

Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains

François Laplantine

Soins, corps, altérité
Volume 23, Number 2, 1999

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015602ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/015602ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)
Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN
0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Laplantine, F. (1999). Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains. *Anthropologie et Sociétés*, 23(2), 101–115. <https://doi.org/10.7202/015602ar>

Article abstract

ABSTRACT

Illness, Healing and Religion in Contemporary Latin American Pentecostal Movements

On the basis of observations carried out in Brasil, Mexico and Colombia, the author studies the interpretations given to illness in the Pentecostal churches as well as the process of religious conversion which aims at reversing the pathogenic current and restoring the lost harmony wished for by God. His analysis then concentrates on the new couple made up of the pastor and the demons which have forced their way into the bodies of the sick : the pastor using exorcism rituals engages in physical combat with the demons which are usually of African origin but also, increasingly Catholics saints. From this analysis the article sketches two mutually contradictory hypotheses, one in terms of Conquest in which the exorcism may be seen as the eradication of popular culture (in particular Afro-Amerindian), the other in terms of the recomposition of popular culture. The second hypothesis consists of seeing the growing pentecostalisation of the religious field in Central and South America as an attempt to latinise and recatholicise a religion which is seen as fundamentally foreign : Anglo-Saxon Protestantism.

Key words : Laplantine, religion, body, performative statements, icon, divine healing, South America

MALADIE, GUÉRISON ET RELIGION DANS LES MOUVEMENTS PENTECÔTISTES LATINO-AMÉRICAINS CONTEMPORAINS¹

François Laplantine



Celui qui pénètre pour la première fois dans une église pentecôtiste en Amérique latine est le plus souvent saisi par une impression étrange : une ambiance de cacophonie et de gesticulations grotesques, une espèce d'hystérisation du réel et simultanément de marketing religieux organisé par ces stars et superstars que sont les pasteurs évangéliques prétendant réaliser des performances (en particulier thérapeutiques) dans des temples qui sont souvent des entrepôts désaffectés transformés en salles de spectacle. Dans un culte pentecôtiste, à travers les exhortations et les témoignages de guérison ponctués par de nombreux « alléluia! », on chante, on crie, on pleure, on s'embrasse, on saute, on se balance, on expulse les démons et, les ayant expulsés, on applaudit, on tend les bras au ciel.

Cet enthousiasme des émotions n'est pas seulement joyeux. Il exprime, à travers des torrents de voyelles ainsi que des flots de sanglots et de soupirs, la plainte collective de ceux qui, lassés d'attendre, s'en remettent à Jésus. Nous nous trouvons ici à l'extrême opposé d'une théologie de la contemplation et de l'absence ainsi que d'une spiritualité du silence. La langue de Dieu est une langue bruyante. Il n'y a aucune écoute attentive de la parole de l'autre, immédiatement noyée dans une clameur sourde puis un brouhaha qui avance crescendo, encore moins une élaboration théologique de la foi², mais seulement un ensemble de *signes* (et notamment de signes à prétention thérapeutique). La cause pour l'anthropologue paraît donc entendue : ce sont des fanatiques et des charlatans. Et c'est inacceptable en effet : inacceptable tant pour les institutions ecclésiales que pour l'institution médicale et plus largement pour la raison. Il n'y a plus dans l'impulsion pentecôtiste telle qu'elle jaillit à Los Angeles en 1906, de médiations du savoir, mais l'immédiateté d'une expérience vécue comme une évidence : la présence de

1. Cet article est le fruit d'observations effectuées en 1997 et 1998 en Colombie (Bogotá), au Brésil (Fortaleza) et au Mexique (en milieu rural dans l'État du Veracruz). La recherche s'est déroulée avec Cécile Gouy-Gilbert et Guillermo Uribe, de l'Université Grenoble II, dans le cadre d'un programme de recherche (ARRASH) financé par la région Rhône-Alpes. Nous avons participé à de nombreux cultes pentecôtistes et avons mené des entretiens approfondis avec une centaine de fidèles et de pasteurs des différentes Églises.
2. À la *théologie de la libération*. Edir Macedo, le fondateur d'une de ces Églises oppose ce qu'il appelle la *libération de la théologie*.

l'Esprit Saint dans le corps de celui qui se convertit, qui est indistinctement interprétée à travers la certitude du salut *et* de la santé comme le signe du retour du Christ ou plutôt de Jésus.

Les rites que nous allons étudier maintenant peuvent être considérés comme des « énoncés performatifs » au sens d'Austin (1991), c'est à dire des énoncés qui, loin de constater une réalité préexistante, de la « représenter », produisent eux-mêmes une réalité inédite. Ils ne contiennent aucune information sur l'état de santé de la personne, ne posent jamais un diagnostic ni ne fondent un pronostic — ils sont trop sûrs d'eux et n'ont pas de temps à perdre pour cela —, mais font advenir l'incroyable : si vous le souhaitez et si vous vous en remettez au Dieu miséricordieux (« accepter Jésus »), la maladie, et avec elle la pauvreté, n'aura plus lieu d'exister.

La croissance de ces mouvements en Amérique latine est exponentielle ; on n'assiste nullement à une routinisation des charismes et en particulier du charisme de guérison selon l'hypothèse de Max Weber, mais à un développement endogène qui aujourd'hui paraît pratiquement irrésistible. Cela nous pousse à y prêter la plus grande attention. Parler de « mainmise de l'impérialisme nord-américain » ou de conquête d'un nouveau marché de « bien du salut » et de « biens de santé » nous paraît pour le moins partial et partiel, en tous cas largement insuffisant pour rendre compte de cette transformation majeure des sociétés latino-américaines contemporaines.

Précisons enfin que ce travail s'inscrit dans une démarche théorique qui est à la fois celle de l'analyse des discours (Corten 1995) et de la dynamique des recompositions du religieux (voir notamment Bastide 1995, 1997 et plus récemment Hervieu-Léger 1986, 1990). Ces premiers résultats de recherche n'ont nullement l'ambition de rendre compte de la totalité des courants du pentecôtisme ou plus précisément du néo-pentecôtisme en Amérique latine. Ce dernier, c'est l'une de ses caractéristiques majeures, n'a vraiment rien d'homogène. Il est diversifié à l'extrême.

Les trois vagues³

Tout commence à Los Angeles en 1906. James Seymour est un prédicateur noir, pauvre, itinérant et autodidacte formé dans le methodisme des blancs. Se trouvent pour la première fois rassemblés dans ce que l'on appelle alors le « mouvement des langues » (ou communication glossolalique qui ne passe plus par la langue anglaise) une majorité de noirs, des immigrés européens venant des zones rurales, des mexicains d'origine catholique ainsi que quelques asiatiques. Le « don des langues » qui est jugé par les Églises officielles à la fois comme une offense à la pratique de la langue anglaise et comme un « renouveau des nègres » est vécu par les nouveaux croyants comme l'abolition de la malédiction de Babel et de la séparation des nations. Ils entendent dans la « ville des Anges » (qualifiée de « Nouvelle Jérusalem » ou de « Jérusalem américaine ») briser les barrières natio-

3. Nous empruntons cette expression à Paulo Freston (1994).

nales, raciales et linguistiques en recueillant des signes de guérison, de miracle et de prophétie signifiant (Actes des Apôtres, 2) l'imminence du second avènement de Jésus.

Si le début du pentecôtisme américain est marqué par une piété extatique populaire qui doit beaucoup au milieu mexicain et plus encore au milieu noir dans lequel il s'est formé, ce sont des missionnaires blancs qui vont être à l'origine des premières Églises latino-américaines. La *Congregação Crista do Brasil* est créée à São Paulo en 1910 par un missionnaire italien de Chicago. Elle rencontre un grand succès dans les milieux de l'immigration italienne. L'Assemblée de Dieu est fondée en 1911 à Belem par deux ouvriers suédois de Chicago qui commencent à prêcher dans une église baptiste. Les premiers adeptes sont des immigrants du Nordeste chassés plus au nord par la sécheresse.

Au début des années 1910, au Brésil, au Chili, en Colombie, au Mexique, le pentecôtisme, qui insiste en particulier sur la glossolalie comme évidence première du « baptême de l'Esprit », touche à la fois des individus de milieu populaire en parcours de migration et un segment de la classe moyenne des Églises protestantes historiques (baptistes, presbytériens, luthériens, méthodistes). Jusqu'aux années 1950, le rythme de progression demeure extrêmement lent.

Ce qui caractérise les Églises de la « deuxième vague » qui surgissent à partir des années 1950⁴, c'est, d'une part, l'accent mis sur la guérison et, d'autre part, le fait que des fidèles de tradition catholique sont de plus en plus nombreux à se convertir au pentecôtisme. Une Église comme l'Église de l'Évangile Quadrangulaire est significative de ces mouvements : fondée en 1922 à Los Angeles par une femme originaire de Salford dans l'Ontario (Canada), Aimée Semple Mc Pherson⁵, elle est introduite au Mexique, en Colombie et au Brésil dès les années 1940. La théologie quadrangulaire insiste sur les quatre composantes de la révélation : *Jésus guérit* (c'est le salut par la conversion), *Jésus baptise* (c'est le baptême « dans l'Esprit »), *Jésus guérit* (à travers la permanence des miracles), *Jésus revient* (ou retour du Christ). Il convient dans cette perspective de ne pas oublier le troisième « angle » qui retiendra plus longuement notre attention ici : « *Jesus curador* » ou « *Cristo medico* ».

4. Il s'agit de l'*Iglesia de Dios en Colombia*, de *Brasil para Cristo* ou *Deus é Amor* au Brésil, l'*Iglesia Cristiana Bethel* au Mexique ou encore de l'*Evangelho Cuadrangular* dans chacun de ces pays.

5. Nombreuses sont les femmes fondatrices de religion aux États-Unis, notamment au XIX^e siècle, et qui établissent des liens extrêmement étroits entre le religieux et le médical. Ellen White fonde l'*Église adventiste du septième jour* en 1863. Elle écrit un ouvrage intitulé *Le ministère de guérison*. Mary Becker Eddy crée en 1978 la *Christian Science* dont le but est de rétablir le christianisme primitif et son élément perdu de guérison. Elle publie en 1975 *Science et santé*. Hélène Blavatsky fonde la théosophie en 1975. C'est Annie Besant qui lui succédera.

Au cours de nos observations dans le village de Pontilla au Mexique, il nous est apparu que les femmes jouent un rôle actif dans les mouvements pentecôtistes. Elles peuvent être pasteurs, prédicatrices voire à l'origine de la fondation d'une Église. Plus largement au Mexique, en Colombie et au Brésil, ce sont presque toujours des femmes qui entrent les premières dans les mouvements pentecôtistes et cherchent à mettre un terme aux comportements « machistes » (infidélité notamment) et alcooliques des maris.

Les Églises de la « troisième vague » surgissent à partir des années 1970⁶. Caractérisées par un prosélytisme très fort, intégrant ce que Gurtwirth a appelé un « audiovisuel religieux national » largement inspiré de la pratique des télévangélistes nord-américains, ces mouvements n'entretiennent plus aucune relation avec le protestantisme historique européen et nord-américain. Ils s'affirment comme « internationaux », « mondiaux », « universels », mais sont pour la plupart résolument nationaux. Ils procèdent à l'inversion du courant missionnaire qui va aujourd'hui des pays d'Amérique latine vers les États-Unis ainsi que vers l'Europe, l'Afrique et l'Asie.

L'une de leur spécificité est que les cultes ne sont plus de conservation, mais de conversion et de démonstration. Ils fonctionnent comme des espaces de prestation de services ouverts environ quinze heures sur vingt-quatre et localisés dans les grandes villes en des endroits de grand passage. Ce sont ces nouvelles Églises qui aujourd'hui connaissent la plus forte croissance. Elles se multiplient en se divisant et en arrachant chaque jour davantage de fidèles à l'Église dont ils étaient originaires : notamment et surtout l'Église catholique. Ces mouvements qui sont parfois des groupuscules, mais souvent aussi de puissantes Églises, insistent tous — et c'est sans doute là une des raisons de leur succès — sur la « guérison divine » qu'ils lient à l'exorcisme. Ils visent à canaliser les expériences émotionnelles dans un sens de moins en moins gratuit (glossolalie) et de plus en plus intéressé, par le moyen notamment de la « théologie de la prospérité ».

Le mythe : la « guérison divine »

La maladie vient de Satan. Elle est l'œuvre du Diable, source de péché, alors que la guérison est l'expression de la toute puissance de Dieu. Cette foi, qui dans les milieux populaires en Amérique latine a une force fantastique, s'appuie sur la réactualisation ou plutôt la contemporanéité et la permanence du message de l'Évangile de Marc (16, 17-18) affirmant le charisme de guérison des croyants : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru. Ils imposeront les mains aux malades et les malades seront guéris ».

S'imprégner de l'idée ou plutôt de l'expérience — car il y a en régime pentecôtiste, nous y reviendrons, une absolutisation de l'expérience sensible — que « Jésus guérit », c'est annoncer l'imminence de son retour, l'imminence du temps où Satan sera définitivement vaincu, c'est-à-dire du temps où nous ne vivrons plus sous le règne de la malédiction et du péché. Les fidèles du pentecôtisme ne parlent jamais en termes thérapeutiques — pas plus, notons le, qu'ils ne se considèrent comme protestants. Ils requièrent en termes de « libération » de la maladie, autrement dit du péché, « libération » qui est la preuve de l'avènement du Royaume dont fait bien sûr partie la santé. Exalter le nom de Jésus, c'est simultanément annoncer le Royaume de Dieu, recevoir des visions, des rêves, des prophéties,

6. L'*Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) en 1977, l'*Igreja Internacional da Graça de Deus* en 1980 au Brésil, la *Cruzada Cristiana* (1978), la *Mision Carismatica Internacional* (1980), la *Casa sobre la Roca* (1986) en Colombie, et d'autres encore.

parler en langues, guérir les malades, c'est-à-dire chasser les démons en attaquant frontalement le Royaume des Ténèbres. Edir Macedo y insiste : « Nous vivons en pleine époque de démonisme », « Jésus sauve, baptise, mais avant tout libère ceux qui sont opprimés par le Diable et ses anges ».

Dans cette perspective, la maladie n'est que l'un des cas particuliers d'une logique plus générale qui est la logique du mal, du malheur et de la misère. L'insomnie, les maux de tête, la bronchite, les troubles cardiaques, la dépression, les tentatives de suicide, les caries dentaires (qui sont miraculeusement traitées puis plombées, plombages que Cécile Gouy-Gilbert, Guillermo Uribe et moi avons vus exhibés dans une Église de l'Évangile Quadrangulaire de Bogotá) la tuberculose, le cancer, le SIDA sont autant de signifiants distinctifs, mais renvoyant toujours au même signifié : l'emprise des démons. Au même titre d'ailleurs que la prostitution, l'homosexualité, l'alcoolisme, la toxicomanie et l'infidélité conjugale.

De la logique impeccable (notamment au sens étymologique du terme) de la conversion en tant qu'arrachement au péché, qui est simultanément une sanctification devant provoquer une transformation visible et palpable immédiate, découle une expérience qui n'a rien d'une épreuve. Elle est au contraire revendiquée comme une preuve, mise en scène dans un spectacle parfois même filmé pour être retransmis à la télévision et qui atteste que le Royaume de Dieu n'est pas « pour la semaine prochaine », ni même « pour demain », mais a déjà commencé. La guérison en pentecôtisme regorge de signes, de manifestations visuelles et auditives dotées d'un caractère « extraordinaire ».

La maladie comme la pauvreté sont des signes du péché et plus précisément de l'incrédulité, des signes et aussi des preuves que l'individu, victime de Satan, ne s'est pas vraiment converti. Si les troubles physiques ou mentaux voire les difficultés financières perdurent après les sessions de *cure* qui ne sont pas très différentes des sessions de « libération », c'est que la foi du malade n'a pas été assez intense. C'est ce manque de foi qui fait obstacle à la manifestation des charismes.

Cependant, ainsi que l'a bien vu Corten (1995), il y a dans la logique pentecôtiste, ainsi que dans la logique kardéciste (Aubrée et Laplantine 1990), un élément décisif qui ne relève pas du fidéisme, mais d'une conception au contraire gnostique du sacré. La maladie (et plus généralement le malheur) n'est pas seulement un signe d'une absence de foi — comme guérison et prospérité sont la preuve du salut — mais d'une absence de connaissance. C'est en effet la connaissance qui sauve de la malédiction du péché, lequel doit être considéré comme ignorance. Mais cette connaissance, contrairement au Kardécisme, ne s'appuie pas sur l'étude des textes, mais sur une expérience : celle de la conversion et du baptême dans l'Esprit Saint qui n'est rien moins susceptible que d'inverser le cours de l'expérience personnelle, du monde et de l'histoire.

Le rite (ou la dramatisation du mythe) : l'exorcisme

L'action démoniaque étant la cause de tous les maux, l'exorcisme apparaît comme la seule réponse ou plus exactement l'unique riposte appropriée. Ou pour dire les choses autrement, le mal-maladie étant résolument exogène (Laplantine

1992) et non pas endogène comme dans le protestantisme historique, les rituels thérapeutiques seront nécessairement et presque mécaniquement d'externalisation et d'expulsion (qualifiée de « libération »)⁷.

Le charisme de guérison, appelé aussi « ministère de guérison », peut être exercé par un homme ou une femme, un pasteur ou un assistant. À la limite, tout croyant ayant reçu ce charisme peut prétendre à cette activité thérapeutique, comme les apôtres dans l'Église primitive.

Pour mettre en œuvre les « dons de guérison », les Églises pentecôtistes ne disposent que de l'imposition des mains (dont la signification est la bénédiction) et de la prière, lesquelles peuvent être précédées avant le culte proprement dit par une onction d'huile (Assemblées de Dieu, Église Universelle).

Rien ne distingue en fait l'imposition des mains de l'exorcisme, ce que l'Église Universelle appelle le *corrente da cura*, qui a lieu tous les mardis, du *corrente de libertação* qui lui a lieu tous les vendredis, si ce n'est que dans l'exorcisme, les émotions sont infiniment plus théâtralisées et dramatisées. Le pasteur (soutenu par toute l'assistance) qui « libère » un « possédé » en lui imposant la main droite sur la tête joue la déroute des démons (les divinités du panthéon de l'Umbanda) sommés de dire leurs noms. Il met en scène la bataille finale entre les forces du Bien et les forces du Mal dans un climat de gravité et de violence qui renvoie au contexte de la violence sociale.

La « guérison » (le terme de soin n'est jamais utilisé) est provoquée par la répétition de la formule chargée des pouvoirs que s'autoattribue le groupe rassemblé. « Cure, Senhor Jesus, cure essa pessoa », répète le pasteur qui « exige de Dieu qu'il tienne ses promesses » et que le démon se retire du corps du « possédé ». « Sors, sors, sors au nom de Jésus », répète-t-il en précisant que « Dieu est dans cette salle » et que « ce que fait l'Église Universelle, c'est ce que fit Jésus : guérir les malades ». Cette invocation est alors suivie par l'audition de témoignages — ce que Corten (1995 : 93) appelle « la mise en scène narrative de cette objectivation » — qui racontent la présence des « miracles » dans le monde contemporain.

Cette forme d'exorcisme néanmoins, qui dure entre deux à trois minutes, ne se réduit pas à de la parole. Elle consiste dans des gestes d'expulsion répétés. Le pasteur, l'assistance et le malade (qui est monté sur scène) ont les yeux fermés. Il arrive que le corps de ce dernier, le visage torturé, se torde de douleur en hurlant les noms d'Exu et Pomba Gira ou d'autres entités désignées comme pathogènes. Puis il ressent la présence de Dieu qui se manifeste souvent dans une chute en arrière, ce que l'on appelle « s'abattre dans l'Esprit ». Cet abandon et cette soumission à la volonté de Dieu s'accompagnent d'une légère perte de conscience au cours de laquelle l'individu est soutenu par un ou deux assistants. À la lamentation collective qui s'exprime dans une clameur sourde, succèdent alors les cris de la victoire. Tous croisent les bras comme s'ils embrassaient Jésus.

7. L'exorcisme peut provoquer des vomissements ou l'expulsion d'excréments. Il y a quelques années, dans une église *Deus é Amor* de São Paulo se trouvait un « musée » exposant de nombreux objets « vomis » par des malades exorcisés.

Notons enfin que la guérison en tant que libération et expulsion du mal-maladie du corps du possédé est loin de concerner seulement ce dernier. Elle implique sa famille, ses amis. À la fin d'un culte de l'Église Universelle, on procède à la bénédiction des objets (vêtements, photos) appartenant à ceux qui n'ont pas pu venir ou qui ne croient pas encore. Parmi les rites inventés par une Église comme l'IURD, il y a notamment celui des roses devant rester une semaine dans la maison, à l'endroit le plus élevé possible pour attirer le mal et faire sortir les influences négatives. Ces roses seront solennellement brûlées une semaine plus tard dans l'église.

Ce dispositif ritologique, qui suppose l'enthousiasme au sens étymologique du terme et l'unanimité du groupe — qui ne peuvent être brisés par l'intrusion du chercheur incrédule⁸ — agit dans le sens d'une catharsis collective. Nous sommes en présence d'un processus d'imputation sorcellaire et de riposte contre-sorcellaire. Le sorcellaire consiste dans la maximalisation de l'altérité désignée comme tout ce qui n'est pas croyant. Le contre-sorcellaire se construit à l'inverse dans l'image renversée d'une identité absolue reconquise par l'appartenance au Royaume et la participation à cette royauté, dont chaque fidèle (et d'abord bien sûr le pasteur) détient une partie du pouvoir.

L'inflexion matérialiste de la spiritualité néo-pentecôtiste : la « théologie de la prospérité »

La santé, mais aussi la prospérité financière peuvent être appréhendées comme le retour quasi automatique de l'investissement effectué dans le sacrifice de la dîme⁹. Le salut vaut bien ce sacrifice personnel, cette contrepartie financière, car « les bénédictions découlant de la dîme sont illimitées ». C'est la vie « en abondance », spirituelle (amour), physique (santé) et économique (richesse).

La dîme est une offrande, un don appelant un contre-don, un acte qui consiste moins à se conformer à la volonté de Dieu qu'à « exiger » de ce dernier qu'il « tienne ses promesses » : la santé et la jouissance des biens de ce monde, signes du règne de Dieu affranchi du règne du Diable.

En liant la piété, la prospérité et la santé, le néo-pentecôtisme engage le croyant dans un nouvel « esprit du capitalisme » au sens de Max Weber, mais qui n'est plus celui de l'épargne puritaine des sociétés anglo-saxonnes, mais de la recherche du profit immédiat en contexte de latinité et de néo-colonialisme culturel

8. Le temple est conçu comme un espace profane, mais qui va progressivement être sacralisé et irradier d'énergies libératrices à mesure que se déroule le temps de la liturgie. La participation active de la *plateia* (parterre) aux rites qui ont lieu sur le *palco* (scène) est requise à tout instant. C'est elle qui est la garantie de l'efficacité de cette véritable dramaturgie. La mobilité corporelle des fidèles appelés à se déplacer à plusieurs reprises en direction de la scène est exigée, tandis que les *obreiros* et *obreiras* (ouvriers, ouvrières, seconds dans le culte et assistants des pasteurs) ne cessent de parcourir les couloirs latéraux de la salle, stimulant le public-croyant à réagir avec force au spectacle monté sur la scène par les pasteurs-acteurs.

9. La dîme, qui est le paiement à l'Église de la somme de 10% du salaire, trouve son fondement dans l'Ancien Testament (Malachie, 3, 10; Psaumes, 35, 25).

et médiatique. Ces Églises et en particulier l'Église Universelle diffusent à cette fin des brochures dans lesquelles on peut lire que « l'argent est le sang du Seigneur Jésus » ou encore : « Jésus : celui qui s'est fait pauvre pour que vous soyez riches ».

Il est certain que le matérialisme nord-américain est passé par là avec son contenu tout entier positif d'hygiène, de santé et de bonheur familial. Et il est vrai également qu'un *crente* (croyant), parce qu'il est présumé plus honnête, a plus de chances que les autres ainsi que l'a montré Marion Aubrée (1987) de trouver un emploi. Parce qu'il ne boit pas, ne fume pas, ne se drogue pas, ne fréquente pas les prostituées, il a aussi plus de chances de ne pas être malade. La discipline personnelle s'inscrit pleinement dans cette stratégie globale de promotion sociale dans un univers de plus en plus concurrentiel.

À partir de ce qui vient d'être dit, je voudrais esquisser maintenant deux hypothèses qui, on le verra, vont être contradictoires : la première s'exprime en termes de Conquête, l'exorcisme pouvant être considéré comme un processus d'extirpation de la culture populaire (notamment afro-amérindienne) et de lutte contre ce qui n'est pas culturellement blanc ; la seconde se formule au contraire en termes de recomposition de cette culture populaire.

Guérir, convertir, conquérir, évangéliser, civiliser

Nous avons été frappés tant au Mexique et au Brésil qu'en Colombie par la fréquence de vocables tels que « conquête », « conversion », « mission », « croisade » et d'images telles qu'« épée » ou « soldats ». Ne serions-nous pas confrontés au même idéal missionnaire qui fut celui de la Conquête, consistant à substituer l'ordre au désordre et l'unité à la pluralité. La substitution concernerait cette fois la présence à l'absence et l'immédiateté à l'attente.

Le pentecôtisme latino-américain serait dans cette optique une espèce de Contre-Réforme par rapport à la théologie de la libération, un retour aux valeurs conservatrices d'obéissance, une offensive contre le « mal » que les ordres religieux catholiques n'ont pas pu ou pas su mener jusqu'à son terme, mais il s'inscrirait dans la même logique de la domination et de la destruction, de l'« arrachement au Diable », formule déjà utilisée lors de la première Conquête.

Renoncer au péché, conjurer la maladie, normaliser et moraliser les comportements, c'est expulser tout ce qui subsiste de sensualité indienne et africaine dans ces sociétés, c'est les désindianiser et les désafricaniser pour les rendre conformes à la culture de l'*ordre* moral et religieux, omniprésente depuis les débuts de la colonisation. Le pentecôtisme pousse à ses extrêmes conséquences l'une des tendances de l'Amérique latine : le combat frontal contre l'idolâtrie, l'« ordre et le progrès » d'Auguste Comte, le monothéisme, qui au XIX^e siècle rencontre l'ordre de la médecine et de l'hygiénisme. Il se pourrait que les sociétés d'Amérique latine aient été pentecôtistes sans le savoir. Il s'agirait alors, dans cette perspective d'affirmation d'un strict monothéisme, d'achever ce qui n'avait été qu'entrepris par la Conquête.

Des cultures populaires recomposées

Dans la seconde hypothèse que je voudrais proposer maintenant, et qui va retenir davantage notre attention, le pentecôtisme — qui connaît, notons le, ses plus grands succès tant sur le continent américain qu'européen dans le monde latin et catholique — ne sera pas considéré comme relevant d'une dynamique de conversion à une religion exogène. On le verra plutôt comme un processus de recomposition d'une matrice populaire latino-américaine, reformulant notamment les composantes issues de la dimension thérapeutique du catholicisme d'origine ibérique.

L'ensemble formé par la pénitence, la procession et le pèlerinage à des saints protecteurs et guérisseurs se trouve à la fois simplifié, condensé et concentré, mais entretenu en permanence par le recours à la catégorie de miracle. « Accepter Jésus » en levant les bras, célébrer le « Dieu merveilleux » qui vient vers nous, répéter les faits « extraordinaires » arrivés à la Pentecôte, c'est réactiver le merveilleux chrétien c'est-à-dire le caractère magique, émotif et sentimental, non du protestantisme populaire mais bien du catholicisme populaire. En l'absence d'alternative messianico-révolutionnaire en Amérique latine, l'intervention, mieux, l'irruption du surnaturel qui va changer la vie se donne comme une réponse totale permettant d'envisager la sortie immédiate de la maladie, de la misère et de la violence. La conversion au pentecôtisme permet à nouveau un réenchangement du monde.

Le paiement de la dîme à l'Église (infléchi et radicalisé par la « théologie de la prospérité ») réactualise le thème de la « promesse » aux saints guérisseurs et perçue par ailleurs le système populiste des « faveurs ».

Demander et obtenir une « faveur » dans le cadre d'une fête catholique à un saint guérisseur ou à l'occasion de l'élection d'un leader populiste renvoie au processus du don et contre-don dans l'économie, tant des médiateurs du salut que de la famille élargie que sont l'*hacienda* ou la *fazenda*. L'Esprit exauce et guérit, mais en tant que contre-don en réponse à l'offrande de la dîme. C'est un pacte, un contrat ; Dieu, à l'instar du saint, de l'homme politique ou du grand propriétaire terrien, ne peut que s'acquitter de tout ce qui concerne notre félicité si nous croyons intensément en lui.

Les nouvelles Églises pentecôtistes procèdent souvent en Amérique latine à une resacralisation, une resacramentalisation voire une recléricalisation de l'institution religieuse. Bien des prédicateurs s'autoproclament eux-mêmes « évêques », les temples sont parfois appelés des « sanctuaires » et surtout l'affirmation de la présence de l'Esprit à travers les charismes apparaît comme beaucoup plus proche du sacrement catholique de l'eucharistie que tout ce qui dans le protestantisme vise à accentuer la distance entre l'homme et Dieu.

Alors que dans ce dernier, le sacré n'est jamais là, mais au-delà, dans le pentecôtisme il est constamment mobilisé. Ce serait peu dire que ces Églises de la « parole de Dieu » empruntent beaucoup d'éléments à la religion qu'elles combattent. La pentecôtisation du champ religieux agit souvent dans le sens d'une recatholicisation.

Nous touchons ici à l'une des différences majeures entre le pentecôtisme aux États-Unis et en Amérique latine. Dans le dernier cas, l'immense majorité des croyants est née dans la religion catholique, et plus précisément celle de l'oralité dans laquelle il n'y a pas de frontières très nettes mais de multiples passerelles possibles entre la foi chrétienne, les croyances amérindiennes, afro-américaines et spiritistes. Dans cette matrice magico-religieuse, le *curandeirismo* est certainement l'une des dimensions majeures.

Un nouveau point va nous permettre de préciser ce qui précède. Le baptême dans l'Esprit, le charisme de guérison et l'exorcisme intègrent et réinterprètent non seulement tout ce qui vient du catholicisme populaire, mais aussi des composantes africaines et indiennes de ces sociétés. Le thaumaturgique indien devient « guérison divine », tandis que la possession du chamanisme se transforme en structure de communication avec l'Esprit Saint à travers le « don des langues ». On comprend dans ces conditions que des chamanes au Mexique et en Argentine deviennent pasteurs spécialisés dans les pratiques de *sanación*. Enfin le « quatrième angle » du pentecôtisme, qui met l'accent sur le retour de Jésus, réactualise le thème indigène de la « terre sans mal » et des prédications messianiques de la fin du monde du tournant du siècle.

Mais c'est surtout, notamment au Brésil, la composante africaine de la culture qui se trouve à la fois mobilisée et dénoncée. Lutter contre le mal symbolisé par les cultes d'Umbanda et du Candomblé, exorciser les divinités du panthéon afro-brésilien, c'est croire à ces entités. Par un processus bien connu des anthropologues, les dieux des uns deviennent les démons des autres. Les *orixás* des cultes afro-brésiliens, puis les « esprits » du kardecisme et enfin les saints du catholicisme sont soumis à une opération de démonisation. Ils sont non seulement condamnés par les pasteurs pentecôtistes dans les sessions d'exorcisme, mais humiliés et torturés. Il s'agit de leur tordre le cou. Dans la transformation de ces divinités en diables — au Brésil, si Dieu est brésilien, les diables le sont tout autant — nous sommes confrontés à un processus, c'est le cas de le dire, « malin » à la fois de reconnaissance et de délégitimation. Ces religions sont harrassées, surprises, surprises comme les sociologues et les anthropologues qui somme toute n'avaient pas vu le vent venir. Elles se tiennent aujourd'hui sur la défensive. Car c'est l'un des buts avoués du pentecôtisme que de devenir hégémonique tant par rapport à la médecine, discréditée, que par rapport à l'Église catholique qui, dans des pays comme le Brésil et la Colombie, mais non le Mexique, occupait jusqu'à récemment une position de quasi monopole spirituel.

Le néo-pentecôtisme latino-américain renforce la communication avec le sacré à travers des phénomènes physiques (glossolalie, guérison divine et exorcisme) c'est-à-dire un langage du corps qui est un langage familier à la culture populaire et notamment à la médecine populaire. Les sociétés latino-américaines sont des sociétés de médiums, de médiateurs, de médiations et depuis quelques années de médias (ce qu'ont parfaitement bien compris les mouvements en question). Les médiations pentecôtistes du sacré sont reconsidérées et simplifiées dans le sens de l'immédiateté (du salut ou de la guérison) comprise comme étant la conséquence logique de la conversion.

Le pasteur pentecôtiste d'aujourd'hui a un ancêtre : le *pajé* d'autrefois qui exerçait la triple fonction de prêtre, de psychologue et de médecin. Mais, à la limite, tout croyant peut devenir son propre médiateur. On n'a plus besoin de la médiation des saints parce que l'on est soi-même devenu un saint ou que l'on est en voie de le devenir. Pour dire les choses autrement, les anciennes médiations du sacré sont devenues inutiles, car Dieu intervient directement en chacun de nous et l'Esprit Saint est infiniment plus fort que les « esprits » (au sens médiumnique) ou les divinités d'hier. Le contact avec le sacré est un contact direct qui doit être ressenti physiquement, Dieu ne devenant pas seulement infiniment proche mais allant *dentro o crente* (à l'intérieur du croyant).

Si les entités maléfiques peuvent entrer dans le corps et en sortir, l'Esprit le peut également. Ce qui caractérise ce monothéisme, c'est qu'il est polycentriste. Il permet une circulation intense des forces, disons plutôt des significations à travers la parole des uns et des autres, mieux, à travers la parole qui parle des uns à travers les autres.

La pauvreté, le chômage, la maladie, les carences affectives sont considérés comme les effets d'un désordre psychologique, social et même cosmologique, une perturbation des liens entre le Créateur et la créature. L'appel à la conversion vise à inverser le courant pathogène, à restaurer — dans la richesse, la santé et l'amour — l'harmonie perdue qui était voulue par Dieu. Mais il convient pour cela de bloquer d'une manière offensive la contamination du mal. Les convertis disposent de beaucoup plus de force que les autres pour cela, et de cette force, ils peuvent faire bénéficier leur entourage et en particulier leur famille.

Nous ne sommes nullement, on le voit, en présence d'une des multiples formes d'une « thérapie spirituelle » visant comme dans la cure kardeciste à faire sortir l'âme du corps. La conformité à l'action divine, qui se manifeste dans la vie des êtres humains d'une manière thérapeutique, n'a pas pour but la recherche du dépassement de ce qui est corporel. Le corps est au contraire considéré comme le lieu où les forces physiques et spirituelles, mais aussi microcosmiques et macrocosmiques, se rencontrent.

Se convertir, c'est commencer à participer à une réorientation radicale de l'énergie positive (l'Esprit Saint) en la débarrassant de toutes les énergies négatives qui pervertissent l'ordre de la création cosmique dont le corps humain fait partie intégrante. Dans cette perspective, il s'agit moins de livrer une bataille spirituelle qu'une guerre à la fois historique et cosmique dont l'issue victorieuse ne fait aucun doute.

Dans le pentecôtisme historique, on parle des démons en les tenant à distance, alors que dans le pentecôtisme des nouvelles Églises, on les affronte dans un corps à corps. Un nouveau couple s'est formé, d'un type très particulier, qui est fort différent du couple du prêtre et du pécheur ou du médecin et de son malade.

C'est le couple du pasteur et des démons. Le premier¹⁰ fait beaucoup plus qu'évoquer les seconds. Il parle avec eux et surtout il les combat physiquement. Le dénouement, et d'abord l'explication du drame sorcellaire, n'avance jamais métaphoriquement ni métaphysiquement, mais physiquement. Des troubles ophtalmologiques, cérébraux, intestinaux ou gastriques signifient que les démons ont pénétré dans cette partie du corps, qu'ils sont *alojados* dans les yeux, le cerveau, l'intestin ou l'estomac. Le mal peut se fixer sur des organes, des objets ou des lieux qui sont considérés comme des réceptacles démonisés devant susciter une riposte elle aussi physique. Ainsi des perturbations conjugales ou domestiques appelleront une intervention dans la domaine bien circonscrit de la *casa*.

Aujourd'hui, la conception néo-pentecôtiste du corps et de son environnement connaît une inflexion considérable par rapport au pentecôtisme classique. Elle évolue dans le sens d'une promesse de plaisir et de bonheur qui s'inscrit chaque jour davantage dans l'économie marchande du capitalisme. Il convient de travailler ici sur le sens des mots *possession* et *bénédiction*. La *possession* consiste à être possédé dans un processus qui est celui de la transe, mais aussi à posséder. L'individu cherche à se laisser saisir par l'Esprit Saint, à se laisser posséder par Lui, mais aussi et dans le même mouvement à faire fructifier (matériellement) l'expérience de la possession. Il s'agit de prendre possession, notamment des *biens* de ce monde (amour, santé, richesse) en conformité avec la volonté de Dieu qui n'exige absolument pas le renoncement, mais permet au contraire l'abondance. Le mot « bénédiction » subit actuellement le même changement sémantique radical allant du verbe bénir à l'obtention des biens. Ce thème du droit à la santé, au bonheur physique individuel, de l'épanouissement du corps à travers le plaisir était non seulement incompréhensible en régime de pentecôtisme classique, mais considéré comme se situant à la limite du démoniaque.

Les rêves, les visions mais surtout l'écoute des témoignages de conversion et de guérison fonctionnent de manière iconique, ce qui est capital ainsi que l'a bien vu Corten pour ceux qui ont désacralisé à l'extrême l'espace culturel, qui n'ont plus de cathédrale, ni de saints, ni d'image.

Le pentecôtisme est non seulement baptiste mais adventiste. Au centre de sa « théologie », qui a pu être qualifiée de « théologie narrative », il y a la catégorie de l'événement (et du témoignage de cet événement) et de l'avènement. C'est une religion qui a la passion de ce qu'Austin appelle les « énoncés performatifs ». Elle vise par la parole à faire advenir l'incroyable. C'est un système de production d'énoncés performatifs — lesquels, comme « Alleluia », « *Gracias a Deus* » doivent en permanence être répétés et vérifiés par le témoignage — d'une extrême efficacité. Le témoignage, différent de la représentation iconique qui ne fait que rappeler, est considéré comme une preuve matérielle. Il contribue à une resacralisation du temps (du temps de l'expérience de la conversion et de la guérison qui ne fait qu'un avec le temps de l'imminence du Royaume) qui s'accompagne d'une désacralisation de l'espace.

10. Il est rarement seul sur la scène. Il peut y avoir jusqu'à soixante-dix pasteurs dans le rite appelé « *corredor dos setenta pastores* ».

L'action pentecôtiste — qui est comme nous l'avons vu agitée, turbulente et bruyante — n'est rien d'autre que l'action physique des énoncés ou plus exactement d'un régime particulier d'énoncés qui aujourd'hui procède à une démetamorphisation de la notion de salut, dotant ce dernier d'un contenu positif intramondain. La totalité de l'existence sociale et individuelle est alors prise en charge par la force de l'évidence énonciative. C'est la conviction dans le pouvoir physique de la parole qui organise un champ d'énonciabilité qui est simultanément un champ de visibilité. Car dans cette religion d'une extrême positivité, *tout* doit être *montré* à la lumière, les démons, traqués sans répit, doivent sortir de l'ombre.

Tout doit être montré ou plutôt tout doit être dit, nommé, voire crié. Tout doit accéder à la visibilité, mais surtout à l'auditivité et même plus exactement à ce que Paul Zumthor appelle la vocalité. À travers la vocalité des rites de la guérison divine et de l'exorcisme ponctués par des témoignages et qui entraînent à leur tour d'autres commentaires énonciatifs, c'est-à-dire d'autres énoncés performatifs (ou performances énonciatives), on réalise que l'ouïe (qui est temporelle et agit comme une incitation énonciative sans fin) l'emporte sur la vue (qui est spatiale).

Nous nous apercevons ici que dans ce quasi « catholicisme de substitution » (Bastian 1994) la distinction entre le catholicisme et le protestantisme n'en continue pas moins d'être présente. Le catholicisme, et en particulier le catholicisme baroque des sociétés latino-américaines, est résolument iconique. Il se déploie dans le spectacle visuel symbolisé sur tout le continent par l'image de Notre Dame de Guadeloupe. Le protestantisme, lui, procède à une désiconisation. C'est une religion par excellence non visuelle qui ne cesse de valoriser l'écoute et la parole. Le pentecôtisme latino-américain confirme qu'un catholique pourrait à la limite être sourd, mais ne saurait être aveugle, alors qu'un protestant pourrait à la limite être aveugle, mais ne saurait être sourd.

La rationalité scientifique occidentaliste suggère qu'à des phénomènes de maladie et de santé correspondent des institutions et des pratiques « médicales » séparées. Elle n'escompte pas du « religieux ». Pourtant dans les périphéries des grandes villes d'Amérique latine, mais aussi en milieu rural et dans de nombreux villages indiens, l'imposition des mains se présente aujourd'hui comme l'un des recours thérapeutiques privilégiés. Nous nous trouvons en présence de formes de résistance au pouvoir biomédical et plus largement à la culture savante des élites.

Cela conduit sans doute à s'interroger sur les carences ou les inadaptations des systèmes d'assistance sanitaire à l'égard notamment des populations les plus défavorisées et aussi sur les raisons de la perte d'influence de l'Église catholique. Mais il y a plus encore. La négation de la relation entre le salut et la santé, la religion et la médecine et donc le champ de l'anthropologie religieuse et celui de l'anthropologie médicale est une négation revendiquée par la double orthodoxie que constituent la messe et la consultation médicale. Toutes les deux s'organisent dans l'occultation du lien de la maladie au social et notamment du lien de la maladie à ce discours privilégié et totalisant du social qu'est le religieux. Ce que chacune de son côté, la médecine officielle et la seule Église officielle jusqu'à il y a quelques années s'efforcent de séparer (le corps et l'esprit, le mal biologique et les autres malheurs, la santé sur terre et le salut au ciel) se trouve à nouveau réuni par ces pasteurs qui sont les héritiers des *pajé*.

Dans un processus que Lévi-Strauss a appelé de « bricolage », ils recomposent des liens entre les croyances thaumaturgiques indiennes et les moyens de communication modernes, entre le messianisme et la technologie, entre le Nouveau et l'Ancien Testament en terre américaine. Ils ont un souci de rapidité et d'efficacité qui n'est pas très éloigné de la pensée rivale qui, elle, exerce aussi une grande influence aujourd'hui mais cette fois dans les classes moyennes : la *nova era* en Amérique de langue espagnole, le *terceiro milênio* au Brésil qui sont à la fois proches et différents de ce que l'on appelle le *New Age* aux États-Unis et l'Âge du Verseau au Québec et en France.

Le pentecôtisme dans les sociétés d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud consiste dans la latinisation progressive d'une culture à l'origine exogène : le protestantisme anglo-saxon. Loin d'instaurer une rupture avec la matrice magico-religieuse et médico-magique de ces sociétés qui sont des sociétés de *pajéance* et de *curandeirismo*, il s'inscrit dans cette matrice, la confirme et la conforte dans un sens il est vrai de plus en plus utilitaire et pragmatique.

Références

- AUBRÉE M., 1987, « Entre traditions et modernités : les religions », *Brésil. Les Temps modernes*, 491.
- AUBRÉE M. et F. LAPLANTINE, 1990, *La table, le livre et les esprits*. Paris, Jean-Claude Lattès.
- AUSTIN J. L., 1991, *Quand dire, c'est faire*. Paris, Points-Essais.
- BASTIAN J.-P., 1994, *Le protestantisme en Amérique latine*. Genève, Labor et Fides.
- BASTIDE R., 1995, *Les religions africaines au Brésil*. Paris. Presses Universitaires de France.
- , 1997, *Le sacré sauvage*. Paris, Stock.
- CORTEN A., 1995, *Le pentecôtisme au Brésil*. Paris, Karthala.
- FRESTON P., 1994, « Breve historia do pentecostalismo brasileiro », in A. Antoniazzi (dir.), *Nem Anjos nem Demônios*. Petropolis, Vozes.
- HERVIEU-LÉGER D., 1986, *Vers un nouveau christianisme ?* Paris, Cerf.
- , 1990, *De l'émotion en religion*. Paris, Centurion.
- « La diversification du religieux en Amérique latine - À propos de l'expansion des pentecôtismes », *Problèmes d'Amérique latine*. La Documentation Française, janvier/mars 1997.
- LAPLANTINE F., 1992, *Anthropologie de la maladie*. Paris, Payot.
- , 1994, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*. Paris, Payot.
- PÉDRON S., 1995, « Pentecôtisme, pratiques thérapeutiques et rapport à la maladie », *L'Ethnographie*, 91, 2 : 77-94.
- STOLL D., 1993, *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia, Temple University Press.
- WILLEMS E., 1967, *Followers of the New Faith*. Nashville, Vanderbilt University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains

À partir d'observations effectuées au Brésil, au Mexique et en Colombie, l'auteur étudie les interprétations attribuées à la maladie dans les Églises pentecôtistes, ainsi que le processus de la conversion religieuse visant à inverser le courant pathogène et à restaurer l'harmonie perdue voulue par Dieu. Puis il concentre son analyse sur le couple nouveau formé par le pasteur et les démons, entrés par effraction dans le corps des malades : le pasteur, par un rituel d'exorcisme, entame un combat physique avec les démons qui sont le plus souvent des entités d'origine africaine, mais avec de plus en plus de saints du catholicisme.

Cet article esquisse deux hypothèses contradictoires : l'une, en termes de Conquête, l'exorcisme pouvant être considéré comme un processus d'extirpation de la culture populaire (notamment afro-amérindienne), l'autre en termes de recomposition de cette culture. La seconde hypothèse consiste à envisager la pentecôtisation croissante du champ religieux en Amérique centrale et en Amérique du Sud comme une latinisation et une recatholicisation d'une religion à l'origine exogène : le protestantisme anglo-saxon.

Mots clés : Laplantine, religion, corps, énoncés performatifs, icône, guérison divine, Amérique latine

Illness, Healing and Religion in Contemporary Latin American Pentecostal Movements

On the basis of observations carried out in Brasil, Mexico and Colombia, the author studies the interpretations given to illness in the Pentecostal churches as well as the process of religious conversion which aims at reversing the pathogenic current and restoring the lost harmony wished for by God. His analysis then concentrates on the new couple made up of the pastor and the demons which have forced their way into the bodies of the sick : the pastor using exorcism rituals engages in physical combat with the demons which are usually of African origin but also, increasingly Catholics saints.

From this analysis the article sketches two mutually contradictory hypotheses, one in terms of Conquest in which the exorcism may be seen as the eradication of popular culture (in particular Afro-Amerindian), the other in terms of the recomposition of popular culture. The second hypothesis consists of seeing the growing pentecostalisation of the religious field in Central and South America as an attempt to latinise and recatholicise a religion which is seen as fundamentally foreign : Anglo-Saxon Protestantism.

Key words : Laplantine, religion, body, performative statements, icon, divine healing, South America

François Laplantine
Centre de recherches et d'études en anthropologie
Faculté d'anthropologie et de sociologie
Université Lumière - Lyon II
5, avenue Pierre Mendès-France, C.P. 11
69976 Bron cedex
France