

André CORTEN

Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Eglise Universelle

This article attempts to shed light on the linguistic techniques at work in accounts of divine healing in a Brazilian Pentecostal Church of the "third wave": the Universal Church of the Kingdom of God. The principal part of the text is devoted to speech analysis. Based upon a study of these techniques, it is possible to formulate the hypothesis that the discourse of "divine healing" constructs a universe of verisimilitude inaugurated in a pre-accomplished rupture. This rupture results from a mirroring relationship between conversion and healing, a relationship proper to the functioning of theological discourse. But the discourse of divine healing is also a discursive machine succeeding through the incessant repetition of the same transformational account, as well as by its mode of absorption of scientific (biomedical) language. One may conclude that in adopting a singular syntax based on simplification, "phagocytation" and sudden rupture, the Pentecostal believer participates in the construction of a universe which will demand his obedience.

Le discours sur la guérison divine est un discours sur les miracles. Il s'agit d'un discours dont le but, dit Hobbes,¹ mais disons au moins l'effet, est de produire l'obéissance. Mais le miracle étant défini dans le discours sur la guérison divine de façon totalement différente du miracle hobbesien, il incite à un mode d'obéissance complètement distinct. En effet, chez Hobbes, le miracle est supposé exceptionnel alors que dans le discours étudié ici il est continuellement répété. Chez Hobbes, l'obéissance est due au *souverain* qui dit en dernier ressort la vérité du miracle en tranchant sur les vrais et les faux prophètes, ici l'obéissance est commandée par la *vraisemblance* construite dans ce discours indéfiniment répétable.

Le discours de la guérison divine est général au pentecôtisme bien que prenant des formes plus spectaculaires dans le pentecôtisme de "troisième vague".² Il est également présent dans la Révolution charismatique catholique. L'objet de ce texte est d'effectuer, avec l'analyse de discours,³ un premier examen d'un échantillon de ce discours, celui produit par l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (Igreja Universal do Reino de Deus—

IURD).⁴ Cette Eglise de troisième vague fondée en 1977 et ayant connu une croissance spectaculaire⁵ est typique de ce qu'on appelle parfois le "néo-pentecôtisme".⁶

A partir de quelques fragments de discours surtout écrits mais aussi oraux,⁷ on peut relever quelques traits importants. On s'attachera d'abord à la forme narrative stéréotypée du témoignage du "miracle". En deuxième lieu, on verra comment ce type de témoignage introduit une nouvelle manière d'aborder le surnaturel. Paradoxalement, cette nouvelle manière procède de propos modernistes tenus sur le "naturel"—celui-ci étant vu comme mesuré par l'observation scientifique, en l'occurrence les "examens" médicaux. En troisième lieu, on étudiera comment, introduisant le critère du vraisemblable, ce discours s'écarte du discours théologique⁸ tout en gardant certaines de ses caractéristiques. Ce mélange lui confère une capacité d'expansion considérable. En quatrième lieu, on évaluera comment il induit à la participation par un dispositif discursif de "vœu", de "promesse", bref de contrat. Pris dans une chaîne discursive, ce contrat se donne comme autoréférence du principe d'obéissance. Enfin, on verra comment cette narration construit un temps social formé d'une rupture décisive. Celle-ci à l'inverse de la révolution est déjà du passé. Celles et ceux qui témoignent ont une vie transformée (révolutionnée).

Le discours de la guérison divine est en partie responsable du succès du "pentecôtisme autonome".⁹ Ce succès n'est pas simplement d'ordre psycho-thérapeutique. Il réside surtout dans le fait qu'il est un des points d'appui (à côté du discours sur la "prospérité financière", sur le "bonheur" et sur le "baptême de l'Esprit Saint) d'une vision du monde où un changement subit intervient. C'est cette violence faite au "principe de réalité" au nom d'une puissance surnaturelle qui entraîne la participation de masse. Le discours sur la guérison divine est un discours sur le changement brusque qui n'est pas sans rapport avec celui de la "révolution". Il s'agit d'un changement qui se fait au présent et qui annonce un futur grandiose (millénarisme) mais qui est ancré dans une expérience déjà faite—la conversion. Conversion vue en partie comme effet (extérieur) de la "libération" (des démons) mais qui marque un changement intérieur. L'expression majeure de ce discours est la "vie transformée".

1. Une narration stéréotypée

Le témoignage est une forme répandue dans les Eglises pentecôtistes. Dans certaines dénominations pentecôtistes brésiliennes—Congregação Cristã par exemple¹⁰—il y a un moment réservé aux témoignages dans chacun des trois cultes hebdomadaires. Ceux-ci se déroulent par ailleurs toujours de la même manière. A l'Eglise Universelle, il n'en est pas ainsi. Les témoignages apparaissent surtout dans le culte du mardi—"chaîne de la santé (corrente da saúde)—, chaque jour de la semaine étant marqué par un *corrente*. Le *corrente da saúde* est appelé depuis plus d'un an le "courant des 70 pasteurs (ou apôtres)" (*Corrente dos 70 pastores*).¹¹ Les témoignages y sont nombreux et courts. Les témoignages produits au siège central¹² sont retransmis

à la télévision.¹³ Les fidèles font la file, le pasteur les interroge rapidement, concluant chaque mini-témoignage par des "guéri par Jésus!", "Jésus est vivant à l'Eglise Universelle"! "Un nouveau miracle!" exclamatifs. Dans les autres dénominations, le témoignage relève de la seule initiative du croyant.¹⁴ Ici, celui-ci est guidé par le pasteur. Il en est de même dans les émissions télévisées "Despertar da Fé" (Réveil de la foi), "Palavras de Vida" (Paroles de vie), "Jesus Verdade" (Jésus vérité), émissions qui retransmettent, en particulier le mardi, des témoignages de miracles faits au "Corrente dos 70" dans les églises. Ces émissions transmettent aussi des témoignages plus longs¹⁵—parfois de couples—faits en présence d'un pasteur (et guidés par ses questions) et réalisés en studio. Dans "Jesus Verdade"—l'émission de nuit—les témoignages se font aussi en extérieur, sous forme d'interviews menées également par des femmes. Enfin, dans le journal *Folha Universal*, l'hebdomadaire de IURD avec un tirage officiel déclaré de 860.000 exemplaires, la page centrale ("Corrente dos 70") est consacrée à des témoignages mis en forme par le journaliste: parfois très courts, parfois plus longs, parfois à la première (au moins partiellement), parfois à la troisième personne.

Le schéma narratif suit les étapes canoniques d'un récit:¹⁶ (1) *orientation*: maladie (éventuellement cumul de plusieurs maladies); (2) *complication*: aggravation—recours à toutes les solutions possibles (médicales, extra-médicales: spiritisme, tentative de suicide, etc.)—"fond du baril"; (3) *Résolution*: la dernière porte, Jésus à l'Eglise Universelle—guérisson miraculeuse! La narration est encadrée ou intercalée par des (4) *évaluations* (où sont marquées de façon plus ou moins appréciative l'intérêt ou l'importance de l'histoire racontée).¹⁷ Au début par exemple: "beaucoup arrivent à l'église imprégnés de foi, avec la certitude de la guérison mais d'autres arrivent complètement abattus, sans savoir à qui s'adresser".¹⁸ L'évaluation est éventuellement mise en italique: *Encore un cas de guérison du cancer à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu*.¹⁹ A la fin: *La Bible dit que si nous avions la foi, même de la taille d'un grain de moutarde, tout ce que nous demanderions à Dieu en y croyant, arriverait. Jésus est ainsi, seul lui a le pouvoir de guérir*—termine Stella Izabel.²⁰ L'*incipit* (premières phrases du texte) fait souvent mention d'une appréciation négative qui en suggérant sa transformation en appréciation positive incite à écouter l'histoire. Il fait mention d'une douleur ou d'un état de maladie ("Ivani Monteiro de Souza, souffrait depuis huit années de fortes douleurs au sein gauche"²¹ "Il y a 11 ans j'ai attrapé une arthrite rhumatisante qui causa une paralysie générale"²²) ou encore de la découverte de cette maladie ("Alors qu'elle faisait des examens gynécologiques de routine, à la demande de son médecin, la pauliste Stella Izabel Martins âgée de 32 ans et professeure d'éducation physique, s'est soumise à un test anti-HIV. A la surprise des médecins et au désespoir d'Izabel elle était contaminée par le virus du sida").²³

Les besoins de la narration et en particulier d'une narration qui se déroule dans un temps bref obligent à une nouvelle configuration du temps.²⁴ Pour pouvoir aboutir à un dénouement du type du "miracle", il faut en effet une dramatisation de la phase antérieure. Aussi les récits sont construits sur le modèle suivant: malgré les tentatives de solutions (opérations chirurgicales,

traitements rigoureux, etc.), le mal qui dure déjà depuis longtemps (dramatisation 10, 20, 30 ans!) continue. Mais le modèle le plus courant est celui du *fundo do poso* (fond du baril) (l'expression même est très courante; parfois, on a désespoir, envie de mourir, tentative de suicide, etc.). En plus de la dramatisation de la phase antérieure, la résolution doit se présenter de façon brusque. Celle-ci coïncide généralement avec le fait d'aller à l'Eglise Universelle (parfois de capter la Radio São Paulo de l'Eglise Universelle). Dès la première fois, survient un changement: effet de tournant brusque. "Je fus bénie le premier jour où je participai au Courant des 70, car le jour suivant le médecin fit une radiographie qui attestait du miracle."²⁵ Au moins un premier signe de guérison est noté. Parfois une première maladie (la moins grave) est guérie sur le champ. Pedrina Valentina da Silva, 51 ans, mariée: "je fus un vendredi à l'IURD de São Mateus (que je fréquente toujours aujourd'hui); à la première réunion une infection au rein disparut. Durant six mois, je participai au Courant des 70 et le cancer empirait de jour en jour." Mais le titre nous rassure: *guérie du cancer et d'un kyste au rein*.²⁶ Par une sorte de contamination, le récit d'instantanéité du contact avec le divin produit un effet d'instantanéité de la guérison (même si ailleurs, il est dit que cela a pris du temps). Valdir da Silva le raconte: "quand je passai sous ce corridor, c'est comme si Jésus m'avait touché. Je me sentis libéré. Les douleurs que je sentais passèrent."²⁷

Certains mots à valeur appréciative produisent l'effet de changement lorsqu'ils apparaissent avec une charge très négative dans un temps 1 (ou encore avec l'usage systématique de négations) et avec une charge très positive dans le temps 2. Exemples du temps 1: "ils arrivent complètement démolis ne sachant plus où aller", "une vie complètement détruite", "désespérée", "à la rue dans un état déplorable", "un véritable enfer", "je n'avais plus de force", "déprimée et à bout de force", "condamnée à mort et sans perspective de vie", "n'avait plus aucun espoir", etc. Exemples du temps 2: "Je suis complètement guérie", "moi et mon mari vivons heureux", "ce fut une expérience merveilleuse", "jamais je ne me suis sentie aussi bien dans toute ma vie", "ma vie est une bénédiction", etc.

Dans les témoignages faits à l'église, l'accent est mis sur le nombre d'années de maladie. Plus longue est la maladie, plus grand est le miracle! Cette différence est-elle tributaire du fait que dans le "Corrente dos 70 pastores", les personnes qui viennent témoigner sont souvent des personnes plus âgées? Dans la *Folha Universal*, les âges ont une distribution plus régulière. On y note également un effort pour avoir d'aussi nombreux témoignages d'hommes que de femmes. L'équilibre ~~n'est cependant pas total~~ est loin d'être atteint.

En comparant avec les interviews, on observe une sorte d'effacement. En

effet, dans les interviews, c'est à travers un parent ou à travers un "frère" que l'Esprit Saint est dit intervenir. Le "don de guérison" est le don charismatique le plus souvent rapporté après celui de parler en langues (glossolalie).²⁸ Bien sûr, il est immédiatement souligné dans les interviews que ce n'est pas la personne qui guérit mais à travers elle l'Esprit Saint (ES). La personne au don charismatique est remplacée dans le récit télévisé ou de la *Folha Universal* par l'Eglise Universelle. Dans l'Eglise Universelle, la guérison procède du fait de passer sous le "corredor" des 70 pasteurs. Le "don" n'est plus individuel mais collectif.

Dans la tradition pentecôtiste, le témoignage est une expression de gratitude et de louange à Dieu. Le croyant peut le sentir comme un devoir, soit qu'il en ait fait le voeu,²⁹ soit qu'il ne puisse se soustraire de reconnaître la puissance de Dieu. Il loue Dieu et produit ainsi l'énoncé fondamental du pentecôtisme.³⁰ Visiblement, pour plusieurs, un grand effort est nécessaire pour témoigner en public, surtout devant une foule. Faire cet effort est précisément le "contre-don" par rapport au don de la guérison divine. Le fait que le témoignage se fasse sous une forme stéréotypée est à la fois une contrainte mais rend aussi le témoignage accessible à tous. Le témoignage devient un "genre littéraire" connu par tous les croyants.

Le témoignage est-il une espèce de forme rituelle qui occupe un espace bien délimité dans la circulation discursive? C'est peut-être ainsi que le voient les milieux populaires. Ou au contraire est-il un dispositif qui se dissème sur d'autres champs?³¹ Il faut noter que dans des "entrevues/histoires de vie" comme nous les avons pratiquées, c'est ce modèle "de témoignage" qu'adoptent spontanément les "croyants".³² Mais ce modèle s'étend-il ailleurs? La question est d'importance car la langue politique est tributaire de la manière dont circulent les versions narratives.³³ Elle sera traitée ailleurs.³⁴ Notons que si le caractère stéréotypé du témoignage tel qu'il est appris dans un contexte émotionnel fort se dissème dans d'autres champs, on peut songer à une espèce d'uniformisation par simplification. Simple hypothèse: on pourrait comparer celle-ci à un virus informatique qui supprime sans qu'on le sache un certain nombre d'informations d'autres versions narratives.

2. La réalité: entre le miracle et la science

"Le dom de cura [don de guérison] doit être entendu à partir d'un modèle théorique particulier qui n'explique pas seulement la maladie mais la santé. La guérison intervient dans des conjonctures particulières dans la trajectoire existentielle des pentecôtistes car la maladie est premièrement entendue comme un châtiment ou une épreuve".³⁵ Les anthropologues³⁶ insistent sur la distinction généralement faite des maladies naturelles et non naturelles. Dans une perspective influencée par le gnosticisme,³⁷ les maladies sont souvent vues dans le pentecôtisme brésilien comme les manifestations d'esprits malins. A tel point qu'à l'Eglise Universelle, sont nommément cités l'"esprit du cancer", l'"esprit du sida", etc.

La maladie est par excellence du domaine du discours. Elle fait l'objet

dans l'esprit d'un individu ou d'une collectivité d'une classification, le diagnostic étant lui-même une "espèce de classification".³⁸ Cette classification (appelée "nosologie" dans le discours biomédical) peut notamment se faire en fonction de l'origine de la maladie (l'étude des causes des maladies est appelée "étiologie"). Les maladies dont on peut localiser l'origine par des preuves objectives (éventuellement scientifiques) sont considérées comme naturelles, les autres maladies sont non naturelles, psychologiques, spirituelles, etc. Jouent ainsi un double principe de distinction entre corps et âme—ou plus précisément dans le pentecôtisme entre corps, âme (siège des émotions) et esprit (siège du cognitif)—et entre observable scientifiquement et non observable scientifiquement. L'observable lui-même est évidemment tributaire d'une classification puisque si on cherche à observer quelque chose dans une fonction et qu'elle relève d'une autre fonction, l'observation échoue. La caractéristique du discours de l'Eglise Universelle est de croire au progrès de la science. C'est un dispositif qui va permettre de fonder la catégorie de maladie spirituelle. "La maladie spirituelle", dit Mônica do Nascimento reprenant Montero, "est définie en fonction de l'échec de la médecine à diagnostiquer la maladie; car si elle était purement matérielle, les médecins, avec leur technologie, parviendraient à la détecter."³⁹

Le discours biomédical est apprécié car il permet d'identifier par défaut une maladie non naturelle. Bien plus, il est valorisé pour donner plus de force encore au discours du "miracle". Ce n'est pas par hasard que l'émission la 25ème heure,⁴⁰ émission où est tenu un discours de la raison et destinée à un public cultivé, compte sur la participation très régulière de médecins, de psychiatres, de psychologues et de représentants d'associations médicales et consacre de nombreuses séances à des sujets médicaux. Dans la page du "Courant des 70", un encart invite d'ailleurs: "ne manque de consulter ton médecin".⁴¹ Il ne semble pas qu'on puisse simplement rapporter⁴² cette insistance sur le médical au souci d'éviter de se faire accuser de *curandeirismo* (pratique illégale de la médecine) et de charlatanisme, accusation portée contre l'évêque Macedo lors de son arrestation en 1992.⁴³ Le discours médical fait fonctionner le discours du miracle puisque, soit il confère indirectement une place aux maladies spirituelles, soit il confirme scientifiquement la guérison lorsque la maladie avait été diagnostiquée.

Dans la construction de cet espace de représentation, une place importante doit être réservée à la narration sur les démons.⁴⁴ L'évêque Macedo comme beaucoup de théologiens évangéliques—y compris le pasteur Caio Fábio qui n'épargne pourtant pas ses critiques au fondateur de l'Eglise Universelle⁴⁵—a consacré plusieurs livres à la question du diable (démonologie).⁴⁶ Il tente d'articuler ce discours à un discours scientifique⁴⁷

Il est bon de savoir que des cas apparents de possession ont été étudiés avec succès par la psychologie et la psychanalyse tant dans leurs conclusions que dans leurs traitements. Cependant, cela n'invalider pas le travail spirituel [effectué à l'église]. Parmi beaucoup d'autres, nous pouvons dégager les affections suivantes: hystérie, anxiété, névroses, dépressions modérées (avec spasmes chroniques), état temporaire d'inertie, collapsus émotionnel, cas de double personnalité, pré-trans, transe.⁴⁸

En même temps cette démonologie prend place dans un métarécit sur l'histoire du monde et sur sa fin apocalyptique. La classification du sida est à cet égard caractéristique. Celui-ci est vu comme une plaie prévue par l'Apocalypse (9, 12-19). C'est un virus certes, mais c'est "un corps" qui a un esprit diabolique.⁴⁹ Il est intéressant de noter que dans l'émission de la 25ème heure de la journée mondiale du sida, cette version n'a même pas été effleurée. Le ton du débat se voulait *politically correct*.

Il est recommandé, poursuit Macedo, de connaître la singularité caractéristique des démons et de leur parler selon leur mode (le possédé parle à la troisième personne) pour avoir une autorité sur eux. A l'Eglise Universelle,⁵⁰ les démons sont désignés du nom des "entités" des religions afro-brésiliennes⁵¹ et les possédés sont en principe investis de leur comportement spécifique. Aussi les pasteurs et ouvriers sont invités dans un "esprit de discernement et de sagesse" (attribué par l'Esprit Saint) à "connaître un peu de psychologie, d'histoire des religions et des dits 'phénomènes religieux' [i.e. des religions afro-brésiliennes]".⁵²

Bien que la libération soit un rituel observé dans de nombreuses Eglises pentecôtistes, elle occupe une place particulière à l'Eglise Universelle. Tous les vendredis sont consacrés au "Courant de la libération". Apparemment, avec la "libération", on quitte le discours qui co-mesure foi et raison pour entrer dans une mise en spectacle où les aspects magico-rituels sont plus importants. Nous ne nous y attarderons donc pas ici. Citons Mônica Do Nascimento

Pour promouvoir la libération des fidèles, les pasteurs ont recours à plusieurs ressources qui vont des prières et onctions d'huile sainte jusqu'à la manipulation d'objets qui composent également l'univers symbolique d'autres groupes religieux avec lesquels l'IURD rivalise. On leur donne même un sens équivalent à celui accordé dans les groupes d'origine (par exemple, le gros sel pour "nettoyer" et l'eau bénite pour protéger contre les influences négatives).⁵³

Examinons maintenant à un niveau plus lexical comment fonctionne la confrontation discursive. Partant du corpus écrit, recensons un certain nombre de mots et de propositions relatives au volet médical: "analyses", "examens hebdomadaires", "seconde analyse plus détaillée appelée Western Blot", "nouveaux tests pour confirmer le résultat de l'antérieur; malheureusement, lui aussi positif", "électrocardiogramme", "radiographie", "biopsie", "écographie", "colonoscopie", "coloproctologie", "colostomie" ("communication chirurgicale établie entre le colon et l'extérieur à travers un appareil où les matières fécales sont éliminées dans un sac"), "physiothérapie", "cadre clinique", "taux élevé de cholestérol", "diagnostic", "traitements rigoureux", "de l'avis du médecin... irréversible même avec intervention chirurgicale", "déjà cinq interventions chirurgicales avaient été faites, sans résultat", "le médecin me prévint qu'il n'y avait pas de solution", "selon le médecin, problème héréditaire", "le médecin vit mon état; il dit qu'il ne pouvait rien faire pour moi", "de l'avis des médecins, ils étaient incurables", "Je me privai de nombreuses fois de manger pour dépenser le peu que je recevais de ma retraite en médicaments", "sans obtenir de résultats avec les remèdes et traitements", "je

restai huit jours dans le coma à l'hôpital", etc. On observe dans cette énumération les termes médicaux courants (plus rarement savants) concernant le diagnostic des maladies (examens, radiographie, etc.) et les expressions relatives aux soins: traitement, médicaments, chirurgie, etc. L'évaluation à ce moment du récit est négative mais elle est toujours rapportée comme étant l'avis du médecin. Conclusion de ce versant: il n'y a pas de solution, c'est le "fond du baril".

Regardons maintenant les propositions placées sur le versant de la guérison, celui où se trouve l'Eglise Universelle. En effet, c'est en entrant dans un temple de l'Eglise Universelle que le malade trouve la guérison. La séquence commence généralement par "Je me résous à aller à l'Eglise Universelle". Après, nous avons des propositions du genre suivant: "plaçant cette certitude dans mon cœur ... Je répondis que Jésus m'avait guérie ... les résultats correspondaient bien à ce que je lui disais: j'étais guérie!", "santé restaurée par le pouvoir de Dieu", "mettant en œuvre ma foi, Dieu l'honora. Après un certain temps ... le médecin arriva avec de bonnes nouvelles 'Miraculeusement à travers les radiographies ...'", "La guérison a été vérifiée par des analyses", "je me résous à retourner à l'hôpital pour faire de nouveaux tests. Sans comprendre, le médecin me dit que je n'avais plus la maladie de Chagas", "analyse en vue de prouver la guérison tellement espérée", "confirmant, analyses à l'appui, l'absence de néoplasies, oui la tumeur avait disparue!", "je n'ai plus besoin de prendre des remèdes pour les douleurs", "je fis des examens, grâce à Dieu, ils n'indiquaient plus rien. Toutefois, le groupe médical ne croyait pas ce qu'il voyait, les tests étaient négatifs". Dans ces énoncés, on voit réapparaître en seconde partie de la proposition ou de la phrase les expressions médicales, principalement un "nouvel examen". Les examens sont "négatifs". Le "nouvel examen" est vu comme une simple confirmation d'un autre phénomène qui est intervenu entretemps—la guérison miraculeuse. Mais surtout ce que révèlent ces énoncés, c'est que la personne guérie sait que la guérison est faite et ceci de par une connaissance qui relève de la foi. Un seul énoncé répertorié dans le corpus écrit fait référence au fait qu'"elle espère". Aussi ce que mettent en scène ces énoncés, c'est la confrontation de deux types de connaissance, celle de la foi précédant celle de la médecine. La certitude du croyant contraste d'ailleurs avec l'étonnement ou l'incredulité du médecin (au moins tel que rapporté dans le récit). Par ailleurs le terme couramment employé et se voulant relatif à une pure observation empirique, est celui de "disparaître": "la tumeur avait disparu". Dans les interviews télévisées aussi, le terme le plus utilisé est celui de "disparaître". Ce n'est que lorsqu'on passe à l'étape d'évaluation que le terme de "guérir" est employé. Il s'agit d'un verbe qui n'est plus de l'ordre du "faire", il entre dans l'ordre de la "louange".⁵⁴ A l'énoncé "Jésus m'a guérie" succède (plus souvent dans les interviews orales) un "gloire à Dieu". On trouve également des énoncés du genre "preuve vivante du pouvoir de Dieu!".

Cet aspect de "louange" doit être relevé. Ainsi même lorsque le critère du vraisemblable vient se mêler au critère de vérité révélée propre au discours théologique, la "louange" intervient. Avant d'y revenir, relevons ici la nomenclature de maladies dans le corpus écrit, simple énumération qui

notamment la nécessité de faire

illustre l'idée de classification. Si la liste de maladies indique la multitude de maux qui peut nous atteindre, elle suggère aussi, par sa diversification, une précision scientifique. Dans les récits présentés dans notre corpus, peu de maladies se répètent. On a ainsi: rebelle et agressive, migraines constantes, insomnie, évanouissement, problèmes mentaux, folie, pression élevée, douleurs de colonne, mal aux os, système nerveux dérangé, attaques d'épilepsie, ulcère variqueux, ulcère à l'estomac, kyste aux reins, obstruction de l'intestin, maladie vénérienne, hernie, méningite, maladie de Chagas, paralysie, cécité, gonflements à l'utérus, myome intra-uterin, kyste aux ovaires, infection hémorragique interne, problèmes cardiaques, poumon comprimé, malformations (sans anus, avec une formation osseuse du bassin incomplète, absence de vertèbres, cœur anormalement grand, les pieds tordus avec six orteils et le rein gauche atrophié, tête toute violette), douleurs aux pieds—pratiquement invalide, fractures des jambes, paralysie générale, ulcères aux jambes ("Ils disaient qu'il faudrait amputer les jambes"⁵⁵), œdème/hémorragie cérébrale, tumeur à l'aine, tumeur à l'os, mélanome maligne, cancer de la peau, de la gorge, du sein, de l'intestin et du cerveau, de la rate, de la moelle, de l'estomac, "le cancer en était à son dernier stade et contaminait mes os", etc. Notons également plusieurs cas de sida. Ajoutons "blessé du corps et de l'âme". Ajoutons aussi que "maladies et vices" sont parfois juxtaposés. On reconnaîtra d'ailleurs dans cette cour des miracles certains maux qui sont considérés comme signes de possession. Macedo les passe en revue dans *Orixás, Caboclos e guais*. Pour mémoire, il s'agit de "nervosité, migraine, insomnie, peur, évanouissements constants. tendance au suicide".⁵⁶

3. Un discours mixte

Le discours de l'Eglise Universelle construit une réalité⁵⁷ entre le miracle et la science. Il construit un univers qui ne se place pas en retrait du "monde" comme le fait le discours pentecôtiste classique.⁵⁸ Le rapport particulier que le discours de l'Eglise Universelle entretient avec la médecine lui permet de définir quelle est la "réalité" pour un croyant à l'âge contemporain. Il contribue à bien placer le croyant dans la "guerre spirituelle". Dans cette partie du texte, nous observons comment ce discours fonctionne partiellement selon un mode différent du discours théologique (prophétique) tel que défini par nous dans d'autres textes⁵⁹ dans un sens proche de Schleier-march.⁶⁰

Dans cette définition, le discours théologique (prophétique) est un discours qui construit une réalité se donnant comme signe des temps. Le "prophète" dans un énoncé typiquement illocutoire (très marqué dans la manière dont il doit être reçu, c'est-à-dire comme une prophétie) est supposé reconnaître que quelque chose qui avait été annoncé se trouve réalisé. C'est le signe des temps. Le prophète disposerait pour ce faire, selon Spinoza,⁶¹ d'une imagination plus vive que la moyenne. C'est cette imagination qui lui permettrait de voir l'accomplissement de ce qui était écrit. En fait le discours du prophète construit un Référent à partir d'un processus de

mise en extériorité dans son texte de fragments⁶² qui se présentent comme citations. Dans la production de ce Référent (univers biblique) naît une émotion (vécue par les croyants comme présence de Dieu); celle-ci soude la communauté de l'Eglise. Par la citation, deux discours circulent de façon "spéculaire" et en se renforçant mutuellement produisent un enthousiasme, un "effet de piété", un "effet de participation" (caractéristique du discours théologique).

Dans les récits tels qu'on les trouve dans la rubrique du "Corrente dos 70" de la *Folha Universal* comme dans les interviews télévisées ou encore parfois dans les "histoires de vie" enregistrées, on trouve mise en œuvre la procédure de citations bibliques. Ce n'est pas systématique mais c'est fréquent. Elle peut intervenir en guise de titre: *Tout ce que vous demandez dans une prière pleine de foi, vous l'obtiendrez*,⁶³ (Mathieu 21,22). Ou aussi en surtitre ... tout est possible à celui qui croit (Marc 9,23) suivi du titre: *Le médecin des médecins restaura le rectum et quelques vertèbres de mon fils*.⁶⁴ Notons au passage la formule "Le médecin des médecins" qui a un effet valorisant pour la médecine en général et qui revient plusieurs fois. Notons aussi que le verset très connu de Marc est cité dans plusieurs récits. La citation vient aussi souvent en finale. Soit sans formule de liaison mais avec la référence exacte dans la Bible (systématiquement dans certains numéros),⁶⁵ soit avec la formule la plus classique "La Bible dit que". Cela pourrait signifier: le miracle tel qu'on vient de rapporter montre que tel verset est réalisé. Dans le récit, la citation est parfois introduite à partir d'une construction particulière qui donne un "rôle autorisé" au pasteur. On a par exemple: "Quand j'entrai pour la première fois dans l'église, le pasteur prêchait sur l'histoire [de l'aveugle envoyé se laver à] de la piscine de Siloé [et qui revint voyant clair] relatée dans Jean 9, 1-12."⁶⁶ On a aussi une construction différente mais donnant au pasteur le rôle de locuteur autorisé: "Terezinha ne se pliant pas au diagnostic chercha une solution en Dieu se souvenant des paroles du pasteur lorsqu'il disait ... ".⁶⁷ Parfois, ce sont les "ouvriers" qui ont ce statut de "locuteur autorisé". "Milaide recevait chez elle la visite d'ouvriers de l'Eglise Universelle lesquels faisaient des prières et des onctions et la réconfortait toujours avec les promesses de guérison inscrites dans la Bible. Il disait aussi selon la Parole: ' ... ' (Proverbes 22,17)."⁶⁸

Par rapport à ce discours au fonctionnement *spéculaire* intervient un autre discours, celui du vraisemblable. Celui-ci fonctionne à travers la mobilisation des expressions relatives au monde médical (examens, radiographies, etc. mais aussi nomenclature des maladies). Le discours de l'Eglise Universelle n'est pas du tout un discours du merveilleux; il fonctionne sur des paramètres du vraisemblable. Un des mécanismes est le caractère de procès verbal qui coïncide avec l'*incipit* des récits—style appuyé par une photo du ou de la "miraculé-e". Quelques exemples suffiront pour montrer comment est produit l'effet de vraisemblable en citant un nom, un âge, un état civil, un lieu. "Rio Grande do Sul—Marilene Antunes de Oliveira, 32 ans, habitante du quartier Conception dans le Rio Grande do Sul, souffrait d'attaques épileptiques depuis 10 ans." "Valdir da Silva, 35 ans, de Vila Kennedy, avait des problèmes de sinusite." "Maria dos Santos, 72 ans,

résidente de Bangú, souffrait depuis 32 ans de douleurs aux jambes à cause d'ulcères variqueux.” “Reginaldo Silva Santos, 34 ans, souffrait d'un cancer à l'estomac et d'un rétrécissement de l'œsophage.” “En faisant des examens gynécologiques de routine à la demande de son médecin la pauliste Stella Izabel Martins de 32 ans, professeure d'éducation physique, se soumit au test anti-HIV.” On le voit, en plus de l'usage du vocabulaire médical des maladies, le fait de donner des noms et âges précis produit un effet de vraisemblance. Renforce cet effet et produit une connivence avec certains destinataires (qui connaissent les quartiers), le fait de nommer des quartiers comme s'ils devaient être connus de tous.

Dans d'autres cas—assez rares—, le style est celui du témoignage à la première personne. Le titre est alors parfois une phrase du témoignage: *Ma vie était un enfer*,⁶⁹ *Je vivais en fonction des maladies*.⁷⁰ Le témoignage à la première personne se justifie parfois par le fait qu'il s'agit de “témoins privilégiés”. Par exemple en titre: *Ex-sœur guérie du cancer*. Ou indiqué en intertitre: *Dr Clara nous raconte combien elle souffrait et... comment est sa vie aujourd'hui après avoir connu Jésus*. Dans le cas de “ex-sœur”, l'ouverture du récit adopte le style procès verbal. “Mon nom est Dorothy de Freita Berigue.”⁷¹ Dans certains cas, le lieu est indiqué comme dans une dépêche de presse: Belo Horizonte, Curitiba, Rio de Janeiro, DF, etc.

Si le témoignage à la première personne est rare, la citation d'une phrase en discours rapporté direct est fréquente, parfois reprise en titre ou en intertitre. Exemple: *Jésus a guéri ma fille*.⁷² On voit ici que la citation permet de faire fonctionner le témoignage comme “louange”. Par ailleurs, il faut souligner ce genre voisin du témoignage où le texte est une suite d'extraits du témoignage. Une phrase est éventuellement placée en titre: *Je ne supportais plus tant de souffrance*.⁷³ Le style de discours rapporté direct produit un “effet de réel” qui alterné avec le style procès verbal, ne fait cependant pas encore du discours des miracles un discours crédible. C'est seulement la répétition sous des formes stéréotypées qui crée une sorte d'univers nouveau. Sa vraisemblance est aussi liée au fait que les médias ont une apparence de stabilité, et dans cette apparence, un effet de réalité. Le “miracle” perd son caractère de phénomène rare et imprévisible. Ayant lu régulièrement ces récits, en ayant écouté régulièrement les témoignages à la télévision, on comprend que la personne qui passe sous le “courant des miracles”, puisse, dans un état élevé d'émotion propice à la suggestion, entrer dans cet univers fabriqué de la vraisemblance. Elle peut croire suffisamment à une transformation de son état pour qu'elle agisse en conséquence, c'est-à-dire qu'elle suscite l'émotion qui la rende crédible.

Pour comprendre cette transformation ressentie, il faut, pour terminer cette partie, la remettre en rapport avec l'univers de mesure de la médecine dont il est fait si abondamment référence. On l'a montré plus haut. Cette référence aux analyses et à toutes sortes de techniques d'examens médicaux introduit une ambivalence. Celle-ci va jouer pour que l'individu, placé dans le rapport indéfini qu'il entretient avec les malaises de son propre corps, accepte d'entrer dans cet univers fabriqué de vraisemblance. Il croit sentir un mieux-être, il l'interprète comme une chose possible. Dans un raisonnement semi-rationnel, il assimile cette possibilité à la probabilité d'une erreur

d'analyse. Si le mal disparaît, c'est peut-être tout simplement que l'observation "devient" négative, comme dans le cas d'Izabel qui après deux tests HIV positif a un test négatif. La maladie n'existe pas en dehors de sa mesure. L'observation produit une "réalité" nominale; c'est cette "réalité" qu'on essaye de faire entrer dans l'univers fabriqué de vraisemblance. Cette réalité "nominale" n'est pas nécessairement distincte de celle du "discours scientifique" analysé comme discours. Celui-ci produit des "créatures discursives" qui peuvent envahir le champ du politique.⁷⁴

Le discours du vraisemblable ne pousse pas à la participation. Il entre dans une rhétorique de persuasion.⁷⁵ Il s'agit ici de persuader que les objections "réalistes" ne tiennent pas vraiment. On place non seulement les adeptes mais ceux qui ne se sont pas encore ralliés dans un univers de vraisemblance. Il n'y a pas simplement argumentation. Il y a construction d'un "univers de réalité". C'est néanmoins le discours théologique qui continue à produire dans ce discours l'"effet de participation". Dans ce discours théologique de "guérison divine", la "louange" comme énoncé original⁷⁶ apparaît. Reste à savoir dans quelle mesure il est contingenté par le discours de la vraisemblance: objet d'une autre analyse.

4. Du vœu à l'obéissance

Un autre processus langagier de participation apparaît dans le corpus surtout oral: le vœu, c'est-à-dire l'engagement d'accomplir un acte si une demande est satisfaite. Il s'agit d'un cas particulier de promesse, performatif déjà abondamment analysé dans la littérature.⁷⁷ Mais essayons de voir ici sa spécificité. Cet engagement doit être analysé dans son cadre "conventionnel". Celui-ci est exprimé dans un énoncé souvent présent dans le récit: Jésus (ou l'Eglise Universelle) est la dernière porte ou l'ultime solution. Pourquoi ultime? Dernière solution car dans une perspective populaire de don et contre-don, le prix de cette solution est très élevé. Elle est exprimée par Luciano da Silva de 55 ans de Rio en ces termes: "entrer dans cette église serait la dernière chose que je ferais dans la vie".⁷⁸ En effet, dans la religion populaire, on sait que pour obtenir la bénédiction et la guérison divine, il faut se livrer entièrement à Dieu: "remettre sa vie à Jésus". Concrètement le premier pas de ce processus est la participation à "une prière"/"une réunion à l'église" ou "aller à l'IURD pour participer au Courant des 70". Plus généralement "remettre sa vie", c'est "participer".

Le ressort à la participation est très grand. L'individu se trouve dans des grandes souffrances—il est au *fundo do poso* (fond du baril). Cet aspect de contrat formé dans des conditions où l'individu a pratiquement perdu sa liberté (exprimé dans le verbe fréquemment employé de résoudre—je me résous, je décidai d'accepter) est effacé par un discours sur la foi. C'est ici qu'intervient la transformation justement observée par les penseurs classiques entre participation et obéissance. Elle opère dans un certain nombre d'opérations discursives qui construisent la "foi". C'est la raison pour laquelle la formulation explicite du vœu présente dans le discours du fidèle se raréfie dans les transcriptions écrites qu'on trouve dans la page centrale

de la *Folha Universal*? Dans cette raréfaction, il ne faut pas voir la traduction d'une théologie du salut plus centrée sur l'humain.⁷⁹ Il faut voir comment le discours sur les miracles est un discours qui fait accepter la contrainte.

Partons de l'exemple du vœu suivant, répété par la tante, la mère et le père d'un enfant à la mort lors d'un long témoignage oral télévisé: "Si le nourrisson, amené à l'USI [Unité de Soin Intensif—le nourrisson est atteint d'une "dermatite commune" transformée en infection générale] est guéri, il sera présenté à l'église." "Il sera présenté à Jésus," rectifie le pasteur.⁸⁰ Engagement de reconnaître publiquement que Dieu l'a guéri dans un témoignage fait à l'église. "C'était une chose impossible, seul Jésus pouvait." En corollaire, le père accepte désormais de "fréquenter l'Universelle". La formule explicite du vœu dans son aspect contractuel est souvent remplacée par des formulations plus générales comme "Entre-temps, je participai à des vigiles, je fis des vœux et me remis entièrement à Dieu."⁸¹ On préfère aussi des formules plus vagues: "Je me résolus à aller à l'Eglise Universelle" ou "Je me résolus à écouter la voix de Dieu." On a également des formules où la simultanéité des deux termes du contrat fait disparaître l'absence de liberté. Ainsi: "Ce fut justement à ce moment que je laissai tout, j'ouvris mon cœur à Dieu et je sentis la guérison."⁸² Ou bien il y a antériorité au moins apparente de ce qu'on donne dans une pratique par ailleurs courante dans les récits bibliques, il s'agit du jeûne, le jeûne qui dans un même mouvement purifie l'âme et semble donner quelque chose à Dieu. Ainsi on a par exemple: "Je fis jeûne durant une semaine pour que la situation fut surmontée."⁸³ La relation de contrat qui semblait avoir disparue dans la formule "mettre la foi en action" réapparaît néanmoins dans une formule corollaire de la précédente: "Dieu honra ma foi."⁸⁴ Aussi la formule qui va finalement dominer est celle de "ouvrir son cœur" qui fonctionne en couple implicite avec son antonyme repoussoir "cœur fermé".

On constate également un souci de reprendre à son compte des objections possibles du destinataire. On argumente sous forme de prolepse. Ainsi, on produit dans le texte des énoncés d'énonciateurs sceptiques. Dans le corpus écrit—dans des témoignages mis en forme par le journaliste—, on a par exemple: "Je ne croyais pas aux effets de ces onctions mais la troisième semaine, les douleurs disparurent, témoigne-t-elle," ou "j'arrivai à l'église ne croyant plus à rien," ou encore "Pendant des années je mettais en doute l'existence de Jésus."⁸⁵ Intervient ici la libération, c'est-à-dire l'expulsion des démons. La libération est une intervention apparemment extérieure qui va permettre à l'individu de retrouver sa libre volonté. Avant de pouvoir se livrer à Dieu de son plein gré, il faut être libéré grâce à une intervention extérieure. Dans l'exemple suivant, c'est la mère qui amène Valmira à l'Eglise Universelle. "Un beau jour la mère de Valmira l'amena à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu où, à travers le pouvoir de Dieu, elle reçut la libération et à partir de là il y eut un changement radical."⁸⁶

La participation est "prêchée" en soulignant une vertu par ailleurs populaire: la persévérance. L'éloge de cette vertu réduit l'invisibilité de guérisons qui seraient toutes instantanées. En fait les guérisons immédi-

ates sont au sens hobbesien les "miracles".⁸⁷ C'est sur la base de celles-ci que la foi va "être mise en action". La persévérance est l'expression de cette foi. Elle est aussi nécessaire pour la participation. Si les nouveaux adeptes se convainquaient que le discours est un échec dès lors que la guérison n'est pas instantanée, la participation disparaîtrait aussitôt. En fait, la persévérance est la participation "mise en vertu"; elle est l'exercice de la foi. "Avec beaucoup d'espérance dans le cœur, je me mis à faire le Courant des 70 de l'IURD, je persévérai en prières face au Seigneur Jésus et alors que le temps passait, tout fut changé."⁸⁸ "Je continuai à faire le Courant des 70 et fus guéri de toutes les maladies, témoigne Gilmar."⁸⁹ "Je passai par le processus de libération, je me mis à ouvrir mon cœur et à me donner complètement à Jésus. Un peu après je me baptisai, mais je continuai à faire les courants et les bénédictions commencèrent à apparaître."⁹⁰ "je persévérai dans mes prières."⁹¹

5. Un temps social de rupture

Le discours de l'Eglise Universelle comme le discours pentecôtiste en général repose sur un temps discontinu. Cette discontinuité est provoquée par le récit pré-millénariste qui annonce, avec la période des "grandes tribulations", des événements violents.⁹² Elle se trouve aussi dans la conception de la conversion—*changement radical de vie*. Le récit de la conversion est par ailleurs homologué à celui de la "guérison divine". La maladie, c'est un passé complètement révolu. "Jésus m'a guérie", "Aujourd'hui, je suis complètement guérie", "Une vie transformée", "Je suis un homme nouveau".

La construction de ce temps social se fait dans la mise en récit de la guérison. Il opère dans l'usage fréquent de l'imparfait dans l'*incipit*, du passé simple dans le récit et du présent dans l'*excipit*. Prenons un exemple: "Valdir... avait des problèmes de sinusite", "Valdir arriva à l'IURD", "J'ai la certitude que Dieu m'a guérie."⁹³ Est-ce en raison du corpus choisi? La conversion intérieure se fait dans un temps de récit parallèle à la disparition de la maladie. Et dans ce type de discours, la conversion est par excellence un récit. La conversion sert en quelque sorte de paradigme à la guérison. De même qu'avant la conversion, c'était l'humiliation, la vie détruite, le vide de l'âme, le *fundo do poso* et que la conversion est la garantie d'une "vie transformée", une vie de prospérité, de bonheur mais aussi une âme remplie par l'Esprit Saint, de même avant la guérison, c'était l'accumulation de maladies et de malheurs auxquels succède soudainement la disparition des maladies et l'épanouissement de la foi.

Les récits de guérison construisent un temps social de rupture accomplie comme la conversion élabore un temps de rupture accomplie. Il y a un nouveau commencement, une nouvelle naissance. Les croyants sont dans un temps nouveau. S'ils attendent le second retour du Christ, c'est en se disant que grâce à leur "nouvelle naissance", ils sont prêts pour ce retour. Ils essayent de convertir leurs proches et leur prochain avant que ce retour n'ait lieu. C'est dans ce temps social que la guérison prend sa place: un temps de

rupture accomplie. Le miracle n'est pas attendu comme un signe futur. Il "vérifie" la conversion, il en est le miroir. Il "vérifie" une "vie transformée". Il se situe par rapport à un acte déjà accompli.

Le "miracle" est un changement brusque—une rupture de l'ordre naturel. Le discours du "miracle" construit cette rupture. Il suppose déjà un fonctionnement du temps social en terme de rupture. Il suppose une participation à ce temps, une obéissance. Il va permettre le passage du "miracle" comme phénomène exceptionnel (le vrai "miracle" selon Hobbes), au "miracle" reproduit. Mais alors que la conversion est une expérience "intime" et unique dans laquelle le sujet "re-naît", c'est-à-dire est posé comme nouveau locuteur—le témoignage n'intervient donc que postérieurement à cette constitution en sujet/locuteur—, le "miracle", lui, n'est pas unique; il entre, en dehors de quelques cas spectaculaires, dans un ordre de régularité fixé par la foi et l'obéissance. Il "reproduit" par rapport à la conversion. La régularité relève du déjà-accompli. Aussi, la foi porte sur la conviction que le "miracle" a eu lieu. On en parlera comme d'une chose accomplie à laquelle se soumettent en fin de compte les analyses médicales régies également par un ordre de régularité.

Ce déjà-accompli prend place dans une périodisation plus globale, celle de l'Apocalypse. Dans cette périodisation, ce qui a commencé, c'est la période annoncée des "grandes tribulations". Cette période est marquée par des phénomènes effrayants mais aussi inusités. Dans cette période plus rien ne peut surprendre. Aussi, rien d'étonnant que des transformations inusitées (des miracles) aient eu lieu d'autant plus qu'elles sont encore invisibles. Mais l'ensemble du dispositif fonctionne à la rupture de temps déjà réalisée. Cette rupture une fois acceptée comme un temps social construisant la réalité, il n'y a plus qu'à attendre voir apparaître les effets.

Conclusion

Le discours théologique est un discours qui incite à la participation. Cette participation peut être obéissance. A l'âge classique (Hobbes, parfois Spinoza), le devoir d'obéissance au souverain est fondée sur l'articulation du théologique et du politique. A l'âge du pentecôtisme de cette fin de siècle, le miracle contribue à construire un univers de vraisemblance qui s'impose comme réalité et en fin de compte auquel il faut obéir. Le discours sur la guérison divine construit la vraisemblance du miracle par un amalgame assez singulier de processus langagiers. Parmi les processus langagiers, il y a d'abord le processus qui fait le genre même du discours théologique (prophétique): l'appel à la citation biblique (plus rituel que fondamentaliste). Cette circulation spéculaire entre deux discours (biblique et de la maladie), produit un effet de participation qui amène au moins l'interlocuteur (en fait un "co-énonciateur") à continuer à prêter attention à ce discours.

Ce premier effet de participation ne va pas suffire cependant à entraîner le "co-énonciateur" dans la relation spéculaire entre conversion et guérison. Le discours de la guérison divine doit introduire d'autres ingrédients

pour être efficace: la répétition stéréotypée d'une même mécanique narrative, une absorption dans le discours du miracle d'un discours scientifique (biomédical) et une configuration du récit en fonction d'une rupture brusque considérée comme du déjà-accompli. Dans ces processus langagiers, le mode de circulation spéculaire est à l'œuvre mais il est profondément mélangé avec un procédé qui en appelle à la vraisemblance plus qu'à la vérité. Ce procédé qui est une régularité du fonctionnement des médias modernes (en particulier télévisuels) ne laisse pas ici les interlocuteurs passifs. Au contraire, il est un des dispositifs de la conversion, de la "nouvelle naissance".

Dans le pentecôtisme de cette fin de siècle, un type de discours (hybride) apparaît. Ce discours en appelle à l'émotion mais il en appelle aussi à une raison minimale.⁹⁴ On ne croit pas au miracle de façon aveugle mais parce que, après tout, il est raisonnable de croire à des formes alternatives de thérapie là où la médecine s'avère impuissante, mais surtout parce qu'il est raisonnable de chercher toutes les solutions possibles (y compris spirituelle). Ce mélange d'émotion et de raison place les destinataires du discours de la guérison dans un univers de vraisemblance. Croire ou se plier à la vraisemblance ne conduit pas à un ordre aussi hiérarchique que de croire à la vérité (et de celui qui peut la dire). Mais elle impose de façon peut-être d'autant plus totalitaire la puissance d'une machine discursive anonyme plus difficile encore à contester. Quand le surnaturel et le vraisemblable coïncident, comment ne pas obéir?

NOTES

^{1.} Thomas, Hobbes, *Le Léviathan*, Paris, Sirey, 1971. Troisième partie: De la République chrétienne, ch. XXXVII.

^{2.} Parmi d'autres, le prédicateur pentecôtiste Peter Wagner distingue trois phases dans le pentecôtisme, le "pentecôtisme classique", le mouvement charismatique et depuis les années 1980 une "troisième vague" avec laquelle les pentecôtistes (y compris les charismatiques) atteindraient dans le monde le nombre de 277 millions d'adeptes (Soit 17.5% de tous les chrétiens). Stephen Hunt, "The Toronto Blessing: A Rumour of Angels?", *Journal of Contemporary Religion* 10 (3) (1995): 257-271. Paul Freiston adopte également le terme de vagues. Dans la seconde vague qui commence au Brésil dans les années 1950, et dont l'Église Brasil para Cristo est l'exemple typique, on accordait déjà une grande importance à la guérison divine. Paul Freiston, "Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment", Thèse de doctorat présentée au Département de sciences sociales, Campinas, S.P., UNICAMP, 1993. Paul Freiston "Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations", *Social Compass* 41(4), 1994: 537-570.

^{3.} Voir Eve Seguin, "Unité et pluralité de l'analyse du discours", *Langage et société* no. 69 (septembre 1994): 37-58.

^{4.} Mônica Do Nascimento Barros, "A Batalha do Armagedom": Uma análise do repertório mágico-religioso proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus", Belo Horizonte, Thèse de maîtrise UFMG, 1995. Ricardo Mariano, "Neopentecostalismo. Os pentecostais estão mudando", São Paulo, Thèse de maîtrise en sociologie, USP, 1995. Claudio Luiz Pereira, "Línguas de fogo, Rios de água viva ..." Experiência religiosa pentecostal em Salvador, Salvador, Bahia, UFB, Facultade de

Filosofia e Ciências humanas, Thèse de maîtrise, 1994. Jesus, Hortal, s.j., "Um caso singular de pentecostalismo autônomo: A Igreja Universal do Reino de Deus", TEO Communicação (Porto Alegre PUCRS) 24 (106) (dec. 1994): 547-559. Ken Serbin, "Brazilian Church Builds an International Empire", *The Christian Century* 113 (12), (April 10, 1996): 398-403. Voir aussi: Pedro Ari Oro, "Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil", *Social Compass* 39 (3) (1992): 423-434.

⁵ L'Eglise Universelle (IURD) a été fondée en 1977 à Rio par Edir Macedo qui avait été converti en 1963 au pentecôtisme dans une autre dénomination de la troisième vague—*Igreja de Nova Vida*. En 1989, l'évêque Macedo achète une chaîne de télévision *Rede Record* qui serait aujourd'hui la troisième chaîne brésilienne. On y transmet notamment des scènes de "guérison divine" et d'expulsion des démons filmées dans les églises qui fonctionnent 14h. par jour. Le nombre de temples et de membres estimé par la revue *Veja* est respectivement de 500 et 500.000 en 1990, il serait, selon la même source, en 1995 de 2500 et 3,5 millions. L'IURD aurait des temples dans plus de 34 pays.

⁶ Le terme de néo-pentecôtisme qui qualifiait auparavant la Rénovation charismatique (le pentecôtisme dans les Eglises historiques aussi bien catholique que protestantes) est utilisé maintenant par un certain nombre d'auteurs traitant aussi bien du pentecôtisme en Amérique latine (Pedro Oro, "Podem passar a sacolinha: Um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro", *Cadernos de Antropologia* no 9, 1992: 7-44. Mariano, 1995, op. cit. à la note 4) qu'en Afrique (Rosalind I.J. Hackett, "The Gospel of Prosperity in West Africa", in Richard Roberts, (ed.) *Religion and the Transformation of Capitalism*, London, Routledge, 1995, Ch. 10) pour désigner le pentecôtisme des années 1990, un pentecôtisme moins puritain, plus engagé dans la politique, adoptant des éléments de la "théologie de la prospérité" souvent en guerre avec les religions animistes et insistant sur l'exorcisme. Le terme est selon nous plus descriptif qu'interprétatif.

⁷ Le corpus principal est constitué de 61 récits publiés dans 16 numéros du journal de l'IURD *Folha Universal*; ces numéros vont du 27 août au 3 décembre 1995. Le corpus est composé, dans chacun de ces numéros, de la rubrique "Corrente dos 70" présentant de 3 à 7 témoignages. (Ces journaux ne sont disponibles qu'achetés dans les églises).—A ce corpus principal, s'ajoutent des enregistrements *Rede Record* de novembre/décembre 1995 des trois émissions religieuses de l'IURD—*Palavras da vida, Jesus verdade, Despertar da Fé*—ainsi que des entrevues/récits de vie réalisées par nous avec 20 membres (femmes) et ouvrières de l'IURD à Sussuarana (Salvador de Bahia) en octobre 1995.

⁸ Le discours théologique ne se limite pas aux études savantes. Il se définit par un mode spécifique de circulation (spéculaire) et un effet de discours déterminé (effet de piété ou effet de participation). Voir plus loin.

⁹ L'expression désigne au Brésil les Eglises pentecôtistes constituées indépendamment des Eglises mères américaines. Jose Bittencourt Filho, "Do protestantismo sincrético: um ensaio teológico-pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro", in José Oscar Beozzo, (ed.) *Curso de verão*, São Paulo, Paulus, 1993, pp. 107-119. Il faut souligner que certaines Eglises de la troisième vague ont été fondées par des étrangers sans qu'elles ne soient des "filiales" d'Eglises américaines. C'est le cas de l'Eglise *Nova Vida* fondée par un missionnaire canadien Walter Robert McAlister, mort en 1993 et dirigée actuellement par son fils. Rappelons que l'évêque Macedo de l'IURD a fait partie de cette Eglise avant de fonder l'Eglise Universelle. Voir sur les critiques parfois non dénuées de préjugés à propos du "pentecôtisme autonome" l'article de Cecilia Mariz, "El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil", *Sociedad y Religión* no 13 (mars 1995): 21-32.

^{10.} Manuel Luiz Corrêa, *As Vozes prementes*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1989.

^{11.} Commentée le 18 août 1994, le courant des 70 réunit ce nombre d'ouvriers aux cultes (Mariano, 1995, op. cit. à la note 4, p. 122). Le nom de ce "courant" se réfère au chapitre 10 de l'évangile de Luc—"La mission des 70 disciples"—qui commence ainsi:

Après cela le Seigneur en désigna encore soixante-dix autres et les envoya deux par deux en avant de lui dans toutes les villes et localités où lui-même devait se rendre. Il leurdit: "l'amoison est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux... guérissez les malades et dites aux gens 'Le Royaume de Dieu est proche de vous.'" *A Bíblia Sagrada*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Dans la Bible de Jérusalem comme dans d'autres éditions de la Bible, il est question de 72 disciples.

^{12.} Chaque émetteur retransmet les témoignages du siège régional: à Rio l'église d'Abolição, à São Paulo, celle du Bras, etc. La *Rede Record* dispose en fin 1995 de 14 émetteurs TV.

^{13.} Voir au sujet du pentecôtisme et de la télévision: Oro (1992), op. cit. à la note 6.

^{14.} Corrêa (op. cit. à la note 10) note cependant que dans la Congregacão Cristã, le pasteur se donne le droit de couper le microphone lorsque le témoignage ne lui semble pas correspondre au "genre".

^{15.} Durant facilement 15 minutes, parfois 30 minutes.

^{16.} Voir notamment William Labov, *Le parler ordinaire, La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, Paris, Minuit, 1968, pp. 289-335.

^{17.} Les évaluations sont selon Labov essentielles pour que le récit tienne ensemble. L'histoire qui ne dit rien s'attire une remarque méprisante: "Et alors?". Labov, 1972: 303. Voir aussi Jean-Michel Adam, *Le récit*, Paris, PUF, *Que sais-Je* No. 2149, 1984, p. 104.

^{18.} *Folha Universal*, journal hebdomadaire de l'Eglise Universelle, dorénavant: *FU*. *FU*, 27/8/95.

^{19.} *FU*, 1/10/95.

^{20.} *FU*, 10/9/95.

^{21.} *FU*, 10/9/95.

^{22.} *FU*, 3/9/95.

^{23.} *FU*, 10/9/95.

^{24.} Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, Essais Points, 1991.

^{25.} *FU*, 3/9/95.

^{26.} *FU*, 8/10/95.

^{27.} *FU*, 27/8/95.

^{28.} Alors qu'on considère parfois que le "parler en langues" perd de l'importance dans les Eglises de type "néo-pentecôtiste" (voir Hackett, op. cit. à la note 6), il faut noter que les adeptes de ces Eglises y font souvent mention dans des entrevues privées (voir nos enquêtes auprès de membres de l'IURD à Sussuarana, Salvador de Bahia, Octobre 1995).

^{29.} Corrêa, (op. cit. à la note 10, p. 110) voit un lien entre cette promesse de témoignage et le contrat de réciprocité pour obtenir l'aide d'un saint tel que pratiqué dans la tradition populaire catholique.

^{30.} André Corten, "La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique", *Revue Française de Science Politique* 45 (2) (avril 1995): 250-281.

^{31.} Sanchis examine au contraire comment le champ religieux peut être occupé par autre chose que la religion. Pierre Sanchis, "O campo religioso sera ainda hoje o campo das religiões", in Eduardo Hoornaert (ed.) *Historia da Igreja na América*

pas cité

1978

op. cit. note 16

Il leur

latina e no Caribe (1945–1995), O Debate metodológico, Petrópolis/São Paulo, Vozes/CEHILA, 1995.

³² Ce qui facilite par ailleurs le début du "récit de vie". Les personnes racontent sans qu'il ne soit besoin d'intervenir. Elles entrent sans problème dans un schéma "histoire de vie" mais d'une facture particulière.

³³ Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires, Critique de la raison narrative*, Paris, Hermann, 1972. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil, Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, pp. 9–15 et ch. VII.

³⁴ C'est l'objet de la partie finale d'un ouvrage en rédaction: *L'alchimie politique du miracle, Discours de la guérison divine dans le pentecôtisme latino-américain*.

³⁵ Claudio Luiz Pereira, "Línguas de fogo, Rios de água viva ... 'Experiência religiosa pentecostal, em Salvador", Salvador, Bahia, UFB, Facultade de Filosofia e Ciências humanas, thèse de maîtrise, novembre 1994.

³⁶ Sérgio Alves Teixeira, et Ari Pedro Oro (eds) *Brasil & França, Ensaios de Anthropologia Social*, Porto Alegre, Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, 1992.

³⁷ Corten, op. cit. à la note 30, pp. 163–168.

³⁸ Raymundo Heraldo Maués, *A Ilha encantada. Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, Coleção Igarapé, NAEA/UFPA, 1990, p. 43.

³⁹ Mônica Do Nascimento Barros, op. cit. à la note 4, p. 146. Paula Montero, *Da doença a desordem: a magia na umbanda*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

⁴⁰ Diffusée par *Rede Record* tous les jours de la semaine à 23h 45.

⁴¹ FU, 29/10/95.

⁴² Contrairement à ce que suggère Mônica Do Nascimento, 1995 op. cit. à la note 39, p. 144.

⁴³ Macedo a été en 1992 l'objet de trois procédures, (1) d'ordre fiscal, (2) de lavage de narco-dollars et (3) de la part d'ex-membres de *curandeirismo et charlatanisme*. Selon Freston, 1993, op. cit. à la note 2, p. 110, le juge accepta la dénonciation pour ce troisième chef d'accusation. Concédant *l'habeas corpus*, le juge caractérisa néanmoins son emprisonnement d'"indû et de prématûré".

⁴⁴ Mariano, 1993, pp. 96–144.

⁴⁵ Caio Fábio, *Igreja, Crescimento integral, Uma abordagem ampla sobre o fenômeno do crescimento quantitativo e qualitativo das Igrejas evangélicas no Brasil*, Niterói, Vinde Comunicações, 1995.

⁴⁶ Macedo *O diabo e seus anjos*, Rio de Janeiro, Editora gráfica universal Ltda, 1995.

⁴⁷ Notons par ailleurs qu'au sujet des accusations de charlatanisme, la défense de Macedo en 1992 était que "la science elle-même admettait la possibilité de guérison dans des cérémonies ou rituels religieux par suggestion et par catharsis collective". *O Estado de São Paulo*, 12/5/92 12, cité par Freston, 1993, op.cit. à la note 2, p. 110.

⁴⁸ Ibid. pp. 53–54.

⁴⁹ Edir Macedo, Entrevista a *Veja*, 6/12/1995: 74.

⁵⁰ Luiz Eduardo Soares, "A guerra dos Pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil", article dédicacé à Roberto Da Matta, *Comunicações do ISER*, No. 44, 1992: *Religião, tradições, modernidades*: 43–50. Voir aussi D. Nascimento, op.cit. à la note 4, pp. 196–202.

⁵¹ Macedo, *Orixás, caboclos e guias—Deuses ou demônios?*, Rio de Janeiro, Editora gráfica universal Ltda, Coleção Reino de Deus, 1990.

⁵² Macedo, op.cit. à la note 46, p. 53.

⁵³ Do Nascimento, op.cit. à la note 4, p. 166.

⁵⁴ Corten, op.cit. à la note 30.

op.cit à la note 4

Voir à la
Note 4 (1995)

1995

Edir?
comme
no. 49?

Edir

Edir

51

- ^{55.} FU, 15/10/95.
- ^{56.} Macedo, op.cit. à la note 51, pp. 73-80.
- ^{57.} Selon la définition de Seguin, le discours est un "processus langagier de construction de la réalité". Seguin op.cit. à la note 3, pp. 37-58.
- ^{58.} Le terme de pentecôtisme classique employé aux Etats-Unis pour désigner notamment l'Assemblée de Dieu s'est répandu en Amérique latine et en Afrique, ne recouvrant pas toujours la même réalité. Voir notamment: K. Joseph Byrd, *Formulation of a Classical Pentecostal Homiletic in Dialogue with Contemporary Protestant Homiletics*, PhD, The Southern Baptist Theological Seminary, 1990; John R. Higgins, Michael L. Dusing et Frank D. Tallman, *An Introduction to Theology, A Classical Pentecostal Perspective*, Dubuque, Iowa, Kendall, 1994. Voir aussi pour le Brésil: Mariz, op.cit. à la note 9.
- ^{59.} André Corten, "Catégories politiques et discours théologique", *Discours social/Social Discourse, Discourse Analysis and Text Socio-Criticism* 4 (3-4) (1992): 119-144. "A participação no político. O ordem do discurso", *Lua Nova* No. 37 (1996). Voir aussi: Corten, *Le discours du romantisme théologique latino-américain, Test d'un corpus*, avec la collaboration de Viviana Fridman et Anne Deret, suivi de *Un exemple de théologisation du politique: le discours d'Aristide*, par Marie-Christine Doran, Montréal, Cahier de recherche, CIAEST, 1995.
- ^{60.} Friedrich Schleiermacher, *Foi chrétienne d'après les principes de la Réforme* (1821), Adaptation par David Tissot, Paris, E. De Boccard Editeur, 1888. Denis Thouard, "Schleiermacher et le langage religieux, Sentiment, langage et communauté", *Recherches de Sciences Religieuses* 82(2) (1994): 335-360, à la page 345.
- ^{61.} Baruch Spinoza, (1670), *Traité théologico-politique* Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 38.
- ^{62.} Iván Almeida, "Trois cas de rapports intra-textuels: la citation, la parabolisation, le commentaire", *Sémiose et Bible* No. 15 (sept. 1979): 23-42. Louis Panier, "La citation biblique dans le discours didactique. Éléments pour une approche sémiotique", in Paul de Surgy. et al., *Ecriture et pratique chrétienne*, Congrès de l'ACFEB Angers, Paris, Cerf, 1978, pp. 115-160.
- ^{63.} Les traductions sont reprises à la *Bible de Jérusalem*. FU, 22/10/95.
- ^{64.} FU, 8/10/95.
- ^{65.} FU, 19/11/95.
- ^{66.} FU, 12/11/95.
- ^{67.} Ibid.
- ^{68.} Proverbes 22. 17: Parlos de sages. Prête l'oreille à mes discours, puis applique ton cœur afin de connaître. FU, 22/10/95.
- ^{69.} FU, 12/11/95.
- ^{70.} FU, 3/9/95.
- ^{71.} FU, 3/9/95.
- ^{72.} FU, 1/10/95.
- ^{73.} FU, 3/12/95.
- ^{74.} Eve Seguin, "Le discours scientifique: un acteur politique", Actes du Colloque *Scientific Discourse as Prejudice-Carrier? (6-8 octobre 1995)*, London, University of Western Ontario Press, 1996. Eve Seguin, "How did Louise Brown Colonize the World?, The Predetermination of Politics by Scientific Discourse", PhD, London, Birkbeck College, University of London.
- ^{75.} Chaïm Perelman, et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 2ème édition, 1970. Chaïm Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles, 1977.
- ^{76.} Corten, op.cit. à la note 30.
- ^{77.} John R. Searle, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

1 p 52

191 - 207

Paroles

- ^{78.} FU, 19/11/95.
^{79.} Voir à ce sujet la critique de la théologie de Karl Barth par un théologien de l'Eglise Universelle, José Cabral, *Introdução Bíblica*, Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda, 1er édn 1970, 7ème édn 1995.
^{80.} Emission "Jesus Verdade" du 14/11/95. Dans une première phase, la tante qui fréquente l'Eglise Universelle depuis quatre ans amène un certificat de naissance à l'Eglise Universelle au courant des 70 pasteurs.
^{81.} FU, 10/9/95.
^{82.} FU, 3/12/95.
^{83.} FU, 19/11/95.
^{84.} FU, 17/9/95.
^{85.} FU, 12/11/95.
^{86.} FU, 1/10/95.
^{87.} Elles doivent rester exceptionnelles pour être des "miracles",, *Leviathan*, op.cit. à la note 1, p. 463. Voir à ce sujet Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 102-105.
^{88.} Ibid.
^{89.} FU, 15/10/95.
^{90.} FU, 26/11/95.
^{91.} FU, 15/10/95.
^{92.} Corten, op.cit. à la note 30, ch. 8, "Le millénarisme ou la violence du pauvre".
^{93.} FU, 27/8/95.

35

Pé tró polis

André CORTEN. Professeur de science politique et d'analyse de discours, Université du Québec à Montréal. Pesquisador visitante do CEDEC (São Paulo) et Visiting Scholar à Columbia University 1995-1996. Auteur de *Le pentecôtisme au Brésil, Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995. Édition brésilienne: *Os pobres e o espírito Santo*, Petrópolis, Editora Vozes, 1996. Ce texte fait partie d'une recherche subventionnée par le Conseil en Sciences Humaines du Canada. ADRESSE: Université du Québec à Montréal, Département de Science Politique, Case postale 8888, succursale Centre-Ville, Montréal (Québec) H3C 3P8, Canada.