



L'Église des Miracles au Cap-Vert

Dissidence ou clonage dans la mouvance néopentecôtiste ?

Pierre-Joseph Laurent et Charlotte Plaideau

Abstract. – From the beginning Pentecostalism seems to reproduce itself by a succession of permanent disruptions, in which the believer or the pastor, qualified as “dissident,” creates his own church. This passage from one church to another, gives rise to a series of semantic issues but also very pragmatic questions: what does the term “dissidence” finally stand for? Indeed, if the new church is positioned in reference to the previous one, whether through the condemnation or the exacerbation of its genuine characteristics, we can wonder to what measure it reveals a genuine doctrinal “reform” rather than a mere “cloning.” Our discussion will turn around a study of the recent and controversial case of the “Church of the Miracles” founded in 2009 in Praia (Cape Verde), by the figurehead Marcelo Abrantes, who was a pastor in the Universal Church of the Kingdom of God for 25 years. [*Cape Verde, (neo)pentecostalism, dissidence, evangelical churches, Universal Church of the Kingdom of God*]

Pierre-Joseph Laurent, professeur d’anthropologie et directeur du Laboratoire d’anthropologie prospective de l’Université catholique de Louvain. – Domaines de recherches : les nouvelles formes de religiosités contemporaines, c. à-d. pentecôtisme et néopentecôtisme terrains comme l’Afrique de l’Ouest et Afrique Lusophone (Cap-Vert depuis 2003). – Principales publications : “Transnationalization and Local Recombinations. The Example of the Church of Assemblies of God of Burkina Faso” (codirigé avec R. Marshall Fratani. In : A. Corten and R. Marshall (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London 2001); “Le travail missionnaire des Assemblées de Dieu du Burkina Faso” (In : L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek, R., *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l’Ouest*. Paris 2005); avec C. Furtado : “Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. Croissance urbaine. L’Église Universelle du Royaume de Dieu” (*Archives des Sciences sociales des Religions* 2008). – Cf. aussi Références citées.

Charlotte Plaideau, docteur en anthropologie de l’Université catholique de Louvain, chargée de recherches pour le Fonds National de Recherche Scientifique belge (FNRS). – Elle a consacré huit ans à l’étude du religieux au Brésil puis au Cap-Vert, et

entame actuellement une recherche en ethnobotanique chez les Mapuche au Chili. – Principale publication entre autres : “Os ‘retornados’ da guerra contra o diabo” (*Debates do NER* 2008). – Cf. aussi Références citées.

Nous sommes en 1977, à Rio de Janeiro. Une querelle éclate au sein de “l’Église Internationale de la Grâce de Dieu”. Edir Macedo, alors employé de Lotto, s’insurge contre les pratiques de son pasteur – qui n’est autre que son frère. Du jour au lendemain, il quitte son travail et son Église pour fonder la fameuse “Église Universelle du Royaume de Dieu”. L’EURD naît ainsi de ce que certains appellent “une dissidence”, même si son succès dépasse rapidement, et de loin, celui de son Église d’origine. Et pour cause, elle reprend les fondations d’une tradition pentecôtiste¹ bien huilée tout en épousant des aspirations profondément dans l’air du temps ; l’ascétisme est abandonné au profit d’une valorisation de l’enrichissement et d’une théologie de la prospérité exacerbée² ; l’apolitisme et la discrétion sont

- 1 Pour une synthèse des acquis du pentecôtisme au regard du néopentecôtisme, voir : Laurent et Plaideau (2010b : 208–242).
- 2 Nous parlerons dans ce texte d’une théologie de la prospérité “exacerbée” en posant l’hypothèse que le néopentecôtisme pousse à l’extrême cette “prospérité” déjà hautement valorisée dans le pentecôtisme. Pour rappel, la théologie de la prospérité exhorte les fidèles à réintégrer ce qui leur est “dû par les droits de la création”. Car c’est seulement en jouissant de ces biens que l’homme vit conformément au désir du créateur et s’en trouve béni (*abençoado*). A l’opposé, ceux qui, par leur pauvreté, frustreront le projet de la création, sont dépourvus de ces bénédictions divines et dits “attachés” (*ama-*

substitués par une revendication politique affirmée et un usage massif des média. Par l'envergure de ces changements doctrinaux, l'Église Universelle est alors érigée au rang de chef de file d'un pentecôtisme dit "de troisième vague",³ aussi appelé néopentecôtisme.⁴ Le succès de sa formule lui permet de rassembler en 30 ans plus de trois de millions de fidèles répartis dans 80 pays.

Adhérer à la "théologie de la prospérité" a toutefois un prix.⁵ La foi en Dieu est mise à l'épreuve des plus grands sacrifices, ce qui signifie, pour des individus dans une situation de profonde précarité, à l'épreuve de l'argent. Plus s'élèvent les contributions financières, plus Dieu est "mis au pied du mur" et forcé de réagir. Les fervents fidèles s'endettent, souvent, pour participer à ces "chaînes de la foi" qui se suivent et se chevauchent à un rythme effréné. Certes, leur scénarisation soignée séduit par l'innovation permanente et le sentiment de participer à l'édification d'une entreprise qui gagne ; certes, l'émulation collective soulève une vague d'espoir qui encourage les initiatives personnelles tandis que la détermination des pasteurs achève d'insuffler chez les fidèles une énergie de changement.

Néanmoins, si pour certains "élus" l'efficacité néopentecôtiste a recadré les vies et concrétisé la victoire sur la pauvreté, pour beaucoup d'autres la démesure des sacrifices n'a charrié que plus de misère.⁶ Dieu n'a pas toujours rendu, voire multiplié la somme mise en jeu, ni même apporté la santé, un

travail, ou l'harmonie dans la famille. La rancœur s'épanche sur ces promesses non accomplies et chez ces fidèles déçus, le départ est souvent définitif et teinté d'amertume. En somme, si l'assemblée de l'Église Universelle semble numériquement stable, elle s'effiloche en permanence et les "déserteurs" sont remplacés par un flux incessant de nouveaux venus. L'Église, par ses "sacrifices de l'extrême", répond ainsi admirablement aux cas "d'extrême urgence" ; mais une fois atteinte la finalité de "libération", souvent les doutes et les mécontentements l'emportent. Pour cette raison, entres autres, l'Église Universelle est une Église de "court terme". Nous avons pu observer, aussi bien sur le terrain brésilien qu'africain, une fréquentation souvent plus intense mais temporairement plus courte (voir Soares 2009). Cette distinction est fondamentale au regard des Églises évangéliques classiques qui parviennent à fidéliser leurs membres pendant parfois toute une vie, voire de génération en génération.

On ne taira pas non plus le prosélytisme massif et les méthodes radicales des Églises néopentecôtistes, qui ne cessent, depuis leurs débuts, de soulever des ennemis.⁷ Lorsqu'une Église se débat ainsi au cœur de réclamations et procès intentés par d'anciens fidèles, mais aussi de conflits interpersonnels et règlements de comptes entre pasteurs – où il est plus souvent question d'argent que de théologie – il n'existe parfois qu'une seule issue pour se départir d'une mauvaise réputation : la dissidence⁸ ; du moins la dissidence discursive, celle qui catégorise l'autre, celle qui permet de faire table rase d'épisodes suspects, de les attribuer à un autre dont on se sépare, et de recréer un univers ne conservant en théorie que le meilleur des acquis.

Par ses conversions de court terme, d'une part, et son risque conflictuel élevé (plaintes, dissensions, scandales, etc.) d'autre part, le champ néopentecôtiste se trouve devant la nécessité de renouveler sans cesse le flux de ses fidèles. Aussi, on ne s'étonnera pas de voir fleurir une myriade de nouvelles Églises au sein du mouvement ; au Brésil, on recense plu-

rrados), c'est-à-dire sous emprise diabolique, donc candidats à l'exorcisme. Ce positionnement dresse le portrait d'un nouveau type de fidèle, pour qui la privation n'a plus lieu d'être, ce qui préconise une rupture culturelle décisive par rapport à l'esprit de sacrifice, de renoncement et d'humilité du catholique. La théologie de la prospérité rétablit le prestige de l'entrepreneur qui se bat pour gagner (Laurent et Plaideau 2010b : 226).

3 Ricardo Mariano (1995) établit une liste détaillée de ce pentecôtisme de 3ème vague, parmi lesquelles les principales sont l'Église Internationale de la Grâce de Dieu (1980), *Renâitre en Christ* (1986) et *Sara Notre Terre* (1992). On notera également depuis l'apparition de l'Église Mondiale du Pouvoir de Dieu (2000) et l'Église des Miracles (2009).

4 Ce terme n'entraîne cependant pas l'adhésion de tous les chercheurs ; Jean-Paul Willaime (1999) estime ainsi qu'il n'y a pas de distinction suffisamment radicale entre la vague "pentecôtiste" et les nouvelles églises des années 70 et 80, que pour justifier l'usage du qualificatif "néo". Notre expérience personnelle de recherche tant sur les terrains brésiliens qu'africains nous a toutefois amené à ressentir distinctement la rupture entre pentecôtisme et néopentecôtisme et, par conséquent, corroborer la thèse d'une troisième vague de pentecôtisme irréductible aux deux précédentes. Pour une discussion détaillée : Laurent et Plaideau (2010b).

5 La réflexion qui suit a été développée initialement dans "Le temple de la restauration ou les rescapés de l'Église Universelle" (Plaideau 2011).

6 Pour une analyse détaillée de l'EURD au Cap-Vert, voir :

Laurent, Furtado et Plaideau (2008) ; Laurent et Furtado (2008).

7 Comme le montrent notamment de nombreux d'articles de presse tels : "Juíza suspende venda de livro do bispo Edir Macedo" (Salvador, *Folha online* 10.11.2005) ; "Igreja Universal é denunciada por discriminação religiosa" (*Estado de São Paulo* 16.04.2003) ; *A tarde* (12.01.2003, 06.04.2003, 06.05.2004, 27.12.2004, 10.01.2005, 22.01.2005).

8 Rappelons que le terme "dissidence" a été également utilisé pour se référer au contexte du christianisme naissant, Jésus étant considéré comme "dissident" par excellence. Notons dès lors que l'usage qui sera fait ici du terme *dissidence* est inhérent au cadre de cet article, et ne prétend en aucun cas épuiser la complexité de ses usages alternatifs.

sieurs de ces Églises⁹ qui se déclarent dissidentes (*Igreja dissidente* 2009), parmi lesquelles trône la fameuse Igreja Mundial do Poder Deus, créée en 1998 par Valdomiro Santiago, un ex-évêque de l'Église Universelle. Avec une croissance annuelle de 200 %, cette Église se répandrait à une vitesse supérieure à celle de l'EURD des premières années et rassemblerait aujourd'hui près de deux millions de fidèles – pour une population de 180 millions (*Igreja dissidente* 2009).

Pour comprendre l'aisance d'implantation de ce type d'Église, il convient cependant de prendre en compte un critère, souvent mis de côté, à savoir la taille et la densité du lieu d'implantation. Or ce critère peut déterminer largement la marge de manœuvre que possède une institution religieuse. Inutile de préciser en effet qu'en cas de polémique, la "rumeur" circulera avec bien plus de fluidité que les différents fidèles ont une proximité géographique et relationnelle. Dans cette perspective, la taille et la connexion des réseaux en jeu peuvent avoir un impact fondamental dans la gestion des conflits religieux. On peut ainsi s'attendre à ce que le mouvement néopentecôtiste soit amené à se développer différemment dans un état qui n'a pas l'envergure du Brésil, donc la capacité d'absorber les "témoignages négatifs" et s'assurer un flux de fidèles infiniment renouvelé.

Pour cette raison, il peut être intéressant de mener des observations dans un contexte qui se distingue par sa petitesse, son insularité et la densité de ses réseaux. C'est notamment le cas de l'archipel du Cap-Vert, micro-État insulaire, dans lequel les 500.000 habitants sont répartis sur neuf îles. On peut aisément comprendre que les nouvelles y circulent avec une rapidité et une facilité notoires. À Praia, la capitale, ce sont les mêmes 100.000 personnes, globalement interreliées via des réseaux de famille et de voisinage extensibles, qui détiennent la "réputation" d'une Église entre leurs mains. La densité des réseaux sociaux est telle qu'un échec ne peut rester anonyme et que sa publicité constitue à l'évidence un obstacle sérieux à l'expansion du mouvement.

C'est dans un tel contexte que l'on peut comprendre comment, suite à un scandale engageant sa gestion des fonds de l'Église, Marcello Abrantes – pasteur de l'Église Universelle pendant 25 ans – donne sa démission pour créer aussi rapidement l'Église des Miracles (2009). Néanmoins, lorsque de nombreuses Églises néopentecôtistes se construisent ainsi dans la rupture d'une autre (cf. supra), on est

en droit de se demander s'il y a véritablement lieu de parler de "dissidence" ou, à tout le moins, quel sens conviendrait-t-il alors à donner à la notion de dissidence ? Y a-t-il un degré de "contraste" nécessaire avec l'Église d'origine pour pouvoir ainsi qualifier la rupture ? Et qu'en est-il lorsque ce type de rupture semble devenir intrinsèque au mode de reproduction des champs pentecôtiste et néopentecôtiste ?

Cet article s'interrogera ainsi sur la capacité explicative du concept de "dissidence" dans la sphère religieuse, afin de comprendre plus largement les conditions de reproduction du champ néopentecôtiste. À cette fin, nous avons choisi le cas précis de l'Église Internationale des Miracles pour son actualité – les procès étant en cours et les rapports entre la nouvelle et l'ancienne Église en pleine articulation. Une première partie visera à comprendre l'émergence de l'Église universelle dans le contexte du Cap-Vert, décrit au travers de ses singularités économiques, religieuses, familiales et migratoires. Une seconde partie sera consacrée à la querelle interne qui aboutira en 2009 à la fondation de l'Église des miracles ; et enfin, à l'aune de ce cas précis et récent, une dernière partie discutera de la pertinence du concept de "dissidence"

Nous montrerons que la notion de dissidence est trop polysémique pour rendre complètement compte de la richesse des différentes situations de ruptures rencontrées dans le champ religieux et plus particulièrement, dans l'exemple étudié, au sein de la mouvance néopentecôtiste. Il sera question d'affiner notre regard afin de distinguer plusieurs types de dissidences lesquels renvoient à des phénomènes contrastés.

1 L'Église Universelle au Cap-Vert

Huit ans après sa fondation, l'EURD entame son expansion au-delà des frontières brésiliennes (Freston 1999, 2001). En 1985, elle commence à s'installer en Amérique latine hispanophone, puis l'année suivante en Amérique du Nord. C'est principalement l'investissement dans des réseaux de radios et l'acquisition en 1989 de la télévision "Rede Record" qui marque un tournant décisif dans son développement (Campos 1999 : 363), rejoignant en cela les pratiques des télévangélistes nord-américains et de leurs "Églises électroniques". En 1989, elle s'importe ainsi en Europe, sans grande surprise d'abord au Portugal, d'où elle amorcera ensuite son expansion dans les pays lusophones d'Afrique.¹⁰ Le conti-

⁹ En 1980, Igreja Internacional da Graça de Deus, en 1998, Igreja Mundial do Poder de Deus, en 2008 Transformando Vidas.

¹⁰ Selon Campos, 36,5 % des temples de l'Église Universelle sont installés en Afrique lusophone et 32,6 % pour la seule Afrique du Sud (1997 : 365).

ment africain est cependant abordé en premier lieu par l’Afrique du Sud, qu’Edir Macedo, fondateur de l’Église Universelle, considère comme la porte d’entrée du continent africain, et où il installe, au Cap, une résidence partagée avec New York (Freston 1999 : 388). C’est ensuite l’Afrique lusophone, puis l’Afrique noire, qui devient le lieu de prédilection du missionarisme de l’EURD. En 1992 surgit le premier temple à Praia (Cap-Vert) sous la direction du pasteur Alexandre, un Brésilien résidant au Portugal.

L’Église Universelle compte aujourd’hui, au Cap-Vert, près de 20.000 fidèles pratiquant quotidiennement dans le pays (soit une estimation de 4 % de la population),¹¹ dont environ 3.500 pour la ville de Praia (100.000 habitants). Il y aurait dans le pays une quarantaine de pasteurs travaillant à temps plein, rapidement formés aux pratiques de l’Église Universelle.¹² Pour le seul “Templo maior”,¹³ les pasteurs, outre l’aide des pasteurs auxiliaires, peuvent compter sur l’appui efficace et dévoué d’une centaine d’“ouvrières” et d’“ouvriers” qui arpentent les quartiers de la ville et encadrent avec zèle les réunions quotidiennes.

Nous avons montré que l’Église Universelle s’implante avec succès avant tout dans des pays qui connaissent une période de forte croissance économique associée à une augmentation des inégalités sociales (Laurent, Furtado et Plaideau 2008 : 25). De manière générale, si le mouvement pentecôtiste commence à s’implanter en Afrique entre 1910 et 1920, il ne connaîtra un franc succès qu’à la faveur de la croissance de l’urbanisation qui s’enclenche à la fin des années quatre-vingt. Pour sa part, le néopentecôtisme (brésilien ici) abordera l’Afrique en 1992 avec, en toile de fond non plus uniquement l’urbanisation mais la libéralisation du marché, la réduction des interventions de l’État, la croissance rapide de la pauvreté urbaine et de l’insécurité.¹⁴

Ces sociétés, telles celle du Cap-Vert, nonobstant le fait qu’elles soient en proie à de rapides et profonds bouleversements culturels, voient se répandre au sein de la population un important désir d’ascension sociale. La frustration naît précisément de l’écart entre une croissance économique qui accentue les désirs et un accès à la consommation qui reste, pour la majorité, très improbable. C’est bien en développant des outils pédagogiques capables de comprendre et d’élaborer une réponse – fût-elle imaginaire – à ce puissant désir d’ascension sociale, que l’Église Universelle attire de nombreuses personnes issues des quartiers populaires.¹⁵

1.1 Essor économique et fracture sociale

Au Cap-Vert où le climat est aride, l’agriculture n’est possible qu’au prix d’efforts considérables (maîtrise de systèmes d’irrigation) et sur seulement 10 % des terres. Jusqu’à l’indépendance, l’histoire du pays se confond avec des périodes de sécheresse et de profonde famine.¹⁶ Le déclin progressif de l’économie de l’archipel, ruiné par une gestion coloniale prédatrice, a contraint le Portugal à soutenir le pays par des subventions non remboursables (jusque 54 % des dépenses publiques capverdiennes à la veille de l’indépendance) (Andrade 2000 : 3). Après l’indépendance, le pays connaît un réel développement économique : le PIB¹⁷ passera de 190 dollars par habitant en 1975, à 3.463 en 2008 (PIB × 18 en 35 ans).¹⁸ Mais la profonde fracture sociale qui existait en 1975 s’est élargie. La pauvreté met dans la rue des enfants sans foyer, la petite délinquance s’accroît rapidement et le Cap-Vert est entré dans les circuits africains et sud-américains de la drogue (Lesourd 2003 : 9).

Cette fracture sociale dépend de plusieurs facteurs. Le premier tient à la singularité de l’économie

11 Cette manière de compter les adeptes est propre à l’Église Universelle qui propose tous les jours de la semaine une réunion à différentes heures de la journée. Le temple reste ouvert en permanence et les pasteurs de l’Église Universelle sont employés à temps plein, c’est-à-dire qu’ils n’ont pas d’autres activités comme c’est souvent le cas pour les pasteurs des autres Églises évangéliques.

12 Dans ses travaux, Ricardo Mariano (2003) a montré que, pour s’élever dans la hiérarchie ecclésiastique de l’EURD, les candidats doivent faire preuve de leur haute capacité à collecter la dîme et les offrandes.

13 Le plus grand temple de l’Église Universelle, construit en 2005 sous la direction du pasteur brésilien Marcello Abrantes, abrite 2.000 places.

14 Cf. la notion de “modernité insécurisée” (anxiety-producing modernity) (Laurent 2005). Il est possible de distinguer pour l’Afrique entre trois phases du pentecôtisme : 1) le pentecôtisme historique (celui du “groupe de la sortie du groupe”),

2) le pentecôtisme urbain, 3) le néopentecôtisme de la théologie de la prospérité (cf. Laurent et Plaideau 2010b : 208–242).

15 Voir Laurent, Furtado et Plaideau (2008). Notons cependant que le mouvement néopentecôtiste n’est pas exclusivement fréquenté par les couches populaires. Nous avons pu observer une fréquentation croissante de classes moyennes, venues dès lors non plus pour sortir de la pauvreté mais bien pour s’assurer de conserver leurs biens en toute sécurité. Pour ces fidèles plus nantis, l’enrichissement est souvent récent, voire incertain ou précaire, de telle sorte qu’ils trouvent un intérêt profond à s’allier à Dieu pour se protéger des jalousies susceptibles de naître de l’accumulation.

16 Ainsi, la dernière grande famine du XX^{ème} siècle, entre 1940 et 1950, fit plus de 30.000 victimes sur une population totale de près de 150.000 personnes (Andrade 1996 : 150 s.).

17 PIB (produit intérieur brut) réel par habitant.

18 PNUD (2009), basé sur les chiffres de 2008.

du pays où le secteur agricole ne couvre que 10 % des besoins (terres arides, volcaniques, exigüité des terres fertiles) et où l'industrie et la pêche, en raison des coûts de production élevés (insularité), comptent pour 8 % du PIB (en 2004). Dans ces circonstances, le coût de la vie est élevé et les produits importés grèvent le budget des plus démunis, d'autant plus que quelques familles monopolisent les transports des denrées alimentaires.¹⁹ Ainsi l'économie locale repose sur des facteurs exogènes : les transferts financiers des émigrés²⁰ et l'Aide Publique au Développement (APD) qui comptent ensemble pour 29 % du PIB (DECRP 2004). Toutefois, l'essor économique de ces dernières années s'explique essentiellement par le développement des services et du tourisme, secteur prometteur en expansion, qui est passé en 15 ans de 2 % à 11 % du PIB.²¹ C'est l'effet cumulé de ces éléments qui joue un rôle sur la croissance de l'inégalité dans la répartition des revenus. Le second facteur d'inégalités sociales est clairement la croissance urbaine. Désormais 60 % de capverdiens résident en ville (PNUD 2001). Les populations rurales, si elles sont attirées par la consommation, fuient avant tout la sécheresse, la misère, la pression démographique, l'absence de travail et les inégalités foncières.²²

Ainsi donc, la croissance économique n'est pas forcément corrélée à la réduction des inégalités comme le montre la "véritable explosion"²³ de l'indice de Gini, qui apprécie le degré de concentration des inégalités (en termes de revenu). L'archipel rejoint les pays les plus inégaux en termes de revenu, situation qu'il partage avec le Brésil dont l'influence est notoire. Que ce soit au Portugal, en Afrique du Sud, en Angola, ou encore au Brésil et au Paraguay, l'Église Universelle s'implante d'abord avec succès dans des pays qui connaissent à la fois une croissance économique notoire couplée à l'accroissement des inégalités.²⁴

1.2 Insularité, familles et migrations

Depuis longtemps déjà la situation économique critique alimente une migration qui, aujourd'hui, éloigne plus de 800.000 Capverdiens de leur terre-mère²⁵ ; près de deux tiers de la population est en exil toute l'année aux États-Unis, au Portugal, en Hollande, en Italie, etc. Le paysage transformé par le béton est surplombé de maisons inachevées, de quartiers fantômes, d'histoires avortées, qui conjuguent les rêves de migrants avec les espoirs déçus de ces jeunes-filles qui ne parviennent pas à accrocher un "homme capable" de les sortir de la misère.²⁶

L'organisation familiale capverdienne repose sur la famille nucléaire. Les stratégies de survie et de solidarités intrafamiliales restent importantes entre générations où la plus jeune, une fois adulte, entretient l'aîné(e) (le plus souvent un frère ou une sœur reste vivre avec les parents tandis que les autres travaillent en dehors de l'île ou à l'étranger, et soutiennent financièrement les premiers). Les fêtes familiales, où exceptionnellement les parents de l'étranger sont présents, constituent dès lors des moments forts de la vie et des lieux privilégiés pour les prises de décisions (qui reste, qui part ?). Le choix de ces stratégies – matrimoniales et familiales – s'établissent à la croisée entre la sauvegarde du patrimoine foncier et immobilier dans les îles, les possibilités de migration à l'étranger et, enfin, lorsque la migration a déjà pu être initiée, la transmission du droit de migration selon les principes du regroupement familial. Les familles, dont les membres sont tourmentés entre "ici et là-bas", se retrouvent et se perdent avec le temps et la succession des générations. Pour ceux qui restent, la rétention de la rente des migrants est essentielle ; pour ce faire, l'entretien de la nostalgie, les jeux sentimentaux, voire les interventions magico-religieuses concurrent parfois ; les jalousies et les tensions sont fréquentes autour de sujets aussi graves qui mêlent sentiment(alisme), survie, séduction, séparation, honneur, richesse et dignité.

L'émigration est une fatalité et cette résignation se ressent profondément au quotidien. Elle est plus que palpable à travers les propos fatalistes, la subordination au "si Dieu le veut", la télévision toujours allumée comme pour tuer le silence, l'absorp-

19 Les importations proviennent du Portugal, du Brésil ou de Chine. En 2001, les importations comptent pour 40 % du PIB (DECRP 2004 : 9).

20 La diaspora capverdienne est estimée à 700.000 personnes établies essentiellement au Portugal, aux États-Unis et en France.

21 Notons que le secteur est aussi partiellement soutenu par des sociétés italiennes, allemandes et espagnoles.

22 Soulignons que les Fronts à Haute Intensité de main d'œuvre (FAIMO), financés sur les fonds de contrepartie de l'aide alimentaire, jouent un rôle notoire, comme source de revenus, auprès des populations rurales.

23 Selon les termes du ministère des finances (DECRP 2004).

24 Pour une discussion approfondie de cette hypothèse : Laurent, Furtado et Plaideau (2008 : 23–26).

25 Pour une population restée au pays évaluée à 508.633 en 2009, selon les projections démographiques proposées sur le site de l'Institut national de statistique du Cap-Vert (<<http://www.ine.cv/dadosestatisticos.aspx>> [14.06.2011]).

26 "L'homme capable", selon la belle formule de Jacinthe Maz-zocchetti (2009 : 299).

tion littérale dans les *telenovelas*,²⁷ cette vision de l'homme fuyant, absent, volage, puis surtout, le refuge dans la religion. Les spiritualités viennent exorciser la souffrance, transcender le passé, relier les familles par delà les mers et, surtout, initier à la conquête de la prospérité. Chaque maison dispose d'un "lieu sacré", comme d'un autel, où sont exposés objets et photos. Cet espace rappelle les "fêtes – événements familiaux" et les membres de la famille au loin. Les photos sont des biens précieux, au cœur de l'identité capverdienne et souvent elles cohabitent avec les images et les statues de saint(e)s qui relient et protègent, de même aujourd'hui le téléphone, le GSM et internet (Laurent et Plaideau 2011).

1.3 Fondements de la théologie de la prospérité

Ce n'est pas un hasard, venons-nous d'indiquer, si la théologie de la prospérité exacerbée à l'Église Universelle fait particulièrement écho dans un contexte économique, insulaire et migratoire. Son usage est cependant bien antérieur à l'EURD, puisque la théologie de la prospérité est déjà au cœur des prédications de la "Rema Bible Church" fondée aux USA en 1960 par Kenneth Hagin, et suivie rapidement par une série d'Églises charismatiques sud-africaines. Au Brésil, elle s'implante par le biais de l'Église néopentecôtiste "Vida Nova" (Freston 1993), dont elle imprènera les autres Églises de cette mouvance. Cependant, l'usage de la théologie de la prospérité y sera bien différente de sa version initiale propre aux Églises charismatiques ; celles-ci, en étant fréquentées principalement par une classe moyenne n'ancrent pas la théologie dans un scénario de mobilité sociale visant à tirer les plus pauvres de la misère, comme le fait très clairement l'Église Universelle du Royaume de Dieu, par exemple.

La conversion néopentecôtiste donne aux croyants le sentiment positif d'appartenir à un collectif qui gagne. Contre les difficultés quotidiennes, ces Églises offrent aux fidèles un lieu pour établir l'apaisement par l'estime de soi. Celle-ci s'étaye dans un cadre apolitique dès lors que les pasteurs balisent les pistes pour rejoindre la société consumériste globalisée qu'il est moins question de contester que d'assimiler. Ainsi, dans sa version iur-

dienne, la théologie de la prospérité puise avant tout sa raison d'être dans l'identification d'une tension profonde entre la "prospérité" à laquelle l'homme est destiné et son absence dans le vécu au quotidien.²⁸ Les *crentes* se retrouvent le plus souvent dans les tranches les plus pauvres de la population alors même qu'ils sont "appelés à posséder par vocation théologique" (Gomes 1993 : 51). Le sociologue brésilien Wilson Gomes montre ainsi combien dans la vision de l'EURD, la catégorie centrale est la "possession", dans le sens de la détention de biens pour les faire fructifier. C'est seulement en jouissant de ces biens que l'homme vit conformément au désir du créateur. Un rassemblement de fidèles de l'Église Universelle avait ainsi pour slogan "Venez prendre possession de ce que vous avez perdu"; il s'agit donc bien d'une "réintégration" des biens nous appartenant de droit, afin d'avoir à disposition "ce qui nous est dû par les droits de la création" (Gomes 1993 : 50). La parole évoquerait en effet un droit réservé naturellement à tous les fils de Dieu, comme l'exprimait Bao, un "ouvrier" de l'EURD : "On apprend que Jésus est notre Roi, donc il est maître de tout, et comme on est ses héritiers, des Princes, tout ce qui est sur la terre est à nous, donc c'est notre droit et de conquérir les richesses comme étant notre dû".²⁹ Dans ce contexte, les cultes de la prospérité visent donc à enseigner aux fidèles comment s'emparer de ces biens qui leur sont légitimement dus.³⁰

Dans cette perspective, les fidèles prospères sont en harmonie avec la volonté de Dieu et considérés comme bénis (*abençoados*). À l'opposé, ceux qui, par leur pauvreté, frustrer le projet (*designio*) de la création, sont donc dépourvus de ces bénédictions divines et dits "attachés" (*amarrados*). Cet "attachement" évoque bien entendu une forme d'asservissement aux "démons de la pauvreté" (Plaideau 2008), que le croyant est invité à combattre afin d'accéder à une place digne dans la société. En quelque sorte, le croyant devient responsable de son destin et la réussite individuelle est annoncée comme l'antidote de la souffrance. Une relation directe est établie entre la foi en Dieu et l'accès à la consommation.

27 Les *telenovelas* où "l'inversion sociale, caractéristique centrale de ces feuilletons à rebondissements, prend souvent la forme de passions amoureuses qui, avec la beauté comme arme suprême, brouillent les frontières des classes sociales pour bouleverser (par la ruse) l'évidence des hiérarchies socioéconomiques ..." (Laurent 2010 : 370).

28 Ces propos sont développés plus longuement dans "Les démons de la pauvreté" (Plaideau 2008).

29 Entretien réalisé à Bahia en mars 2006 par Charlotte Plaideau.

30 Pour plus d'information concernant la théologie de la prospérité (d'origine nord-américaine – dès 1950 –, et liée au télévangélisme) développée par l'Église Universelle, on se reportera à Campos (1997).

2 Discorde autour de la prospérité ; l'Église Internationale des Miracles

Souscrire à la théologie de la prospérité, c'est bien entendu intégrer aussi, pour les dirigeants eux-mêmes, le souci de l'enrichissement. Les pasteurs ne cachent généralement pas leurs voitures de standing ni leur seconde ou troisième résidence. Cependant, si le principe du tribut prélevé par le pasteur est parfaitement légitimé – tant à travers le discours des dirigeants que des fidèles –, les modalités concrètes de cette autorémunération semblent déjà moins consensuelles. Cette dernière dépend notamment de la capacité qu'a chaque pasteur de plus ou moins autonomiser sa gestion financière de l'institution, donc d'échapper partiellement au contrôle de la hiérarchie. En théorie, des comptes sont censés être tenus et envoyés régulièrement aux supérieurs, notamment jusqu'aux institutions mères au Brésil, que l'argent du peuple doit également servir à sustenter. Dans un contexte insulaire tel que le Cap-Vert, on peut aisément imaginer que cette autonomisation soit facilitée, de même que l'opacité de la redistribution qui semble l'accompagner. C'est ainsi que le "Templo maior" a vu éclater une querelle ouverte à ce sujet entre les dirigeants de l'Église Universelle et le pasteur Marcello Abrantes, alors évêque de l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Cap-Vert et en Guinée-Bissau.

2.1 Du désaccord à la rupture

Nous avons essayé de retracer chronologiquement le déclenchement de ce désaccord, qui aboutira, en septembre 2008, à la démission du pasteur Marcello et la création, en 2009, de sa propre Église, "A Igreja Internacional Dos Milagres".³¹ Étant donné que l'affaire est aujourd'hui en procès, et scellée par le secret professionnel, les informations recueillies proviennent d'entretiens informels. Par ailleurs, le conflit opposant les adjuvants et les opposants au pasteur Marcello conduit à une description basée sur le croisement de versions contradictoires, dont il faut prendre en compte le caractère partial. Ce différend présente toutefois l'avantage de mettre à jour le conflit intérieur pour la maîtrise des ressources comme un processus inhérent à ce type d'Église.

Le déclenchement de l'affaire aurait coïncidé avec la fin du mandat du pasteur Marcello Abrantes, fixé par sa hiérarchie au mois de janvier 2008. Ce type de mutation, commune dans l'organisation de

l'Église Universelle, vise à empêcher la "fidélisation" à un pasteur particulier au profit de la "fidélisation" à l'Église. Il est ainsi question d'encadrer le risque d'autonomisation de certains pasteurs charismatiques et particulièrement entreprenants. Ces derniers, portés par des fidèles qui l'acclament, peuvent être tentés de fonder leur propre Église pour ne plus devoir rendre de comptes. Dans ce sens, le management de l'EURD doit gérer la tension entre le besoin d'expansion porté par de jeunes pasteurs dynamiques et la tentation de "mise à leur propre compte" si le succès est au rendez-vous.³²

La structure de l'Église Universelle, représentée par l'évêque régional en poste au Portugal (pasteur Arfedo Martins, évêque brésilien de l'Église Universelle au Portugal) enjoint donc au pasteur Marcello de rejoindre sa nouvelle affectation. Cette décision ne rencontre toutefois pas son assentiment, pasteur Marcello y perçoit une stratégie pour l'écarter de l'Église Universelle du Cap-Vert, dont la croissance aurait dépassé les résultats escomptés :

Nous avons voulu travailler pour faire croître le service de l'Église Universelle. Nous avons construit de nombreuses églises avec l'aide du peuple du Cap-Vert et à cause de cette croissance conséquente, beaucoup de personnes dans le chef de l'Église n'ont pas été d'accord avec l'investissement qui a été fait ici. Ils croyaient que le Cap-Vert, du fait d'être un pays qui appartient à l'Afrique, devrait être de moindre importance et ça a généré de profonds désaccords au sein de l'Église. Mais nous, on a continué à travailler en fonction de ce que le peuple de ces îles mérite. Donc les responsables de l'Église ont trouvé que c'était une bonne idée de me transférer au Portugal après neuf ans au Cap-Vert (*Cisão na Igreja ...* 2008 : 22).

Le départ au Portugal du pasteur Marcello coïncide avec le déclenchement d'un procès judiciaire intenté à son égard par les autorités de l'Église Universelle. Selon l'opinion des fidèles demeurés à l'Église après son départ, le pasteur Marcello serait accusé de ne pas avoir rendu à son successeur la comptabilité de l'Église. Étant donné que le procès intenté est en cours, aucun des dix avocats de Praia à qui nous nous sommes adressés pour éclaircir les charges d'accusations à l'encontre de P. Marcello, n'a voulu se prononcer. Toujours est-il que l'affaire semble assez grave pour amener le Pasteur Arfedo Martins (évêque de la zone) à effectuer le voyage du Portugal au Cap-Vert afin de transmettre aux fidèles, lors d'une assemblée, la version de l'affaire depuis le point de vue des dirigeants de l'Église Universelle. Parallèlement, le pasteur Marcos, un Brésilien de re-

31 Nous avons présenté les premiers éléments de ce désaccord dans Laurent, Furtado et Plaideau (2009).

32 Pour une discussion détaillée du risque de scission potentiel : cf. pt. 3 "La dissidence ou l'éclatement d'un concept polysémique".

tour de quatre mois de fonction aux USA, est nommé pasteur titulaire de l'Église Universelle au Cap-Vert. A ce moment, après quelques mois d'exercice au Portugal, le pasteur Marcello demande d'être relevé de ses fonctions. Dans une interview accordée à la presse, il avance les motifs suivants :

J'ai commencé à voir des choses qui ne me plaisaient pas, qui ne correspondaient pas à ce que j'enseignais au peuple ... Ces choses que j'ai vues, je n'aime pas les commenter. Je crois que c'est un manque d'éthique et de caractère que de parler du lieu où j'ai été durant 24 ans. On ne doit pas cracher dans l'assiette où on a mangé. ... J'ai dit à l'évêque, Edir Macedo [fondateur de l'EURD], que je n'étais pas satisfait de ce qui était en train de se passer, que je n'étais pas satisfait dans l'Église et que je préférerais ne pas être hypocrite et me retirer (*Cisão na Igreja ... 2008 : 22*).

Si le pasteur Marcello refuse de donner la nature exacte de ses découvertes et, par conséquent, de son désaccord avec l'Église Universelle, il mobilisera néanmoins plusieurs fois le registre financier :

Ce que je sens, c'est que l'Église Universelle a cessé d'être une Église pour devenir une entreprise, plus avec les biens matériels que préoccupés par la vie spirituelle des personnes, or je n'ai pas donné ma vie pour travailler dans une entreprise (*Cisão na Igreja ... 2008 : 23*).

Le responsable de l'EURD, l'Évêque Macedo, accepte sa démission et lui accorde, pour son départ, une somme de 15.000 € visant à lui permettre recommencer sa vie. Comment ne pas y voir une forme de compensation financière pour les services rendus ou pour l'obligation d'avoir à abandonner son poste à un prétendant méritoire en attente d'une récompense, ou encore, en raison des intérêts supérieurs de l'institution.

C'est à ce moment, en août 2008, que le pasteur Marcello revient au Cap-Vert et crée l'"Igreja Mundial dos Milagres", Église à laquelle se rallient, selon ses dires, 60 % de ses anciens fidèles de l'Église Universelle. Il y exerce avec sa femme et ses deux fils et à travers une nouvelle radio, la "Radio Cidade". Même si l'Église des miracles fait partie du mouvement dit "Mission apostolique mondiale", pasteur Marcello n'est plus lié à aucune hiérarchie lui sommant de rendre des comptes. De même, si la théologie de la prospérité fera sans aucun doute partie de la doctrine de l'Église des miracles, le pasteur Marcello insiste sur sa volonté de l'appliquer d'une autre façon :

La différence entre l'Universelle et l'Église des miracles, c'est qu'ici, il n'y a aucune obligation. ... la personne se sent libre d'aider quand elle le veut et quand elle le peut, parce que certaines personnes n'ont aucun moyen (*Cisão na Igreja ... 2008 : 23*).

Cet argumentaire est réutilisé par les fidèles ralliés à la cause du pasteur Marcello pour expliquer sa mise à l'écart de l'Église Universelle ; ce dernier aurait découvert des rémunérations illicites ou aurait été lésé dans la redistribution et, pour étouffer l'affaire, aurait été progressivement évincé. Cette explication pourrait justifier la somme de 15.000 € reçue de l'évêque. Pour corroborer cette explication, Marcello ne lésine pas, tout au long des cultes de son Église des miracles, sur les allusions de persécution à son égard : "Je suis persécuté, je suis calomnié, des personnes mentent à mon propos".³³

2.2 Conflit d'interprétations

Cette dissidence soulève bien entendu d'autres interprétations que celles du pasteur Marcello et de ses fidèles. Pour ses détracteurs, l'explication est d'ordre stratégique : le pasteur Marcello, en faux prophète, se serait servi de la structure de l'EURD pour asseoir sa réputation et s'enrichir assez afin de créer ensuite un temple qui lui appartiendrait en propre et pour lequel il n'aurait donc aucun compte à rendre (cf. infra le processus de patrimonialisation de l'Église).

Cette perception est notamment celle de plusieurs adeptes de l'Église Universelle, pour qui les actes critiqués du pasteur Marcello ne viennent pas entailler la confiance apparemment inébranlable en l'Église et ses métamorphoses salutaires. C'est notamment le cas de Veronica, fervente fidèle de l'Église depuis près de dix ans. Entrée en 2003 pour se défaire d'une sorcellerie dont elle se déclarait victime, l'Église opère un changement radical dans sa vie. Elle raconte qu'à l'époque, elle ne dormait plus, ne sortait plus de chez elle et craignait de répondre au téléphone. Selon ses dires, sa fille était devenue folle et avait perdu ses cheveux. Elle se méfiait de certains voisins. Dans son récit, elle attribue cet état au fait que deux de ses fils, "appelés par leur père"³⁴, venaient d'immigrer aux USA tandis qu'un autre fréquentait l'université ; il n'en faut pas plus pour attiser la rivalité de voisins jaloux qui estiment qu'elle s'en sort trop bien. Les voisins deviennent alors les ennemis susceptibles d'envoyer le mal. Elle se met alors en quête d'une Église pour se protéger et soigner les siens. Sa sœur, qui réside à proximité du temple major de l'EURD à Praia, lui propose de se rendre à l'Église Universelle.

³³ Propos relevés lors d'un culte auquel nous avons assisté le 31 octobre 2009.

³⁴ Selon la formule consacrée au Cap-Vert pour évoquer la vaste question du regroupement familial lié aux politiques migratoires des pays d'accueil.

Selon les dires de Veronica, L'Église catholique ne lui procure alors pas (plus) les appuis nécessaires pour apaiser ses tourments. Selon elle, à la différence des prêtres catholiques, les pasteurs de l'EURD lui parlent et lui expliquent alors les choses avec une telle clarté qu'elle comprend pour la première fois la cause véritable de ses problèmes. Depuis lors, elle considère l'Esprit saint comme un pilier qui la soutient et, en fervente adepte, se rend tous les jours au culte du soir. Elle tient sa rencontre avec le pasteur Marcello comme une étape cruciale de sa vie (son petit fils, le fils de sa fille, s'appelle d'ailleurs Marcello, en honneur à la guérison opérée). Dès lors, les actes dissidents de Marcello sont ressentis comme une trahison. Et pour ne pas ébranler les fragiles certitudes identitaires qui l'ont reconstruite, elle doit s'inscrire les actions du pasteur dans un cadre explicatif qui ne questionne pas le fonctionnement général de l'EURD. Selon ses dires, Véronica trouve logique qu'arrivé au terme de son mandat, le pasteur Marcello se soumette aux directives de son évêque et accepte sa nouvelle affectation. Elle précise que lorsqu'il quitte le Cap-Vert en janvier 2008 pour Lisbonne, il revint en août 2008 sans y être autorisé. Mû par de mauvaises intentions, fâché d'avoir été écarté de l'Église de Praia qu'il considère comme la sienne, il veut fermer l'EURD, part sans rendre la comptabilité de l'Église à ses supérieurs et ouvre sa propre Église.

Veronica (50 ans) : "Pastor Marcello a utilisé ses charmes et son grand pouvoir de séduction, pour arriver à ses fins, c'est-à-dire avoir sa propre Église. Il nous a trompé car il a ici deux grosses voitures et 'maisons'. Lorsqu'il est parti au Portugal, il a payé, avec l'argent du peuple de l'Église sept billets d'avion pour le Portugal (à ses deux fils et leurs femmes capverdiennes, à sa femme et à deux pasteurs de l'EURD de Praia proche de lui)"³⁵

Dès son retour en août, Véronica explique que le pasteur Marcello ouvre une nouvelle station de radio, "Radio Cidade", afin de pousser les gens à le rejoindre dans sa nouvelle "Igreja Mundial Dos Milagres". Déçu à ses yeux, elle le considère désormais comme un menteur : il n'avait pas dit qu'il ambitionnait d'ouvrir sa propre Église, presque une entreprise familiale puisqu'il y a placé ses deux fils – également pasteurs – et d'autres membres de sa famille. Mais l'épisode le plus répréhensible, selon notre informatrice, se déroule lorsqu'il vient défier les fidèles à la sortie du temple maior pour les inciter à le rejoindre. S'en suit une vive altercation et le déclenchement d'un procès. Véronica précise

encore que Marcello n'a pas soutenu son successeur, le pasteur Marco, pourtant brésilien comme lui. C'est pourquoi, le pasteur Arfedo Martins se serait rendu à Praia pour expliquer aux fidèles la gestion financière critiquable de pasteur Marcello. Toutefois, poursuit Véronica, l'évêque a bien expliqué que l'Église du Cap-Vert n'a rien à craindre des détournements de Marcello car le siège brésilien l'a très largement soutenu financièrement. Et elle finit par préciser le véritable sens du changement à ses yeux :

Notre nouveau pasteur, le pasteur Marco, est plus fort que le pasteur Marcello car lui il est capable d'aller jusqu'à diagnostiquer qui est à l'origine des problèmes que rencontrent les croyants qui fréquentent le Templo maior (Veronica).

Il convient de faire remarquer que la plupart des personnes interrogées sur les motifs du procès intenté contre le pasteur Marcello restent assez évasifs ; ils évoquent des histoires de détournement d'argent et de factures inexistantes sans rentrer dans les détails, ni sortir du registre de la "rumeur". Il faudra plusieurs mois d'enquête pour en obtenir, au détour d'une conversation axée sur tout autre chose, une première version détaillée par un pasteur de l'Église Universelle. À l'évidence, il faut prendre ce discours pour ce qu'il est, à savoir une justification issue de "l'opposant" visant à empêcher les fidèles de l'Église Universelle de suivre le pasteur dissident dans sa nouvelle Église. En voici néanmoins, en connaissance de cause, l'interprétation donnée par Arlindo, jeune pasteur auxiliaire de l'Église Universelle à Mindelo (île de São Vicente) :

Officiellement, ce qui s'est passé c'est qu'il a écrit à Edir Macedo pour dire qu'il n'était plus d'accord avec le fonctionnement de l'Église et donc qu'il ne se sentait plus en condition d'être derrière l'autel. Sauf que quand on lui a demandé, avant de s'en aller, de rendre les comptes de l'Église qui doivent être détaillés dans l'ordinateur, le nouveau pasteur s'est rendu compte que tout était effacé. Il n'y avait plus rien dans l'ordinateur. Ensuite, il avait aussi demandé de l'argent pour aller visiter sa famille à Fortaleza (Brésil), et l'évêque le lui avait accordé, mais sauf qu'il a changé ses billets et au lieu de ça, il a été au Cap-Vert pour ouvrir son autre Église.

Ce qu'il y a c'est que comme ce pasteur est très apprécié des Capverdiens, il a pu amener beaucoup de gens avec lui. L'évêque est venu ici nous expliquer les détails de l'affaire, de ces factures qui ne sont pas apparues dans l'ordinateur, alors qu'une facture doit toujours figurer en double ; l'une pour le Portugal, l'autre pour le Cap-Vert. Donc en fait ça veut dire que le montant qu'il a facturé n'a simplement jamais existé. Et il paraît que ce n'est pas la première fois que ça arrive. Il était déjà sorti une fois de l'Église quand il était au Portugal ; il a eu des dettes

³⁵ Extrait tiré d'un entretien réalisé à Praia le 23 novembre 2008.

de la même façon, mais l'Église a payé ses dettes et lui a pardonné ; il a eu une deuxième chance et à cette époque il l'a saisi. Mais maintenant pas puisqu'il a choisi plutôt d'ouvrir une autre Église. Tu sais qu'un jour où le Templo maior était plein, il est venu à la sortie du culte, avec sa femme et ses fils, pour distribuer des tracts de sa nouvelle Église ; devant nos yeux tu imagines ! Il avait même placé un grand panneau avec "Église des Miracles" à-côté d'eux ! Alors évidemment on l'a mis dehors, par la force ! Du coup, après il a porté plainte au tribunal en disant que quelqu'un avait frappé son épouse et il a même été raconté à la radio qu'il avait été maltraité.

Pour éviter les scandales, l'Église lui a donné une somme de 15.000 reais donc 2.000 contos³⁶. Beaucoup d'argent. Aussi parce qu'il réclamait une sorte de "pension" en disant que comme il a consacré toute sa vie à l'Église, il lui fallait un montant pour qu'il recommence sa vie ; sauf qu'avec ça, le mois d'après, il a acheté en liquide deux voitures de 2.000 contos, et il a encore de quoi ouvrir une nouvelle Église, alors qu'un pasteur est censé n'avoir aucun revenu ! En plus, il vient d'une famille très modeste et n'a jamais travaillé avant d'être pasteur, donc d'où vient cet argent ? Quand tu lies ça avec la disparition du détail comptes, ça fait réfléchir ... Bon, voilà ...

Personnellement, je n'ai rien contre lui. Je n'ai rien à voir avec lui, je n'ai aucune rancœur. Mais qu'il fasse sa vie et qu'il n'intervienne pas dans nos affaires. Maintenant, c'est dans les mains de Dieu (Pasteur Arlindo).

Les positions des uns et des autres étant ainsi présentées, même si les histoires de détournements d'argent sont monnaie courante dans le chef de l'Église Universelle, tant qu'il n'existe pas de communiqué de presse officiel, ces informations ne peuvent qu'être laissées à la libre appréciation de chacun. Par ailleurs le terrain est miné depuis longtemps par des intérêts et règlements de compte opaques ; de nombreux dirigeants de l'Église Universelle ont ainsi connu des démêlés avec la justice et, dans ce jeu de quilles, il est difficile de déterminer avec fermeté le crédit à accorder aux suspicions des uns et des autres. Quoi qu'il en soit – car ce n'est pas le propos cet article –, nous sommes à présent en mesure d'examiner plus en profondeur la validité du recours à la notion de dissidence pour rendre compte du conflit.

3 La dissidence ou l'éclatement d'un concept polysémique

De même que le concept de "don" renvoie à des réalités aujourd'hui soigneusement nuancées – malgré qu'elles soient rassemblées sous le paradigme du

don³⁷ – nous voudrions montrer que la notion de dissidence est trop polysémique pour rendre compte de la diversité des ruptures dans le champ religieux, et plus particulièrement dans des mouvances pentecôtiste et néopentecôtiste. L'objectif de ce point consiste précisément à affiner le regard que nous portons sur ces processus de dissidences afin de montrer qu'ils traitent de réalités contrastées ne pouvant se contenter de classifications hâtives.

"Dissidence" provient du latin *dissidere*, dont le préfixe *dis* marque l'écart et le verbe *sedere* signifie s'asseoir. En somme, la dissidence religieuse serait, pour un fidèle ou un pasteur, l'action de s'asseoir à l'écart de son Église d'origine ; en l'occurrence, cette pratique est commune et participe à la diversification extrême du champ évangélique. Les tensions ne sont plus réglées en interne au sein même de la communauté, mais bien au travers de dissensions extériorisées aboutissant aisément à la rupture. D'ailleurs, comme le fait remarquer Sandra Fancello (2003 : 50), "[s]i le propre du mouvement pentecôtiste est de s'être construit historiquement sur ses dissidences successives, on comprend pourquoi ces Églises sont elles-mêmes travaillées par les risques de scission potentielle qu'elles portent en germe". Sachant que ce risque de scission est propre aux champs pentecôtistes et néopentecôtistes,³⁸ on ne peut que s'interroger de la pertinence du concept de dissidence pour rendre compte de l'ensemble des formes adoptées par les ruptures rencontrées au sein de ces mouvements religieux aux dénominations multiples et diverses. Ainsi, dans le cas de l'émergence de l'Église des Miracles au Cap-Vert, nous montrerons qu'il est difficile d'utiliser, sans autres explications, le terme de dissidence pour en rendre compte.

Pour démontrer cette proposition, nous reviendrons sur quelques situations identifiées comme des cas de dissidence religieuse, afin de déterminer les paramètres justifiant une telle dénomination, et par conséquent la pertinence de son usage dans l'exemple qui nous préoccupe ici. Progressivement, à la faveur d'une analyse critique, nous détaillerons trois situations : la dissidence comme "rupture ferme et radicale", la dissidence comme une "rupture dans la continuité" et enfin le "clonage" pour rendre compte de cas de ruptures (de dissidences) aux motifs plutôt d'ordre financier que théologique.

³⁶ 2.000 contos, soit 2.000.000 escudos capverdiens, soit encore +/- 18.000 €.

³⁷ Sur la nature de ce débat, voir par exemple la préface de Mike Singleton dans Laurent (2008 : 7–16) ; voir aussi Testard (2007).

³⁸ Pour une description détaillée de ce processus, cf. infra le pt. : "La dissidence comme une "rupture dans la continuité".

3.1 La dissidence comme “rupture ferme et radicale”

La nécessité de distinction s'impose comme une évidence dès lors que le concept de “dissidence” se voit utilisé tant pour désigner la “rupture ferme et radicale” de militants comme Soljenitsyne ou Che Guevara, que celle de pasteurs (néo)pentecôtistes édifiant une nouvelle Église (presque) sous les auspices de la précédente. Car, contrairement au caractère entier et inconciliable d'une dissidence politique affirmée, dans le champ pentecôtiste et néopentecôtiste, c'est rarement l'ensemble de la philosophie de l'Église qui est remise en question par celui qui “s'assoit à l'écart”. C'est d'ailleurs bien un débat de ce type qui mobilise certains spécialistes pour savoir s'il est légitime d'utiliser le terme “néo”pentecôtiste pour qualifier l'Église Universelle du Royaume de Dieu, par exemple.³⁹

David Lehmann (2003) apporte une précision à la notion de dissidence lorsqu'il parle précisément du même et du différent dans un article consacré à l'étude du positionnement du mouvement pentecôtiste et du Renouveau charismatique vis-à-vis de l'institution catholique. Par leur comparaison, il démontre que c'est le manque de caractéristiques véritablement dissidentes qui expliqueraient la trajectoire du Renouveau charismatique en regard de l'essor pentecôtiste. Le Renouveau charismatique, même s'il possède une base sociale, vise toujours à transformer les individus et non l'institution ou la société. Par ailleurs, contrairement à la hiérarchie indépendante du mouvement pentecôtiste, le Renouveau charismatique reste amplement contrôlé par l'épiscopat, comme le démontre le cas de Guadalajara au Mexique (Lehmann 2000 : 8). Par ces deux positionnements (projet de société et indépendance vis-à-vis la hiérarchie), l'auteur démontre que le pentecôtisme est bien un cas de dissidence (dans le sens ici d'une rupture ferme et radicale) tandis que le Renouveau Charismatique relève d'un cas de conformisme dans la rupture.⁴⁰

Dans cette perspective, on comprend également pourquoi André Corten distinguait la théologie de la

libération du pentecôtisme sur base d'une argumentation similaire (1995 : 15–42 ; 45–98). Reprenant Carl Schmidt, il affirme en effet que le pentecôtisme portait en lui dès l'origine une dénommée “pulsion schismatique” lui permettant d'entériner cette rupture avec le passé. Il explique ainsi combien, dans le discours pentecôtiste, la misère est devenue inacceptable, preuve d'une intervention diabolique et vouée à l'exorcisme immédiat. Il faut forcer l'avènement de la prospérité par une véritable “attitude élitiste envers le pauvre” (Serbin 2000 : 5). Ce faisant, le pentecôtisme se distingue largement de la position de la “théologie de la libération”, qui s'engage dans la lutte avec les pauvres sans pour autant rompre radicalement avec ce “romantisme du pauvre” décrit dans les travaux d'André Corten. Cette “pulsion schismatique” montre combien le pentecôtisme est né d'une rupture symbolique par rapport au catholicisme et s'en alimente toujours partiellement.

C'est également au sein de ce débat qu'il convient de nuancer la définition que Jean-Pierre Bastian (1984 : 10) donne des dissidences religieuses entendues comme des “associations volontaires de membres, dont l'appartenance à un groupe se définit par l'adoption de pratiques et de valeurs qui s'opposent ou nient les valeurs religieuses et sociales dominantes”. Si de tels cas extrêmes existent, convenons qu'ils se rencontrent essentiellement aux ruptures charnières entre deux mouvances religieuses, que ce soit entre le catholicisme et le protestantisme, le protestantisme et le pentecôtisme, ou encore, entre le pentecôtisme et le néopentecôtisme. Dans cette perspective, quel statut accorder aux très nombreuses ruptures rencontrées au sein même du champ pentecôtiste ou néopentecôtiste ?

3.2 La dissidence comme une “rupture dans la continuité”

Il semble problématique de poursuivre la réflexion sur les formes prises par la dissidence sans “distinguer les mouvements religieux qui transforment la vie religieuse, des mouvements qui le font dans une mesure faible, voire insignifiante, en utilisant le contraste entre conformisme et dissidence” (Lehmann 2000 : 8). Toutefois à la différence de Lehmann nous mobiliserons ce contraste, non pour opposer la dissidence au conformisme, mais bien pour établir une distinction claire entre des situations contrastées de dissidences, à savoir entre une dissidence qui installe une “rupture ferme et radicale” (cf. supra), et une dissidence entendue comme une “rupture dans la continuité”.

39 Rappelons qu'à nos yeux cette distinction est justifiée pour rendre compte d'une forme de dissidence au sein du pentecôtisme lorsqu'elle porte sur des désaccords exégétiques notoires, ainsi qu'une autre conception des rituels. Cf. note 3. Sur la nature de cette controverse : Laurent et Plaideau (2010b).

40 Cette absence de caractéristiques véritablement dissidentes est finalement annoncée par le terme même du “Renouveau” charismatique, qui, de même que le terme “ré-forme”, sous-entend bien l'idée d'appliquer du “nouveau” à une base qui reste commune, donc l'idée de “conformisme dans la rupture”.

Par conséquent, notre question devient la suivante : Quelle est la part du même et du différent qui permettrait de parler de façon (sociologiquement) légitime, d'une forme de "dissidence" au sein d'un même mouvement pentecôtiste ou néopentecôtiste ?

Il ne faut pas chercher bien loin pour comprendre combien, au sein des Églises pentecôtistes, le choix de se séparer de l'Église mère devient une affaire banale. C'est au point que certains voient dans ses divisions internes la dynamique même du mouvement pentecôtiste (Cox 1995). Il en faut dès lors peu pour enclencher la force centrifuge ; à la moindre dissension, au moindre conflit d'intérêts, émerge une volonté de s'autonomiser. Les raisons de ce phénomène d'autonomisation (de "risque de scission potentielle", ou encore, de "segmentation") interne au champ pentecôtiste a été décrit par l'un d'entre nous à l'occasion d'une analyse des tensions inhérentes à l'Églises des Assemblées de Dieu du Burkina Faso (Laurent 2009 : 197–200 ; 307–326). Ainsi pour décrire ce processus, il est question de montrer que le "baptême de l'Esprit", propre au pentecôtistes, peut parfois renvoyer à une sorte de ruse qui semble brouiller les hiérarchies implicites entre les pasteurs et les fidèles : l'Esprit n'accorde-t-il pas sa grâce et sa puissance et donc une légitimité de parole à de "simples fidèles", lesquels se retrouvent en situation de s'adresser à la communauté, dotés de la légitimité du divin incorporé. Qui peut contester la parole d'un fidèle investi de l'Esprit saint ? Les pasteurs responsables des Assemblées de Dieu, confrontés à un processus intrinsèque de segmentation, doivent alors tenter de tempérer les ardeurs de certains fidèles plus désireux de s'établir comme "croyants-guérisseurs" à la tête d'un groupe de prière, par exemple, que de rejoindre les rangs des "soldats de Dieu" pour collaborer à l'expansion de l'œuvre. Ce principe et notamment la crainte qu'il inspire aux élites des Assemblées de Dieu sont bien résumés dans ce bref entretien.

M. Julien Saaga, pentecôtiste, ancien député et cadre d'un établissement public : "C'est à travers les groupes de prières que certains ont voulu faire des sectes mais les Assemblées de Dieu se sont ressaisies. L'Église a pris en main l'animation des 'cellules de prière'. Si vous participez à une 'cellule de prière', vous devez fréquenter l'Église et le pasteur de votre quartier, sinon vous ne serez pas reconnus comme membre des Assemblées de Dieu."

Selon les pasteurs des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, si le "baptême de l'Esprit" s'accompagne de signes – la glossolalie et/ou le don d'interprétation –, la parole divine, qui potentiellement confère puissance et légitimité au fidèle visité de l'Esprit,

ne peut toutefois pas s'exprimer en toute liberté. Elle devrait idéalement suivre les canons tracés par la doctrine des Assemblées de Dieu et les chemins balisés par les pasteurs, qui, en définitive, s'arrogent le droit de déclarer la parole légitime – elle est alors reconnue comme la manifestation de l'Esprit saint –, où illégitime – elle équivaut dans ce cas à l'expression du démon.

Le président des assemblées de Dieu du Burkina Faso (décembre 1998) : "A ce propos, j'ai demandé à quelqu'un d'équilibré de venir à la prochaine convention des pasteurs, où nous serons plus de 1.500, afin qu'il nous parle des dérives de certains chrétiens qui pensent avoir des dons. C'est très important, car, par ce biais, le syncrétisme pourrait arriver tout de suite."

Ces descriptions détaillent comment un processus de segmentation/autonomisation s'installe au cœur de la mouvance pentecôtisme. Il repose à la fois sur la capacité accordée à un "simple" fidèle de recevoir l'inspiration de l'Esprit, ainsi que sur la réputation de puissance accordée par l'opinion publique à un lieu particulier au regard du phénomène de guérison. Un fidèle investi de l'Esprit saint prête en quelque sorte son corps, sa voix, à Dieu qui l'a choisi. Toutefois, il ne sera légitimé par l'Église instituée que s'il déclare allégeance à son pasteur ou s'il conclut une alliance avec lui. S'il s'abstient de le faire, tôt ou tard le pasteur le considérera comme un rival dans la conduite de la communauté, surtout si le fidèle se révèle capable, par son propre charisme, de rendre plus opérationnel son baptême de l'Esprit à travers, par exemple, l'exploitation d'un don de guérison. Le futur "croyant-guérisseur" sera alors tenté de s'éloigner de la mainmise du pasteur et d'instituer, chez lui, une "cellule de prière", où les visiteurs viendront expérimenter la puissance de l'Esprit et solliciter des consultations privées. La guérison divine est généralement le fait de fidèles dotés de ce don. Ils peuvent animer des groupes de prières qui se spécialisent dans la délivrance. Le culte de la délivrance constitue toujours un risque d'autonomisation et nécessite un incessant travail d'encadrement de la part des pasteurs.

Dans le même ordre d'idée et pour bien fixer les choses, rappelons-nous encore que l'Église "O Brasil para Cristo" a été fondée en 1955 par un pasteur dissident des Assemblées de Dieu⁴¹ ; "Igreja Adventista do Setimo Dia" s'est annoncée comme dissidente de "Igreja Adventista da Promessa" sur base d'une manifestation de glossolalie qui n'a pas été re-

41 Lu sur <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/evangelicos/em_resumo.html> (*Evangelicos* s. d.).

connue par une partie de la communauté. “Igreja de Cristo no Brasil”, quant à elle, a été fondée par un dissident de “Assembléia de Deus” à partir d’une vision divergente du salut ; celui-ci devrait être obtenu uniquement par la foi et non par les œuvres ; car une fois sauvé, le salut ne se perd pas. Au Ghana, c’est suite à un désaccord relatif au statut des prophètes-guérisseurs et à la question du recours à la médecine qu’en 1939 la “Christ Apostolic Church” – surnommée “l’Église-sans-médicament” – se sépare de la “Church of Pentecost” (Fancello 2003 : 50). De même, en 1995, la “Bethel Prayer Camp” se pose en dissidente de la “Church of Pentecost” pour y faire valoir une nouvelle vision de la délivrance ; comme dans la plupart des “camps de prière”, le pouvoir de guérison y est désormais concentré dans le charisme d’un personnage-clé et autonome, le prêtre-guérisseur (Fancello 2003 : 50).⁴²

À travers ces quelques cas dits de “dissidence”, on constate combien les divergences portent souvent sur une particularité rituelle, doctrinaire ou historique. Qu’il s’agisse du statut des prophètes ou des “croyants-guérisseurs” (cf. supra), de la vision du salut ou des critères définissant la glossolalie, la dissension aboutit donc à la séparation sans que ne soient mises à mal les autres fondations doctrinaires. En cela, la seule certitude que nous ayons est la nécessité, pour une analyse nuancée, de s’éloigner de définitions généralistes constatant la dissidence sur la seule base d’une remise en question élargie des principes de l’institution-mère (cf. pt. précédant “la rupture ferme et radicale”).

En effet, ce processus de segmentation propre aux champs pentecôtiste et néopentecôtiste, nous entraîne vers une autre forme de dissidence, distincte de la “rupture ferme et radicale”. Premièrement, si l’on s’en tient à l’étymologie, la dissidence ne signifie pas pour autant nier les valeurs religieuses ou sociales dominantes, mais tout au plus “s’asseoir à l’écart” de certaines d’entre elles. Et deuxièmement, les cas précédemment cités nous amènent à juger plus pertinent de considérer ces formes particulières de dissidence comme un “continuum” sur lequel aligner des Églises plus ou moins dissidentes, plutôt qu’un langage binaire distinguant radicalement les dissidents des non-dissidents. Pour rendre compte de la dynamique de la scission potentielle propre aux champs pentecôtiste et néopentecôtiste, nous voudrions, d’un point de vue sociologique, proposer d’utiliser la notion de dissidence entendue cette fois comme une “rupture

dans la continuité”. A l’issue de cette discussion, avec cette perspective d’un continuum, c’est-à-dire d’une dissidence comme une “rupture dans la continuité”, notre question de départ s’est donc déplacée, puisqu’il ne s’agit plus de savoir s’il y a oui ou non “dissidence”, mais bien *quel est le degré* de la dissidence ; autrement dit, si la part du “même” et du “différent” – donc le contraste avec le passé – justifie l’usage du terme “dissidence”.

3.3 Le “clonage” ou la patrimonialisation d’une dénomination religieuse

Nous montrerons à présent que, d’un point de vue sociologique, certains cas restent problématiques. Rétifs à l’analyse, ils peuvent difficilement s’appréhender à l’aune de nos deux catégories précédentes de la dissidence. Ainsi, qu’en est-il lorsque la rupture n’est pas suffisamment entérinée dans les pratiques culturelles pour parler de “dissidence” ? L’Église des Miracles n’appartient pas à la mouvance pentecôtiste mais bien à la mouvance néopentecôtiste, et pour mieux rendre compte de son émergence nous proposons de lui réserver la notion de “clonage”, nettement distinctes des cas précédemment discutés. En effet, tandis que les précédents exemples de dissidence portent sur des différends doctrinaires, rituels ou de soumission à la hiérarchie de l’Église, nous utiliserons la notion de “clonage” pour rendre compte de conflits plus explicitement d’ordre financier.

Pour bien nous faire comprendre, revenons à notre analyse de l’Église des Miracles. Il était question d’empêcher la “fidélisation” à un pasteur particulier au profit de la “fidélisation” à l’Église. Il convenait d’encadrer le risque d’autonomisation de certains pasteurs charismatiques et particulièrement entreprenants. Ces derniers, portés par des fidèles qui l’acclament, peuvent être tentés de fonder leur propre Église pour ne plus devoir rendre de comptes à la hiérarchie. En ce sens, avons nous précisé, le management de l’EURD doit gérer la tension entre le besoin d’expansion porté par de jeunes pasteurs dynamiques et la tentation de “mise à leur propre compte” si le succès est au rendez-vous. Dès lors, dans le cas de l’Église des Miracles, comment parler d’une Église émergente qui dit s’asseoir à l’écart de son mouvement d’origine et mobilise pour ce faire une série de motifs théologiques, mais continue largement, dans sa liturgie et son rituel, à se conduire à l’identique ? Autrement dit encore, sommes-nous en présence d’un débat d’écoles (liés à l’exégétique biblique ou à des différends rituels, par exemple et/ou à de luttes intestines de pouvoir pour accéder à la

42 Pour une analyse détaillée de ce processus de segmentation à partir d’une cellule de prière animée par un “croyant-guérisseur”, voir par exemple : Laurent (2009).

rente financière produite par une assemblée sensible aux sollicitations des pasteurs ?⁴³

Cette distinction nous semble d'autant plus nécessaire qu'elle concerne la mouvance néopentecôtiste ici en cause, qui semble pousser à l'extrême les préceptes de la "théologie de la prospérité", autrement dit se reproduire sans couper le cordon avec sa filiation doctrinaire et rituelle initiale. En ce sens, s'il s'agit de rendre compte de la création d'une nouvelle Église – la dénomination est bien différente – mais au-delà du désignatif, la continuité théologique semble largement l'emporter sur la rupture ; comme nous l'avons esquissé ci-dessus (cf. point 2), il est surtout question de rendre compte d'une forme de lutte pour la sauvegarde de privilèges dans l'accession à la rente (financière) produite par une assemblée de fidèles, via un processus de segmentation qui conduit à la patrimonialisation de la dénomination émergente.⁴⁴

Pour discuter ce processus de "clonage religieux", nous proposons d'analyser le discours et les pratiques de l'Église des Miracles en trois étapes : la première traite de "la part du différent" supposée justifier la rupture au regard de la doctrine et du rituel ; la seconde étape aborde "la part du même", largement dominante, c'est-à-dire les nombreux emprunts à l'EURD ; dans la troisième étape, nous analyserons le processus de patrimonialisation en œuvre dans ce cas particulier.

3.4 Étape 1 : "La part du différent"

Comme nous avons pu le constater précédemment, l'aspect à partir duquel l'Église des Miracles dit se distinguer de l'EURD, est avant tout financier. Ainsi, lors d'une visite effectuée dans le Temple de Mindelo flambant neuf (ouvert à peine deux semaines plus tôt), la discussion informelle s'oriente immédiatement sur la soif d'argent (*ganância*) de l'Église Universelle à laquelle le pasteur Marcello ne souhaiterait désormais plus s'identifier. Roberto, le nouveau pasteur (22 ans), accompagné de Nina, une jeune *obreira* (ouvrière ; 15 ans) – également anciens membres de l'Église Universelle avant de suivre le pasteur Marcello dans la création de sa nouvelle Église – racontent avec fierté combien ils sont loin des sommes d'argent manipulées d'ordinaire. Ils ne semblent pas l'imputer un instant aux débuts balbutiants de l'Église (lorsque nous arri-

vons au culte de 10h, pourtant, la salle est parfaitement vide) mais bien à la voie nouvelle choisie par "l'apôtre" (*O apóstolo*) – tel qu'ils appellent désormais le pasteur Marcello. Cette moindre pression financière serait précisément la raison pour laquelle de nombreux fidèles "décus" par l'Église Universelle rejoindraient l'Église des Miracles.

L'Universelle ne nous aime pas, on la dérange et elle est très bagarreuse avec nous, parce qu'on recueille ici des gens qui viennent après avoir été maltraités chez elle. Parce qu'ils font tout le temps des campagnes et la personne finit par se retrouver sans rien ; il faut donner tout, tout. Et tu en finis avec la personne. Et la majorité des gens sortent pauvres, blessées et pleines de rancœur. La majorité des gens gagnent 10.000 escudos (10 contos) par mois ; et ils tirent déjà les 1.000 de la dîme, après tu as l'eau l'électricité et le loyer, il leur reste à peine de quoi manger ; alors, comment tu veux encore leur demander de donner pour une campagne où ils doivent tout donner ! De 70.000. Ils sortent sans rien ! Ici c'est différent, ici on donne une enveloppe et on dit "vous donnez ce que vous voulez donner pour la campagne" Jamais on va dire "maintenant c'est une campagne de 10.000, 20.000, 70.000". L'"apôstolo" ne va jamais demander ça ! Il explique que l'argent qu'on demande c'est pour payer le loyer et les charges, et la radio. Mais pas plus ! Non ces campagnes ... C'est une folie, c'est désespérant. La peuple sort désespéré et n'y va plus ! Ce truc de tout donner pour Israël, c'est en train de tout pourrir. C'était une bonne Église mais depuis qu'ils ont commencé ce truc d'Israël, ça a commencé à pourrir. La majorité des gens sortent de l'Universelle quand c'est la campagne de l'huile d'Israël car il faut tout donner ! Et alors pendant ce temps, l'Église est pleine chez nous ! On est rempli, il faut même qu'on rajoute des chaises, car les gens fuient l'Église Universelle pendant cette campagne ! Ils demandent même aux gens de vendre leurs biens ! Ce n'est pas de Dieu.

... l'Église Universelle c'est beaucoup de lutte. Et l'"apôtre" devait obéir car il avait l'ordre du Brésil. Tu connais l'évêque Macedo ? Il a tout ! Un avion, plein de maisons ! Et parfois il y a un pasteur qui a faim, dans une Église, et il ne va jamais rien envoyer pour aider ! Et parfois ça fait s'éloigner un pasteur de l'Église ! Il y a 70 pasteurs qui sont sortis de l'Église en deux mois ! L'un d'eux est ici ! Beaucoup sortent de l'Église ! Et donc ils exigent que les pasteurs ramènent un certain montant par mois, et c'est exorbitant ! Les pasteurs n'y arrivent pas ! (Roberto, pasteur de l'Église des Miracles de Mindelo).

Et notre informatrice de préciser ensuite les raisons pour lesquelles la hiérarchie de l'EURD exige de telles sommes d'argent à ses pasteurs en poste dans les différentes implantations.

Parce qu'ils ont beaucoup de frais, la record (le plus important réseau mondial de télévision numérique) c'est ultra cher. Et beaucoup de dépenses. Et d'ailleurs il y a peu de temps ils ont voulu mettre l'évêque Macedo en pri-

43 A propos d'une analyse en terme de rente, voir par exemple Blundo et Olivier de Sardan (2007).

44 A propos de la notion de patrimonialisation, voir Médard (1990 et aussi 1992).

son, au Brésil, car ils ont découvert des choses cachées. Mais tu ne peux plus l'arrêter. Ils ont tellement de dettes, ils doivent rembourser. Mais le peuple a déjà la corde au cou. L'Église a beaucoup de dettes au Portugal. Mais les dirigeants veulent toujours plus d'argent car ils sont très attachés aux choses matérielles. Quand ça a commencé c'était très bien, mais après ... c'est devenu vraiment pourri ... Servir Dieu ça devrait être autre chose ! C'est du dévouement ! Nous on est là pour écouter, pour les embrasser ; ça c'est notre vie ! Et c'est très différent de ce qu'ils font eux ... (Nina, ouvrière Église des Miracles).

Dans le discours de l'Église des Miracles, c'est donc le comportement de l'EURD à l'égard de l'argent qui constituerait le motif de "dissidence". Il en fait peu, néanmoins, pour constater que dans les pratiques de culte, l'argumentaire relatif aux contributions financières ne diffère par fondamentalement de celui de l'EURD (cfr. infra : le point "Alternance don/dette"). Il n'est donc pas certain que cette "part du différent" agisse véritablement en facteur de distinction. Celle-ci semble avant tout rhétorique ou discursive, destinée à justifier la "mise à l'écart" du pasteur Marcello. Plus encore, la part du différent semble présente comme pour justifier la rupture face à l'EURD et elle se révélera au fil de l'analyse comme un trompe l'œil pour ne pas avoir à traiter de motivations plus personnelles liées à la mainmise du pasteur Marcello et de sa famille sur l'Église. Et d'une manière générale, quoi qu'en disent les responsables de l'Église des Miracles, la forme de l'argumentaire s'inscrit dans la droite lignée de celle de l'EURD. Pour le démontrer, nous décomposerons ci-dessous, en détail, la "part du même", autrement dit les particularités rituelles situées à l'intersection des deux Églises.

3.5 Étape 2 : "La part du même"

Sans grande surprise, pasteur Marcello ne fait pas surgir sa nouvelle Église des cendres de la précédente. De nombreux préceptes caractéristiques de l'Église Universelle – qu'il a servi pendant 24 ans de sa vie – se retrouvent intacts. Nous présenterons premièrement cette récupération des acquis de l'EURD à travers l'objectif de libération, incarné avant tout par la priorité accordée à l'émotion et la catharsis (1). Ensuite, il s'agira de s'attarder sur les éléments récupérés de façon singulière dans la mesure où ils ont été amplifiés d'une façon que nous avons jugé significative ; parmi ces éléments figurent la persécution (2), la référence à l'universalité (3) et l'engagement par l'alternance don-dette (4).

Émotion et catharsis

Visuellement, un culte de "libération" à l'Église des Miracles ressemble comme deux gouttes d'eau à son équivalent à l'EURD. La gestuelle est toujours aussi théâtrale (Campos 1997) ; les bras sont brandis vers le ciel, le ton monte en crescendo à mesure qu'il dénonce la souffrance du peuple ; le pasteur Marcello s'égosille au micro, condamne l'action des démons, supplie Dieu de libérer son peuple de la misère. La catharsis est vécue par tous les fidèles à la fois, à travers une participation constante de l'assemblée – par des chants, des prières énoncées ensemble et cette manie de laisser l'assemblée achever des phrases laissées volontairement incomplètes. Les propos mènent ensuite à la reconstruction de l'estime et de la confiance ; il faut s'en remettre à Dieu et renforcer sa foi ; pasteur Marcello exhorte l'assemblée à se conduire en conquérant, déterminé et convaincu par sa future réussite, capable de transformer sa vie du jour au lendemain. Il forme des esprits d'entrepreneurs et des raisonnements de "gagnants", entérinant largement les préceptes de la théologie de la prospérité néopentecôtiste.

En somme, non seulement, la ressemblance est frappante au niveau du visuel du culte, mais surtout l'articulation du discours se fonde sur le même triptyque que celui avancé à l'EURD, à savoir l'enchaînement : Libération – arrêt de la souffrance – transformation. Cette volonté de mettre un terme à la souffrance s'inscrit également dans une croyance, largement partagée par le mouvement néopentecôtiste en général, selon laquelle le salut recherché ne se trouve pas dans un paradis potentiel mais bien *hic et nunc*. En somme, sur ces points, qui sont théologiquement fondamentaux, l'Église des Miracles est un "pur produit néopentecôtiste".

La persécution

Il ne fait pas de doute que, depuis son apparition, le néopentecôtisme puise son sens dans un imaginaire de la persécution dans lequel l'homme doit se protéger d'influences maléfiques en se plaçant sous la protection d'un Dieu puissant et exorciste. L'Église des Miracles ne fait pas exception à la règle. Bien au contraire, on peut constater combien cette caractéristique y est surexposée, étant donné la position actuelle du Pasteur Marcello face à la société et face à l'Église Universelle. La façon brutale et virulente avec laquelle il a opéré sa mise à l'écart n'a pu qu'attiser la haine de ses ennemis. Poursuivi pour détournement d'argent par la hiérarchie de l'Église Universelle, engagé dans un procès avec la "Radio

Cidade”, critiqué par les fidèles de l’Église Universelle pour son prosélytisme mené avec provocation aux portes de son ancienne Église, il a toutes les raisons de se sentir acculé. Et cette persécution se ressent comme une évidence à travers la prédication. Le culte est ainsi, plus que jamais, truffé d’allusions à une conspiration visant à sa destruction.

Ce constat nous paru d’autant plus évident lorsque nous avons assisté à l’une des premières réunions de l’Église des Miracles, en novembre 2008. Pasteur Marcello y pose les jalons de sa réflexion par le biais d’une prédication enflammée sur le rôle de l’alliance, à savoir du pacte entre le fidèle et son Dieu ou, dans le couple, entre la femme et son mari. Il rappelle ainsi s’être marié à dix-sept ans et avoir juré fidélité à sa femme, ce qui, ajoute-t-il, n’est pas facile (*sic*) car “on ne conquiert rien sans rien” ([re]prenant ainsi à son compte une formule bien connue des fidèles de l’EURD). Il en profite pour préciser que pour être fidèle, il faut consentir à des sacrifices. Par sauts analogiques, il parvient à l’idée qu’une vie heureuse en couple ou une vie de famille réussie équivaut, en quantité de sacrifices consentis, à ceux qu’il a lui-même dû faire pour assurer l’installation de l’EURD à Praia. Et “bien que certains fassent tout pour la délier”, il est sûr de son alliance avec Dieu. Il clame à l’assemblée silencieuse que ce lien est indestructible car il repose sur “un compromis” (engagement), un pacte avec Dieu qui le protège. En conséquence, explique-t-il, si vous avez conclu une vraie alliance avec Dieu, personne ne pourra la délier et “vous serez totalement protégés”. Il continue sur le thème du rejet et de la conspiration en affirmant : “tous, nous connaissons des tentatives de destruction mais rien n’y fera car avec une telle alliance, nous sommes totalement protégés”. Et de poursuivre : “Moi, vous le savez, j’ai été persécuté. J’ai été calomnié. Mais je n’ai pas pour autant perdu le sommeil.” Par cet habile jeu rhétorique, devant les fidèles qui l’ont suivi dans sa quête d’autonomisation, le pasteur Marcello transforme les accusations dont il est la cible en confirmation de la victoire à laquelle chaque fidèle à droit s’il a vraiment la foi ; sa réussite contre vents et marées n’atteste-t-elle pas, avec l’aide de Dieu, sa supériorité sur ses ennemis ?

A deux autres reprises durant ce culte, le pasteur fait des allusions aux persécutions dont il s’estime victime. Ainsi ce premier cas : “Ce que les autres pensent de vous ou ce qu’ils disent de vous n’a pas d’importance. Méfiez-vous de votre meilleur ami car il deviendra votre pire ennemi. Vous aidez, vous les aidez tous et ensuite on vous trahit” Et de poursuivre sur le même registre : “Celui que tu aides te trahit”. Et le pasteur Marcello s’adressant à présent

à la foule en criant : “Vous entendez mes gens, tu aides et on te trahit”. “Vous m’entendez ?” répète-t-il encore plus fort et l’assemblée d’acquiescer finalement en cœur par un oui massif. Et de conclure sur un ton péremptoire : “Si tu disposes d’une vraie alliance avec Dieu, il ne laissera passer personne (c’est-à-dire ne laissera personne vous attaquer en sorcellerie) ! ... Qui pourrait t’attraper si tu possèdes une vraie alliance ?”

Un peu plus tard, à l’issue d’un commentaire d’un passage du Nouveau Testament, le pasteur explique qu’il comprend à présent ce que signifie réellement la protection car depuis quelques mois, il a pu en faire l’expérience concrète. Il affirme que sa présence aujourd’hui devant eux est le meilleur témoignage et la plus grande preuve qu’il puisse leur donner et répète à plusieurs reprises : “Je suis le meilleur exemple pour vous. Je suis votre exemple. J’ai été persécuté et Dieu me protège. Vous êtes d’accord ?”, demande-t-il fréquemment à l’assemblée, qui acquiesce ou applaudit devant la preuve ainsi donnée de la puissance de Dieu.

Le positionnement du pasteur Marcello s’inscrit donc ainsi sans aucun doute dans la continuité du schéma de persécution propre à la mouvance néopentecôtiste (sans être la seule bien entendu à promouvoir une figure de la persécution).

La référence à l’universalité

De même qu’à l’EURD, à l’Église des Miracles, l’un des objectifs maîtres du culte est de susciter une identité positive par le sentiment d’appartenance à une “entreprise gagnante”. On peut comprendre qu’au Cap-Vert, archipel particulièrement dépendant de l’aide internationale, l’identité positive soit intimement liée à l’expansion internationale de l’Église. Plus généralement, nous avons en effet pu constater que l’ensemble des spiritualités au Cap-Vert mettent un soin tout particulier à l’entretien des relations extérieures, qu’il s’agisse d’exposer les bannières internationales pendant les cultes, ou d’y faire intervenir les vœux/les photos des membres en migration.⁴⁵ Dans cette perspective, on ne s’étonnera pas de voir à ce point valorisée à l’Église des Miracles la “triangulation gagnante” entre le Cap-Vert, le Portugal et l’Espagne. Pour ce faire, à l’occasion d’un culte dominical, pasteur Marcello rappelle la chronologie de l’ouverture des différents temples à Madrid, Mindelo (São Vincente, Cap-Vert) et Lisbonne, et lance sans

⁴⁵ Pour l’hypothèse détaillée, voir Laurent et Plaideau (2011 : 96s.).

attendre la vidéo de l'inauguration de la filiale espagnole. Il commente l'événement, et surtout les miracles accomplis à cette occasion. Car l'emphase est non seulement mise sur les invariants structurels d'un temple à l'autre (heures de culte, déroulement du culte, etc.), mais surtout sur la similarité dans l'occurrence des miracles ! A côté de ceci, il est aussi question de valoriser les sentiments liés à une identité positive : ainsi un peu à l'image de pasteurs d'Afrique centrale exerçant à Bruxelles et motivés par l'idée de reconverter l'Occident (missions inversées⁴⁶), les capverdiens sont désormais invités à "aider" financièrement leurs coreligionnaires du Portugal et d'Espagne. Par des voyages fréquents (dont les films rapportés témoignent), le pasteur Marcello montre aux fidèles comment le Cap-Vert, devient une nation développée qui doit à présent "aider" les anciennes nations coloniales dont certains de ces membres sont en difficultés.

Ainsi, à l'Église des Miracles, le premier temps du culte est consacré à une recontextualisation de l'organisation à plus grande échelle. Dans le même ordre d'idées, on ne s'étonnera pas de voir la bannière de l'Église des Miracles arborer un ciel bleu azur sur lequel se détache la maxime : "Jésus est le même qu'hier, aujourd'hui et demain". Quoi de mieux pour un mouvement dissident, que de remémorer sa liaison avec le passé. L'Église des Miracles ne naît pas de rien ; que le pasteur Marcello prêche à l'autel d'une Église intitulée "Universelle du Royaume de Dieu" ou "Mondiale des Miracles", Jésus est le même. Et la continuité semble nécessaire. Cette absence de frontière temporelle permettrait d'encourager les fidèles du Pasteur Marcello à opérer le changement de lieu de culte pour le suivre dans sa nouvelle Église.

L'Église des Miracles se crée ainsi une identité transnationale à l'image d'une Église Universelle standardisée et désethnicisée, telle que l'exprime judicieusement David Lehmann (2000 : 5) :

The emphasis is on a more concrete connotation of the word "universal", namely the self-conscious appropriation of an identity which transcends the boundaries of community, race, ethnic group and nation. The standardization of liturgical procedures and communication techniques would therefore seem to be an advantage, not a disadvantage, for the churches in their expansionary drive.

En somme, si l'Église "Universelle" du Royaume de Dieu se targue de répandre son salut sur la terre entière, il en est de même pour l'Église du pasteur Marcello, dénommée tantôt "Église Mondiale des

Miracles" tantôt "Église Apostolique Mondiale". La référence au qualificatif universalisant fait rarement défaut et le film de présentation de l'Église entérine ce trait de caractère en la présentant sur fond de planète terre, comme le montre l'illustration ci-dessous.

L'engagement par l'alternance don-dette

Une autre emphase nous apparaît en observant l'osature du culte de l'Église des Miracles ; il semble que celle-ci se construit avant tout autour de séquences dont les polarités opposent don et demande. Si le contenu des sujets traités change à l'occasion de chaque "séquence", la finalité se répète en ce qu'il s'agit toujours de suggérer aux croyants de concéder à un "sacrifice" financier pour faire advenir les miracles relatifs aux demandes adressées à Dieu.

De manière schématique, un culte repose donc sur l'alternance entre des dons aux croyants effectués par l'Église (souvent à travers des objets distribués – huile, liquide vaisselle, savon bénits – ou des prières) suivis de demandes de sacrifice adressées à ces mêmes croyants par l'Église afin que Dieu puisse accomplir ses promesses. Prenons pour exemple la décomposition d'un culte en quatre séquences :

Alternance 1 : don de l'Église aux croyants (diffusion d'une vidéo qui montre l'expansion de l'Église à l'étranger et les miracles qui y sont accomplis par Dieu) suivi d'une demande de l'Église aux croyants (devenez un de ceux qui s'acquittent régulièrement de la dîme) ;

Alternance 2 : don de l'Église aux croyants (une prière spéciale pour ceux qui souffrent d'insomnie) suivi d'une demande de l'Église aux croyants (rentrerez dans une alliance avec Dieu, de la même manière qu'Abraham a sacrifié la moitié de son troupeau ; je sacrifie ma part (une moitié), la place dans l'enveloppe distribuée à cet égard, pour qu'ensuite Dieu fasse sa part, c'est-à-dire tienne ses promesses) ;

Alternance 3 : don de l'Église aux croyants (distribution d'une petite fiole dont le contenu doit protéger la maison) suivi d'une demande de l'Église aux croyants (faites une offrande pour payer la location de ce bâtiment) ;

Alternance 4 : don de l'Église aux croyants (sortez les photos des membres de vos familles résidents à l'étranger et dont vous n'avez plus de nouvelles, nous allons prier pour que le lien se rétablisse) suivi d'une demande de l'Église aux croyants (participez à une chaîne – *um corrente* – en assistant aux réunions de la cure divine tous les mardis).⁴⁷

46 Pour un débat critique autour de la notion de la "mission inversée", voir Maskens (2010).

47 Réunion de l'Église des Miracles à laquelle nous avons tous deux assisté le 30/11/2008.

Cette alternance don/dette est à l'évidence récupérée d'un mécanisme proprement néopentecôtiste ; toutefois, elle apparaît à l'Église des Miracles de façon encore plus évidente dans la mesure où les moyens financiers limités du pasteur Marcello ne lui permettent pas les artifices "tape-à-l'œil", interactifs et attrayants qui caractérisent les campagnes de l'EURD. Rappelons-nous ainsi de mises en scènes spectaculaires telles que la montagne en papier mâché pour symboliser l'ascension de Jésus au Mont des Oliviers, la piscine géante pour le baptême des eaux, etc. Ce faisant, la "dette" financière exigée des fidèles est quelque part équilibrée, par ne pas dire "euphémisée", par un "don" en forme d'inventivité rituelle. Et cette inventivité est fondamentale pour entretenir la dimension "enchantée" du culte et mobiliser charisme, séduction, et pédagogie de la réussite. Pasteur Marcello, quant à lui, ne peut forcément compter sur un management professionnel et centralisé, lequel planifie, à partir du siège de l'EURD au Brésil, les campagnes avec le plus grand soin pour l'ensemble des implantations dans le monde. Par manque de moyens, le culte est dès lors rarement investi d'un tel visuel. Par conséquent, l'inventivité des rituels s'amenuise, de même que la subtilité entretenue dans le savant chevauchement des campagnes qui se succèdent avant que la précédente ne soit complètement achevée, pour tenir en haleine les croyants en attente de l'intervention miraculeuse.⁴⁸

3.6 Étape 3 : Le "clonage" ou l'émergence d'une gestion patrimoniale

Dans ce contexte de plus grande rareté des ressources financières, l'Église des Miracles ne parvient pas toujours à dissimuler, derrière une construction "enchantée", l'empressement pour le moins intéressée et la priorité accordée à la récolte de fonds. L'essentiel n'étant pas là, le rituel est bien souvent réduit à sa plus simple expression, et laisse alors apparaître la vérité crue de son mobile. Il n'est autre que l'instrumentalisation, par la mise en scène orchestrée par un pasteur, d'une négociation pragmatique, contractuelle, entre une offre de biens de salut par l'Église contre le paiement par le croyant des services ainsi rendus.

Pierre Bourdieu parlait du "tabou de l'explicitation" (1994 : 203), ou encore, "d'un discours euphémistique" (205) pour expliquer que : "La vérité de l'entreprise religieuse est d'avoir deux vérités : la vérité économique et la vérité religieuse, qui la

dénie ... L'entreprise religieuse est une entreprise à dimension économique qui ne peut s'avouer comme telle et qui fonctionne dans une sorte de dénégation permanente de sa dimension économique : je fais un acte économique mais je ne veux pas le savoir ; je l'accomplis sur un mode tel que je puis me dire et que je peux dire aux autres que ce n'est pas un acte économique ..." (204 s.). Et Bourdieu encore de préciser : "Le problème de savoir s'il y a cynisme ou pas disparaît complètement si l'on voit qu'il fait partie des conditions du fonctionnement et de la réussite de l'entreprise religieuse ...". Et plus loin de poursuivre : "La transfiguration est essentiellement verbale : pour pouvoir faire ce que l'on fait en (se) faisant croire qu'on ne le fait pas, il faut (se) dire que l'on fait autre chose que ce que l'on fait, il faut le faire en (se) disant qu'on ne le fait pas, comme si on ne le faisait pas" (205).

Et dans le cas de l'Église des Miracles, cette logique est poussée jusqu'à son terme dès lors que les séquences du rituel d'un culte peuvent finalement être réduites à cette formule lapidaire simpliste : "je te donne ceci, à la condition que ...". Autrement dit, on voit petit à petit disparaître les aspects psychologiques, sociaux, pédagogiques liés à la prise en charge de fidèles en perte de repères. Le rituel et la liturgie ne sont plus aussi finement adaptés à ces individus avant tout en quête de reconnaissance, aspirant à une place acceptable dans cette société en proie à de profonds changements. Ainsi dénuée de ses artifices visuels et de son étoffe sociale (du "tabou de l'explicitation", l'Église des Miracles laisse crûment apparaître l'ossature de ses cultes et pour paraphraser Bourdieu lorsque l'euphémisation s'affaiblit apparaît alors clairement l'esprit de calcul. C'est pour rendre compte de ce processus que nous avons proposé d'utiliser le terme de "clonage".

4 Conclusion

À travers l'analyse du cas de l'Église des Miracles, nous avons pu constater combien la "mise à l'écart" de l'Église mère ne se justifie pas nécessairement par une remise en question générale de ses fondations initiales. Effectivement le pasteur Marcello ne renie pas le mouvement dont il est issu. Au contraire, il se place davantage dans une posture telle que le futur est présenté comme inédit, et le passé, récupéré uniquement dans sa version positive. En somme, la dissidence ne porte pas sur le rejet du système néopentecôtiste, mais bien sur la sélection des traits auxquels on dit continuer à s'identifier. Ceux-ci seront valorisés, voire exacerbés, tandis que les autres seront construits de toutes pièces et critiqués avec

⁴⁸ Pour une description détaillée, voir par exemple Laurent, Furtado et Plaideau (2009).

virulence pour justifier la rupture et l'accaparement de la rente. Pour rendre compte de ce processus nous avons proposé d'utiliser le terme de "clonage" que nous distinguons de la dissidence comme une "rupture ferme et radicale" ou encore de la dissidence comme une "rupture dans la continuité".

En l'occurrence, dans le cas de l'Église des Miracles, c'est l'amenuisement de la dimension spirituelle au profit de la dimension matérielle qui devient le motif de révolte choisi par pasteur Marcello pour justifier son action. Cependant, comme nous l'avons constaté, ce motif est discursif mais peu relayé dans les pratiques du culte.

En effet, si en théorie la distinction est nécessaire pour justifier le revirement du pasteur, il reste que, dans la pratique, la nouvelle Eglise peut très bien reposer sur les mêmes fondements liturgiques que celle dont elle veut se mettre à l'écart. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit à l'Église des Miracles. Le climat de persécution est poussé à l'extrême, de même que la croyance aux miracles, l'universalisation et l'engagement par l'alternance don-dette. Rien de véritablement neuf, si ce n'est l'ardeur à toute épreuve que démontre le pasteur Marcello. Sa force de conviction laisse pantois lorsque, qu'importe la salle vide, qu'importe les poches vides, le pasteur continue d'imposer l'ampleur du sacrifice à consentir. Il semble même que les références au don financier constituent plus que jamais la trame du culte. L'aspect brut et rude de l'engagement est poussé à l'extrême. Rien n'est gratuit. La bénédiction de Dieu est réservée aux seuls fervents transis. Aucun écart, aucune indécision n'est plus tolérée, comme lorsqu'après avoir déposé notre offre de 200 escudos, le pasteur s'est dirigé vers nous les sourcils froncés, en disant : "tu dois faire attention parce que Dieu te voit". L'offre inférieure à ce qui pourrait être attendu d'un fidèle nanti, tels que nous sommes considérés, devient inacceptable.

À l'inverse des deux premiers types de dissidences décrites dans ce texte, dans ce troisième type, celui du "clonage", il est question de reproduire à l'identique, rituels et dogmes, à partir de l'Église mère – en l'occurrence l'EURD. Autrement dit, pourquoi devrait-il être question d'abandonner des principes religieux qui ont fait leurs preuves au sein de l'EURD ?

L'ampleur prise ici par la "part du même" nous a donc amené à questionner plus encore le concept de "dissidence", dès lors qu'il s'apparente avant tout à une forme de conformisme calculeur. Non seulement le "différentiel" n'est pas toujours aussi entériné que prévu dans les pratiques, mais surtout les motifs de ce différentiel sont parfois construits de toute pièce pour dissimuler des intérêts financiers.

Le terme "clonage" vient précisément qualifier ce processus de reproduction fondé sur un enjeu moins théologique que de rentabilité, et sur des intérêts moins collectifs qu'individuels.

Ce type de "dissidence par clonage" rend compte de ruptures essentiellement liées à la sauvegarde de privilèges dans l'accession à la rente (financière) produite par une assemblée de fidèles, via un processus de segmentation qui permet la patrimonialisation de cette dénomination émergente. Le pasteur, seul maître à bord, n'a désormais plus de comptes à rendre à des supérieurs hiérarchiques tout en utilisant, pour parfaire son succès, l'organisation bien rodée de l'institution dont il est issu. La réussite du "clonage" se mesure alors surtout au prorata du charisme du pasteur et de sa capacité à entraîner dans son sillage une partie des fidèles de l'Église mère pour les "fidéliser". Le discours de "diabolisation" de l'Église d'origine est, comme on l'a vu, monnaie courante, même s'il ne porte souvent que sur un seul élément de divergence (en l'occurrence "les dérives de la théologie de la prospérité") ; la dénonciation, bien mise en forme et relayée par les médias (ici la nouvelle "Radio Cidade" immédiatement mise en place, ainsi que des interviews ciblées dans les quotidiens les plus lus). Le conflit, ciblé, suffit à justifier la rupture tout en maintenant l'échafaudage intact, voire réutilisable comme tel. C'est dans ce sens que nous avons montré que ces distinctions nuancées semblent bien plus adéquates pour appréhender le champ néopentecôtiste, passé maître dans l'art de se reproduire à l'infini sans jamais se couper de la filiation doctrinaire et rituelle.

Cette recherche est financée par le Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS et FRFC/FNRS) et s'inscrit dans un travail collectif plus vaste sur le religieux au Cap-Vert mené en collaboration avec Claudio Furtado (UniCV – Praia). Qu'il soit ici chaleureusement remercié.

Références citées

Andrade, Elisa S.

1996 Les îles du Cap-Vert de la "découverte" à l'indépendance nationale, 1460–1975. Paris : Éd. L'Harmattan.

2000 Quelques aspects du développement économique, social et politique aux îles du Cap-Vert (1975–1999). Paris : UNESCO. (Document de travail, 49)

Bastian, Jean-Pierre

1984 Protestantismo y sociedad en México. México: CUPSA.

Blundo, Giorgio, et Jean-Pierre Olivier de Sardan (dir.)

2007 État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers. Bénin, Niger, Sénégal. Marseille : APAD.

Bourdieu, Pierre

1994 Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. Paris : Éd. du Seuil.

Campos, Leonildo Silveira

1997 Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Editora Vozes.

1999 A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). *Lusotopie* 1: 355–367.

Cisão na Igreja Universal Cabo Verde

2008 “Cisão na Igreja Universal Cabo Verde”. Entrevista do Pastor Marcello Abrantes. *Expresso das Ilhas* 356 (24.09.2008): 22–25.

Corten, André

1995 Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique. Paris : Éd. Karthala.

Cox, Harvey

1995 Le retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste. Paris : Éd. Desclée de Brouwer.

DECRP

2004 Documento de estratégia de crescimento e de redução da pobreza (DECRP). Praia: Ministério das Finanças e do Planeamento.

Evangélicos

s. d. Em profundidade Evangélicos. *Veja on-line*. <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/evangelicos/em_resumo.html> [10.06.2011]

Fancello, Sandra

2003 Au commencement était la dissidence. Création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 122 : 45–55.

Freston, Paul

1993 Protestantes e politica no Brasil: da constituinte ao Impachment. São Paulo: Editora Atica.

1999 A Igreja universal do reino de Deus na Europa. *Lusotopie* 1: 383–403.

2001 The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism. The Universal Church of the Kingdom of God. In: A. Corten and R. Marshall-Fratani (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*; pp. 196–215. London: Hurst.

Gomes, Wilson

1993 Demônios do fim do século. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus. *Cadernos do CEAS* 146: 47–63.

Igreja dissidente

2009 Igreja dissidente da Universal atrai multidão em Campo Grande. *Jornal Gênese*. <<http://jornalgenesis.blogspot.com/2009/07/igreja-dissidente-da-universal-atrai.html>> [18.07.2009]

Laurent, Pierre-Joseph

2005 The Process of *Bricolage* between Mythic Societies and Global Modernity. Conversion to the Assembly of God Faith in Burkina Faso. *Social Compass* 52: 309–323.

2008 Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse. Paris : Éd. Karthala.

2009 Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison. Paris : IRD Éd. (Nouvelle éd.)

2010 Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant. (Anthropologie prospective, 7)

Laurent, Pierre-Joseph, et Claudio Furtado

2008 Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. Croissance urbaine. L'Église Universelle du Royaume de Dieu. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 141 : 113–131.

Laurent, Pierre-Joseph, et Charlotte Plaideau

2010a Esprits dans patrie. Une analyse des la “religion du voyage” dans les îles du Cap-Vert. *Autrepart* 56 : 39–55.

2010b Pentecôtismes et néo-pentecôtismes. Des religions de l'accumulation ? *Revue Théologique de Louvain* 41 : 208–242.

Laurent, Pierre-Joseph, Claudio Furtado, et Charlotte Plaideau

2009 L'Église Universelle du Royaume de Dieu du Cap-Vert. Croissance urbaine, pauvreté et mouvement néo-pentecôtiste. In : M. Saint-Lary et al. (éds.), *Entrepreneurs et entreprises en quête de normes* ; pp. 19–39. Berlin : Lit Verlag. (Bulletin de l'APAD, 29–30)

Lehmann, David

2000 Charisma and Possession in Africa and Brazil (Working Paper Presented at the Association Française des Sciences Sociales de la Religion, Paris, February 2000).

2003 Dissidence and Conformism in Religious Movements. What Difference – If Any – Separates the Catholic Charismatic Renewal and Pentecostal Churches? *Concilium* 3: 122–138.

Lesourd, Michel

2003 Site internet, NomadITHome, Panel, p. 9d (HPS).

Mariano, Ricardo

1995 Neopentecostalismo. Os pentecostais estão mudando. Tese de mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo.

2003 Le royaume de prospérité de l'Église Universelle. In : A. Corten, J.-P. Dozon, et A. P. Oro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*; pp. 197–212. Paris : Éd. Karthala.

Maskens, Maïté

2010 Cheminer avec Dieu. Pentecôtisme et migrations à Bruxelles. Bruxelles. [Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles]

Mazzocchetti, Jacinthe

2009 Être étudiant à Ouagadougou. Itinérances, imaginaire et précarité. Paris : Éd. Karthala.

Médard, Jean-François

1990 L'État patrimonialisé. *Politique africaine* 39 : 25–36.

1992 Le “Big Man” en Afrique. Esquisse d'analyse du politicien entrepreneur. *L'Année sociologique* 42 : 167–192.

Plaideau, Charlotte

2008 Les démons de la pauvreté. Ou la guerre néopentecôtiste contre les démons afro-brésiliens à Bahia (Brésil). *Recherches sociologiques et anthropologiques* 39/1 : 165–178.

2010 La seconde libération, ou la guerre néopentecôtiste contre les démons afro-brésiliens à Bahia, Brésil. *Social Compass* 57/1 : 110–126.

2011 Le temple de la restauration, ou les rescapés de l'Église Universelle. Analyse de l'implantation d'une dissidence néopentecôtiste au Cap-Vert. *Social Compass* (in print).

PNUD (Programme des Nations Unies pour le développement)

- 2001 Rapport mondial sur le développement humain 2001. Paris : De Boeck & Larcier ; Département De Boeck Université.
- 2009 Rapport mondial sur le développement humain 2009. Paris : De Boeck & Larcier ; Département De Boeck Université.

Serbin, Kenneth P.

- 1999 The Catholic Church, Religious Pluralism, and Democracy in Brazil. (Working Paper, 263).
<<http://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/263.pdf>> [10.06.2011]

Soares, Edio

- 2009 Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil. Genève : Institut de hautes études internationales et du développement.

Testard, Alain

- 2007 Critique du don. Études sur la circulation non marchande. Paris : Syllepse.

Willaime, Jean-Paul

- 1999 Le Pentecôtisme. Contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 105 : 5–28.

