris.
- Lefebvre, Henri, 2000. *La production de l'espace*, Éditions Anthropos, Paris.
- Lefebvre, Henri, 1970. *La révolution urbaine*, Éditions Gallimard, Paris.
- Lenoir, Frédéric, 2012. *Comment Jésus est devenu Dieu*, Fayard, Paris.
- Lerat, Christian, Rigall-Cellard, Bernadette, (sous la dir.), 2000. *Les mutations transatlantiques des religions*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux.
- Leturcq, Guillaume (éds.) 2013. *Le Brésil. Un laboratoire pour les sciences sociales*, L'Harmattan, Paris.

Lévi-Strauss, Claude, 2011. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Collection la librairie du XXI siècle, Editions du Seuil, Paris.

Lima,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA, Guillen, Isabel Cristina Martins, 2012. *Cultura Afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*, Edições Bagaço, Recife.

Lordon, Frédéric, 2013. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Éditions du Seuil, Paris.

Loureiro, Felipe Pereira. 2013. « Dois pesos, duas medidas : os acordos financeiros de maio 1961 entre Brasil e Estados Unidos durante os governos Jânio Quadros e João Goulart (1961-1962) », *Economia e Sociedade*, 22, 2 (48), pp. 547-576.

Lowy, Michael, 1998. *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Éditions du Félin, Paris.

Machado, Maria das Dores, 1996. *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*, Editora autores associados, São Paulo.

Mafra, Clara, 2007. « Casa dos homes, casa de Deus », *Análise Social*, XLII, 182, pp. 145-161.

Mafra, Clara, 2001. *Os evangélicos*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

Mafra, Clara, 1998. « Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos », in Fernandes, Rubem César (et al.), *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, Mauad, Rio de Janeiro.

Malinowski, Bronislaw, (1922) 1989. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Éditions Gallimard, Paris.

Malogne-Fer, Gwendoline, Fer, Yannick (éd.), 2015. *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fidès, Paris.

Maresca, Sylvain, Meyer, Michaël, 2013. *Précis de photographie à l'usage des sociologues*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.

Mariano, Ricardo, 2008. « Crescimento pentecostal no Brasil. Fatores internos », *REVER*, 8, pp. 68-95.

Mariano, Ricardo, 2004. « Expansão pentecostal no Brasil. O caso da Igreja Universal », *Estudos Avançados*, Vol. 18, 52, pp. 121-138.

Mariano, Ricardo, 2003. « Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais », *Civitas*, 3, 1, pp. 111-125.

- Mariano, Ricardo, 1999. *Neo pentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Edições Loyola, São Paulo.
- Marin, Richard, 1995. *Dom Helder Câmara. Les puissants et les pauvres*, Les Éditions de l'Atelier, Paris.
- Marini, Ruy Mauro, 2015. *América Latina, dependencia y globalización*, Siglo XXI Editores, México.
- Mariz, Cecília, 2009. « Missão religiosa e migração: 'novas comunidades' e igrejas pentecostais no exterior », *Análise Social*, volume XLIV, 1, pp. 161-187.
- Mariz, Cecília, 1999. « A teologia da guerra espiritual. Uma revisão da literatura sócio-antropológica », *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47, pp. 33-48.
- Martin, David, 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford.
- Mary, André, 2002. « Le pentecôtisme brésilien en Terre Africaine. L'Universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'Études Africaines*, 167, XLII-3, pp. 463-478.
- Mary, André, Piaux, Marc Henri, 1998. « Parcours de conversion », *Journal des africanistes*, 68, fascicule 1-2, pp. 7-10.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1972. *Sur la religion*, Éditions Sociales, Paris.
- Mauss, Marcel (1950) 2010. *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris.
- Mauss, Marcel, (1926) 2002. *Manuel d'ethnographie*, Éditions Payot & Rivages, Paris.
- Mauss, Marcel, 1968. *Œuvres, Tome 1, Les Fonctions sociales du sacré*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Mayrargue, Cédric, 2009. « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne », *Revue internationale de politique comparée*, 15, 1, pp. 83-98.
- Mendonça, Loêzer, 2014. *Música e religião na era do pop*, Editora Appris, Curitiba.
- Millet-Mouity, Pamela, 2020 (à paraître). « D'une église à l'autre. Phénoménologie du papillonage religieux parmi les néo-pentecôtistes euro-africano-caribéens de la région parisienne », *Itinéraire*.

- Monteiro, Yara Nogueira, 2010. « Congregação Cristã no Brasil. Da fundação ao centenário: trajetória de uma igreja brasileira », *Estudos de Religião*, Vol. 24, 39, pp. 122-163.
- Mourier, Elliot, 2013. « Le religieux comme suppléant social de l'État. L'action sociale confessionnelle dans le Brésil du XXI^e siècle », *Revue internationale de politique de développement*, 4, 1, pp. 101-117.
- Namian, Dahlia, Grimard, Carolyne, 2016. « Reconnaître les « zones grises » de l'observation : Du trouble à la vigilance ethnographique », *Espaces et sociétés*, 1, 164-165, pp. 19-32.
- Neto, Guilherme Jorge Paes Barrêto, 2014. *Implementação da Casa do Patrimônio (IPHAN) em Igarassú*, Pesquisa histórica da Exposição “Preservar Igarassú”, março.
- Nóbrega, Sheva Maria da, Lucena, Taciana Alves de, 2004. « O “Menino de Rua” entre o sombrio e a aberrância da exclusão social », *Estudos de Psicologia*, 21, 3, pp. 161-172.
- Novaes, Regina, 1985. *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*, Editora Marco Zero, Rio de Janeiro.
- Novais, Fernando Antônio (sous la dir. de), 1997. *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*, Tome 1, Companhia das Letras, São Paulo.
- Obadia, Lionel, 2007. *L'anthropologie des áreligions*, Éditions La Découverte, Paris.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Academia Bruylant, Louvain-La Neuve.
- Opipari, Carmem, 2004. *Le candomblé. Images en mouvement (São Paulo-Brésil)*, Éditions l'Harmattan, Paris.
- Oro, Ari Pedro (et al.), 2012. *A religião no espaço público. Atores et objetos*, Editora Terceiro Nome, São Paulo.
- Oro, Ari Pedro, 2006. *Religião e política no Cone Sul (Argentina, Brasil e Uruguai)*, Attar Editorial, São Paulo.
- Oro, Ari Pedro, 2004. « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, 51, pp. 1-14.
- Oro, Ari Pedro, 2001. « Pentecôtisme et politique au sud du Brésil », In Cortén, André, Mary, André (éd.). *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique / Amérique latine*, Éditions Karthala, Paris.

- Oro, Ari Pedro, 1992. « Podem passar a sacolinha. Um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro », *Cadernos de Antropologia*, 9, pp. 7-44.
- Ortiz, Renato, (1985) 2012. *Cultura brasileira & identidade nacional*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Ortiz, Renato, (1978) 1999. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Ouattara, Fatoumata, 2004, « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi » ». *Cahiers d'études africaines*, 175, pp. 635-658.
- Passos, Claudio Roberto Farias (*et al.*), 2017. « Políticas socioambientais para os catadores de materiais recicláveis em Olinda, Pernambuco », *Revista Brasileira de Geografia Física*, Vol. 10, 05, 1496-1510.
- Pécaut, Daniel (sous la dir.), 2004. « Lula et la diversification de la société brésilienne », *Problèmes d'Amérique latine*, 1, 52/53, 134 p.
- Peneff, Jean, 2009. *Le goût de l'observation. Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, La découverte, Paris.
- Pétonnet, Collete, 1982. « L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, 22, 4, pp. 37-47.
- Piault, Marc Henri, 2008. *Anthropologie et cinéma. Passage à l'image, passage par l'image*, Éditions Teraèdre, Paris.
- Pierucci, Antônio Flávio, Prandi, Reginaldo, 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*, Editora Hucitec, São Paulo.
- Pierucci, Antônio Flávio de Oliveira, 1989. Os representantes de Deus em Brasília. A bancada evangélica na Constituinte, *Ciencias Sociais Hoje*, 11, pp. 104-132.
- Piette, Albert, 1999. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Éditions Métailié, Paris.
- Piette, Albert, 1996. *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Éditions Métailié, Paris.
- Pons, Christophe (sous la dir. de), 2013. *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les églises évangéliques (Europe, Océanie, Maghreb)*, CNRS Éditions, Paris.

Prata, Nair, Lopez, Debora Cristina, Campelo, Vanir, 2014. « Panorama do radio no Brasil », *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*, XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Foz do Iguaçu, Paraná, 2-5 setembro.

Prata, Nair (éds.) 2011. *Panorama do rádio no Brasil*, Editora Insular, Florianópolis.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de, 1977. *O messianismo no Brasil e no mundo*, Editora Alfa-Ômega, São Paulo.

Raffestin, Claude, 1986. « Territorialité : concept ou paradigme de la géographie sociale ? » *Geographica Helvetica*, 2, pp. 91-96.

Raffestin, Claude, 1977. « Paysage et territorialité », *Cahiers de géographie du Québec*, 21, 53-54, pp. 123-134.

Ramos, Arthur, 1952. *Le métissage au Brésil*, Hermann et Cie. Éditeurs, Paris.

Reis, Joao José, Gomes, Flávio dos Santos (éd.), 1996. *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo. Traduit au français par Georges da Costa, 2018. *Quilombos : communautés d'esclaves insoumis au Brésil*, Éditions l'Échappée, Paris.

Revel, Jacques, 1996. *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard/Le Seuil.

Rey, Alain (sous la dir. de), 2016. *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, Paris.

Ribeiro, Ricardo Alaggio, 2006. « A Teoria da Modernização, a Aliança para o Progresso e as Relações Brasil-Estados Unidos », *Perspectivas*, 30, pp. 151-175.

Ribeiro, Boanerges, 1973. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888). Aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*, Pioneira, São Paulo.

Ribeiro, Darcy, 1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

Ribeiro, Darcy, 1995a. *O Brasil como problèma*, Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro.

Ribeiro, Darcy, 1978. *Os Brasileiros. Teoria do Brasil*, Tome I, Editora Vozes, Petrópolis.

Rinschede, Gisbert, 1992. « Forms of religious tourism », *Annals of Tourism Research*, 19, pp. 51-67.

Rocha de Oliveira, Ana Carla, 2014. *Le Centre d'Accueil Universel (CAU). Une église pas comme les autres*, Mémoire de Master2, Université de Bordeaux.

Rodrigues, Nina, (1894) 2011. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Centro Edelstein de Pesquisa Social, Rio de Janeiro.

Rodrigues Nina, (1939) 2006. *As coletividades anormais*, Edições do Senado Federal, Brasília.

Rodrigues, Nina, (1932) 1935. *Os africanos no Brasil*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Rojas, Diana Marcela, 2010. « La alianza para el progreso de Colombia », *Análisis Político*, 23, 70, pp. 91-124.

Rolim, Francisco Cartaxo, 1995. *Pentecostalismo. Brasil e América Latina*, Editora Vozes, São Paulo.

Rolim, Francisco Cartaxo, 1985. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*, Editora Vozes, São Paulo.

Rolland, Denis, Chassin, Joëlle (et al.), 2004. *Pour comprendre le Brésil de Lula*, L'Harmattan, Paris.

Roque, Jean-Daniel, 2018. *La grâce et l'ordre. Le régime presbytérien synodal*, Éditions Olivétan, Lyon.

Rouquié, Alain, 2006. *Le Brésil au XXIe siècle. Naissance d'un nouveau grand*, Fayard, Paris.

Sachs, Viola (et al.), 1988. *Religião e identidade nacional*, Edições Graal, Rio de Janeiro.

Saldanha, Nelson, 1985. *A escola de Recife*, Editora Convívio, Instituto Nacional do Livro, São Paulo.

Salles, Walter, Gentilini, Maria Augusta, 2018. « Desafios do ensino religioso em um mundo secular », *Cadernos de pesquisa*, 40, 169, pp. 856-875.

Santos, João Marcos Leitão, 2008. *A ordem social em crise. A inserção do protestantismo em Pernambuco (1860-1891)*, Tese em História, Universidade de São Paulo.

Scheitler, Christopher, Finke, Roger, 2012. *Places of Faith. A road trip across America's religious landscape*, Oxford University Press, New York.

Schnapper, Dominique, 2012. « L'engagement » In Reynié, Dominique (Sous la dir.), *Valeurs partagés. Face au bouleversement des valeurs, la recherche d'un nouveau consensus*, Presses universitaires de France, Paris.

- Séraphin, Gilles, 2004. *L'effervescence religieuse en Afrique : la diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Éditions Karthala, Paris.
- Simmel, Georg, (1905) 2013. *Philosophie de la mode*, Éditions Allia, Paris.
- Simmel, Georg, (1900) 2007. *Philosophie de l'argent*, Presses universitaires de France, Paris.
- Simmel, Georg, (1906) 1998. *La religion*, Circé, Belval.
- Siepierski, Paulo, 1997. « Pós-pentecostalismo e Política no Brasil », *Estudos Teológicos*, 37, 1, pp. 47-61.
- Silva, Vagner Gonçalves da (dir.) 2007. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, Edição Edusp, São Paulo.
- Silva, Claudia Neves, 2009. « As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais: motivações e dificuldades », *Estudos de Religião*, 26, 36, pp. 35-60.
- Silva, Juremir Machado da, 1999. *Le Brésil, pays du présent*, Édition Desclée de Brouwer, Paris.
- Skidmore, Thomas Elliot, 1976. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, Brasil. Édition anglaise, 1993. *Black into White: race and nationality in Brazilian thought*, Duke university press, London.
- Skidmore, Thomas Elliot, 1975. *Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964)*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Sofiati, Flavio Munhoz, 2013. « O novo significado da 'opção pelos pobres' na Teologia da Libertação », *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, 25, 1, pp. 215-234.
- Spiro, Melfort, 1972. *La religion : problèmes de définition et d'explication*, in Bradbury, R.E., Geertz, Clifford. *Essaie d'anthropologie religieuse*, éditions Gallimard, Paris.
- Soares, Edio, 2011. « L'Église Universelle du Royaume de Dieu et ses manières de faire. Regards sur le Centre d'accueil universel de Genève (Suisse) », In Fancello, Sandra, Mary, André (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Éditions Karthala, Paris.
- Soares, Edio, 2009. *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Éditions Karthala et Institut des hautes études internationales et du développement, Paris et Genève.
- Soares, Edio, 2005. « Prier c'est jouer un peu : une approche ethnographique de la 'prière forte' à l'Église universelle du royaume de Dieu », *Ethnographiques*, 8, p. 1-32.

Soulé, Bastien, 2007. « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante dans les sciences sociales », *Recherches Qualitatives*, 27, 1, pp. 127-140.

Souza, Catiane Rocha Passos de, 2017. « Assembleias de Deus em vias de midiáticação: entre dizeres e silêncios », *Questões Travessais – Revista de Epistemologia da Comunicação*, 5, 9, janeiro-junho, pp. 10-18.

Souza, Celina, 1996. « Reinventando o poder local. Limites e possibilidades do federalismo e da descentralização », *São Paulo em Perspectiva*, 10, 3, pp. 103-112.

Souza, Beatriz Muniz de, 1969. *A experiência da salvação. Pentecostais em São Paulo*, Livraria Duas Cidades, São Paulo.

Stoll, David, 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, California.

Stoll, David, 1985. *¿ Pescadores de hombres o fundadores de imperio ?*, Editora Desco, Lima, Perú. Édition américaine, 1982. *Fishers of men or founders of empire?*, Zed Press.

Sundkler, Bengt, 1988. *Bantu Prophets in South Africa*, International African Institute, Oxford Press University.

Tchonang, Gabriel (éds.), 2012. *Le pentecôtisme : racines et extension Afrique – Amérique latine*, l'Harmattan, Paris.

Tchonang, Gabriel, 2009. *L'essor du pentecôtisme dans le monde : une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, l'Harmattan, Paris.

Teixeira, Faustino, Menezes, Renata (org.), 2013. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*, Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.

Théry, Hervé, 2017. « Le Brésil en 2017 », *L'Information géographique*, 81, 4, pp. 10-34.

Tillich, Paul, 2012. *La dynamique de la foi*, Éditions Labor et Fidès, Genève.

Tillich, Paul, 2003. *Théologie systématique. L'Être et Dieu*, Tome 2, Éditions Labor et Fidès, Genève.

Tomio, Fabricio Ricardo de Limas, 2002. « A criação de municípios apos a Constituição de 1988 », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17, 48, pp. 61-89.

Tonda, Joseph, 2005. *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Éditions Karthala, Paris.

- Tourn, Giorgio, 1999. *Les Vaudois. L'étonnante aventure d'un peuple-église*, Claudiana, Torino.
- Turner, Victor, Bruner, Edward, 1986. *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Illinois.
- Uribe, Guillermo, 2009. *Les transformations du christianisme en Amérique latine. De nos origines à nos jours*, Éditions Karthala, Paris.
- Valladares, Licia, 2006. *La favela d'un siècle à l'autre*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Vallet, Odon, 1999. *Qu'est-ce qu'une religion ? Héritage et croyances dans les traditions monothéistes*, Éditions Albin Michel, Paris.
- Vanier, Martin (sous la dir.), 2009. *Territoires, territorialité et territorialisation. Controverses et perspectives actes des entretiens de la Cité des territoires*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Velloso, João Paulo dos Reis (org.), 1994. *Modernidade e pobreza*, Publicação do Fórum Nacional – A Construção da Modernidade Econômico-social, Livraria Nobel, São Paulo.
- Verdier, Yvonne, 1983. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Éditions Gallimard, Paris.
- Vergote, Antoine, 1979. « Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques », *Revue théologique de Louvain*, 10, 2, pp. 159-175.
- Vieira, David Gueiros, 1980. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Editora Universidade de Brasília, Brasília.
- Vita, Alvaro de, 1991. *Sociologia da sociedade brasileira*, Editora Ática, São Paulo.
- Vogel, Arno (org.), (1993) 2012. *Galinha de Angola. Iniciação e identidade na cultura Afro-brasileira*, Pallas Editora, Rio de Janeiro.
- Weber, Max (1905) 2004. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Collection Tel, Gallimard, Paris.
- Weber, Max, (1921) 1995. *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, tome 1, Plon, Paris.

- Weiner, Suzanne, 2009. « Transnationalisation du mouvement pentecôtiste dans le monde globalisé : L'IURD en France et en Suisse », In Rigal-Cellard, Bernadette (sous la dir.), *Religions et mondialisation (exils, expansions, résistances)*, Presses universitaires de Bordeaux.
- Werbner, Richard, 1991. *Tears of the Dead. The Social Biography of an African Family*, Edinburgh University Press, London.
- Willems, Emilio, 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chili*, University of Illinois Press, Chicago.
- Wuthnow, Robert, 2004. *Saving America? Faith-based services and the future of civil society*, Princeton university Press, New Jersey.
- Whyte, William Foote, 1995. *Street Corner Society. La structure d'un quartier italo-américain*, Éditions La découverte, Paris.
- Wynarczyk, Hilario, 2006. Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001, *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 6, 2, julho-dezembro, pp. 11-41.
- Zask, Joëlle, 2015. *Introduction à John Dewey*, Éditions La découverte, Paris.
- Zweig, Stefan, 1998. *Le Brésil, terre d'avenir*, Librairie générale française, Livre de Poche, Paris.

Ouvrages évangéliques cités

Almeida, Abraão de, 1982. *Historia das Assembléias de Deus no Brasil*, Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), Rio de Janeiro.

Araújo, Isael de, 2014. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), Rio de Janeiro.

Cavancanti, Robinson, 2008. « Pseudo-pentecostais : nem evangélicos, nem protestantes », *Ultimato*, setembro-outubro, en ligne, <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>

Daniel, Silas, 2004. *Historia da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (1930-2003)*, Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), Rio de Janeiro.

Hagin, Kenneth, (année non communiquée). *A Respeito dos Dons Espirituais*, Graça Editorial, Rio de Janeiro. Titre originel paru en 1974. *Concerning Spiritual Gifts*, Kenneth Hagin Ministries, Tulsa, Oklahoma.

Hagin Jr., Kenneth, (année non communiquée). *Não Desista ! A Sua Fé Levará Você à Vitória*, Graça Editorial, Rio de Janeiro. Titre originel publié en 1989. *Don't Quit! Your Faith Will See You Through*, Kenneth Hagin Ministries, Tulsa, Oklahoma.

Macedo, Edir, 2014. *Nada a perder: Do Coreto ao Templo de Salomão. A fé que transforma*, Editora Planeta, São Paulo.

Macedo, Edir, 2013. *Nada a perder: Meus desafios diante do impossível*, Editora Planeta, São Paulo.

Macedo, Edir, 2012. *Nada a perder: Momentos de convicção que mudaram a minha vida*, Editora Planeta, São Paulo.

Omena, Eraldo, 1993. *Síntese Histórica da Assembléia de Deus em Pernambuco*, Gráfica Figueira e Leal Ltda., Recife.

Soares, R.R., 1998. *As bênçãos que enriquecem*, Graça Editorial, Rio de Janeiro.

Tavolaro, Douglas, 2017. *O Bispo. A Historia revelada de Edir Macedo*, Edições Larousse, São Paulo.

Vingren, Yvar, 2000. *O Diário do Pioneiro Gunnar Vingren*, Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), Rio de Janeiro.

Autres Sources

2017. *Constituição Federal. Emenda Constitucional n° 99*, 14 de dezembro. República Federativa do Brasil. En français : *Constitution Fédérée. Amendement constitutionnel numéro 99*, 14 décembre. République Fédérative du Brésil. Accessible en ligne : http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_14.12.2017/ind.asp

1994. *Lei Complementar n° 10*, 6 de janeiro, Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco. En français : *Loi Complémentaire numéro 10*, 6 janvier, Assemblée Législative de l'État de Pernambouc. Accessible en ligne : <http://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?id=1502>

1973. *Lei Complementar n° 14*, 8 de junho, República Federativa do Brasil. En français : *Loi Complémentaire numéro 14*, 8 juin, République Fédérative du Brésil. Accessible en ligne : http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/Lcp14.htm

Sites Internet consultés

<http://adenrecife.blogspot.com>

<https://pt-br.facebook.com/pages/Igreja-Internacional-da-Gra%C3%A7a-de-Deus/204744849565558>

www.12senado.leg.br

www.bbc.com/portuguese

<https://blog.compassion.com/drugs-and-violence-safe-harbor/>

www.cbl.org.br

www.cnrtl.fr

<https://www.compassion.com/about/where/brazil-facts.htm>

<http://www.congregacaocristarenovada.com.br>

www.cicades.ibge.gov.br

www.dicionariodoaurelio.com

www.filadelfiakyrkan.se

www.folhape.com.br

www.folha.uol.com.br

www.fundacaoaio.org.br

www.gazetadopovo.com.br

www.granderecife.pe.gov.br

www.hypergeo.eu

www.ibge.gov.br

www.ieadpe.org.br

<https://www.instagram.com/maborsoi/?hl=fr>

www.instituicaomanasses.com.br

www.iurd.com.br

www.jconline.ne10.uol.com.br

www.jmnoticias.com.br

www.diariodepernambuco.com.br

www.lexpress.fr

<http://www.leonardofinotti.com/projects/espaco-ciencia>

www.lepoint.fr

<https://lk-s-arquitetura-engenharia.webnode.com/clinica-santa-clara/>

www.olinda.pe.gov.br

www.ongrace.com

www.planalto.gov.br

www.recife.pe.gov.br

www.recife.pe.leg.br

www.revistaprojeto.com.br

www.sao-paulo.estado.com.br

www.vejasp.abril.com.br

www.wikivisually.com

Annexes

1. Annexe 1 : Liste des agences de gestion urbaine à Recife et dans la Grande Recife

SECRETARIA DE PLANEJAMENTO PARTICIPATIVO, OBRAS E
DESENVOLVIMENTO URBANO E AMBIENTAL

ATENDIMENTO DA DIRCON

Central telefônica 24h: 3232.1635

1ª Gerência Regional

Taciana Sotto Mayor
Rua do Progresso, 239 - Boa Vista
Fones: 3231.1624 / 3232-1533 (fax)

2ª Gerência Regional

Tereza Barreto
Av Beberibe, 1.020 - Arruda
Fones: 3232-7772 / 3232-7780 (fax)

3ª Gerência Regional

Onilda Gomes Bezerra
Rua Fernando de Souza Caheté, 301 - Casa Amarela
Fones: 3268-4164 - 3268-9698 (fax)

4ª Gerência Regional

Marcos Amaral
Rua Dr. José Higino, 77 - Madalena
Fones: 3232-7326 / 3232-7336 (fax)

5ª Gerência Regional

Maristela Araújo
Rua Prof. Augusto Wanderley Filho, 101 - Afogados
Fones: 3232-2279 / 3232-2232 (fax)

6ª Gerência Regional

Ana Paula Cascão
Av. Senador Robert Kennedy, 350 - IPSEP
Fones: 3232-3458 / 3232-3467 (fax)

Departamento de Apreensão (Deap)

Rezenildo Nunes
Rua Afonso Pena, 550 - Santo Amaro
Fone/fax: 3232-1587

Gerência de Comércio Informal

Edson Faria
Fone: 3227-4673
Fax: 3445-3349

2. Annexe 2 : Copie des registres d'acquisition d'immeuble et plan urbanistique de l'avenue Cruz Cabugá

Ce document concerne les églises *Assembléia de Deus*, IURD et IIGD qui se sont installées dans l'avenue *Cruz Cabugá*.

Templo Central
Assembléia de Deus

HISTORICO DE IMOVEIS
-- CONSULTA --

15/03/13
11:42:57

COD. LOGRADOURO: 018481 AV CRUZ CABUGA

IMOVEL	SUBUN. IMOVEL	NUM. ATENDIMENTO	COD. ASSUNTO	DATA ATENDIMENTO
0029		01 00079 13	0108	14/02/13
0029		01 06235 <u>65</u>	<u>0712</u> PS	20/01/65
0029		01 07690 <u>68</u>	<u>0035</u> PS	04/10/68
0029		31 00006 <u>91</u>	<u>0140</u> TE	11/01/91
0029		31 00008 89	1449	30/06/89
0029		31 00019 85	1449	30/05/85
0029		31 00830 85	<u>0712</u>	05/06/85
0029		31 01668 89	<u>0712</u> } PS	30/06/89
0029		31 01775 90	<u>0712</u> }	03/01/90
0029		71 00011 00	0140 -TE	15/02/00
0029		71 00079 06	0716	29/12/06
0029		71 00349 11	0721	28/12/11
0029		71 04333 04	0711 → PS	27/04/04
0029		71 05100 10	1473	30/06/10

HELP PF2 RECOMESA PA2 ENCERRA PF3 RETORNA PF12 REINICIA

ASSEMBLEIA DE DEUS

COD.LOGRADOURO: 018481 AV CRUZ CABUGA

NUM. IMOVEL	SUBUN. IMOVEL	NUM. ATENDIMENTO	COD. ASSUNTO	DATA ATENDIMENTO
00141		01 00077 12	0108	29/03/12
00141		01 00129 61-	0060	09/02/61
00141		01 00429 06	0108	04/05/06
00141		01 00513 06	0108	26/05/06
00141		01 02887 59	0035 - PJ	07/11/59
00141		01 07221 74	0078	13/03/74
00141		01 07221 74	0078 - AC	13/03/74
00141		01 09923 72	0035 - PS	29/12/72
00141		71 00001 05	0140 - TE	06/01/05
00141		71 00052 03	0051	11/07/03
00141		71 00052 03	0717	11/07/03
00141		71 00059 05	0718 - PS	13/10/03
00141		71 00086 05	0060 - TE	13/10/03
00141		71 00387 06	0019	01/09/06

PF1 HELP PF2 RECOMESA PA2 ENCERRA PF3 RETORNA PF12 REINICIA



Igreja Universal

HARITE - SE - 60.
ACEITE - SE - 78.

NUM. ATENDIMENTO: 018481 AV CRUZ CABUGA

NUM. IMOVEL	SUBUN. IMOVEL	NUM. ATENDIMENTO	COD. ASSUNTO	DATA ATENDIMENTO
00141		71 01196 56	0035 - PS	03/04/56
00141		71 01446 56	0035 - PS	26/10/56
00141		71 04101 02	0035 - PS	18/11/02
00141		71 04449 05	1473	10/03/05
00141		71 04520 05	0713	04/10/05
00141	GP	01 00511 98	0108	28/05/98
00141	GP	31 00156 86	0019	04/09/86
00141	GP	31 00451 83	0043	07/06/83
00141	GP	71 00032 03	0140 - TC	11/07/03
00141	GP	71 00061 02	1430	10/04/02
00141	GP	71 00134 02	0124	11/10/02
00141	AX	31 00134 92	0124	29/09/92
00141	AX	31 00278 89	0019	07/11/89
00141	AX	31 00353 82	0035 - PS	03/12/82

PF1 INCLP PF2 RECOMESA PA2 ENCERRA PF3 RETORNA PF12 REINICIA



*Amemb... de...
 Igreja Mundial do Poder de Deus.*

COD.LOGRADOURO: 018481 AV CRUZ CABUGA

NUM. IMOVEL	SUBUN. IMOVEL	NUM. ATENDIMENTO	COD. ASSUNTO	DATA ATENDIMENTO
00211		01 01081 06	0108	24/11/06
00211		01 01091 06	0108	24/11/06
00211		01 01093 06	0108	24/11/06
00211		01 07487 74	0078	30/08/74
00211		01 09971 73	0712 → PS	29/01/73
00211		01 09971 73	0712 → PS	29/01/73
00211		01 10573 74	0035 → PS	16/04/74
00211		01 11362 76	0712 → PS	04/08/76
00211		31 00028 88	0140 → XE	06/06/88
00211		71 00533 13	0721 DEC ESP.	08/11/13
00211	AX	31 00045 86	0019	25/03/86
00211	AX	31 00090 89	0051	28/11/89
00211	AX	31 01243 87	0035 → PS	14/08/87
00211	AX	31 01409 88	0035 → PS	02/06/88

PF1 HELP PF2 RECOMESA PA2 ENCERRA PF3 RETORNA PF12 REINICIA

Leonardo S. Gomes Germano

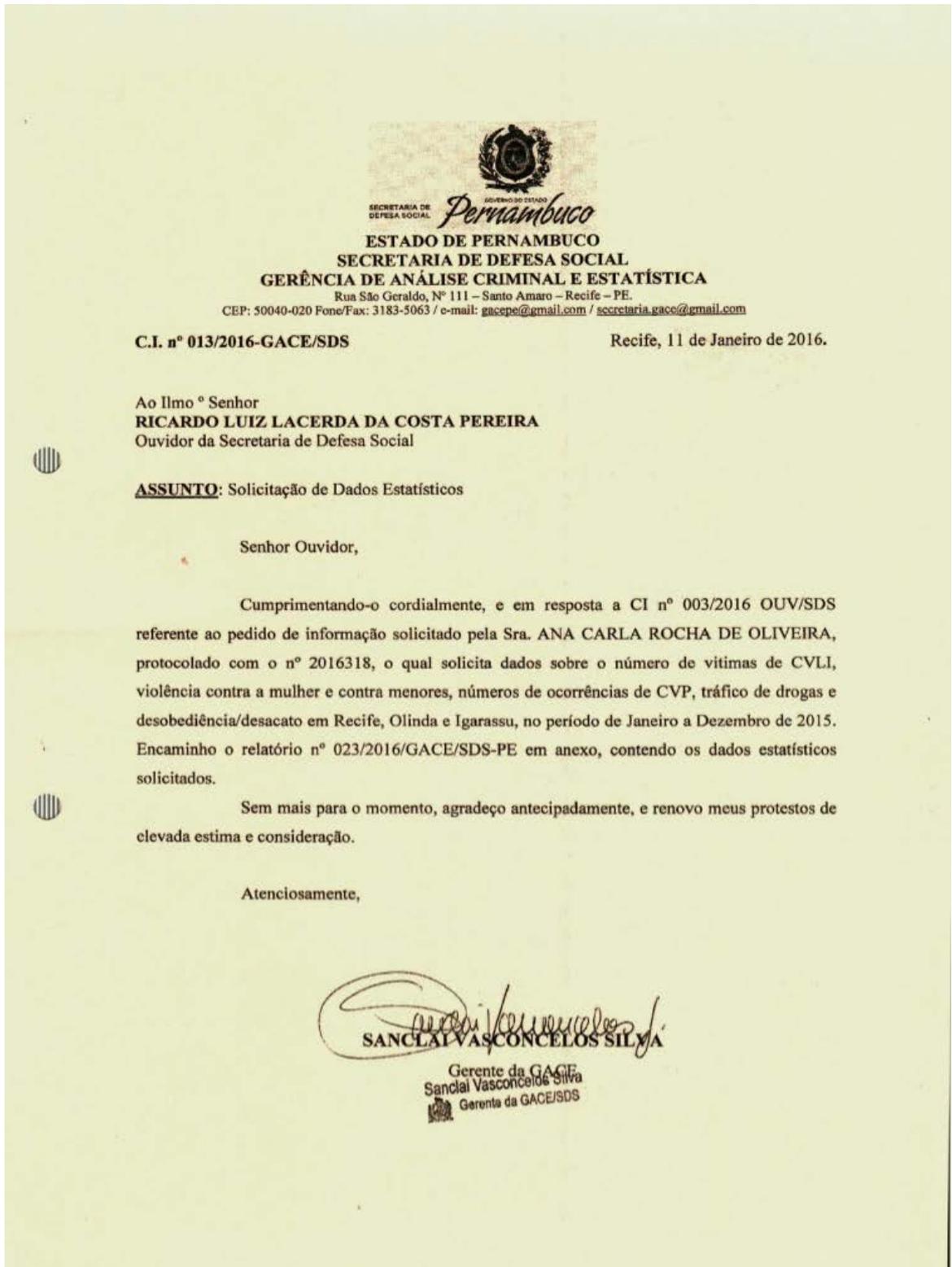
COD.LOGRADOURO: 018481 AV CRUZ CABUGA

NUM. IMOVEL	SUBUN. IMOVEL	NUM. ATENDIMENTO	COD. ASSUNTO	DATA ATENDIMENTO
00165		01 04657 (62)	0035 PS	06/04/62
00165		01 43720 (49)	0035 PS	29/12/49
00165		31 00131 85	0108	04/03/85
00165		71 00003 (04)	0140 <i>TERRENO</i>	17/02/04
00165		71 00011 04	0721	20/01/04
00165		71 00093 08	0124	05/12/08
00165		71 00096 04	0721	23/06/04
00165		71 07447 (68)	0035 <i>PS</i>	25/03/68
00165	AX	31 00130 87	0124	21/08/87
00165	AX	31 00158 91	0019	16/09/91
00165	AX	71 00122 95	0124	23/08/95
00165	AX	71 00123 95	0124	23/08/95

PF1 HELP PF2 RECOMESA PA2 ENCERRA PF3 RETORNA PF12 REINICIA



3. Annexe 3 : Données statistiques sur la violence dans les municipalités de Recife, Igarassú et Olinda





GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA



Números de Vítimas de CVLI, Violência Contra a Mulher e Contra Menores, Números de Ocorrências de CVP, Tráfico de Drogas e Desobediência/Desacato em Recife, Olinda e Igarassu, no período de janeiro a dezembro de 2015



Relatório nº 23/2016/GACE / SDS

DOCUMENTO DE REFERÊNCIA: CI OUV nº 003/2016

SOLICITANTE: Ana Carla Rocha de Oliveira

ÁREA DE ANÁLISE: Recife, Olinda e Igarassu

SISTEMA UTILIZADO: Sistema INFOPOL/GACE/SDS

DATA DE DISTRIBUIÇÃO: 08/01/2016



GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA



METODOLOGIA UTILIZADA NA PESQUISA



Como procedimento metodológico adotado, em função dos objetivos, este Relatório foi concebido buscando essencialmente a enumeração e a ordenação de dados, sem o objetivo de comprovar ou refutar hipóteses exploratórias, abrindo espaço para uma nova pesquisa explicativa, fundamentada nas informações decorrentes do curso do processo ou das investigações.

Os dados foram coletados prioritariamente da base de dados criminais do Estado de Pernambuco – Sistema INFOPOL, com a finalidade de atender à demanda da requerente.



Importante esclarecer que deixamos de informar parte dos dados solicitados em virtude das restrições legais nos termos que seguem:

Restrição – Art. 19 do Decreto nº 38.787, de 30 de outubro de 2012 – Inc. I

Nesse sentido, a divulgação de dados por bairro do fato passa pela classificação supra, justificando o indeferimento parcial da demanda.

Vale salientar, que os dados que envolvam infrações cometidas por menores, não tem consistência no nosso banco de dados, pois, ainda, encontram se submetidas à investigação policial.



GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA



TABULAÇÃO DE DADOS CRIMINAIS



Recife

Tabela 1: Números de Vítimas de CVLI - Recife - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	53	53	47	45	42	36	43	53	44	50	54	53	573

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 2: Números de Ocorrência de CVP - Recife - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	2265	2362	2681	2354	2947	2610	2809	3106	2653	2678	2815	2643	31.923

Fonte: INFOPOLe SGRFV/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 3: Números de Vítimas do sexo feminino de Violência Doméstica e Familiar - Recife - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	666	755	769	665	699	583	520	501	533	657	683	408	7439

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.



GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA

Tabela 4: Números de Ocorrências de Tráfico de Drogas - Recife - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	150	125	171	146	139	160	122	109	109	128	100	107	1.566

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 5: Números de Ocorrências de Desobediência/Desacato - Recife - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	50	67	50	35	34	31	24	25	41	37	26	24	444

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 6: Números de Vítimas de Violência Contra Menores de dezoito anos - Recife - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	87	76	91	70	65	56	54	72	78	71	77	44	841

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Olinda

Tabela 1: Números de Vítimas de CVLI - Olinda - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	7	10	20	11	15	8	8	14	8	14	12	17	144

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.



GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA

Tabela 2: Números de Ocorrências de CVP - Olinda - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	409	581	449	373	532	452	399	503	465	523	557	564	5.807

Fonte: INFOPOL e SQRFBV/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.



Tabela 3: Números de Vítimas do sexo feminino de Violência Doméstica e Familiar - Olinda - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	177	184	171	150	127	123	110	136	150	162	163	105	1758

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 4: Números de Ocorrências de Tráfico de Drogas - Olinda - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	44	39	41	29	45	32	36	31	43	23	37	29	429

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.



Tabela 5: Números de Ocorrências de Desobediência/Desacato - Olinda - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	11	15	7	9	5	5	4	4	4	8	4	8	84

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.



GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA

Tabela 6: Números de Vítimas de Violência Contra Menores de dezoito anos - Olinda - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	22	20	28	20	18	16	20	15	16	37	18	13	243

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Igarassu

Tabela 1: Números de Vítimas de CVLI - Igarassu - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	4	6	7	8	6	11	1	9	4	7	3	5	71

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 2: Números de Ocorrências de CVP - Igarassu - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	70	66	83	61	94	82	102	111	105	123	116	96	1.109

Fonte: INFOPOL/SDS e SQRFB/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 3: Números de Vítimas do sexo feminino de Violência Doméstica e Familiar - Igarassu - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	25	28	39	24	32	30	22	26	28	28	31	37	350

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.



GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO
SECRETARIA DE DEFESA SOCIAL
GERÊNCIA DE ANÁLISE CRIMINAL E ESTATÍSTICA

Tabela 4: Números de Ocorrências de Tráfico de Drogas - Igarassu - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	7	3	3	6	11	8	6	4	5	5	2	2	62

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 5: Números de Ocorrências de Desobediência/Desacato - Igarassu - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	2	3	0	2	3	1	2	2	2	2	2	2	23

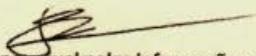
Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Tabela 6: Números de Vítimas de Violência Contra Menores de dezoito anos - Igarassu - período de janeiro a dezembro 2015.

Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL
2015	0	10	5	5	8	10	2	1	2	8	3	8	62

Fonte: INFOPOL/SDS/GACE. Dados extraídos em 08jan16.

Recife, 08 janeiro de 2016.


Responsável pelas informações:
Sandro Santana de Carvalho
Analista Criminal


Responsável pela validação:
Cleyton Pimentel
Chefe da UNIAI/GACE

Kelly Patricia Xavier
Supervisora - UNIAI/GACE-SDS
Mat. 106.361-4

4. Annexe 4 : Compte rendu de la réunion du Conseil de Développement Urbain – CDU du 1^{er} février 2013

Ce compte rendu est suivi des documents qui ont été rédigés à la suite de la première réunion du CDU réunissant les services de gestion urbaine de la ville de Recife, dont la majorité de leurs dirigeants ont donné leur accord favorable à la construction du méga temple de l'*Assembléia de Deus* à l'avenue Mario Melo à Recife.



Conselho de Desenvolvimento Urbano - CDU
 Ata da 204ª (Ducentésima Quarta) Reunião Ordinária
 Dia 01 de fevereiro de 2013

As informações

ordem de la concentração

Às 09:30 (nove e trinta) horas do dia 01 de fevereiro de 2013, teve início a reunião da reunião do Gabinete da Secretaria de Mobilidade e Controle Urbano, reuniu-se o Conselho de Desenvolvimento Urbano - CDU, sob a presidência do Dr. João Batista Meira Braga, presidente do Conselho. Havendo número regular e devidamente declarado aberta a reunião fazendo a leitura da seguinte pauta: 1) Aprovação e assinatura da Ata de continuação da 203ª Reunião Ordinária, realizada no dia 28 de dezembro de 2012; 2) Posse dos novos conselheiros do CDU; 3) Abertura dos trabalhos do ano 2013; 4) Julgamento do pedido de vista ao Processo nº 07.21055.3.10 - Projeto de Lei do Templo Religioso da Igreja Evangélica Assembleia de Deus situado, na Av. Manoel Gomes da Silva Neto, representante do CREA/PE; 4) Informes e Outros. Estiveram presentes os conselheiros: Dr. João Batista Meira Braga, presidente; Dra. Tábata Sotol-Mayor Porto Chagas, suplente do presidente; Dra. Márcia Mesquita Tavares de Melo, Secretária de Mobilidade e Controle Urbano (titular); Dra. Emília Marcia Fereira Avelino, Secretária de Finanças (titular); Dr. Roberto Chaves Pandozi, Secretário-executivo de Tributação - Secretária de Finanças (suplente); Dr. Ricardo do Nascimento Correia de Carvalho, Secretário de Assuntos Jurídicos (titular); Dra. Ana Cláudia de Sá Carneiro Mota, Secretária-executiva de Infraestrutura - Secretária de Infraestrutura e Serviços Urbanos (titular); Dra. Elida Dias Santos, Assessora Técnica do Gabinete da EMLURB - Secretária de Infraestrutura e Serviços Urbanos (suplente); Dr. Antônio Alexandre da Silva Júnior, Secretário de Desenvolvimento e Planejamento Urbano (titular); Dr. Luis Eduardo Cavalcanti Antunes, Secretário-executivo de Planejamento e Gestão - Secretária de Turismo e Lazer (suplente); Dra. Flávia Gomes da Silva, Diretora de Infraestrutura - URB/Recife (suplente); Dr. Givaldo Farias, representante da Caixa Econômica Federal - CEF (suplente); Dr. Tamar Ferreira de Lima, Gestor de Regulação e Ordenamento Espacial - AGENCIA CONDENSIFIDEM (suplente); Prof. Tomaz de Albuquerque Lapa, Coordenador do MDLURF (titular); Dr. Marco Aurélio Mayrink Esteia de Melo, representante do SINDUSCON (titular); Dr. Paulo José Pimenta Monteiro, representante da CDU/Recife (titular); Dr. Eduardo José Pereira de Oliveira, representante da CDU/Recife (suplente); Dr. João Geraldo Aguiar de Almeida, representante da ACP (titular); Dr. Gleison Vilhena de Farias, representante da FEMICROPE (suplente); Dr. Leonides Alves da Silva, representante do CREA/PE (titular); Dr. Roberto Montezuma Carneiro da Cunha, representante do CARIPE (suplente); Dr. Miguel Romualdo de Medeiros, representante do CORECONPE (titular); Dra. Ana Carolina Wanderley Beltrão, representante do CARIPE (titular); Dr. Augusto Ferraz de Carvalho Lócio, representante do CARIPE (suplente); Dr. Ricardo Jorge Pessoa de Melo, representante do IAB/PE (suplente); Dr. Eduardo Fernandes de Moura, representante da ADEMIPE (titular); Sr. Bismark Saraiva de Medeiros, representante do Fórum de Preços (titular) e a Sra. Maria Lúcia da Silva, representante da FA (titular). A seguir, Dr. João Braga passou para o primeiro item da pauta - Aprovação e assinatura da Ata de continuação da 203ª

Se deram de reunião dos projetos a ser realizado por representantes da CREA-PE

Planilhas representando a distribuição de atribuições para cada representante

Se passou para discussão do projeto a ser discutido no dia 11/2

*Legislação
 Assembleia
 fala com o diretor oficial
 equipe
 legislação
 comissão
 comissão de trabalho
 comissão de trabalho*

*Roberto Albuquerque
 Germano Geral
 3355-8571
 comissão de trabalho*

Reunião Ordinária realizada no dia 28 de Setembro de 2012. Ata aprovada. Em seguida o presidente do Conselho deu posse aos novos conselheiros do CDL: Dr. Ricardo do Nascimento Correia de Carvalho, como membro titular, representante da Secretaria de Assuntos Jurídicos; Dr. Roberto Chaves Pardo, como membro suplente, representante da Secretaria de Finanças; Dr. Marco Gustavo Tavares Gouveia de Carvalho, como membro suplente, representante da Secretaria de Finanças; Dr. Jailson de Barros Correia, como membro titular, representante da Secretaria de Saúde; Dr. Antônio José Nunes de Vasconcelos, como membro suplente, representante da Secretaria de Educação; Dr. Antônio Alexandre da Silva Júnior, como membro titular, representante da Secretaria de Desenvolvimento e Planejamento Urbano; Dr. Luis Eduardo Cavalcanti Antunes, como membro suplente, representante da Secretaria de Turismo e Lazer; Dra. Ana Cláudia de Sá Carneiro Mota, como membro titular, representante da Secretaria de Infraestrutura e Serviços Urbanos; Dra. Sida Djal Santos, como membro suplente, representante da EMLURB; Secretária de Infraestrutura e Serviços Urbanos; Dr. Nilton da Mota Silveira Filho, como membro titular, representante da URB/Recife, e à Sra. Maria da Conceição Ferreira da Silva, como membro suplente, representante do Fórum do Prezeis. Caro prosequimento, Dr. João Braga passou para o terceiro item da pauta - Julgamento do pedido de vista ao Processo nº 07.37085/2012 - Projeto Inicial do Templo Religioso da Igreja Evangélica Assembleia de Deus situado na Av. Manoel de Sá, em Santo Amaro, convidando o arquiteto do empreendimento, Dr. Marco Antônio Borges, para uma nova apresentação visual do projeto. Essa nova apresentação faz-se necessária, pois todos os novos conselheiros que tomaram posse hoje, não conhecem o projeto. O arquiteto iniciou a apresentação falando da importância de estar de vista ao Conselho. Foram convidadas seis escritórios de arquitetura, e foram escolhidos para elaboração do projeto arquitetônico. O processo teve sua tramitação iniciada em janeiro de 2012. Foram contratados seis profissionais de engenharia e arquitetura para a elaboração do projeto. Um projeto de padrão internacional. Foram feitas consultorias de todas as áreas possíveis. (Apresentação em anexo-1). Concluída a apresentação, o presidente solicitou ao conselheiro relator do pedido de vista, engenheiro Leônidas Alves da Silva Neto, representante do CREA/PE, que lesse a leitura do seu parecer. O conselheiro fez a leitura do seu parecer. Mas, como não enviou escaneado, não foi possível colocá-lo no corpo da Ata. (Parecer em anexo-2). Concluída a leitura do parecer, Dr. João Braga deu início ao processo de discussão, passando a palavra ao conselheiro Eduardo Fernandes de Moura, representante do ADEMPE. "Primeiro, quero desejar boa sorte aos novos integrantes do CDL. Em especial, ao secretário e presidente, Dr. João Braga. Parabéns os arquitetos do projeto, que tem uma boa integração com o conjunto arquitetônico existente no local. O arquiteto Marco Borges é muito competente no seu projeto. Quero parabenizar também, o parecer do pedido de vista do conselheiro Leônidas do CREA/PE, com várias informações, muito bem feito. Mas, quero levantar algumas questões: o usuário deste empreendimento predomina aquele que não tem carro. O horário de uso também é diferente do comercial, ou seja, não conflete com o horário comercial. Uma coisa positiva deste empreendimento é a construção do edifício-garagem, que será aberto à população, no horário que a Assembleia não for utilizar. Na área, existe uma carência grande de estacionamento. O empreendimento para uma nova para o uso daquela localidade. Recife é uma cidade muito carente de edifício-garagem. Acho que deve ser incentivado a construção dele. Passando em seguida a palavra ao conselheiro Prof. Tomás de Albuquerque, representante do

10 profissionais de arquitetura e engenharia de arquitetura
 o projeto obtém o seu caráter internacional

→ In discussion with committee on the presentation of the project.
 → It is still unclear from the architect's view.

→ It is still unclear from the architect's view.

Prof. d'Architecture et d'Urbanisme de l'université fédérale.

*16 projetos dos R. Walk
em direção da
rua com o local e final.*



MDUR/PEPE: "Falado ao arquiteto pelo arrojado projeto arquitetônico, irei me deter sobre os aspectos levantados no parecer do pedido de vista, do conselheiro Leonides. Em várias outras sessões, me coloquei como um representante da Universidade Federal preocupado com a cidade como um todo, de tal modo alertando as pessoas aqui que não nos limitamos aos meros do projeto de arquitetura e sim a repercussão na cidade. O parecer do conselheiro Leonides, foi detalhado e suficiente para atender para todas essas questões. Inicialmente, fano uma observação sobre a filosofia da Igreja Assembleia de Deus. Com a seguinte leitura a característica desta instituição sempre foi penetrar nos lugares mais simples, levando a mensagem do evangelho às classes mais carentes. Normalmente, as pregações são feitas em templos simples, com um número menor de pessoas. Hoje, essa tendência é oposta, com a construção desse empreendimento, agrupará cerca de 22 mil pessoas, no centro da cidade. Essa reversão repercutiu sobre o funcionamento da cidade, com relação a carga simbólica, que o grupo de arquiteto buscou, naturalmente, chegar-se a um sentido simbólico muito forte do projeto, da proposta. Esse sentido simbólico pode ser obtido qualitativamente. Na minha leitura, pelo que foi colocado no parecer do pedido de vista, é a repercussão que um equipamento deste porte, nessa natureza podem trazer para a área, que já é caracterizada com uma centralidade religiosa e que já coloca hoje, problemas de mobilidade, com os equipamentos existentes. Assim, minhas observações às observações feitas pelo conselheiro Leonides Alves", prossequindo o presidente passou a palavra ao conselheiro Miguel Romualdo de Medeiros, representante do CORECON/PE. "Quero primeiro registrar minha satisfação pelas presenças de novos conselheiros do CDU, como também, do novo presidente, secretário de Mobilidade, Dr. João Braga. Com relação ao parecer do pedido de vista do conselheiro Leonides, quero dizer que, achar brilhante. Três anos atrás, também preocupado com a questão da mobilidade, cheguei a publicar um artigo na revista Algor, com o título "O Recife pode parar. Trabalhando exatamente com os dados que o CORECON/PE trabalhou. Mesmo assim, faltou ao parecer acrescentar que é preciso considerar também, o licenciamento da Região Metropolitana, que tem um peso no impacto sobre o trânsito do Recife. Considerando isso, o agravamento, ainda será maior. O parecer do Leonides foi brilhante na questão da mobilidade da cidade do Recife. A participação do CORECON, no CDU e sobre as questões da cidade do Recife. Que tipo e qualidade de cidade queremos. Outra coisa tenho analisado com frequência, que os projetos de impacto não deveriam vir ao CDU, na última instância, já aprovado em todas as tramitações. Era interessante como política de estratégia de cidade, conhecermos o projeto antes. Estou plenamente de acordo com o parecer do pedido de vista, e digo que esse projeto deve ser repensado". Passando em seguida a palavra ao conselheiro Paulo José Pessoa Monteiro, representante da CDU/Recife. "Quero primeiro dar boas-vindas aos novos membros do Conselho, em especial, ao presidente, Dr. João Braga. Faço duas observações, uma sobre nossa posição dentro do Conselho. Ao analisarmos projeto de impacto, temos que avaliar o conteúdo do projeto e o impacto que o mesmo acarretará na cidade. Os impactos, as benesses e os efeitos negativos que possam causar à cidade. Havendo impacto, superem-se as boas investigadoras. A ideia de trazer o projeto antes ao Conselho e cumprido, já foi discutido isso. É oportuno que ele chegue depois de ter passado por uma avaliação técnica. Com relação ao projeto, via em tramitação, parabéns ao parecer do pedido de vista, feito pelo conselheiro Leonides do GRE, pela excelente qualidade técnica das informações. Mas, percebo que as pessoas que vão se deslocar para esse empreendimento, há sua

*incluir de demonstrar
em termos de
religiosidade
problema de
mobilidade*



RECIFE

grande maioria usam o transporte coletivo. Quando ao comércio formal, concordo quando dizem que é mesmo atrapalha, mas a responsabilidade de administrar é do poder público, e não do empreendedor. Se não estiver disciplinado, passa a ser uma distorção urbana. O impacto que essa nova sede da Assembleia irá causar, não será maior do que hoje, a provocar. O poder público tem que cumprir seu papel de fiscalização e ordenar. Como também, que seja ressaltada a horário já proposto para o funcionamento do templo. Passando a palavra ao conselheiro Benfante Saravia de Medeiros, representante do Fórum do Prezeis. Primeiro quero parabenizar o novo presidente do Conselho, o secretário de Mobilidade e Controle Urbano, Dr. João Braga. Nos que fazemos parte do Fórum do Prezeis, pensamos que a cidade deveria ser descentralizada. O fluxo no centro da cidade é um absurdo. Nós que ouvimos de ônibus, sentimos na pele, que a cidade pernambucana está cada vez mais prejudicada na sua locomoção. Partindo dessa colocação é impossível colocar as mí praças numa parte da cidade. Elas deveriam estar em diversas partes da cidade. O Recife tem que ser pensado de outra forma. A descentralização é a melhor opção para nós. Quero parabenizar também o parecer do pedido de vista, elaborado pelo representante do CREA/PE. Em seguida, o Dr. João Braga passou a palavra ao conselheiro Gleyson Victorino de Farias, representante da FEMICRO/PE. Primeiro quero desejar boas-vindas ao novo presidente e aos novos membros do Conselho. Pelo que pude observar todos os questionamentos feitos no parecer do pedido de vista do conselheiro Leonides do CREA/PE, deveriam estar no parecer da CTTU. Concordo que o poder público tem que se preparar para o ordenamento e disciplinamento do comércio informal que já lá se instala. Mas, também, vale a pena um outro dizer, a Prefeitura vem se preocupando para que o centro da cidade seja mais humanizada. Concordo também com a ideia da descentralização da cidade. Espero que os horários que irão acontecer os maiores eventos, não seja em horário comercial. Creio que quando estiver funcionando a nova sede, não irá impactar mais do que hoje. Para finalizar, pergunto se o edifício garagem a ser construído será compartilhado com todos? Neste momento, o presidente, Dr. João Braga confirmou ao conselheiro Gleyson que o edifício garagem será facilitado a população. Mas, um elemento de mobilidade para a cidade. Passando em seguida a palavra ao conselheiro Ricardo Jorge Pessoa de Melo, representante do IAB/PE. Parabenizo o novo presidente, os novos membros do Conselho, e os arquitetos do projeto, como também, o parecer do pedido de vista do conselheiro representante do CREA, Leocides Alves. Coloco-me, como falou o Prof. Tomás, um observador da cidade. Nesse sentido, minha preocupação é em cima do planejamento urbano. O projeto de arquitetura da igreja e de outros que já tramitaram nesse Fórum, são colocados de maneira bem interessantes do ponto de vista arquitetônico. As características urbanas do entorno do Templo são totalmente dominadas. As ruas que circundam o empreendimento têm as escadas totalmente distintas, mas são utilizadas como alternativas de tráfego. Temos que retomar a questão do planejamento na cidade. Já sinalizei isso em outras reuniões. Temos que aproveitar o momento de revisão da LUOS, para que possamos avançar em alguns aspectos, com a criação de novos desenhos urbanos, que de fato ocupem lacunas. Dando continuidade, o presidente passou a palavra ao conselheiro Roberto Montezuma Camero de Cunha, representante do CAURPE. Primeiro quero dar boas-vindas ao novo presidente e aos novos integrantes do Conselho. Quero reforçar a visão do Conselho de Arquitetura no Brasil, com 50 anos de atuação. Falou-se que, o urbanismo é uma ação transversal. Mas, existe o profissional que trata da estruturação urbana, no sentido do desenho da

isso tem que ser mais um projeto formal

Arquitetura, a descentralização, a mobilidade que a concubem com...



coletivo. O governo de Gerardo Melo, desde a campanha, se sincretizou que a mobilidade das pessoas e não dos automóveis, é que nos preocupa. Calçadas e alternativas de transporte é que serão priorizados. Com investimento forte em transporte urbano. Todos sabem, já estão em execução dois projetos do Governo do Estado, a Corredor Norte/Sul e Leste/Oeste. Outro bem importante, que o Governo do Estado conseguiu a região junto ao DENIT, é o Corredor Central da BR-101, onde serão realizadas obras importantíssimas. São mais de 30 km de corredor exclusivo para ônibus. Corredores locais integrados. Um projeto que enverga o presente, mas voltado para o futuro. Vamos fazer um grande esforço para dar uma qualidade diferenciada ao transporte público de passageiros. Na verdade vai contratar interesse mesmo da classe média. A política mais eficiente que existe é aquela que mexe com o bolso do cidadão. Na realidade o nosso espaço público foi privatizado. Fiquem atentos, tudo que vamos fazer terá regras claras e bem estabelecidas. Concluída a discussão, o presidente deu início ao processo de votação, lembrando que, respeitando a Resolução nº 01/2011, que trata do Pedido de vista, no seu Art. 1º, §2º Concluída a discussão, será permitida a antecipação do voto aos conselheiros presentes que se sentirem aptos a votar. §3º O voto antecipado poderá ser reconsiderado quando da votação do processo objeto do pedido de vista). Fazendo em seguida, a leitura dos membros do conselho que, na reunião do dia 28 de dezembro de 2012, anteciparam seu voto a favor do parecer do conselheiro relator, engenheiro Antônio Valdo de Alencar, representante da EMLURB, Secretária de Serviços Públicos. (Parecer em anexo-3). 1 - Roberto Lima Barros, Secretária de Assistência Social; 2 - Emília Marcia Teixeira Avelino (Mara), Secretária de Controle e Desenvolvimento Urbano; 3 - Virginia Augusta Pinheiro Rodrigues, Secretária de Assuntos Jurídicos; 4 - Debora Vieira Chaves Mendes, URB/RECIFE; 5 - José Fernando de Souza Paes - SANEAR; 6 - Antônio Valdo de Alencar - Secretária de Serviços Públicos; 7 - Osvaldo Souza - Caixa Econômica Federal - CEF; 8 - André Eduardo Estrela de Melo - SINDUSCON; 9 - Paulo José Pessoa Monteiro - CDL/RECIFE; 10 - Eduardo Fernandes de Moura - ADEMI-PE; 11 - João Geraldo Siqueira de Almeida - ACPPE; 12 - Maria Lucia da Silva - FLA; 13 - José Fernando Ferreira da Silva (Branquinho) - Fórum do Prezer. Dos 13 (treze) membros que anteciparam o voto, 12 (doze) foram ratificados pelos conselheiros presentes e pelos novos conselheiros. Dra. Ana Cláudia de Sá Carneiro Mota, Secretária de Infraestrutura e Serviços Urbanos; Dr. Ricardo do Nascimento Correia de Carvalho, Secretária de Assuntos Jurídicos; e Dra. Flávia Gomes da Silva - URB/Riofó. O voto do conselheiro do Fórum do Prezer, José Fernando Ferreira da Silva (Branquinho), foi reconsiderado pelo titular do Fórum do Prezer, Sr. Bismark Saraiva Medeiros. Logo, foram antecipados 12 (doze) votos favoráveis ao parecer do conselheiro relator, Antônio Valdo de Alencar, representante da EMLURB, acrescidos pelos votos dos conselheiros: Dr. Roberto Chaves Pandolfi, Secretária de Finanças; Dr. Antonio Alexandre da Silva Junior, Secretária de Desenvolvimento e Planejamento Urbano; e do Dr. Tamyá Patrícia de Lima, da Agência CONDERS/FIDEM. Votaram contra o parecer do conselheiro relator, Dr. Antônio Valdo de Alencar, e a favor do parecer do pedido de vista, elaborado pelo conselheiro, engenheiro Dr. Leocides Alves da Silva Neto, os seguintes conselheiros: Prof. Tobias de Albuquerque Lapa - MDU/UFPE; Dr. Leocides Alves da Silva Neto - COREN/PE; Dr. Miguel Romualdo de Medeiros - CORECON/PE; Dr. Ricardo Jorge Passos de Melo - IAB/PE; Dr. Augusto Ferreira de Carvalho de Lacerda - OAB/PE; e o Sr. Bismark Saraiva de Medeiros - Fórum do Prezer. Logo, o parecer do conselheiro relator, engenheiro Dr. Antônio Valdo de Alencar, foi aprovado por 15 (quinze) votos a favor, 06 (seis) votos

Voto
Câmara
15/12/12



RECIFE

contra e nenhuma abstenção. Com as seguintes Ações Mitigadoras: 1 – Custear a elaboração do Plano de Circulação para o bairro de Santo Amaro, considerando a implantação do sistema BRT; 2 – Participar do custeio da abertura da Rua Fundação até a Av. Norte, assumindo o custo total das calçadas; 3 – Requalificação das praças da Av. Cruz Cabuga, integrante do Projeto do BRT, adaptando-as para a implantação do sistema nos casos não assumidos pelo projeto do BRT Norte-Sul; 4 – Custear a requalificação e adaptação das calçadas à lei de acessibilidade nas vias contidas no polígono definido pelas vias Av. Mario Meio, Rua Arapina, Av. Cruz Cabuga e Rua da Aurora; 5 – Implantar solução para os pequenos comerciantes que prestam serviço aos usuários do templo dentro do lote do empreendimento. A licença de construção está condicionada à elaboração do Termo de Compromisso. A seguir, dentro do item 4 - informes. Outros, o conselheiro Marco Aurélio Mayrink Esteia de Melo, representante do SINDUSCON parabenizou o Dr. João Braga pela presidência do Conselho e aos demais membros que hoje tomaram posse. "Gostaria de fazer uma sugestão, que a Secretaria de Mobilidade e Controle Urbano se preocupasse também com os pequenos corredores. A cidade carece de pequenas ações, que têm retorno rápido. Exemplos: uma via que dar um acesso melhor, um passeio que deverá ser aumentado, pois tem uma utilização melhor, tudo isso facilita a mobilidade. As ações pequenas têm retorno mais imediato". O Dr. João Braga, falou que, "a Prefeitura decidiu que em todas as ações mitigadoras está sendo colocado prazo de início e final para que possamos fazer o controle. Como falei anteriormente, vamos rever, e se necessário, fazer alguma alteração na composição, na estrutura do Conselho. Como também, vamos ter uma atenção toda especial para carga e descarga, os horários dos caminhões que fazem esses procedimentos. Vamos fiscalizar todos os espaços públicos". O presidente terminou a reunião, desejando a todos um feliz Carnaval. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião e, eu Grácia Sa Barreto, Secretária executiva, lavrei a presente Ata, que vai assinada pelos conselheiros presentes. Recife, 01 de fevereiro de 2015.

João Batista Meira Braga – Presidente

Taciana Sotto-Mayor Porto Chagas – suplente do presidente

Marco Vasconcelos Tavares de Melo – SEMOC (titular)

Emília Marcia Teixeira Avelino – SEMOC (suplente)

Roberto Chaves Pandolfi – Sec. Finanças (titular)

Marco Gustavo Tavares G. de Carvalho – Sec. Finanças (suplente)

Ricardo do Nascimento Correia de Carvalho – SAJ (titular)

Ana Cláudia de Sa Carneiro Mota – Sec. Infra e Servs. Urbanos (titular)

Eloa Dias Santos – EMLURB (suplente)

Antônio Alexandre da Silva Junior – Sec. Des. e Plan. Urbano (titular)

AS
 29 de fevereiro de 2015



- Guarã Cavalcanti Antunes – Sec. de Turismo e Lazer (suplente) _____
- Maíra Gomes da Silva – URB/Recife (suplente) _____
- Roberto Souza – DEF (suplente) _____
- Fernando de Lima – Ag. CONDEPE/FIDEM (suplente) _____
- Luiz de Albuquerque Lapa – MDU/UFPE (titular) _____ *Luiz de Albuquerque Lapa*
- Aurélio M. Esteia de Melo – SINDUSCON (titular) _____ *Aurélio M. Esteia de Melo*
- José Pessoa Monteiro – CDL Recife (titular) _____ *José Pessoa Monteiro*
- Dr. José Pereira de Oliveira – CDL/Recife (suplente) _____
- Benedito Siqueira de Almeida – ACP (titular) _____
- Dr. Vitório de Farias – FEMICRO/PE (suplente) _____
- Leandro Alves da Silva Neto – CREA/PE (titular) _____ *Leandro Alves da Silva Neto*
- Dr. Monizuma Carneiro da Cunha – CAU/PE (suplente) _____
- Dr. Romualdo de Medeiros – CORECON/PE (titular) _____
- Carolina Wanderley Beltrão – CORECON/PE (suplente) _____
- Dr. Ferreira de Carvalho Lócio – OAB/PE (titular) _____ *Ferreira de Carvalho Lócio*
- Dr. Jorge Pessoa de Melo – IAB/PE (suplente) _____ *Jorge Pessoa de Melo*
- Dr. Fernandes de Moura – ADEMI/PE (titular) _____ *Fernandes de Moura*
- Dr. Saraiva de Medeiros – Fórum do Prezeis (titular) _____
- Lúcia da Silva – RJ (titular) _____ *Lúcia da Silva*

SECRETARIA DE CONTROLE E DESENVOLVIMENTO URBANO E OBRAS

CONSELHO DE DESENVOLVIMENTO URBANO – CDU

PROCESSO Nº 07.31065.3.12

ASSUNTO: CONSTRUÇÃO DE UM TEMPLO DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS

SOLICITANTE: IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS

CONSELHEIRO RELATOR: ANTÔNIO VALDO DE ALENCAR

PARECER

1.1 CARACTERÍSTICAS DO EMPREENDIMENTO

Projeto de construção de um Templo da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, a ser edificada em terreno de 12.557,68 m² e área total de construção de 32.298,24 m², compreendida entre a Avenida Mário Melo, Rua da Fundação, Rua São Geraldo e Rua Rocha Pita, no bairro de Santo Amaro, Recife.

Segundo o Zoneamento do Plano Diretor do Recife, o empreendimento localizar-se-á na Zona Especial de Centro Principal (ZEPIC) – Setor de Requalificação do Centro I (SRC I).

O projeto do Templo, em questão, foi desenvolvido em 5 (cinco) pavimentos, cujos espaços obedecem ao seguinte arranjo:

- SEMIENTERRADO/TÉRREO – composto de galeria com Rua de largura, formando o acesso principal, hall/recepção, 5 auditórios, WC/vestiários de funcionários, 2 depósitos e estacionamento para 186 veículos com acesso de entrada pela Rua da Fundação e saída pela Rua São Geraldo;
- TÉRREO – composto pelo Púlpito, circulações e 2 baterias de WC (masculino e feminino);
- 1º PAVIMENTO – composto de galeria/foyer, 2 baterias de banheiro e a plateia inferior;
- 2º PAVIMENTO – composto pelo acesso vomitório, 2 salas de administração, 2 baterias de WC (masculino e feminino), 3 áreas técnicas e 4 depósitos;
- 3º PAVIMENTO – composto de uma sala de administração e hall de acesso à 1 suíte;
- 4º PAVIMENTO – composto de uma sala de administração e suíte presidencial;
- 5º PAVIMENTO – composto de plateia superior e 2 baterias de WC (masculino e feminino).

O empreendimento é considerado de impacto e será complementado com um segundo projeto em tramitação de uso misto, processo 07.31068.2.12, a ser construído em terreno localizado na Av. Cruz Cabega, nº 20, esquina da Av. Mário Melo, que se trata de um edifício de 17 pavimentos, sendo 13 pavimentos destinados a

Estacionamento com capacidade para 396 veículos. O referido processo já recebeu parecer favorável da Direção, CTTU e GÓPV, e está sendo analisado pela DURLRB quanto ao aspecto urbanístico.

De acordo com a Lei 16.176/96, LEI DO USO E OCUPAÇÃO DO SOLO

Art. 61 - Os Empreendimentos de Impacto são aqueles usos que podem causar impacto com alteração no ambiente natural ou construído, ou sobrecarga na capacidade de atendimento da infra-estrutura básica, quer sejam construções públicas ou privadas, habitacionais ou não habitacionais.

Parágrafo Único - São considerados Empreendimentos de Impacto aqueles localizados em áreas com mais de 3 ha (três hectares), ou cuja área construída ultrapasse 20.000m² (vinte mil metros quadrados), e ainda aqueles que por sua natureza ou condições requeram análises específicas por parte dos órgãos competentes do Município.

2. ANÁLISE DO PROCESSO

Da análise da tramitação do processo nos diversos órgãos para a constituição do tempo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, observou-se que:

2.1 Das considerações apresentadas no Parecer da Companhia de Trânsito e Transporte Urbano - CTTU:

1. A Avenida Mário Melo é classificada como corredor de transporte urbano secundário de categoria coletiva, de acordo com a Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei 16.176/96). Possui sentido duplo de circulação, encontram-se debruços e pavimentada.

2. As Ruas da Fundação, São Geraldo e Rocha Pina são classificadas como as demais ruas de acordo com a Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei 16.176/96). Possui sentido duplo de circulação, encontram-se debruços e pavimentadas.

Segundo o Parecer da CTTU, o projeto do empreendimento se apresenta com adequação ao novo plano de circulação proposto nas diretrizes da CTTU para a área. O memorial de impacto demonstra que com a implantação do empreendimento, os níveis de serviços da situação atual e futura não teriam grandes alterações em face de complexidade viária da área. Entretanto, manifesta ser necessária a mudança no plano funcional de circulação, com a abertura da Rua da Fundação na ligação com a Avenida Santa Helena, com desapropriação, da Rua Astronauta Lins Collier. Compreende também que muitos usuários virão ao Templo em ônibus locados o que implica ser necessária uma área para estacionamento desses veículos. Por fim, a CTTU sugere que a aprovação do empreendimento esteja condicionada ao atendimento às seguintes exigências:

a) - Apresentar área específica para operação de carga e descarga dentro do lote,

- b) Dimensionar baia para desembarque e embarque de no mínimo 03 ônibus na Av. Mário Meira, apresentando geometria suave, a ser aprovada pelo GPV;
- c) O empreendimento naturalmente adicionará tráfego à área e deverá participar das ações mitigadoras apresentadas no plano de circulação em anexo;
- d) Pelo porte dos equipamentos como atrator de tráfego deverá apresentar área devidamente sinalizada para estacionamentos de ônibus, com vagas compatíveis a demanda gerada, a fim de minimizar os impactos nos grandes eventos religiosos, no qual haverá atração de ônibus oriundos de todo o Estado;
- e) Adequar os estacionamentos quanto à legislação vigente no tocante as vagas exclusivas de acordo com a Resolução nº 303/2008 do CONTRAN, que estabelece 50% para idosos e 2% para deficientes físicos do total das vagas em estacionamento de uso público;
- f) Apresentar projeto de acessibilidade do entorno do empreendimento, inclusive no trato das calçadas da quadra de localização do empreendimento

2.2 A Companhia Pernambucana de Saneamento – Comesa, através de Cartas CTD/GNM nº 154/2012, nº 155/2012 e CTG/GNM CENTRO nº 7007/2012 e nº 718/2012, respectivamente para o Templo da Igreja Assembleia de Deus e Edifício Garagem, respondendo a consulta do empreendedor, informa que o empreendimento a ser construído poderá ter suas instalações podais e de esgotos sanitários integradas às redes de abastecimento d'água e coleta de esgotos operadas pela Comesa.

2.3 A Empresa de Manutenção e Limpeza Urbana - Emurb, também respondendo a Consulta de Viabilidade Técnica do Empreendimento de Construção em questão:

a) Limpeza Urbana (Parecer de Viabilidade Técnica nº 098/2012) – confirma que a localidade já é atendida com a execução dos serviços de varrição de vias e coleta de resíduos, cabendo ao empreendedor atender a legislação pertinente quanto ao Plano de Gerenciamento de Resíduos da Construção Civil – PGRCC e, quando o edifício estiver em funcionamento, deverá obedecer a Lei nº 14.903/86, Art. 7º, Inciso VI e Parágrafo único, quando tratar-se de grande gerador de resíduos e, também exige que o projeto da lixeira seja submetido à Diretoria de Limpeza Urbana da Emurb para a aprovação nos termos da Lei 16.292/97 e o PGRCC de acordo com a Resolução do Conselho nº 002/2002 e a Lei Municipal nº 17.072/2005.

b) Drenagem Urbana (Ofício nº 265/12 – DMU) – atendendo a consulta formulada através do processo nº 0601821212, informou que fica condicionada a emissão da Emurb sem vistas ao licenciamento de construção do empreendimento ao interessado apresentar para análise e aprovação o projeto de drenagem com a indicação da área de terreno a ser impermeabilizada e que deverá conter a coleta das águas pluviais através de (cisternas) de retenção com a locação dos meios e indicação dos poços das galerias para os despejos dessas águas no rede de drenagem das águas pluviais dos bairros.

2.4 A Celpe também declarou que há viabilidade técnica para o fornecimento de energia elétrica para o referido empreendimento Templo da Igreja Assembleia de Deus e Edifício Garagem.

2.5 O Segundo Comando Aéreo Regional do Ministério da Defesa, processo COMAER 67220-017152/2012-70, também não apresenta objeção, fazendo apenas recomendações que deverá ser implantada sinalização diurna e noturna na parte superior do prédio, conforme prevê o Capítulo XI da Portaria nº 256/GCS, de 13/05/2011, e esta incluída na altura de 47,00 m a instalação de para-raios ou de qualquer outro tipo de implantação acima do topo da edificação.

2.6 Quanto a instalação de rede telefônica-fixa evidenciada que não há óbice a viabilidade técnica.

2.7 Atendendo a Consulta Prévia (Ofício nº 231/12 - Sec.), o Corpo de Bombeiros Militar de Pernambuco, apresentou a necessidade de ajustes de Projeto, como também informou que o requerente já apresentou um anteprojeto com as modificações propostas a saber:

- a) Aumento de 04 para 08 vomitórios.
- b) Aumento da largura dos vomitórios de 1,20m para 1,80m.
- c) Aumento dos corredores radiais de 1,20m para 1,60m.
- d) Aumento do corredor central da nave de 1,20m para 2,00m.
- e) Portas das saídas de emergência abrindo para o sentido de fuga.
- f) Criação de 06 escadas tipo III (atendendo todos os níveis) com previsão de feixe duplo para as portas, visando permitir que as portas estejam sempre abertas, facilitando a evacuação através das escadas, sendo desarrastadas automaticamente, via central de alarme, em caso de incêndio.
- g) Diminuição da população prevista da nave de 27.000 pessoas para 24.004 pessoas.
- h) Criação de 02 acessos rampas na parte posterior da nave com 2,00m de largura cada.
- i) Criação de corredores de acesso de 1,80m por traz da última fileira de cadeiras, tanto no térreo como no balcão.
- j) Comprimento máximo de cada fileira de cadeira de 14,00m entre corredores.
- k) Criação de mais 06 acessos (na cota +11) para a área de circulação rampas principais com 3,7m cada.
- l) Criação de saídas de emergência na parte posterior dos auditórios menores (pavimento térreo).
- m) Criação de acesso visando facilitar a evacuação no térreo, tanto na parte posterior, como na parte frontal.

Por fim, o Corpo de Bombeiros conclui que o projeto definitivo com as alterações deverá ser submetido para análise e à homologação final.

2.8 Do Parecer Técnico da GOPV

A GOPV aprova a largura das calçadas como apresentada, todavia, recomenda, no caso da aquisição de área verde, para complementar a taxa de solo natural, que seja observada a cota de 3m na Rua São Geraldo com a Av. Mario Melo, aprova a oferta de vagas de estacionamento (582 vagas incluindo o Templo e o Edifício Garagem), justificando que a cidade deve ser vista como um todo. Logo, deve-se permitir a oferta de vagas em outro terreno num raio de 100m, como ocorre na Lei dos 12 Bares. Concluindo que a paisagem urbana não será prejudicada, uma vez que o volume na forma Arquitetônica dos Edifícios compõe as Quadras, ocupa os vazios e valoriza e mantém sem apresentar prejuízo as funções urbanas propostas.

2.9 Do Parecer Urbanístico da Comissão de Controle Urbanístico - CCU

O Colegiado Técnico da Dircoa, por maioria de seus membros, se posiciona favorável ao projeto da forma apresentada, de acordo com o resumo dos itens descritos abaixo:

- a) O projeto da loteira deve ser apresentado com a devida aprovação da Emurb, na licença de construção;
- b) O Projeto de Drenagem deverá ser submetido a Emurb após a aprovação do Projeto Inicial e deverá ser apresentado na Licença de Construção;
- c) De acordo com o Memorial Técnico Justificativo, não haverá utilização de gas liquefeito de petróleo, portanto acata a solicitação do requerente em não apresentar projeto para esse tipo de instalação;
- d) A oferta de vagas de estacionamento em outro lote (garagem, restaurante e dormitórios) está tramitando na 1ª Regional sob o nº 07.310682/12, de propriedade do mesmo interessado, que de acordo com a GOPV oferecerá vagas além do exigido;
- e) A taxa de solo natural foi atendida com 25,01% do lote, além do plantio de 22 árvores ao longo da Rua Rocha Pitta;
- f) Acata a solução apresentada no projeto para a cota de piso (entre +0,17m e -0,35m) do pavimento térreo da edificação, condicionando, para a licença de construção, que o projeto de drenagem faça menção a esta cota de piso, que deverá ser aprovada pelo órgão competente (Emurb);
- g) No momento da aprovação do projeto inicial, as plantas deverão ser carimbadas, indicando a aprovação integral do Corpo de Bombeiros Militares de Pernambuco;
- h) Acata a não existência de casa de máquinas para elevadores, uma vez que os elevadores são do tipo 5-300 DF-MRL, por se tratar de inovação tecnológica não precisam desse elemento;
- i) A Rua Rocha Pitta não poderá sofrer alteração morfológica.

Conclui o Colegiado que é favorável aos afastamentos apresentados, por serem superiores ao mínimo previsto na Lei 17.489/2008 para a zona (não - a exemplo do galpão existente no local).

DO VOTO

Ante ao exposto, verificamos que o empreendimento é complexo e não pode ser executado isoladamente: o Edifício do Templo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, o Edifício Garagem da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, bem como, o Estacionamento para Ônibus locados em grandes eventos. Dessa forma, entendendo que a construção do Templo deverá estar condicionada ao atendimento de todas as exigências apresentadas pelo Corpo de Bombeiros, todas as exigências formuladas pela Limburli, todas as exigências formuladas pela CTTU, e todas as exigências da CCU e atender as ações mitigadoras propostas pela Prefeitura.

Também para evitar possíveis congestionamentos de tráfego nos grandes eventos, sugiro que a base para desembarque e embarque da Av. Mario Melo seja única ao longo de toda a extensão da fachada frontal do Templo, ampliando a capacidade para no mínimo 3 ônibus simultaneamente. Recomendando, ainda, que o Estacionamento para Ônibus seja incorporado como equipamento do empreendimento, não podendo em tempo algum ser alterada a sua finalidade e com capacidade mínima para 50 ônibus.

Condicionar o licenciamento da obra do Templo concomitante ao do Edifício Garagem e do Estacionamento para ônibus e, que o Habite-se somente seja concedido após a conclusão total do empreendimento (Templo, Edifício Garagem e Estacionamento para Ônibus).

Atendidas as premissas expostas, submeto este parecer aos demais Conselheiros, declarando o meu VOTO FAVORÁVEL A construção do edifício Templo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em análise.

Recife, 19 de dezembro de 2012.

Amílcar Valdo de Azevedo

Parecer emitido
Pelo CREA - Recife
em 22/05/2014
por os autos do
06/2014

Dr. Tarciso
Deputado do Recife - PE
CREA
TR. 10/2014-142.000.110



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

CONSELHO REGIONAL DE ENGENHARIA E AGRONOMIA - CREA PE

não favorável / não houve
divisão de
responsabilidade
competência

Processo: 07.31065.3.1.1 - Templo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus
Parecer Pedido de vista sobre o estudo de impacto no tráfego.

Introdução

O Conselho Regional de Engenharia e Agronomia de Pernambuco - CREA-PE em atendimento ao requerimento emitido sobre o pedido de vista ao processo 07.31065.3.1.1 do projeto do Templo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Recife, PE.

Por meio do CDB - Conselho de Desenvolvimento Urbano de Recife do Recife, o conselheiro Leoni de Alencar da Silva Neto, representante do CREA-PE solicitou vistas ao processo para análise da situação e profundidade do estudo de impacto no tráfego apresentado pelo empreendedor.

O CREA-PE montou um grupo de trabalho com especialistas na área de tráfego e transporte público para analisar e emitir este parecer.

Tratando-se desta a opinião do CREA-PE,

Estado de aparente incompatibilidade entre a taxa de crescimento atual do tráfego considerada no estudo de impacto fornecido pelo empreendedor, comparando-se com os dados oficiais fornecidos pelo DETRAN-PE de crescimento da frota na Cidade do Recife.

Conforme o contido na folha 46 dos estudos de impacto no tráfego, o empreendedor afirma: "Temos como justificativa **taxas de crescimento de ordens dos 3% ao ano para o tráfego**..." grifo nosso.

De acordo com os estabelecidos oficiais obtidos no site do DETRAN-PE Pernambuco (anexo) a frota do Estado de Pernambuco possui atualmente 2.479.072 veículos e o crescimento da frota nos anos 2008 e 2012 registrou-se na capital uma taxa média de crescimento de **5,00% ao ano para um período temporal de 10 anos**.

Se considerarmos os últimos 5 anos, a taxa de crescimento de frota do Estado foi de **7,4% a.a**, motivado pelo aumento da renda das classes C e D.

Numa comparação direta verificamos aparente incompatibilidade no percentual de crescimento anual do tráfego adotado pelo empreendedor, a saber: 3% ao ano.

Dr. Tarciso
Deputado do Recife - PE



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

CONSELHO REGIONAL DE ENGENHARIA E AGRONOMIA - CREA-PE

ofício (31/a a.), com os dados oficiais do DETRAN-PE, obtidos através das visitas efetivamente empuçadas (31/a a.).

Entendamos que dentro do percentual adiado pelo empreendedor não houve a fonte fiscal informada, a taxa a ser considerada deverá ser de 3% ou no 7 (sete) % a ser usados ser conservadora.

Mediante existe o estudo de impacto de tráfego apresentado pelo empreendedor está aparentemente submissivo ao

anexo 2. No estudo de impacto de tráfego apresentado pelo empreendedor não se observou considerações sobre a implantação do Corredor Norte-Sul e estações de passageiros, obra esta que já está em execução pelo Estado de Pernambuco na PE-00 (Olinda/Paulista).

A implantação do corredor Norte-Sul prevê a criação de calçadões exclusivos para tráfego de ônibus desde Igarassu até o Centro do Recife, passando pela Av. Cruz Cabega no seu trecho final. Ressaltamos que nas proximidades desta obra a Av. Manoel de Medeiros será construída duas grandes estações de passageiros, uma no sentido norte e outra no sentido sul. Com isso haverá a forte restrição de circulação de outros veículos assim como o plano de circulação geral será alterado e a velocidade

O CREA-PE em sua constante com a Secretaria das Cidades do Governo de Pernambuco, através do Secretário Executivo de Habitação Urbano e S. Paulo Engenharia, para tratamos conhecimento do projeto de Corredor e poderemos analisar e intervir nas áreas para com o estudo de impacto do tráfego apresentado pelo empreendedor, fomos informado que os representantes da Igreja Evangélica Assembleia de Deus já tinham tomado conhecimento do projeto do corredor Norte-Sul, inclusive das estações de passageiros e corredores de ônibus

O estudo apresentado pelo empreendedor de implantação do novo projeto proposto pela obra do Corredor com seus cruzamentos giras e outros apresentados serão convenientemente alterados, modificando o estudo.

É possível que várias intervenções de obra se permitidas do projeto não se restritas à execução da Av. Caxangá, do até trecho que a execução da Av. Cruz Cabega pela estrada a antiga e nova. Corredor do tipo bidirecional e projeto de corredor Norte-Sul pode se elaborar um estudo de impacto do que será a obra e não o presente projeto.

Declaro que este documento foi elaborado em conformidade com o Regulamento do Conselho Regional de Engenharia e Agronomia - CREA-PE, sob o nº 10.000/00, em 10 de maio de 2000, e suas alterações posteriores.



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

CONSELHO REGIONAL DE ENGENHARIA E AGRICULTURA - CRREA-PI

Verificamos também o parecer da CITU sobre o estudo de tráfego apresentado. Podemos observar que esta também foi omissa quanto à análise das interferências do corredor Norte-Sul com o estudo de impacto no tráfego apresentado pelo empreendedor.

Conforme relatado acima, o estudo de impacto apoiou-se no arranjo atual do tráfego, desconsiderando totalmente a futura interferência do Corredor Norte-Sul e estações de paradas de estacionamento da Av. Cruz Cabugá, km 7, - 11440-000 - Moinho.

Item 3: As pesquisas de fluxo direcional do tráfego, realizadas no estudo de Impacto no Tráfego apresentado pelo empreendedor foram realizadas nos dias de julho de 2012 (mes de férias escolares).

As pesquisas de fluxos direcionais foram realizadas de 10 a 12 de Julho/12 e que significam congestionar o tráfego, em linguagem coloquial, pois quando o tráfego está congestionado para obter a quantidade de veículos de todos os tipos que se deslocam em todas as direções em uma determinada via de cruzamento.

Usualmente evita-se realizar esse tipo de pesquisa nos meses de férias escolares (julho, janeiro e fevereiro) pois apresentam valores atípicos de volume de tráfego sempre bem abaixo que os demais meses.

Este fenômeno é de conhecimento de todos, e para quaisquer dados confiáveis ao longo de todo o ano deve-se realizar esta pesquisa nos meses de férias escolares, pois experiências não oficiais têm mostrado que o tráfego é reduzido em 30% nestes meses.

Item 4: Constituição de uma nova centralidade religiosa inserindo de forma conjunta e não isolada o tráfego da área.

Segundo o estudo apresentado pelo escritório de arquitetura, existem 11 equipamentos que impactam a vida cotidiana daquela região: 1. Parque T.T. de Melo, 2. Biblioteca Pública Estadual, 3. Câmara de Vereadores, 4. Cemitério de Santo Antônio, 5. Assembleia Legislativa, 6. Assembleia de Deus, 7. Igreja Universal do Reino de Deus, 8. Igreja Internacional da Graça em Deus, 9. Tribunal de Justiça Roraimense, 10. Escola Estadual, 11. Sistema de Comunicação Jornal do Comércio.

Esses equipamentos geram um tráfego de pedestres, veículos e transporte público em larga escala, isoladamente, e em conjunto os efeitos se multiplicam pela

Av. - Av. Apetecelândia - 212 - Fortaleza - Ceará - CEP: 61020-000 - Telefone: (81) 3495-4332
Site: www.crea.org.br - e-mail: crra@crea.org.br



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

CONSELHO REGIONAL DE ENGENHARIA E AGRONOMIA - CREA-PE

superposição de pessoas, consequência de filas e horários e também, as concomitâncias de transporte público.

Artado 5: Conforme conceito de nível de serviço apresentado pelo estudo temos em alguns momentos e horários de pico um nível de serviço "E" (*engarrafamentos*), para o cruzamento da Av. Mário Melo com a Av. Cruz Cabugá, o que significa dizer que o grau de saturação da via já passou de 100%.

Condição verificada no próprio estudo de impacto apresentado pelo empreendedor, e como já é de conhecimento dos usuários daquela região de que, nos horários de pico existem impedições no cruzamento da Av. Cruz Cabugá com a Av. Mário Melo (nível "E" de serviço).

Ocorre que, como o projeto que pleiteia aprovação acrescentará um impacto de 28.000 pessoas aquela localidade, e ainda como não haverá emissão de horário de pico do Templo, estes fatores somados demandam análise específicas, visando propor ações mitigadoras conciliadas com o projeto do Comedor No Tempo.

Artado 6: **Ausência de estudos específicos de circulação de pedestres na região.**

No estudo apresentado não foi observado nenhum tipo de formação que abarcaria o fluxo de deslocamentos a pé, horários de pico, sentido e direção quando sabidamente naquela região central da cidade, esse modo de deslocamento é um dos mais importantes.

O estudo de circulação de pedestre forma os elementos importantes, aqueles que diz respeito às **medidas de segurança e circulação** que são de domínio e de responsabilidade dos fiscais que frequentam os locais existentes na região.

Ações mitigadoras foram propostas neste sentido, porém como o estudo mencionado nem analisou estes fatores, foram levados à consideração **ações propostas de forma sugestiva**.

Votos:

1. Considerando que a taxa de crescimento anual do tráfico adquire pelo empreendedor foi de 3% e que não encontramos a fonte oficial desta informação.

Av. Gov. Roraima, Magalhães 2970 - J. Universitário - Recife/PE - CEP: 51020-000 - Fone: (51) 341-443-4300
FAX: (51) 341-4102-2222 - E-mail: cna@crea-pe.org.br



Nome: Igreja Evangélica Assembleia de Deus

Nº: 07.31066 3 11

Em 01 de fevereiro de 2013
Do Presidente do Conselho de Desamobramento Urbano
Dr. João Batista Pereira Braga
Rua A 1ª Regional

O Conselho de Desamobramento Urbano - CDU, aprovou em duas reuniões a proposta de Igreja Evangélica Assembleia de Deus. A primeira reunião aconteceu no 803 Reunião Ordinária, realizada no dia 28 de agosto de 2012. Nesta reunião, o conselho representado ao CREALU, engenheiro Leônidas Alves Neto, aderiu junto ao processo. No 804º reunião Ordinária, realizada no dia 01 de fevereiro de 2013, o CDU aprovou a proposta do conselho relator, engenheiro Antunes Valdeir Alencar, representante da antiga Sociedade de Serviços Ltda por 15 (quinze) votos a favor, 06 (seis) votos contra e nenhuma abstenção. Sendo em anexo, logo a seguir do projeto de planta, foi repassado o processo em anexo.

O projeto foi aprovado com seguintes Ações:

- 1- Custear e elaborar o Plano de Circulação para o bairro de Santo Amaro, considerando a integração com o sistema BRT;
- 2- Pontuação do sistema de abertura da Rua Faria Lima até a Av. Leste, permitindo a total da calçada;
- 3- Requalificação das praças da Av. Leste, incluindo a integração do Projeto do BRT, adaptando-a para a

LAVAR DEBAND 2010 0059
Folha 4 de 4 do processo administrativo nº 07.31066 3 11
Data: 01/02/2013 - 10h 15min - 10h 15min

implantação do sistema nas casas mais arcaicas
pelo projeto do BRT Norte-Sul,
4- Custear e regularização e adaptação das calçadas
à lei de acessibilidade nas áreas contidas no perímetro
definido pelas ruas Av. Pedro Pablo, Rua Arraiaçã, Av.
Ruy Barbosa e Rua da Aurora,
5- Implantar adaptações para os pedestres e deficientes
que prestam serviço aos usuários do transporte
de leite do empreendimento.
A Urcima de Contingência está condicionada à
liberação do Termo de Compromisso.

Conselho de Desenvolvimento
Urbano - CDU

Aprovado em reunião de: 21/02/2013

PRESIDENTE

João Batista Mendes Brasil

1.3 - Evolução anual da frota de veículos por região, 1981-2012

Anos	1981		RPM ¹		Recife	
	Frota	%	Frota	%	Frota	%
1981	17.9				12.409	
1982	21.244	11,8%			15.711	74,0%
1983	24.121	11,3%			17.619	73,0%
1984	31.556	13,1%			23.111	73,3%
1985	38.771	15,4%			28.711	74,1%
1986	46.844	17,1%			34.911	74,5%
1987	54.377	18,1%			40.711	74,9%
1988	61.111	19,6%	42.111		46.111	77,0%
1989	67.844	20,6%	48.511	71,4%	51.411	75,8%
1990	74.577	21,6%	54.911	73,6%	56.711	76,1%
1991	81.311	22,6%	61.311	75,4%	62.011	76,3%
1992	88.044	23,6%	67.711	77,0%	67.311	76,5%
1993	94.777	24,6%	74.111	78,2%	72.611	76,7%
1994	101.511	25,6%	80.511	79,3%	77.911	76,9%
1995	108.244	26,6%	86.911	80,3%	83.211	77,1%
1996	114.977	27,6%	93.311	81,2%	88.511	77,3%
1997	121.711	28,6%	99.711	82,2%	93.811	77,5%
1998	128.444	29,6%	106.111	82,7%	99.111	77,6%
1999	135.177	30,6%	112.511	83,2%	104.411	77,7%
2000	141.911	31,6%	118.911	84,1%	109.711	77,8%
2001	148.644	32,6%	125.311	84,6%	115.011	77,9%
2002	155.377	33,6%	131.711	85,1%	120.311	78,0%
2003	162.111	34,6%	138.111	85,6%	125.611	78,1%
2004	168.844	35,6%	144.511	86,1%	130.911	78,2%
2005	175.577	36,6%	150.911	86,6%	136.211	78,3%
2006	182.311	37,6%	157.311	87,1%	141.511	78,4%
2007	189.044	38,6%	163.711	87,6%	146.811	78,5%
2008	195.777	39,6%	170.111	88,1%	152.111	78,6%
2009	202.511	40,6%	176.511	88,6%	157.411	78,7%
2010	209.244	41,6%	182.911	89,1%	162.711	78,8%
2011	215.977	42,6%	189.311	89,6%	168.011	78,9%
2012	222.711	43,6%	195.711	90,1%	173.311	79,0%
Total	2.272.277	9,9%	1.079.011	47,5%	907.266	40,0%

1 - Região Metropolitana de Recife
 2 - Região do Recife
 3 - Região do Recife

PARERE DO RELATOR

CCU favorável

CCU - Comissão de Controle Urbanístico

Processo nº 07.301065.3.12

Interessado: Igreja Evangélica Assembleia de Deus

Endereço: Av. Mário Melo, lote 01 - Santo Amaro

Após análise do processo em questão, sou favorável ao pleito como se apresenta, de acordo com as recomendações do Colegiado Técnico da Dircon, em 14/12/2012, por se tratar de projeto inicial.

Reefe. 10 de dezembro de 2012



Mária Vasconcelos Tavares de Melo

GOVERNADORIA DO RECIFE
COMISSÃO DE CONTROLE URBANÍSTICO - CCU

favorável

Processo nº 07.31065.3.12
Interessado: MARCO ANTÔNIO GIL BORSOI

Em 11/12/2012
Da: Presidente da CCU
A: Exma. Sra. Secretária de Controle e Desenvolvimento Urbano e Obras

A Comissão em plenário, por maioria de seus membros, com 07 (sete) votos favoráveis (SEMAM, IAB, FIEPE, DIRCON, ACP, ADEMI e CPRH) e 02 (dois) votos contrários (URB e SENGE) se posiciona favorável ao pleito, acompanhando o parecer da relatoria, vinculando a licença de construção e aprovação do Edifício Garagem, processo nº 07.31065.3.12, com a garantia das vagas exigidas para este projeto. Envia ao CDU, por meio do Empreendimento de Impacto, Solicita homologação de V. Excia.

Tatiana Pato Mayor
Tatiana Pato Mayor - PRESIDENTE

Marcia V. Tavares de Melo
Márcia V. Tavares de Melo - DIRCON

Durazzo Rodrigues de Siqueira
Durazzo Rodrigues de Siqueira - SEMAM

Fabíola Valença de Almeida
Fabíola Valença de Almeida - CPRH

William Fernando Mendes
William Fernando Mendes - URB

João Geraldo Siqueira do Almeida
João Geraldo Siqueira do Almeida - ACU

Gustavo José Fernandes Bandeira
Gustavo José Fernandes Bandeira - IAB

Gustavo Henrique Oriental Coutinho
Gustavo Henrique Oriental Coutinho - ADEM

José Antônio A. de Lucas Simon
José Antônio A. de Lucas Simon - FIEPE

Hermínio Filipeiro da Silva Neto
Hermínio Filipeiro da Silva Neto - FENCO

Marcia de Melo
Secretária de Controle e Desenvolvimento Urbano e Obras
Em 13/12/12
Marcia de Melo
HOMOLOGADO

DIREÇÃO
GIA



PROCESSO Nº 07.301065.3.12

REQ: IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS

END: Av. Mário Melo, lote 01 - Santo Amaro

Em, 10/12/2012

favorável

DO COLEGIADO TÉCNICO DA DICON
À DCON

O Colegiado Técnico da Dicon, por maioria de seus membros, se posiciona favorável ao pleito da forma apresentada, de acordo com os itens descritos em cota do técnico analista, em 03/12/12, à saber:

- O projeto da boxeira, citado no item 1, deve ser apresentado com a devida aprovação da Emurb, na licença de construção, visto já haver sido submetido àquela empresa conforme documento anexo ao processo;
- O projeto de drenagem, citado no item 2, deverá ser submetido à Equiva após a aprovação do projeto inicial, visto ser necessária a definição da "área de terreno a ser impermeabilizada", o que só ocorre com a finalização do projeto inicial. Este documento deverá ser apresentado na licença de construção;
- De acordo com o Memorial Técnico Justificativo, não haverá utilização de gás liquefeito de petróleo. Portanto, acatamos a solicitação do requerente em não apresentar este tipo de instalação. Ressaltamos que, se no futuro houver a utilização de GLP, um projeto específico deverá ser apresentado;
- No item 4, que se refere a oferta de vagas de estacionamento em outro lote, informamos que na projeto de um edifício misto (garagem, restaurantes e apartamentos) tramitando na 1ª Regional sob o nº 07.31068.2.12, de propriedade do mesmo interessado, que de acordo com o parecer da DOPV, anexo, ofertará vagas além do número exigido por lei, podendo ser aceito, com complementação das vagas exigidas, visto que o município propõe a implantação de edifícios garagem na área central e que a Lei nº 16.176/06, em seu Artigo 39, § 2º, outorga que o município incentivará a oferta de vagas

[Handwritten initials]

[Handwritten signatures]

19

de estacionamento "em função do bem-estar da comunidade". Portanto, considerando que, do total de 315 vagas que deverão ser ofertadas para o empreendimento, 196 serão ofertadas no lote e o restante (119) serão oferecidas no referido edifício garagem, localizado a menos de 100m do empreendimento, esta solução poderá ser aceita desde que se condiciona o hábito-se da área ao hábito-se do citado edifício.

- A taxa de solo natural foi atendida, com 25,01% do lote, sem do plantio pelo empreendedor, de 72 árvores ao longo da Rua Rocha Pita, conforme Memorial Técnico Justificativo, de 07/12/12.
- Quanto ao item 6, da cota da técnica analista, não está colocada o pavimento térreo da edificação, tem cota de piso entre + 0,17m e + 0,35m, avaliando a solução apresentada no projeto, condicionando, para a licença de construção, que o projeto de drenagem faça menção a esta cota de piso e seja aprovada pelo órgão competente.
- Na Ofício nº 231/12, do Corpo de Bombeiros Militar de Pernambuco, com a aprovação do sistema de evacuação proposto. Porém, considerando a atividade e o porte do empreendimento, no momento da aprovação do projeto inicial, as plantas deverão ser corrigidas, indicando a aprovação integral do Corpo de Bombeiros.
- O item 31, sobre a apresentação da casa de máquinas dos elevadores, o requerente esclarece no Memorial Técnico Justificativo (07/12/12) que neste projeto todos os elevadores são do tipo 5-300-DF-MRL" (sem casa de máquinas). Por se tratar de inovação tecnológica, solicitamos parecer da CCU.
- O conteúdo da última observação da técnica analista, em 03/12/12, diz respeito ao alargamento da Rua Rocha Pita. Entendemos que a publicação de Lei nº 17.468/2008 impossibilita o supramencionado Plano Urbanístico nº 000109, de 1996, visto que, apesar do empreendimento se encontrar num ERT, a quadra contígua a Rua Rocha Pita é um SPM. Por este motivo, a Rua Rocha Pita não pode sofrer alteração morfológica.
- Deverão ser atendidas todos os requisitos de desenhos e acessibilidade, colocados pela técnica analista.

Apesar dos itens mencionados acima, todos integrantes da cota da técnica analista 903/12/12), cabe ainda considerar que o empreendimento se enquadrar no nível 3 de incomodidade, devendo os afastamentos serem objeto de análise especial por este Colegiado, de acordo com a Instrução de Serviço nº 011/97. Como os afastamentos apresentados são superiores aos permitidos.



previsto na Lei 17.489/2008 para a zona (incluindo o exemplo do galpão existente no local), somos favoráveis aos afastamentos apresentados. Por se tratar de Empreendimento de Impacto, encaminhamos à CCU para análise e posicionamento e posterior encaminhamento ao CDU.

~~Presidente do Colegiado Técnico~~
~~Assessoria Técnica~~
~~Assessoria Jurídica~~
~~1ª Gerência Regional~~
~~2ª Gerência Regional~~

~~1ª Gerência Regional~~
~~4ª Gerência Regional~~
~~5ª Gerência Regional~~
~~6ª Gerência Regional~~



PARER TÉCNICO GOPV - 07 de dezembro de 2012

ASSUNTO: Ofício 021/2012 - Grupo Especial - Gab/SCDUO - Indagação sobre o Templo Evangélico
do Grupo Evangélico Assembleia de Deus

favorável
favorável

INTRODUÇÃO:

O presente relatório trata da análise das exigências constantes do Ofício 021/2012 - Grupo Especial - Gab/SCDUO do PROCESSO Nº 07.01053-10 - Recurso Especial do Templo Evangélico do Grupo Evangélico Assembleia de Deus situado na Av. Mario Melo, em Santo André, São Paulo.

O Templo é um Empreendimento composto de duas partes que se complementam e se localizam em duas ruas distintas.

O Templo é instalado em terreno alheio, na esquina do Rua da Fundação Rev. João Mendes, Rua Ruyter Pires e Av. Mario Melo, em frente à Edificação Mata, em terreno na esquina das Ruas Mario Melo e Av. Zito Corrêa, ambas no bairro de Santa Helena.

Diálogo com proprietários existentes.

A análise do Empreendimento diante do município no que se refere às condições de produção e organização da atividade econômica e de sua implantação ou alteração, projetos, intervenções e passagens, é favorável.

ANÁLISE

A análise do Ofício em ponto nos itens 2.2 e 2.3 das Instruções Técnicas que regem o exercício do Ofício 021/2012 é favorável à oferta de vagas de estacionamento no próprio Templo considerando que:

- O empreendimento Templo Evangélico Assembleia de Deus é composto de duas edificações, sendo uma em edificação com garagem, restaurante e distribuidor;
- O bairro do Templo Amarelo encontra-se Emplacado de Tráfego Especial no Templo, sendo sendo visto como um pólo de atividade e de circulação;
- O empreendimento destina-se a atender as necessidades nacionais;
- A existência de terreno destinado a estacionamento dos ônibus (paradas);
- A proximidade do Centro da Cidade, uma grande número de rodovias, rododrome e pontos de ônibus, transporte coletivo, metrô, já constatado observando-se as condições de acesso existentes;
- O número de vagas 100 existentes nas duas edificações;
- A existência de 100 vagas existentes em 100 m² de terreno;
- A existência de um estacionamento, o qual representa uma área para estacionamento, visto que fora da área que utiliza área das vias de circulação;
- O número de vagas existentes nos dois pontos de estacionamento;
- A existência de 100 vagas para estacionamento, visto que fora da área que utiliza área das vias de circulação.

100 vagas



- A lei nº 11.248, de 2003, apresenta regras de estacionamento em locais de estacionamento por residentes;
- As ruas não devem ser utilizadas para estacionamento de veículos;
- O estacionamento de veículos nas ruas e estacionamentos deve seguir as regras de trânsito.

CONCLUSÃO

Diante das considerações mencionadas, o COPV aprova a segurança das calçadas e o aproveitamento das vagas de estacionamento na edificação em questão, limitando a circulação e o fluxo de veículos da forma como se encontram, detalhando as

- A cidade deve ser vista como um todo, logo, deve permitir que os padrões adotados na concessão de oferta de vagas em outro terreno, com raio de 100 metros, e o tempo de uso ocorra em todos os lados (Lado A);
- O edifício garagem, por sinal, vai em encontro da proposta de criação de vagas e equipamentos com esta finalidade, no Centro da cidade;
- O fluxo no local e no seu entorno é extremamente em via pública, a forma tal que é preventiva de outros problemas urbanos mais encontrados nos grandes Centros;
- Quando se trata de ruas – trânsito e a taxa de estacionamento – sem barreiras, é preciso local;
- O edifício encontra-se a menos de 100 metros da Terminal;
- A proposta vem sendo feita da COPV e que a mesma tem permitido a realização de projetos diversos próximos a dinâmica de crescimento urbano, dando a dinamizar e estimular os espaços;
- Deve também edifício que, com todas as normas legais que se aplicam, a oferta ofertada ao público urbano ou não do espaço;
- De acordo com o Manual de Gestão de Tráfego, o fluxo de veículos no entorno, não deve ser utilizado para aplicação de trânsito local;
- As regras das calçadas de acesso defendidas, sem prejuízo para o trânsito local.

Por isso recomenda, no caso de aquisição de área verde, para complementar a taxa de cobertura seja observada a corte de trânsito na Rua São João com a Av. Manoel de

Finalmente, a taxa de cobertura não será obrigatória, pois a oferta de vagas em via pública do edifício possibilita as condições de vagas e oferta o entorno sem prejudicar o trânsito de veículos e demais propostas.

Atenciosamente,

V. M. Ernesto Matos
Assessor COPV

Maria Luiza de Lacerda
Diretora COPV

favorável

Recife, 10 de Dezembro de 2012.

PROCESSO: 07.301055.3.12
PARECER URBANÍSTICO

1. SOLICITAÇÃO

Trata-se de projeto inicial, para construção de um Templo Religioso, situado na quadra compreendida pela Av. Mário Melo, Rua da Função, Rua Rocha Pitta e Rua São Geraldo, onde existiram os imóveis de nº 15, 25, 34, 35 e 35 da Rua da Função, nº 53, 75, 85, 127, 135 e 141 da Rua Rocha Pitta e nº 196, 214, 220, 230 e 284 da Av. Mário Melo, a serem rememorados, no bairro de Santo Antônio, Recife-Pe.



IMAGEM 001/1115

2. LEGISLAÇÃO

O imóvel em questão está situado em uma Zona Especial de Centro Principal – ZECP, no Setor de Requalificação do Centro II – SRC1, conforme a Lei nº 17.499/08. O Plano Diretor – Lei nº 17.511/08, classifica esta área como Zona Especial de Dinamização Econômica – ZEDE Centro Principal. O Art. 230 desta lei determina que devam ser adotadas, para a ZEDE Centro Principal, as parâmetros ditados na Lei nº 16.176/96 e suas posteriores alterações, no caso específico a Lei nº 17.499/08.

O projeto também está classificado como Empreendimento de Impacto por sua área total de construção ser superior a 20.000m², conforme o Parágrafo Único do Art. 61 da Lei de Uso e Ocupação do Solo – Lei nº 16.176/96, devendo, portanto, apresentar Memória Justificativa de Impacto contemplando aspectos referentes ao sistema viário de transições, meio ambiente, infraestrutura básica e os padrões funcionais e urbanísticos de vizinhança. O Art. 231 do Plano Diretor – Lei nº 17.511/08, determina que sejam adotadas as disposições constantes na Lei nº 16.176/96, em caráter transitório, até a edição de lei específica regulamentadora dos níveis de impacto desses Empreendimentos.

3. TRÂMITES DO PROCESSO

- 1ª REGIONAL – A técnica analisa, questiona sobre o procedimento a ser adotado, quanto aos cortes que sofrerá o terreno, quanto ao plano urbanístico industrial de São João del-Rei, ressalta que se trata de empreendimento de impacto, que o processo deverá ser analisado pelo Grupo Especial de trabalho e solicita posicionamento quanto às vagas de estacionamento, em 06/09/2012.
- 1ª REGIONAL – Encaminha o processo ao Grupo Especial da SCIU, com o memorando justificativo de empreendimento de impacto anexado, em 10/09/2012.
- GRUPO ESPECIAL - Retorna o processo a 1ª Regional para análise técnica, conforme recomendado pelo Grupo Especial em 23/10/12, em 24/10/2012.
- 1ª REGIONAL – Formula as exigências em formulário próprio, e encaminha ao Grupo Especial de Análise, em 08/11/12.
- GRUPO ESPECIAL.
- Convida o interessado a ter a presença e atender as exigências formuladas em 07/11/2012.
- Solicitação que a recomendação do regulamento e requisitos da legislação municipal, inscrita no Plano Urbanístico seq. 0109, não pode ser implantada visto que a Lei 17.499/2008 que define parâmetros para a ZECP, está em Seta de Preservação da Morfologia (SPM), impossibilitando o cumprimento da recomendação acima citada, em 06/11/2012.
- O interessado anexou novo jogo de plantas, a fim de atender as exigências formuladas, com memorial técnico justificativo e documentos de IPTU, EMLURB, CELPE, COMPESA, COPLEGAS. O e publicação no diário oficial, em 28/11/2012.
- GRUPO ESPECIAL – Encaminha a 1ª Regional, para verificar o atendimento das exigências formuladas (08/11/2012, em 27/11/2012).

- 1ª REGIONAL – Após a análise das novas plantas o documento encaminha o processo ao Grupo Especial da SUDUD, relembrando e enumerando as exigências formuladas em 05/11/2012, que ainda não foram cumpridas em 05/12/2012;
- GRUPO ESPECIAL – Convida o interessado a tomar ciência e atender às exigências especiais formuladas em 05/11/2012, em 05/12/12;
- O interessado anexou o projeto de plantas, a fim de atender às exigências, sendo como "consulta previa" do Corpo de Bombeiros a Memorial Técnico Qualificativo em 10/12/2012;
- GRUPO ESPECIAL – Encaminha o processo ao Colegiado Técnico da SUDUD, para análise e posicionamento a posterior encaminhamento ao COU e COU, por se tratar de empreendimento de impacto em 10/12/2012;
- COLEGIADO TÉCNICO – Encaminha a COU para análise e posicionamento a posterior encaminhamento ao COU, 10/12/2012;
- COU – Encaminha a Comissão de Normatização da DIRURB, para análise parecer urbanístico, em 10/12/2012;
- DIRURB – Anexa Parecer e remete a COU, em 10/12/12;

4. EMPREENDIMENTO

O Empreendimento está localizado em um terreno com 12.600,00m² e consiste em 01 bloco disponibilizando 186 vagas de estacionamento, dentro do lote totalizem: em área de construção de 62.258,24m² dispostos da seguinte forma:

PAVIMENTOS	USO
TERREÇO	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), 100 vagas de estacionamento, acesso pedestres, vestíbulo, recepção, salas, hall, 02 auditórios, depósitos, vestiário masculino e feminino, banheiros, copa/bar, reservatórios, 02 shiffts.
2º PAVTO (nível +2,50m)	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), shiffts, hall, banheiros, 02 shiffts.
3º PAVTO (nível +5,00m)	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), hall, banheiros, 02 salas, 12,5 vagas de estacionamento.
3º PAVTO (nível +11,00m a 11,30m)	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), shiffts, hall, banheiros, 13 depósitos, 02 copas.
4º PAVTO (nível +14,70m)	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), hall, 01 sala, 03 dormitórios, 02 banheiros.
5º PAVTO (nível +17,50m)	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), 02 salas, biblioteca, 02 dormitórios, banheiro, circulação.
6º PAVTO (nível +21,20 a 21,97m)	Acesso veículos (rampa elevadores/escada), hall, circulação, banheiros, 02 dormitórios.

As demais vagas de estacionamento exigidas (123 vagas), serão ofertadas em um edifício misto localizado na Av. Cruz Cabugá esquina com Av. Manoel Manoel.

a uma distância inferior a 100m. O local proposto encontra-se em área. Foi adquirido também, terreno na Rua Aracá para estacionamento de ônibus.

A solução proposta de acessos de pedestres ao empreendimento serão realizadas através da Av. Mano Melo, da Rua São Gerardo e da Rua da Fundação. Os acessos veiculares (entrada) será realizada através da Rua da Fundação e a saída pela Rua São Gerardo, minimizando possíveis impactos na circulação das via do entorno.

5. PARECER URBANÍSTICO

O Centro de Santo Amaro vem sofrendo transformações reorganizadoras frente aos usos que vem se instalando na área e às diversas legislações de uso do solo definidas ao longo dos anos. Percebe-se a presença de usos industriais de desenvolvimento, a exemplo do Shopping Tecaruna, TV Clube, Rádio Jovem do Comércio, Jornal Diário de Pernambuco, Sede da Rede Globo, dentre outros.

A Prefeitura do Recife vem desenvolvendo diversos projetos para a área, entendendo que o Bairro de Santo Amaro concentra um significativo estoque imobiliário remanescente de antigas instalações industriais, capazes de gerar um novo bairro na região central do Recife e, dessa forma, exercer um papel de suporte para o processo de sua reabilitação. O ensaio urbanístico elaborado pelo Instituto Friboides Silveira, agregou esse tipo de empreendimento de cidade ao plano um elevado padrão de urbanidade baseado, principalmente:

- No uso misto;
- No transporte público de passageiros e nas melhores condições para os deslocamentos não motorizados (cicla e de bicicletas);
- Em alternativas tipológicas destinadas a reduzir as filas de espera geradas pela o adensamento construtivo;

É importante destacar que o Plano Diretor do Recife estabeleceu um elevado potencial construtivo no **Quadrilátero de Santo Amaro** para incentivar a reconversão desse estoque imobiliário e atrair importantes empresas de empresas de base tecnológica. Mais recentemente, a Prefeitura do Recife estendeu para este Quadrilátero os benefícios fiscais reservados ao Porto Digital, antes só restrito ao Bairro do Recife. Tal iniciativa visa atrair, incrementar e diversificar o conjunto de empreendimentos ligados às empresas de base tecnológica, à economia criativa e à habitação, alinhando para um programa urbano de cidade compacta, vinculando o território moderno a um ideário de sustentabilidade contemporânea.

É dentro deste contexto que se enquadra o projeto analisado, considerando que este uso também é essencial no processo de revitalização da região central do Recife, uma vez que a Av. Cruz Cabugá vem se configurando como um Eixo Religioso, já que nos diversos terrenos implantados, a presença de

Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, dentre outros. A presença destes usos atrai um movimento maior para a área com a grande circulação de pessoas (reis) juntamente com os funcionários dos "call center" instalados neste quidriângulo. O projeto, na forma que está proposto, encontra-se dentro das diretrizes definidas para "edifícios urbanos seguros" a medida que propõe um passeio longitudinal, parcialmente coberto, ao longo da Av. Mário Melo e grandes áreas verdes no seu entorno.

É compreensível a análise deste projeto em conjunto com o Ed. Misto, uma vez que se constituem projeto conjunto-então, tanto no que se refere ao estacionamento de veículos como da infraestrutura de refletores e domínios, componendo esta edificação. Esta edificação também segue a mesma postura urbanística de adoção de uma galeria coberta que serve de elemento fundamental de acessibilidade e conexão protegida.

Dessa maneira e entendendo que a proposta de implantação do Templo do Ed. Misto, se compatibilizam com seu entorno resgatando a dinâmica da área e se integrando na paisagem do entorno sem alterar sua feição formada por volumes verticais habitacionais, somos de parecer favorável a sua aprovação.


Mira Meira
Gerente de Normalização


Ana Patricia Uchoa
Analista de Desenvolvimento Urbano



*favorável
em papel
no sistema eletrônico*

A. Sra. Maria de Pompéia Lima Pessoa
Diretora Presidente - CTTU

Processo nº 07.21065.3.12

Igreja Evangélica Assembleia de Deus - Nova Sede Estadual

Atividade Impacto - Construção de Templo Religioso (IAD) no bairro de Santo Amaro - Recife

Edifício de Uso Misto/Garagem

Área do Projeto: Bairro Alquebrina Ltda

Memorial de Impacto - Engenheiro Antônio Flavio Azeiteiro

PARECER TÉCNICO DPR / CTTU

Conforme solicitação do Grupo Especial (Dra Emília Avelino), segue o presente parecer elaborado com a finalidade de fornecer informações acerca do impacto no trânsito em consequência do projeto para o empreendimento entre a Av. Mário Melo, flux da fundição: Rua São Geraldo e Rua Rocha Pita, no bairro de Santo Amaro - Recife - PE

Considerações

1. **Av. Mário Melo** é classificada como **corredor de transporte urbano secundário de categoria coletiva**, de acordo com a Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei nº 176/98). Possui sentido **dúpla de circulação**, encontra-se **definida e pavimentada**.

Rua da Fundição é classificada como **terceira via**, de acordo com a Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei nº 176/98). Possui sentido **dúpla de circulação no trecho do empreendimento**, encontra-se **definida e pavimentada**.

3. **Rua São Geraldo** é classificada como **terceira via**, de acordo com a Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei nº 176/98). Possui sentido **dúpla de circulação**, encontra-se **definida e pavimentada**.

4. **Rua Rocha Pita** é classificada como **terceira via**, de acordo com a Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei nº 176/98). Possui sentido **dúpla de circulação**, encontra-se **definida e pavimentada**.

O Projeto, Trajano Gerardo e Azeiteiros

A edificação proposta destina-se a uso Não Residencial, tem abrigado religioso e residencial. O empreendimento é composto de dois projetos em quadras contíguas. O Templo de área construída

P

do 32.298,32 m² é proposto em terreno situado na esquina das Ruas da Fundação Frei Gerardo, R. Costa Pina e Av. Mario Melo. E, a edificação mista, em terreno na esquina das Av. Mario Melo e R. Cruz Cabugá, tendo esta última com restrição de acesso devido ao contexto de trânsito.

O Edifício/Garagem de uso misto, com 17 pavimentos, possui 12 andares previstos para estacionamentos, apresentando 696 vagas projetadas, e o Templo, apresentando 188 vagas projetadas.

O projeto do empreendimento se apresenta com redefinição do nível plano de circulação proposto através desta CTTU para a área (ver anexo). O memorial de impacto demonstra que com a implantação do empreendimento os níveis de serviços de situação atual e futura não terão grandes alterações em face da capacidade viária da área. Manifestamos que com o adensamento da área é necessário a mudança no plano funcional de circulação, abertura de Rua de Fundação na direção norte-sul, e abertura com descontinuação da Rua Astronauta Lima Collier.

Entendemos que a implementação do projeto que o corredor norte-sul desta centro, terá um papel fundamental para facilitar o deslocamento do público alvo, e compreendemos que muitos usuários terão em ônibus ligados esta região, o que implica a necessidade de área específica de estacionamentos desta frota a fim de retirar veículos (ônibus) das vias públicas minimizando as interferências ao tráfego da área.

Recomendações

A análise deste parecer está condicionada ao processo nº 07.31005.3.12, projeto inicial de edificação não residencial, para o Templo Religioso IEAD no bairro de Santo Amaro - Recife.

A adição de novos pontos de atratividade na área naturalmente adiciona fluxos veiculares à demanda atualmente existente. Assim, visando minimizar os impactos no trânsito da localidade e em seu entorno imediato, é de fundamental importância que sejam considerados e atendidos, em projeto, as exigências da legislação em vigor, inclusive quanto a vagas de estacionamentos, aos acessos de veículos ao lote e a acessibilidade do pedestre.

Destacamos

- 1- Apresentar um especifica para operação de carga e descarga de veículos do lote;
- 2- Dimensionar área para desembarque e embarque de no mínimo 01 (um) ônibus na Av. Mario Melo, apresentando geometria suave, a ser aprovada pela COPV;
- 3- O empreendimento naturalmente adicionará tráfego à área e deverá prever todas as ações de mitigação apresentadas no plano de circulação em anexo;
- 4- Pelo porte dos equipamentos, como atrator de tráfego, deverá apresentar área de estacionamento para estacionamentos de ônibus, com vagas compatíveis a demanda gerada a fim de

Recife, 05 de Maio de 2015.



102187
 232 8420137

minimizar os impactos nos grandes eventos religiosos onde há atração de ônibus oriundos de todo o Estado

8- Adequar os espaços urbanos quanto à legislação vigente no tocante às vagas exclusivas de acordo com a resolução nº 303/2008 do CONTRAN que estabelece 5% (cinco por cento) para idosos e 2% (dois por cento) para deficientes físicos. Do total das vagas em estacionamento regulamentado de uso público;

9- Apresentar projeto de acessibilidade do interior do empreendimento, que leve em consideração as normas da quadra de localização do empreendimento

Desse forma, assim, Trazendo ao empreendimento desde que sejam atendidos os itens acima recomendados, inclusive, com mitigações, a fim de minimizar possíveis impactos gerados com a implementação do empreendimento.



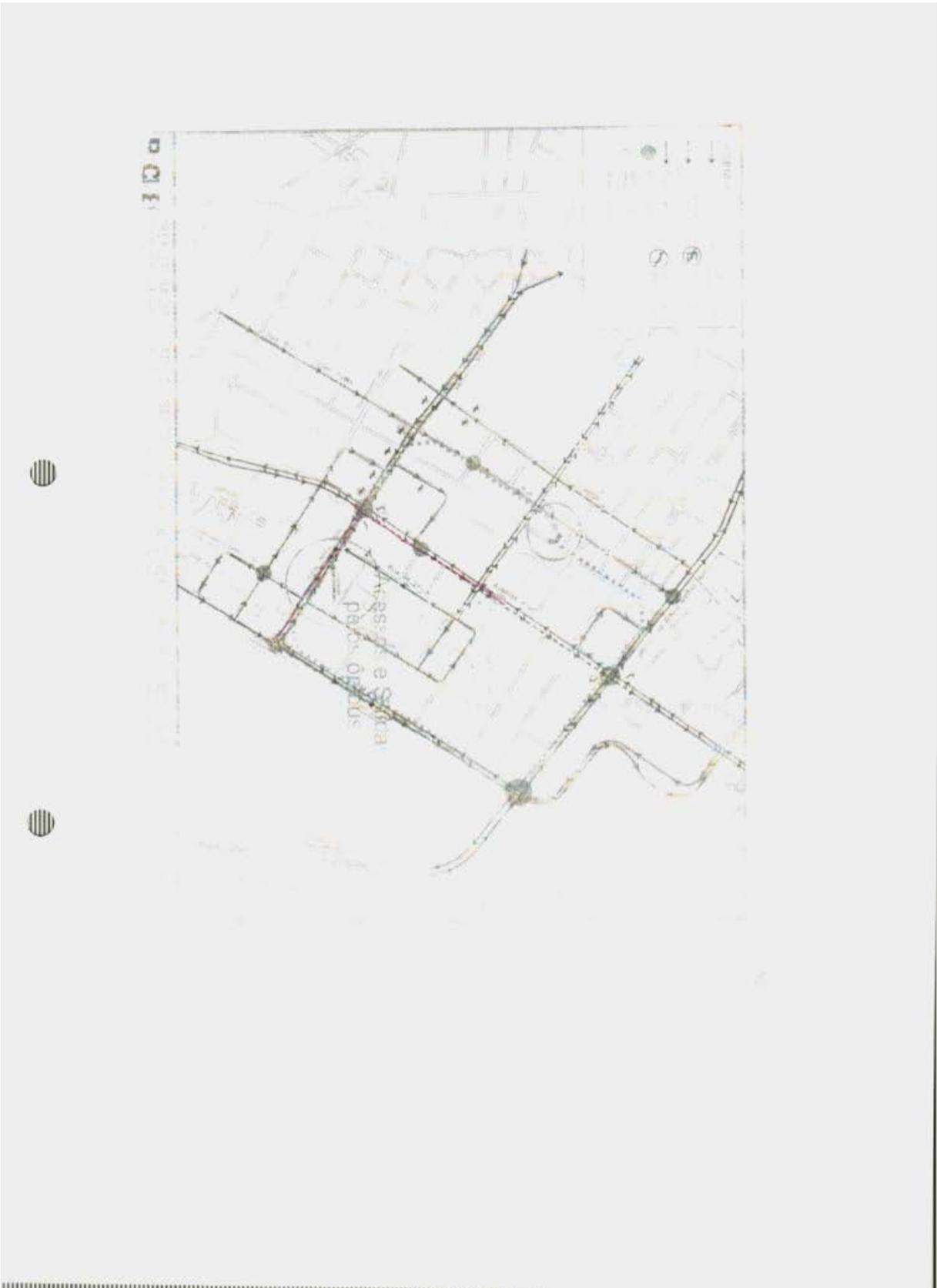
E o parecer:

Recife, 10 de Dezembro de 2012.

Márcia F. Machado
Coord. de Projetos, CTTU

Solicitação encaminhamento ao Grupo Especial de Análise de processos da Secretaria de Controle Desenvolvimento Urbano e Obras.







BAIA TIPO D
1/20