La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien
Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce

Charlotte PLAIDEAU

Résumé : *Depuis quelques années, le paysage religieux brésilien est marqué par une « guerre spirituelle » menée par les néopentecôtistes contre les Afro-Brésiliens, dont les dieux – orixàs – sont ouvertement démonisés. Plus qu'une simple dispute de fidèles sur un marché religieux de plus en plus concurrentiel et pluriel, cette controverse nous semble annoncer un mode de cohabitation des religions qui contraste avec le passé. En faisant de l'exorcisme le cadre rituel de leurs actions, les néopentecôtistes contribueraient à reconnaître l'existence des orixàs et opérer ainsi une relative inclusion des religions afro-brésiliennes dans leur univers de croyances, même si ce qu'ils intègrent de l'Autre, c'est sa différence. Ce faisant, ils se démarquent de la logique de coupure bastidienne qui caractérisait les interactions entre le catholicisme et les cultes afro-brésiliens, et dont le « syncrétisme de masque » cachait, dans bien des cas, une supériorité affichée et une absence d'échange culturel; sur une toile de fond faite d'intolérance et de provocation, la démarche néopentecôtiste préconiserait l'avènement d'une configuration religieuse plus égalitaire, dans laquelle les groupes en conflit légitiment mutuellement leur identité et leur entrée en modernité.*

Mots-clés : néopentecôtisme, religions afro-brésiliennes, conflit religieux, syncrétisme.

Summary: *Since some years, the Brazilian religious landscape is characterized by a "spiritual war" led by the neopentecostals against the afro-brazilian cults, whose gods – the orixàs – are openly demonized. More than just a simple fight for adepts on a more and more competitive and plural religious market, this controversy seems to announce a type of religious cohabitation that contrasts with the past. While making of the exorcism the ritual setting of their actions, the neopentecostals would contribute to recognize the existence of the orixàs and operate a relative inclusion of the afro-brazilian cults in their universe of beliefs, even though what they integrate of the Other is above all his difference. Consequently, they are distinguishing themselves from the bastidian "logic of cut" that characterized the interactions between catholicism and afro-brazilian cults, in which the "mask'syncretism" hid, most of the time, a displayed superiority and an absence of cultural exchange; on a background of intolerance and provocation, the neopentecostal gait would announce a more egalitarian religious configuration, in which the groups in conflict mutually legitimize their identity and their entry in modernity.*

Keywords: neopentecostism, afrobrazilian religions, religious conflict, syncretism.

Nation métisse, le Brésil est caractérisé par une extrême diversité d'expressions religieuses, qui n'est autre que le reflet d'un brassage démographique et culturel à l'œuvre depuis des siècles. Souvent illustré par la « *fable des trois races* » (Da Matta 1981 : 58), le Brésil s'est en effet principalement construit à travers une influence catholico-européenne, indienne et africaine. En 1500, le Portugais Pedro Álvares Cabral découvrait le littoral brésilien de Salvador de Bahia; il le baptisa « Terre de la vraie croix » et y célébra une première messe, préfigurant ainsi l'imprégnation catholique et la dynamique d'évangélisation qui allait s'y dérouler. Peu de temps après, c'est l'influence indienne qui fait son apparition à travers la rencontre des Tupi, population amérindienne évaluée à un million d'individus, dont la vision du monde préconisait la découverte d'une « terre sans mal ». Les années 1530-1540 sont alors marquées par l'arrivée des premiers esclaves d'origine africaine, destinés à remplacer les Amérindiens. En 350 ans ce seront quatre millions d'esclaves qui arriveront des Açores et imprégneront petit à petit le Brésil de leur africanité. Toutefois, pendant longtemps, ce pluralisme reste marginal face à l'hégémonie catholique et la répression violente qu'elle fait subir aux cultes dissidents. Ce n'est qu'au 19e siècle que ceux-ci acquièrent une reconnaissance progressive de leur pratiques; les groupes spirites et les sectes messianiques connaissent alors un essor considérable, tandis que les cultes afro-brésiliens s'affirment surtout à Salvador de Bahia, où les nombreuses implantations de canne à sucre ont favorisé la concentration et la mobilisation des esclaves noirs. Enfin, avec la proclamation de la République en 1889, où est instituée la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le Brésil cesse d'avoir une religion officielle et instaure la liberté de culte absolue.

Le 20e siècle connaît alors une mutation surprenante de son paysage religieux. En moins de trente ans, celui qui se disait le pays le plus catholique d'Amérique du Sud voit sa population catholique baisser de près de 30%, au profit, outre de la laïcité, des religions protestantes (surtout pentecôtistes) et afro-brésiliennes. Déplaçant ainsi le foyer et l'enjeu des rivalités, cette situation suscite de puissants affrontements entre ces deux types de religiosité. A Salvador de Bahia, berceau par excellence du métissage afro-brésilien, le conflit fait depuis quelques années régulièrement la une des journaux. Les critiques naissent principalement de *l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (EURD)*[1] qui formule des accusations de sorcellerie à l'égard du *candomblé*[2], posant ainsi les jalons de sa mission principale de « croisade contre le diable ». Concrètement, des chaînes télévisées appartenant à l'Eglise Universelle transmettent chaque jour des témoignages d'individus disant avoir été possédés par des démons et sauvés de justesse, scènes où l'on identifie aisément les individus comme étant des ex-adeptes du candomblé, les démons faisant référence aux *orixàs,* divinités du candomblé. La controverse religieuse bahianaise inclut d'autres protagonistes; cependant les agressions les plus manifestes semblent se dérouler entre le candomblé et l'Eglise Universelle; car même si toutes les réunions ne sont pas consacrées à la délivrance proprement dite, c'est bien la centralité de l'exorcisme, du combat contre les forces du mal, qui constitue avant tout l'originalité de l'Eglise Universelle au Brésil (Boyer 1996 : 246) et justifie son qualificatif de « néo »-pentecôtiste. Face à ces provocations, la communauté afro-brésilienne ne se contente pas

1. L'EURD est l'Eglise protestante néopentecôtiste la plus développée à Salvador de Bahia.

2. Le candomblé est l'une des religions afro-brésiliennes les plus importantes, en nombre de fidèles et en ancienneté.

d'accuser le coup, ni de jouer la carte de l'indifférence; elle lance au contraire activement des groupes de discussion, forums et événements culturels sur le thème de l'intolérance religieuse, projetant cette persécution dans une dynamique identitaire de réaffirmation de la légitimité de leurs croyances et de la puissance de leurs dieux. Des mécanismes de résistance (Braga 1995) ne cessent de se créer, attisant le conflit et laissant certains envisager l'avenir dans les termes d'une véritable « guerre spirituelle »[3].

Ainsi, et c'est là que se trouve l'intérêt principal de cette étude de cas, les protagonistes de cette controverse religieuse se positionnent dans un rapport qui semble contraster avec la « logique de coupure » caractéristique des interactions catholico-africaines. Tour à tour exclusivistes et syncrétiques, persécuteurs et persécutés, les néopentecôtistes semblent opérer, sur fond d'exclusion, une inclusion des religions afro-brésiliennes dans leur univers de croyances, même si ce qu'ils intègrent de l'autre, c'est sa différence. Conflit et alliance se retrouvent ainsi les deux faces d'une même pièce, puisque pour mener à bien une guerre, il faut « emprunter au vainqueur ses armes les plus aiguës » (Bastide 1960 : 392).

Les néopentecôtistes : à la fois exclusivistes et syncrétiques

La « guerre contre le diable » menée par les néopentecôtistes a cela de particulier qu'elle semble annoncer un mode de cohabitation des religions simultanément exclusiviste et syncrétique.

L'adoption d'un manichéisme exclusif

En ce qui concerne sa dimension exclusiviste et intolérante, point n'est besoin de mener une enquête approfondie pour en identifier les traces dans le chef de l'Eglise Universelle. Au lieu de vouloir se faire accepter en minimisant ses différences avec le milieu ambiant, voire simplement en menant un travail prosélyte discret, celle-ci adopte au contraire un style provoquant et parfois agressif; ce qui fait dire à certains auteurs qu'elle *« habitue l'individu à se voir dans un monde de conflits »* (Corten, Dozon, Oro 2003 : 16). Même si elle rejette officiellement la violence, elle évite de se présenter comme une instance de conciliation et d'oecuménisme. C'est ainsi que la veille des élections de 1994, Edir Macedo déclara lors d'une concentration à Rio réunissant 400 000 personnes : « *cette élection sera la bataille entre les candidats de Dieu et du diable* »[4].

L'efficacité de cette stratégie du manichéisme exclusif est notamment identifiée par André Mary lorsqu'il rappelle que « le manichéisme du combat entre Christ et Satan peut offrir (…) des bénéfices psychologiques à des individus plongés dans une situation de chaos moral et de perte de tout repère identitaire familial, ethnique ou de genre ». En effet, il permet de réinstaurer un système binaire d'alternatives en laissant entendre aux individus qu'ils ont un choix simple à faire entre le Bien et le Mal, et qu'ils peuvent, bien souvent doivent, le faire. Ce manichéisme fonctionne d'autant mieux que, chez les néopentecôtistes, ce dualisme se traduit dans la vie de tous les jours par un système

3. Cette expression devenue dominante dans le discours pentecôtiste latino-américain désigne, selon le pasteur vedette et spécialiste de cette appellation Rony Chávez, « le combat à mener contre les démons et les pratiques occultes qui leur sont liées, en élaborant une stratégie de guerre visant à nettoyer les territoires occupés ».

4. Propos lus dans le périodique *Istoé*, n° 1291 – 29/06/94.

fort d'interdits (tabac, alcool, adultère, vol, etc.) séparant absolument le converti de l'inconverti, le pur de l'impur (Mary 2000 : 159). Plus question donc de revendiquer une double appartenance religieuse. Au contraire, dans la routine de l'Eglise, tout nouveau visiteur est immédiatement acheminé vers les cultes de « libération » du vendredi – où il est prêché que leurs maux sont des effets directs des démons –, de telle sorte que le manichéisme de la démonologie finit par fonctionner comme la porte d'entrée principale de l'Eglise, comme l'axe à partir duquel se construit son univers symbolique. Leonildo Silveira Campos définit ainsi l'Eglise Universelle comme « une entreprise qui est née sous l'égide de 'guerre sainte', et dont la séparation manichéiste entre Dieu et le diable divise toutes ses activités et stratégies » (Campos 1999 : 357). André Mary en parle par ailleurs comme une mouvance religieuse dont le projet est incontestablement plus populaire et plus radical que le pentecôtisme historique mais qui est aussi plus exclusif, accentuant le fossé entre les convertis et ceux qui restent sous l'emprise des *« démons de l'inconversion »*. Il prend alors l'exemple du pasteur Marquez, pour qui l'espace public n'est pas un lieu de débat et de confrontation entre des points de vue également respectables, mais un territoire à occuper et à coloniser. Ce faisant, il rejoint la conclusion significative de Ruth Marshall : « The pentecostal project of remoralizing the public sphere is not understood in terms of debate or negotiation with the other groups or associations who have their own contributions to make, rather pentecostals want to colonise it completely »[5]. La légitimité et la valeur de l'intervention de l'Eglise Universelle reposent donc en grande partie sur la preuve de l'inefficacité des cultes alternatifs, et par conséquent sur le dénigrement des religions afro-brésiliennes. L'intolérance religieuse fait par conséquent partie intégrante de cette démarche. Cependant, la lecture du conflit dans sa fonction identitaire et créatrice de différence n'est pas neuve. C'est au contraire un processus souvent identifié, dont notamment Triau et Chrétien accusaient déjà le danger en expliquant que « chaque société, ayant tendance à se singulariser face à ses voisines, eut du même coup la prétention de construire « son » identité par opposition aux autres (…) c'est d'ailleurs pourquoi toute construction identitaire singulière et affirmée comme telle, parce qu'elle est exclusive, est menacée d'intégrisme c'est-à-dire de négation (par définition absurde) de ce qui est étranger ». Ainsi, il ne semble pas faux d'affirmer, comme le fait Regina Novaes, que « c'est le pentecôtisme qui a introduit la concurrence explicite au sein du champ religieux, par son exigence de conversion et d'exclusivité » (Novaes 1999 : 129), mais ce n'est toutefois pas à travers cette caractéristique que l'EURD se singularise dans son rapport aux religions rivales. En effet, si les rapports candomblé et l'Eglise Universelle s'inscrivent sur fond de stratégie missionnaire, persécutrice et concurrentielle, ces mécanismes nous paraissent toutefois insuffisants pour comprendre la tournure complexe que prend aujourd'hui cette controverse religieuse. Par contre, comme disait Harvey Cox – et c'est là que réside selon nous l'un des enjeux principaux de cette controverse –, « les pentecôtistes réussissent à être hautement syncrétistes alors que leurs dirigeants prêchent contre le syncrétisme » (Cox 1995 : 220).

5. Marshall, R., « 'God is not a democrat' : pentecostalism and democratization in Nigeria », in Gifford, P., *The Christian Churches and the democratisation of Africa*, Leyde, E.J. Brill, 1995, p. 259, cité dans Mary, A., « La violence symbolique dans la pentecôte gabonaise », in Corten, A., Mary, 2000, p.163.

L'adoption d'une attitude syncrétique

Pour André Corten, le succès phénoménal de l'EURD est étroitement lié à sa fusion ingénieuse d'éléments traditionnels avec des éléments hypermodernes (Corten, Dozon, Oro 2003 : 6), même si cette fusion s'opère dans le cadre d'une réinterprétation négative. C'est notamment ce qui ressort d'un entretien avec Julio Braga, écrivain et père-de-saint :

> *L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu, il semble qu'elle aille en quête de ce marché religieux, est le fait d'une forme très intelligente et très perverse; elle tente d'armer son processus de conversion au-dessus d'une critique du candomblé, en réinterprétant sa liturgie; (...) ils réinterprètent ces canons de la religion afro-brésilienne, qui sont aussi des éléments populaires, démonisant ainsi nos divinités*[6].

Jungblut parle ainsi de '*l'identité contrastive*'[7] de l'EURD, qui se crée et s'alimente dans l'opposition au Diable et à ses alliés, représentés en particulier par les religions afro-brésiliennes. Ainsi, à défaut de pouvoir rassembler ses fidèles autour d'une culture ancrée dans la tradition, elle se construit dans la négation et l'opposition à une tradition déjà existante, ouvrant ainsi la porte à une lecture binaire du monde ou « *Je* = le bien », « *l'Autre* = le mal ». Autrement dit, pour pallier à l'absence d'un véritable dogme, elle mobilise des imaginaires disponibles et les réinterprète négativement. André Corten parle de récupérer des éléments et s'approprier des schèmes situés au cœur des cultures populaires, pour ensuite les stigmatiser (Corten & Mary 2000 : 16). Nous serions quant à nous tentés de décrire ce mécanisme à travers la métaphore linguistique de la conjugaison; dans une certaine mesure, l'Eglise Universelle procéderait en réutilisant le radical de verbes déjà reconnus et intégrés dans l'univers afro-brésilien, en leur ajoutant des terminaisons personnalisées en fonction de la réalité pentecôtiste. André Mary va effectivement jusqu'à affirmer qu'une des forces de la « guerre des esprits » dans laquelle sont engagées les Eglises pentecôtistes, c'est précisément la relation de « double entente » qu'entretient l'imaginaire diabolique dont elle se nourrit avec l'univers païen qu'elle pourchasse, mais dont elle reprend en partie les pratiques et les schèmes d'interprétation : la persécution du mal, le sens de la force, la présence de l'Esprit au quotidien (Corten & Mary 2000 : 244).

Pour Raimundo, président de l'Association pour la protection du patrimoine bantu (AC Bantu), cette réinterprétation est ressentie comme un « vol de culture » :

> *Ils n'ont pas de structure, donc ils prennent d'un peu partout; du catholicisme, ils prennent la croix, du candomblé ils prennent beaucoup de choses; la purification avec le sel, l'eau, les feuilles, et ils prennent même des Tziganes, de l'umbanda*[8]*, des autres Eglises…*

6. Entretien avec Julio Braga, realisé le 14 avril 2003.

7. Jungblut, cité dans Mariano, R., 1995, p. 27.

8. L'umbanda désigne une forme atténuée de religion afro-brésilienne où le sacrifice a perdu de son importance. Apparue dans les années quarante, lorsque le candomblé traditionnel est sorti de son foyer originel pour se transporter à Rio et à Sao Paulo, elle représente un mélange de catholicisme, de candomblé et de spiritisme kardeciste.

Ils dépendent du vol ! C'est un vrai vol de culture ! Un bon exemple, c'est l'acarajè[9] *! Ils prennent notre acarajè, et ils disent qu'il est du démon*[10].

En intégrant ainsi des enseignements déjà dispensés par d'autres religions, le président de l'Association évangélique brésilienne (AEVB) voit dans le néo-pentecôtisme « une nouvelle religion syncrétique »[11]. C'est là sans aucun doute l'une des causes de son succès, car en réinterprétant les rituels, croyances et symboles d'autres religions, les *iurdiens*[12] parviennent à « mobiliser le mental des croyants, dans la mesure où ils utilisent un vocabulaire déjà connu » (Albergaria 2003). Ainsi, l'Eglise Universelle fait naître une sensation de familiarité favorable à la propagation de son message, comme l'explique Julio Braga : *« Ils ont du succès car ils usent un langage absolument populaire, qui correspond au niveau de langage utilisé par la majorité de la population pauvre de ce pays »*.

Ce faisant, l'Eglise Universelle « renoue avec une tradition socioreligieuse dans laquelle il lui est possible de s'approprier des souffrances et des esprits équivalents, dans la religiosité populaire catho, à la figure du diable; cette *machine narrative* lui assure une influence sinon universelle du moins porteuse d'un langage apparaissant à la fois nouveau et familier » (Corten, Dozon, Oro 2003 : 195).

Identité et dialogue entre persécuteurs et persécutés

La création de l'identité dans l'adversité

Reléguant les religiosités afro-brésiliennes au rang d'entités maléfiques, l'Eglise Universelle fait du « combat contre les forces du mal » le contexte rituel de son action. Dans ce tableau, l'intolérance n'est plus gratuite; elle revêt une fonction identitaire inégalable sous un autre mode en se faisant légitimatrice des pratiques de l'Eglise. C'est précisément parce que l'individu est possédé par un démon du panthéon afro-brésilien, qu'il doit participer aux cultes de l'Eglise Universelle pour se faire exorciser.

Cependant, si ces attaques leur sont sans aucun doute nuisibles, elles permettent malgré tout aux candomblécistes de se réunir autour d'une problématique en vogue : l'intolérance religieuse. Par ailleurs, le fait d'être victime d'intolérance ouvre la possibilité à une riposte tout à fait accréditée et presque souhaitée, puisque considérée comme de la légitime défense face aux menaces proférées par l'ennemi. Riposte qui, bien entendu, contribue à dévaloriser l'Eglise Universelle pour faire ressortir les qualités de son propre groupe, comme en témoignent les propos d'Iraildes, mère-de-saint : *« Nous sommes tolérants, nous ne pratiquons pas le prosélytisme, nous ne demandons pas de l'argent tout le temps, contrairement à eux* ».

Les accusations proférées par l'Eglise Universelle sont donc pointées comme un manque de spiritualité, incarnées ici successivement dans l'intolérance, le prosélytisme

9. « Acarajè » est un terme désignant le petit beignet fourré, préparé à l'origine pour les rites sacrificiels du candomblé, mais devenu peu à peu un plat 'profane' commercialisé par des vendeuses ambulantes.

10. Entretien avec Raimundo, realisé le 23 avril 2003.

11. Paroles du président de l'AEVB (Associação Evangélica Brasileira), citées par Freston, P., 1999, p. 385.

12. Le terme « iurdien » désigne les adeptes de l'EURD (en Portuguais l'IURD).

et la dîme. Soulignant ainsi, à nouveau par *« identité contrastive »*[13], les richesses spirituelles des c*andomblécistes*, ces attaques constituent donc une opportunité de réaffirmer l'existence, l'identité et la force de la communauté afro-brésilienne. Réactivant ainsi l'enjeu identitaire du groupe, l'étude de sa propre culture, à la recherche du « vrai » candomblé, fait désormais partie intégrante de la carrière religieuse. Les médiums ne se satisfont plus de l'expérience mystique, de la communion avec les dieux : ils veulent comprendre, ils cherchent dans chaque geste rituel l'expression d'une rationalité qui les dépasse (Capone 1999 : 142). Ce renouveau identitaire, s'il n'est pas neuf – le candomblé ayant déjà expérimenté la répression et persécution violente de la part des catholiques –, est selon nous ravivé par le mécanisme de résistance aux attaques néopentecôtistes.

Parallèlement, les critiques fusent de la part des médias ainsi que de nombreux intellectuels, qui prennent position contre l'intolérance dont Edir Macedo[14] et son Eglise font preuve. Le ministère public a notamment affirmé ainsi : *« il y a eu pratique d'irrespect envers les religions afro-brésiliennes et crime de préjugé religieux avec une peine de deux à cinq ans, sans compter la suspension du procès »*[15]. Certains quotidiens ayant, quant à eux, des difficultés à dissimuler l'orientation de leurs articles, qualifient l'Eglise Universelle d' « *organisation criminelle qui se consacre au crime et au vol »*[16].

Face aux condamnations des médias, l'Eglise Universelle transforme les critiques qui lui sont adressées en instrument d'autolégitimation. *« Nous sommes punis et persécutés par la presse comme un chien damné. Ils veulent arracher notre tête. Ceci ne fait qu'augmenter notre foi »*[17]. Les attaques de la presse ont par ailleurs l'avantage de faire office de publicité pour ce mouvement religieux à peine formé. C'est ce que signalait déjà Hollenweger, il y a près de trente ans : « La campagne de presse contre le pentecôtisme servit de propagande gratuite et contribua à encore mieux faire connaître ce qu'elle prétendait combattre comme 'fanatisme religieux'» (Hollenweger 1976 : 9). De plus, le violent emprisonnement d'Edir Macedo vient confirmer aux yeux des *crentes* l'existence supposée d'une odieuse conspiration de la presse et de leurs alliés, parmi lesquels l'Eglise catholique, le Diable et les communistes, destinée à compliquer le travail et empêcher la croissances des évangéliques. Cet incident servira ainsi à la fois, à renforcer la biographie de Macedo d'une souffrance digne des plus pieux chrétiens, à mobiliser lors de diverses manifestations plus de cent mille fidèles, pasteurs et politiciens évangéliques, mais également à créer le CNPB (Conseil National des Pasteurs du Brésil), qui a pour mission de défendre la liberté religieuse des évangéliques.

Nous assistons ainsi à un double mouvement d'intolérance, qui alimente constamment l'identité et la cohésion, tant du persécuteur que du persécuté. Chaque action de la partie adverse rappelle au groupe sa raison d'être, renforçant ainsi sa propre conscience de lui-même, donc son identité. Tout se passe effectivement comme si, en se disant tour à tour persécuteurs tout-puissants et victimes d'une géante conspiration, le candomblé et l'Eglise Universelle alimentaient mutuellement un processus de création d'identité dans l'adversité, suivant le principe : *« Je t'attaque, donc tu existes »*.

---

13. Pour reprendre ici les termes de Jungblut cités par Mariano, 1995, p.27.

14. Edir Macedo est le fondateur de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu en 1977.

15. Lu dans le quotidien *A Tarde* du 16/04/2003.

16. Lu dans le quotidien *Folha de Sao Paulo* du 30/01/1996.

17. Lu dans le quotidien *O dia* du 09/10/1990.

La création d'un dialogue ou l'harmonie conflictuelle

Lorsque l'Universelle accuse le candomblé de pratiques démoniaques, la première vérité avancée effectivement par ce discours, avant même « *les orixás sont des démons* », est « *les orixás existent* ». A force de lutter contre l'Autre en adoptant ses propres armes, les Eglises néopentecôtistes finissent par épouser certains traits de leurs formes organisationnelles, de leurs pratiques rituelles et, ainsi, à conforter dans leur existence les démons qu'ils convoquent et pourchassent (Birman 1998). De même, parallèlement, riposter à ces attaques revient à attester l'existence et cautionner les pratiques de l'Eglise Universelle. Ainsi, quoi de mieux pour justifier l'existence de notre monde intérieur que sa mise en accusation par l'ennemi ? Et plus l'attaque sera virulente, plus le monde entier sera au courant de la puissance de nos dieux…

L'idée avancée dans cette controverse, c'est en effet la reconnaissance plutôt que la dénégation, puisque le combat contre quelqu'un est toujours une forme d'intégration, une forme de reconnaissance; même si ce que l'on intègre de l'autre, et ce qu'on lui reconnaît, c'est avant tout sa différence. Héraclite n'a-t-il pas prétendu que « l'on n'ajuste que ce qui s'oppose, que la plus belle harmonie naît des différences, que la discorde est la loi de tout devenir » ? Si Luiz Eduardo Soares ne pousse pas la logique aussi loin, il n'hésite toutefois pas à affirmer : « En d'autres mots, l'existence d'entités spirituelles qui peuplent les crédos afro-brésiliens est reconnue. Il y a dans notre guerre sainte un dialogue, quoique acéré, avec les croyances critiquées et leurs objets sont tenus pour réels » (Soares 1994 : 44). « La culminance de la lutte contre le 'peuple de saint'[18] actualise une intégration organique de l'antagoniste, orchestrant ainsi une espèce d'harmonie '*contrapontistique'* » (Soares 1994 : 46).

Afin de comprendre comment peut s'opérer un tel mécanisme de transformation, à travers le conflit, de tendances divergentes en mouvement unificateur, il convient de s'attarder sur les idées de Georg Simmel. Celui-ci postule en effet que le conflit est une forme positive de socialisation qui, en même temps qu'il concentre ses forces, efface la rudesse de l'affrontement pour effacer les frontières qui séparent les groupes que le combat unit sur un même objet, bien qu'il soit contesté de part et d'autre (Simmel 1995 : 11). Ainsi, premièrement, le conflit a une signification sociologique puisqu'il suscite ou modifie des communautés d'intérêt, des regroupements en unités, des organisations. Mais Simmel va plus loin en disant que si toute interaction entre les hommes est une socialisation, le conflit est une des formes les plus actives de celle-ci. Dans les faits, ce sont les causes du conflit, la haine, l'envie, la misère et la convoitise, qui forment véritablement l'élément de dissociation. Une fois que le conflit a éclaté pour l'une de ces raisons, il en fait un mouvement de protection contre le dualisme qui sépare, une voie qui mènera à une sorte d'unité, quelle qu'elle soit, même si elle passe par la destruction de l'une des parties (Simmel 1995 : 19).

Dans cette perspective, il conviendrait de savoir si la « guerre contre le diable » ne contribuerait pas, à travers la généralisation du schéma persécuteur, à cette *« sorte d'unité »*, du moins à une mise en récit unifiée du champ religieux. Car si la croisade néopentecôtiste constitue avant tout une critique dirigée vers le candomblé et ses acolytes, ce faisant, c'est l'ensemble de la société qu'elle soumet à une conception persécutrice du mal; c'est tous les individus qu'elle fait entrer dans cette grille de lecture inquisitoriale où

18. Nom donné au Brésil aux adeptes des cultes afro-brésiliens.

la violence n'est pas le fait du hasard, ni directement d'un individu, mais bien du démon qui a pris possession de lui (Boyer 1996). Le diable se faisant commun dénominateur, cette controverse pourrait contribuer à la mise à niveau de divers univers de croyances, à travers leur projection dans un même récit. En effet, dans la dichotomisation d'Exú opérée par ce que Corten et Mary nomment la pentecôtisation de la société, les esprits multiples et ambivalents se transforment en esprits bons ou mauvais, protecteurs ou dangereux et le Dieu unique se transforme en chef des phalanges des esprits mauvais; par conséquent, des oppositions complémentaires qui n'étaient ni articulées ni hiérarchisées de manière systématique à partir d'un point de vue unifiant et totalisant, le sont désormais sous l'égide d'un thème central (Mary 2000 : 109). En généralisant ainsi le schéma persécuteur à l'ensemble des relations sociales, cette « guerre contre le diable » nous semble effectivement procéder à une sorte de mise à niveau des croyances, de commensurabilité, voire même à une relative unification de l'imaginaire religieux, laquelle pose les rapports inter-religions dans d'autres termes que ceux du syncrétisme catholico-africain.

De la « coupure » à la « conjugaison » : un nouveau paradigme

Ce constat de l'émergence d'un dénominateur commun entre les religions bahianaises serait caractéristique de l'expansion néopentecôtiste. Ce que Soares a appelé « *dialogue, quoique rugueux* » (Soares 1994 : 44), Maffesoli *« harmonie conflictuelle »* (Maffesoli n.d], et que nous préférons ramener à l'idée de *« commensurabilité »* ou de *« conjugaison »* des religions bahianaises, semble poser les rapports inter-religions dans d'autres termes que ceux du passé – qui faisait prévaloir avant tout une logique de « coupure » à la Bastide. Du « Je t'exclus en t'incluant », propre au syncrétisme catholico-africain, la guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien semble annoncer l'avènement d'une logique propre, davantage placée sous le signe du « Je t'inclus en t'excluant ».

Je t'exclus en t'incluant : le syncrétisme catholico-africain

Malgré les parallélismes qu'il dresse entre les saints catholiques et les *orixàs*, le syncrétisme est en effet resté purement superficiel dans le sens où il n'a en aucun cas ouvert le dialogue entre le catholicisme et les cultes afro-brésiliens. Celui-ci a longtemps représenté, pour les candomblécistes, une ruse destinée à éviter la persécution et garantir la survivance de leurs pratiques africaines, tandis qu'il pouvait apparaître, pour les catholiques, comme un moyen de maintenir un contrôle, et en quelque sorte une supériorité hiérarchique, sur les Africains à peine arrivés au Nouveau Monde. « Coupure » donc entre ces deux religions dont le *« syncrétisme de masque »* cacherait en réalité un véritable refus de synthèse et de fusion culturelle; « coupure » permettant à l'africain de jouer allègrement sur deux tableaux, fréquentant aussi assidûment la messe catholique que les fétiches, en toute innocence, laissant aux intellectuels la problématique identitaire d'une telle duplicité (Mary 1994 : 90); « coupure » faisant de ce compartimentage le mode de liaison entre deux mondes culturels et univers logiques incompatibles…

Notre premier séjour à Bahia a permis de confirmer l'actualité de cette logique; nous ne sommes en effet plus surpris de voir les croyants, un jour possédés par *Omolu*[19], un jour occupés à prier Saint-Lazare avec autant de ferveur. De même, que l'on se dise

19. Dieu de la petite variole dans le candomblé.

catholique ou *candomblèciste*, personne n'échappe aux offrandes à *Yemanja*[20], jetée à la mer le jour du Nouvel An, ni à la tradition des œufs de Pâques au mois d'avril. Nous avons également pu assister à une mise en scène théâtrale de l'ascension de Jésus au Mont des Oliviers, sur *le lac aux orixàs*[21]; et c'est toujours avec un profond respect que les *terreiros*[22] de candomblé suspendent spontanément leurs activités à la période du Carême. Indifféremment, les événements catholiques et candomblécistes sont fêtés, et à travers l'enchevêtrement de ces appartenances religieuses, il devient difficile d'identifier celui qui était, la veille, occupé à recevoir dans son corps les *orixàs*[23], de celui qui passa la nuit à prier les saints. Entre ces deux types de religiosités semble toujours prévaloir une logique de « coupure » au sens bastidien, qui faisait poétiquement dire à Paul Verger que « le Catholicisme et le candomblé sont comme l'huile et l'eau; ils peuvent rester dans le même récipient sans se mélanger » (Verger 1983 : 45). Marc Augé démontrait par ailleurs que le paganisme africain est toujours prêt à allonger la liste des dieux; il conçoit l'addition, l'alternance mais non la synthèse » (Auge 1982 : 14). Il va jusqu'à parler d'un syncrétisme naturel des logiques païennes, qui refusent la synthèse – celle-ci supposant une volonté de totalisation et d'intégration – au profit d'une logique floue et cumulative qui ne s'embarrasse pas des incompatibilités. La fameuse tolérance païenne est bien, comme le dit Augé, l'envers de « la persistance d'un refus » (Auge 1982 : 79). Si ce refus ne débouche pas sur l'intolérance, c'est qu'il n'a pas pour l'intention de convertir l'autre; à la limite, son expression la plus courante, en dehors des phases de répression missionnaire, est une indifférence sereine au christianisme.

En somme, comme l'exprime André Mary, l'opposition de principe entre la tolérance du paganisme et l'intolérance des religions missionnaires ne va pas cependant sans relever de malentendu. Toute religion missionnaire, dans sa prétention à libérer les autres de leurs superstitions, est dans sa logique même impérialiste et totalitaire, mais dans la pratique, nécessite une certaine intégration de l'autre. Alors que le principe de l'addition ou de l'alternance atteste, de fait, au-delà des apparences du compromis, une forme de surdité au message de l'autre. On peut même penser, et les missionnaires l'ont bien ressenti ainsi au lendemain des illusions de la conversion massive des débuts de la colonisation, que la pratique alternée des cultes africains et de la messe chrétienne traduit une négation plus profonde de l'autre que celle de la résistance et du conflit (Mary 2000 : 188).

C'est probablement ce qui a fait dire à Bastide que « le syncrétisme catholico-africain ne présente rien de nouveau ni de particulier par rapport à celui des religions africaines entre elles » (Bastide 1960 : 386), et même qu'« il n'a rien de syncrétique au sens ordinaire du terme » (Bastide 1953 : 40). En ce sens, le principe de coupure est bien celui qui permet la rencontre aménagée des contradictoires en désamorçant leurs effets déstructurants sur le plan de la personnalité sans vraiment chercher à les surmonter. La coupure est ici bien synonyme de la reconnaissance par la pensée indigène africaine d'une altérité culturelle indépassable : ce qui vaut pour les Noirs ne vaut pas pour les Blancs.

---

20. Déesse de la mer et des océans dans le candomblé.

21. Appellation commune du Dique du Tororó, le lac entouré de statues géantes des *orixà*, les divinités du candomblé, et dit protégé par elles.

22. *terreiro* désignant l'espace dans lequel se déroulent les cérémonies de candomblé, et où est généralement implantée la "maison-mère" de la nation.

23. Orixás est le terme générique désignant les divinités des religions afro-brésiliennes.

L'extrapolation du principe de coupure pourrait ainsi en faire un principe d'exclusion de l'autre culturel et non un principe d'intégration-séparation laissant place à des correspondances. L'usage paradoxal de la discontinuité comme principe d'unification des univers de référence, en un mot l'idée que la coupure évite la rupture, confirme la présence d'une logique culturelle qui préfère également, sur le plan social, la segmentation au conflit. Bastide ne va pas jusque là mais, à tout le moins, ces réflexions laissent penser qu'aujourd'hui, la logique de « coupure », ou encore du « je t'exclus en t'incluant », ne constitue plus un principe explicatif suffisant de la configuration des rapports inter-religions à Bahia.

Je t'inclus en t'excluant : l'exclusivisme néo-pentecôtiste

L'expansion de la guerre contre le diable semble en effet poser désormais les rapports inter-religions dans d'autres termes. Car si, pour Bastide, les civilisations peuvent se rencontrer et vivre côte à côte sans s'interpénétrer, il rajoute toutefois que cette situation n'apparaît pas lorsque ces civilisations s'opposent les unes contre les autres dans une hostilité réciproque. Il affirme même que l'état de guerre n'est pas préjudiciable aux phénomènes de fusion culturelle, étant donné qu'il « rapproche autant qu'il oppose, car pour gagner une guerre il faut profiter des leçons de l'expérience et emprunter au vainqueur ses armes les plus aiguës » (Bastide 1960 : 392). Autrement dit, l'absence d'échanges culturels serait davantage caractéristique d'un état de paix que d'un état de guerre, tandis que la fusion culturelle naîtrait d'une configuration belligérante; ce que Simmel avait déjà laissé entendre en affirmant que « les groupes caractérisés coexistent dans l'indifférence, tant que la paix règne, et c'est seulement dans la guerre qu'ils deviennent actifs et importants les uns pour les autres » (Simmel 1995 : 45).

La logique de « coupure » ne serait donc pas adéquate pour expliquer l'allure provocante des interactions candomblé/Eglise Universelle. La façon dont ces deux religions légitiment mutuellement leurs pratiques au travers d'un cycle attaque/riposte, évacue l'indifférence, la hiérarchisation et l'absence d'échanges culturels qui caractérisaient auparavant la logique de « coupure » du syncrétisme catholico-africain. Au cœur de la controverse bahianaise, il n'est plus question de mécanismes de ruse ou de résistance, mais bien de conversion, dans le sens de « con-vertere », autrement dit « se tourner vers » l'Autre. L'exorcisme, qui précède la conversion, constitue le moment crucial de la confrontation avec l'Autre. Le démon y est convoqué dans ces scènes dramatiques, au cœur desquelles la lutte contre lui signifie la critique de toutes ces croyances, pratiques, rituels, mais en même temps leur reconnaissance, même si ce qui est intégré de l'autre, c'est avant tout sa différence. Ainsi, alors que le catholicisme maintenait toujours, soit par la répression, soit par la condescendance, son hégémonie sur les pauvres, les pentecôtistes seraient engagés dans ce que certains auteurs brésiliens qualifient de « lutte à mains nues », ou encore de « corps à corps », avec les religions afro-brésiliennes.

Dans cette perspective, il n'est plus question de « coupure » dans le sens du catholicisme qui, afin d'éviter tout échange avec la croyance rivale, procède par assimilation dans un syncrétisme univoque. Il s'agirait davantage de ce que nous sommes tentés d'appeler une logique de « conjugaison » dans laquelle le conflit contribue, non à l'exclusion, mais bien à l'intégration et l'inclusion de l'autre dans son propre univers de croyances; *« ma singularité naît de la rupture que j'opère avec les principes de ta tribu. Prétendant rompre avec eux, j'affirme leur existence et, de mon combat, naît la reconnaissance de ma tribu, mais également de la tienne »*. Cette réflexion révèle deux « manières d'être

au monde » très différentes; alors que le catholicisme procède par exclusion, dissimulée dans l'inclusion superficielle du syncrétisme, le néopentecôtisme semble au contraire inclure le candomblé dans son scénario persécuteur, en affichant pourtant une attitude d'exclusion intolérante et radicale. Ces deux attitudes laissent présager l'avènement d'un nouveau paradigme; du *« je t'exclus en t'incluant »* catholico-africain, la guerre contre le diable dévoile l'émergence d'un *« Je t'inclus en t'excluant »*.

Notons que, si ce type d'interactions inter-religions n'est pas inédit, il se retrouve cependant sous forme prototypique entre les afro-brésiliens et les néopentecôtistes; la raison principale réside, selon nous, dans l'attitude hautement syncrétique des néopentecôtistes. Effectivement, en réinterprétant négativement d'innombrables éléments de religiosités extérieures, donc en intégrant une part considérable de l'univers de ceux qu'ils prétendent combattre, les néopentecôtistes se placent dans une position particulièrement favorable pour développer ce type d'interaction ambivalente que nous qualifierions « d'échange conflictuel». Car dans ce type de configuration, comme l'explique Simmel, « le conflit est plus passionné et radical que dans les cas où il n'est précédé ou accompagné par aucune espèce de lien entre les parties. (…) On admet donc tout simplement, comme un fait d'expérience, que les faits familiaux favorisent un antagonisme plus fort qu'entre des personnes étrangères. La haine qu'entretiennent de tout petits états voisins, dont toute l'image du monde, les relations et les intérêts locaux sont forcément semblables, et peut-être même identiques, est souvent plus irréductible qu'entre de grandes nations complètement éloignées les unes des autres, par la distance comme par les faits ». Sachant cela, il est plus aisé de comprendre que les néopentecôtistes et les afro-brésiliens, en partageant, même sous le mode de la réinterprétation négative, un grand nombre de symboles, de mécanismes et de concepts religieux communs, puissent représenter par excellence ce type d'interaction inter-religions, dans laquelle conflit et alliance ne sont jamais très éloignés l'un de l'autre. A l'inverse, l'absence de ce type d'interactions dans le soi-disant syncrétisme catholico-africain peut s'expliquer par les faibles liens existants entre le catholicisme et le paganisme africain, étant donné leur référence à des imaginaires symboliques relativement étanches.

Nous nous trouvons ainsi, d'une part, face à un syncrétisme catholicisme-candomblé à première vue harmonieux, dont la soi-disant superposition des croyances masque en réalité un antagonisme sérieux traduit par la négation et la non reconnaissance de l'Autre dans sa différence; d'autre part, face à une guerre EURD/candomblé à première vue hautement conflictuelle, qui semble au contraire amorcer un *« dialogue quoique rugueux »* (Soares 1994 : 44) et une attitude d'intégration de l'Autre dans son univers de croyances. Nous sommes donc tentés d'inverser la perception de ces conflits et d'avancer que le passé était caractérisé par une configuration antagonique déguisée en syncrétisme, tandis que le présent annoncerait une configuration relationnelle, déguisée en guerre spirituelle et croisade contre le syncrétisme. A nos yeux, ce sont dans ces termes que se posent actuellement les rapports inter-religions à Salvador de Bahia; la logique de « coupure » est complétée par une logique de « conjugaison »; les confrontations entre le candomblé et l'Eglise Universelle ouvrent l'ère de « l'harmonie conflictuelle », du « je t'inclus en t'excluant », où prédominera une logique relationnelle et combinatoire où les entités opposées devront systématiquement se trouver conjuguées.

Cette attitude contraste bien entendu avec la complaisance tolérante et supérieure d'une bonne partie des catholiques et des membres des Eglises traditionnelles. Dumont avait effectivement déjà identifié, en 1937, cette composante hautement hiérarchisante

dans le syncrétisme catholico-africain; en autorisant une logique purement additionnelle du cumul, par *« l'englobement du contraire »*, « le dédoublement des catégories indigènes permet de sauver l'ambivalence chères aux religions traditionnelles tout en assimilant le dualisme hiérarchique de la religion missionnaire » (Dumont 1966 : 397). Dans une étude sur le protestantisme et la démocratie, Paul Freston affirmait également que cette tolérance de ceux qui ne sentent pas leur propre supériorité menacée, exprimerait un ordre socioculturel hiérarchique, tandis que la dispute « paume contre paume » représente l'émergence d'une configuration égalitaire (Freston 1999 : 331). Soares affirmera d'ailleurs que « cette guerre est le principal signe que dans le Brésil de l'après-dictature, les classes subalternes se rapprochent et se touchent à travers le plus important de leurs langages, la religiosité » (Soares 1994 : 43).

Ainsi, nous sommes tentés de voir dans cette « guerre contre le diable » , non l'action d'une logique de « coupure », à savoir d'une configuration hiérarchique de deux religiosités dans l'absence d'échanges culturels, mais bien l'avènement d'une configuration égalitaire, où, sur une toile de fond faite de violence et d'intolérance mutuelle, chacun se construit par rapport à l'autre dans la recherche incessante d'une véritable légitimation; alternative étonnante, mais compréhensible dans une situation où la quête d'identité spirituelle se heurte à la fois à un polythéisme des valeurs et à une atmosphère de désenchantement disséminée ça et là par la modernisation de la société bahianaise.

Cette controverse, en révélant ainsi un type d'interaction inter-religions fonctionnant sur le mode du *« Je t'inclus, en t'excluant »*, permettrait à la fois la préservation du caractère divers des horizons culturels par une allusion constante à leurs profils distincts, et l'interpénétration des communautés et l'inscription de l'une dans le texte de l'autre. Remarquons ainsi le langage exclusiviste qui accompagne la quête de purification du candomblé, considéré pourtant comme le culte syncrétique par excellence, ou inversement la réappropriation hautement syncrétique des symboles afro-brésiliens par l'EURD, qui manifeste une intolérance extrême envers ceux dont elle emprunte précisément le langage. Ce type ambivalent de mise en relation entre deux religiosités serait à nos yeux, pour le Brésil, une façon de résoudre cette tension permanente avec sa diversité intérieure. Nous posons ainsi que la combinaison d'une attitude à la fois exclusiviste et syncrétique offrirait aux individus une posture pour mieux affronter les défis de la « postmodernité », tout en restant fidèle à une « manière d'être brésilienne ».

Notons qu'une analyse en ces termes connaît incontestablement des limites. Premièrement, elle peut sembler évacuer la dimension véritablement conflictuelle des rapports candomblé/EURD; or les provocations des uns, comme la riposte des autres, se sont incarnés dans des actes ou des discours dont on ne peut nier le caractère violent. Et il est certain que, s'ils étaient interrogés à ce sujet, les principaux protagonistes n'y verraient probablement aucune trace de dialogue, voire d'échange, et encore moins d'intégration délibérée de l'Autre. Par ailleurs, au sein même du candomblé et de l'EURD, il existe des divergences de croyances ou de trajectoires, que le ton parfois univoque de nos propos peut sembler masquer. De même, si la centralité certaine du personnage du diable, pour ces deux types de religiosités, nous laisse envisager leur possible commensurabilité, c'est sans compter que leur manière de mobiliser le diable reste profondément différente, voire partiellement irréductible. Pour ces différentes raisons, il convient donc de considérer cette analyse comme une tentative de réappropriation conceptuelle de la situation bahianaise, que des séjours sur le terrain plus longs amèneront sans doute à nuancer, du moins à complexifier. Toutefois, cette perspective peut, à nos yeux, s'avérer féconde dans

la mesure où elle est pensée comme une hypothèse de travail permettant de réfléchir sous un angle alternatif – dans lequel exclusivisme et syncrétisme, conflit et alliance, peuvent cohabiter simultanément – le renouvellement du champ religieux et de ses rapports avec la société.

Références bibiographiques

Albergaria, Roberto, 2003. « A invencão de deus », *A Tarde*, 23/01/2003.

Auge, Marc, 1982. *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard.

Bastide, Roger

1958. *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris : Mouton & Co.

1960. *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations.* Paris : PUF.

Birman, Patricia, 1998. « Cultes de possession et pentecôtismes au Brésil : passages », *Cahiers du Brésil contemporain*, 35-36, pp. 185-208.

Boyer, Véronique, 1996. « Possession et exorcisme dans une église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers des sciences humaines*, IRD, 32 (2), pp. 243-264.

Braga, Julio. 1995. *Na gamela do feitiço – Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador : Ed. Da UFBA.

Campos, Leonildo Silveira, 1997. *Teatro, templo e Mercado, Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis : Vozes.

Capone, Stefania, 1999. *La quête de l'Afrique dans le candomblé, pouvoir et tradition au Brésil.* Paris : Karthala.

Corten, André et André Mary, 2000. *Imaginaires politiques et pentecôtisme*. Paris : Karthala.

Corten, André, Jean-Pierre Dozon, Ari Pedro Oro (eds), 2003. *Les nouveaux conquérants de la foi; l'IURD*. Paris : Karthala.

Cox, Harvey, 1995. *Le retour de Dieu : voyage en pays pentecôtiste.* Paris : Desclée-Debrouwer.

Da Matta, Roberto, 1981. « A fábula das três raças », in *Relativizando : uma introdução à antropologia social*, pp. 58-85. Petrópolis : Vozes.

Dumont, Louis, 1996. *Homo hierarchicus*. Paris : Gallimard.

Freston, Paul

1999. « Protestantismo e democracia no Brasil », *Lusotopie*, pp. 329-340.

1999. « A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa », *Lusotopie*, p. 385.

Hollenweger, Walter, 1976. *El pentecostalismo - Historia y doutrinas*, Buenos Aires : Aurora.

Maffesoli, Michel. « Reliance et triplicité », *Religiologiques*, n° 3, consulté sur le site internet *http://www.unites.uquam.ca/religiologiques/no3/maffe.pdf.*

Mary, André

1994. « Bricollage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in P. Labourthe-Tolra, (dir), *Réjouissements de l'abîme*, pp. 85-98. Paris : l'Harmattan.

2000. *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Cerf.

Novaes, Regina, 1999. « Pentecôtisme à la brésilienne : des controverses en cours », *Archives des Sciences sociales des Religions*, n° 105, pp. 125-143.

SIMMEL, Georges, 1995. *Le conflit*. Paris : Circé poche.

SOARES, Luis Eduardo, 1993. « A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro; dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil », Comunicações do ISER 12, 44, 1993, pp. 43-50.

VERGER, Pierre, 1983. « Syncrétisme », in *Recherche, Pédagogie et Culture. Afrique et Brésil*, pp. 41-45. Paris : Audecam.