

Évangélistes en réseaux

La lusophonie à l'épreuve de la latinité en Amérique

Depuis les années 1970 se dégage en Amérique latine une vaste mouvance néo-protestante désireuse de s'inscrire dans un espace public au sein des différentes sociétés qu'elle traverse¹. Cet objet d'études devient rapidement dans la littérature un carrefour où convergent de nombreuses approches explicatives largement complémentaires les unes des autres. Ainsi les différents travaux de sociologie religieuse, de sociologie politique ou de politique comparée ont montré les modalités d'une telle construction identitaire. L'émergence numérique du phénomène néo-protestant évangélique pose tout naturellement la question du rapport au politique. Mieux comprendre ce phénomène dans sa dimension régionale et identifier ses effets à l'échelle des différentes sociétés implique donc d'analyser les rencontres et les échanges entre les différents mouvements, notamment au cours de ces deux dernières décennies. Les logiques de réseau constituent une piste stimulante pour permettre une telle recherche. Le regard sociologique identifie en effet les mécanismes de réappropriation et de canalisation des ressources que tout acteur opère lorsqu'il souhaite définir un nouveau rapport au politique.

Pour situer brièvement le débat, on ne s'étonnera pas de rencontrer en premier lieu l'histoire. En effet, les termes de cette mobilisation procèdent de longues trajectoires historiques. Les Églises évangéliques en Amérique latine se montrent peu désireuses de participer à la vie de la cité durant leurs premières décennies d'existence : le politique est en effet déconsidéré au profit du repli quiétiste. Ce surdimensionnement de la sphère spirituelle constitue en grande partie un héritage des missions nord-américaines, sceptiques quant à la participation des protestants à la vie politique, notamment en raison des démêlés de leurs mouvements en Chine en pleine guerre froide². Or cette posture et ce regard sur la politique et donc sur l'espace public ont considérablement changé, sans que l'on puisse dire pour autant que la méfiance vis-à-vis du politique ait été entièrement balayée du champ protestant évangélique. À bien considérer la vie de ces mouvements

1. Sur l'histoire du protestantisme : J.-P. BASTIAN, *Breve historia del protestantismo en América latina*, Mexico, Casa unida de publicaciones, 1986, 190 p. Pour une approche plus globale du phénomène : D. STOLL, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.
2. J.-P. BASTIAN, « Guerra fría, crisis del proyecto liberal y atomización de los protestantismos latinoamericanos 1949-1959 », *Cristianismo y Sociedad*, 68, 1981 : 7-12.

ou de leurs dirigeants latino-américains, on note l'émergence progressive d'une conscience politique, largement redevable de l'action d'organisations continentales, fers de lance d'un *avivamiento* transnational. Ces organisations ont véhiculé un message, des valeurs, des ressources symboliques, bien davantage que des ressources économiques et financières, que les mouvements locaux ont mis à profit dans leur mobilisation. À partir de ce constat, on comprend pourquoi la problématique évangélique se situe dans un champ théorique également internationaliste.

La vie de ces organisations transnationales représente un objet d'étude à lui seul et les observations ainsi que les analyses que l'on peut mener sur ce terrain sont complémentaires des résultats obtenus en sociologie interne et en politique comparée. À partir de cette perspective, on situe avec davantage de précision des zones d'ombre que ces deux angles d'attaque (sociologie, comparatisme) n'ont pas éclairé : la similarité des identités évangéliques d'un pays à l'autre en Amérique latine, les vagues de la politisation progressive des mouvements, la socialisation des dirigeants et leur « vision du monde ». Or ce dernier point mérite que l'on s'y attarde pour comprendre une dimension essentielle de la mobilisation évangélique : l'imbrication entre ressources externes et construction du *leadership* interne pour ces dirigeants évangéliques³. Sans trop détailler cette méthode et cette analyse⁴, on peut en donner un exemple. On remarque sur le terrain évangélique combien l'accès au *leadership* dans ces organisations, au Guatemala ou au Chili par exemple, est lié à une notoriété à l'échelle continentale. Cela est valable aussi bien pour les pasteurs qui se rapprochent de l'État que pour les dirigeants de mouvements sociaux, Organisations non gouvernementales (ONG) diverses et, bien sûr, *a fortiori* pour les dirigeants de partis politiques. L'international a donc pour effet « d'adouber » un certain nombre de dirigeants qui convergent dans cette sphère ; à travers l'analyse des documents issus des rencontres nombreuses qui ont ponctué la vie des mouvements évangéliques depuis le début des années 1970, l'étude de ce mécanisme se révèle tout à fait éclairant.

Ce type d'analyse tranche radicalement avec la perspective dépendantiste qui, en portant le regard sur la transnationalité religieuse, attribue au foyer d'émergence du réseau transnational un pouvoir de contrôle sur les réseaux périphériques du Sud qui me semble excessif⁵. Au-delà de cette dynamique de contrôle par le Nord (les États-Unis), c'est toute la question de la preuve du rôle de l'État dominant dans l'organisation de cette transnationalité religieuse qui est posée : c'est bien là que ces auteurs sont les moins convaincants lorsqu'ils tentent de montrer que les organisations protestantes sont les agents de la politique étrangère en Amérique latine⁶.

3. C'est bien ce type d'interrogation que David Stoll développe dans un de ses derniers travaux : D.H. LEVINE & D. STOLL, « Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America », in S. H. RUDOLPH & J. PISCATORI, eds, *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press, 1997 : 63-103.

4. Je me permets ici de renvoyer le lecteur à ma thèse où cette méthodologie et cette recherche sont détaillées : A. COLONOMOS, *Privatisation de la politique étrangère et publicisation du religieux : des réseaux évangéliques en Amérique latine (1974-1995)*, Paris, Institut d'études politiques, 1996.

5. Pour une conceptualisation des réseaux qui tranche avec la perspective strictement structurale : M. GRANOVETTER, « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, LXXVIII (6), mai 1973 : 1360-1380. Pour une application à la sphère transnationale : A. COLONOMOS, ed., *Sociologie des réseaux transnationaux*, Paris, L'Harmattan, 1995.

6. C'est notamment le cas de certains travaux comme : S. DIAMOND, *Spiritual Warfare. The Politics of the Christian Right*, Boston, South End Press, 1989 ; ou bien : E. DOMINGUEZ &

La participation brésilienne à la mouvance latino-américaine

Plusieurs questions relatives à la participation des mouvements brésiliens à la mobilisation évangélique en Amérique latine apparaissent incontournables, surtout lorsque l'on songe à la mobilisation continentale des Églises évangéliques en Amérique latine. Mon observation s'effectue de l'extérieur, à partir des organisations transnationales évangéliques où les protestants brésiliens sont représentés, ou des sociétés latino-américaines au sein desquelles les mouvements d'origine brésilienne ont été à même de s'exprimer. Ce sujet mérite en effet que l'on s'y attarde. Le Brésil est un continent à lui tout seul et, selon les statistiques fournies par les organisations évangéliques elles-mêmes (*Operación mobilización* par exemple), un évangélique sur deux en Amérique latine est brésilien. L'importance numérique des fidèles lusophones est donc décisive, surtout lorsque l'on songe à la structure de ces mouvements, grandes Églises comme les Assemblées de Dieu, ONG comme *World Vision* ou associations comme le *Full Gospel Business Men Christian Fellowship*, pour lesquelles la légitimation par le nombre fait tout à fait sens. Dans un univers où apporter le signe de sa propre réussite constitue une pratique courante, les organisations brésiliennes détiendraient ainsi un avantage comparatif décisif sur leurs consœurs latines.

D'un point de vue international, ce type d'interrogation reprend les termes de questionnements désormais traditionnels sur la définition des organisations transnationales et le poids des différentes nationalités au sein de celles-ci. Or, dans cette perspective, la réalité continentale a de quoi surprendre. En effet, si les protestants brésiliens sont les plus nombreux en Amérique latine, ils demeurent pourtant peu représentés dans les organisations continentales. Lorsque l'on observe la vie des organisations – on reviendra plus en détail sur les différentes branches des mouvements socio-politiques de l'évangélisme latino-américain – on note en premier lieu que leur participation numérique est relativement faible. Par ailleurs, aucun des grands dirigeants de ces groupes n'est de nationalité brésilienne (alors que nombreux sont par exemple les Chiliens, Guatémaltèques ou Argentins). Enfin, sur un plan davantage qualitatif, l'influence brésilienne en termes de message et de valeur destinés à influencer les autres mouvements latino-américains est très relative.

Si l'on songe à une organisation comme la Conela (*Confraternidad evangélica latinoamericana*), la place des Brésiliens est inscrite dans ses statuts dès sa formation. La Conela se révèle être une organisation-clé qui a nourri un certain nombre d'expériences de dirigeants latino-américains dans leur passage au politique. C'est un réseau d'individus, contrairement à son homologue « protestant » le Clai (*Consejo latinoamericano de Iglesias*, les Églises historiques). La Conela naît en Thaïlande à partir de l'expérience internationale de certains Latino-Américains réunis à Pattaya en 1980 : on voit par là que, lors de réunions internationales, d'anciens mouvements donnent naissance à de nouveaux réseaux, participant ainsi à la diffusion du message évangélique à l'échelle internationale. La Conela voit donc le jour l'année même où le président Rios Montt, un Guatémaltèque de l'Église

D. HUNTINGTON, « The Salvation Brokers: Conservative Evangelicals in Central America », *NACLA Report on the Americas*, janv.-fév. 1984. Dans une moindre mesure, dans son livre de 1990 David Stoll finit par valider ce genre d'hypothèses.

Verbo, prend le pouvoir dans son pays. Fort d'une telle reconnaissance à la fois internationale et locale, ce réseau de personnes va rapidement avoir l'ambition de détrôner le protestantisme historique de son rôle phare sur les plans idéologique, symbolique et politique au sein du protestantisme. La vie de la Conela est dès lors marquée par des heurts, des ruptures ou même des remises en question, cependant sa fonction principale n'est pas altérée : réunir des dirigeants à l'échelle continentale afin de partager leurs expériences, élaborer une *estime de soi*, rassembler autour de ce forum d'autres organisations – par exemple des mouvements de professionnels –, des hommes d'affaires, des militaires ou des avocats, et surtout susciter de nouvelles initiatives. Dans les statuts de la Conela, le Brésil occupe aussi une place d'emblée singulière : il représente à lui seul une « région » (1. Argentine, Paraguay, Uruguay, Chili, 2. Brésil, 3. Bolivie, Pérou, Équateur, Venezuela, Colombie, 4. Amérique centrale, Panama, Caraïbes)⁷. Par ailleurs, un séminaire de la Conela a lieu en 1987 au Brésil, il concerne la dynamique de croissance des Églises⁸. À ces éléments s'ajoute un constat par la négative, les dirigeants les plus importants de cette organisation ont été guatémaltèques ou argentins : elle n'a jamais réussi à motiver la participation de dirigeants brésiliens marquants, et surtout son influence sur la scène brésilienne semble relative. En 1991, alors que la plupart des pays comptent leurs propres alliances nationales dans la mouvance évangélique continentale, la Conela salue la formation de l'AEB (Alliance évangélique du Brésil) qui, espèrent ses dirigeants, sera en mesure de fédérer les multiples protestantismes brésiliens⁹.

La vie de la Conela se révèle tout à fait significative lorsque l'on souhaite analyser le protestantisme latino-américain. Il ne s'agit pas tant de relever les décisions sur lesquelles cette organisation a été amenée à statuer, mais bien davantage d'en comprendre le rôle de carrefour, qui s'est progressivement défini au fil des années. C'est notamment dans son sillage que se sont formalisés un certain nombre de liens entre Églises et mouvements socio-politiques, les associations d'hommes d'affaires par exemple, et ce sont dans les rangs des pentecôtistes de la Conela que les néo-pentecôtismes politiques ont pris leur essor. Le message de la Conela, fidèle à celui de Billy Graham, s'est ainsi perpétué en Amérique latine par l'intermédiaire de l'Argentin Luis Palau, un évangéliste international qui réside désormais aux États-Unis et qui a joué un rôle considérable dans la fédération des différents leaders nationaux autour de la Conela.

Cette discrétion des leaders brésiliens est encore plus remarquable lorsque voit le jour l'Alliance internationale de partis et de mouvements chrétiens à Panama en 1992 : la première rencontre a lieu en Amérique latine, puis l'organisation naît officiellement à Washington en 1993. Ce mouvement puise dans les rangs des fidèles de la Conela un certain nombre de ses membres¹⁰. Or cette association qui revendique un objectif prioritaire, la mobilisation politique, ne compte aucun protestant brésilien parmi ses fondateurs ni parmi ses premiers adhérents. Les initiateurs d'une telle mobilisation sont essentiellement guatémaltèques (l'Église Verbo et l'Alliance évangélique de ce pays ont participé à cette formation), vénézuéliens

7. *Estatutos da Conela*, art. V.

8. « Rio '87 Praxis sobre Crecimiento Integral de la Iglesia », in CONELA, *Porque Conela ?*

9. Cf. le bulletin de cette organisation : « Desafio para la Iglesia », *Noti Conela* : 7.

10. À ses congrès assiste une population qui a assidûment fréquenté les colloques de la Conela.

(le parti ORA a envoyé dès le début certains de ses représentants aux réunions), colombiens ou mexicains. Le Brésil est étonnamment absent, alors que dans ce pays l'expérience de la *bancada* est connue de tous et que, précisément, la question posée et résolue par les évangélistes brésiliens (faut-il entrer directement dans l'espace politique ?) est à l'ordre du jour et donne lieu à des débats enflammés¹¹.

En revanche, lorsque l'on suit une deuxième trajectoire transnationale, qui trouve son foyer d'émergence dans les Églises historiques et leurs sympathisants, on remarque qu'un certain nombre de voix brésiliennes se sont élevées dans ces cercles. Certains Brésiliens participent à la *Fraternidad teológica latinoamericana*, une organisation continentale à vocation œcuménique dont le siège se trouve à Buenos Aires. Ces lusophones font entendre leur expérience de l'insertion protestante dans leur espace public, et c'est au cours d'une réunion patronnée par cette organisation en 1991 que plusieurs Brésiliens s'expriment sur le sens de la participation des protestants évangéliques en politique¹². Par rapport à l'Alliance internationale de partis, l'orientation participationniste de ce type de cercles correspond à une vision bien plus prudente et nuancée, qui met en avant les vertus de l'influence plutôt que les éventuels bénéfices d'une participation directe ou de la formation de partis politiques confessionnels. C'est dans ce sens que s'expriment plusieurs orateurs brésiliens¹³. Ainsi, à l'échelle internationale, les Brésiliens sont davantage impliqués dans l'expérience de l'ULEP (*Unión latinoamericana de evangélicos en la política*) qui prolonge la rencontre au centre Kairos de Buenos Aires de 1991, que dans la mobilisation de l'Alliance internationale de partis et de mouvements sociaux.

Les spécificités brésiliennes : *del compromiso a la marginación*¹⁴

Au cours de son histoire récente, le Brésil a été touché par un certain nombre d'organisations internationales évangéliques, notamment par un mouvement étudiant, la *Comunidad internacional de estudiantes evangélicos*¹⁵. On comprend mieux ainsi la réception positive du message adressé par le cercle Kairos en 1991, dont Escobar est lui-même partie prenante. Le monde semi-institutionnalisé du protestantisme évangélique, sensible au message modéré, souvent progressiste et œcuménique de la *Fraternidad latinoamericana*, semble avoir trouvé et surtout fidélisé des interlocuteurs au Brésil.

Pourtant, ces dirigeants ne peuvent en aucun cas revendiquer la représentativité de l'extrême diversité caractérisant l'univers évangélique brésilien, et notamment son cœur pentecôtiste. Alors que certains pentecôtistes ou néo-pentecôtistes latino-américains participent activement

11. Notamment lors du premier séminaire de travail à Miami en 1995 ; cf. A. COLONOMOS, *Privatisation...*, op. cit.

12. E. de POWELL, « Evangelical Involvement in the Political Life of Latin America », compte rendu de la réunion de Buenos Aires, 15 p. multigr.

13. Cf. les témoignages de Robinson Cavalcanti et de Benedicta da Silva : 2 et 13.

14. Pour paraphraser le titre d'un ouvrage d'un militant de la cause évangélique, qui indiquait le rapprochement avec la sphère politique réalisé au fil des années (principalement depuis la fin des années 1970 et les années 1980) : R. PADILLA, ed., *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América latina*, Buenos Aires, Fraternidad teológica latinoamericana, 1991, 128 p.

15. S. ESCOBAR, *La chispa y la llama*, Buenos Aires, 1978. Cf. p. 94, où Escobar évoque son passage au Brésil en 1970.

à la vie de diverses mobilisations régionales ou mondiales, comme les Guatémaltèques de Verbo ou Shaddaï, le pasteur Olson de l'Église Acacias de Caracas ou le pasteur chilien Anabalon, les pasteurs des grandes Églises brésiliennes demeurent à l'extérieur de la scène de la mobilisation évangélique latino-américaine. Alors même que certains mouvements transnationaux comme le *Rutherford Institute*, une organisation chargée de défendre les droits des minorités religieuses aux États-Unis et à l'étranger, tentent de créer des liens avec eux, ils sont peu réceptifs à ces appels indirects à la mobilisation collective. En 1992, lorsque l'évêque Macedo se trouve en difficulté avec la justice de son pays, le *Rutherford Institute* se fait l'écho de cette affaire dans les colonnes de son bulletin et accuse le Brésil de discrimination religieuse¹⁶. Pourtant, l'Église n'a guère cherché à répondre à cette organisation dont les principaux points d'ancrage en Amérique latine demeurent essentiellement hispaniques : son vice-directeur est un Bolivien résidant aux États-Unis et ses interlocuteurs sont panaméens, uruguayens, chiliens, mexicains ou argentin. De la même manière, l'organisation *Christian Broadcast Network* (CBN), le holding dirigé par Pat Roberston qui constitue l'un des pôles de mobilisation continentale les plus actifs, n'est pas implantée au Brésil, alors qu'elle est présente dans 48 pays du monde¹⁷.

Faut-il voir là une des conséquences de la différence linguistique et culturelle entre le monde hispanophone et l'univers brésilien ? Rien n'est moins sûr et cette hypothèse culturaliste se révèle une piste peu féconde, surtout si l'on tient compte du fait que les alliances au sein du monde évangélique transcendent précisément les différences de langue et de culture : l'exportation américaine est l'exemple traditionnel le plus souvent cité, le succès de certains évangélistes coréens témoigne également d'une mobilisation globale qui dépasse les barrières culturelles et linguistiques. Plus pertinente en revanche, la piste de la stratégie des acteurs laisse entrevoir dans le cas brésilien les termes d'une explication possible. Les grandes Églises pentecôtistes sont devenues suffisamment puissantes pour qu'une affiliation à des organisations transnationales apparaisse peu attrayante. Celle-ci en effet leur offrirait bien peu de ressources. Cette autonomisation des pentecôtismes brésiliens constitue dès lors un frein à la mobilisation continentale. Mieux vaut, pour les pasteurs des Assemblées de Dieu brésiliennes (indépendantes par rapport aux Assemblées de Dieu américaines) ou de l'Église universelle du royaume de Dieu, détenir les clés de leur propre stratégie, tant nationale que continentale : les Brésiliens décident d'œuvrer par eux-mêmes à leur propre exportation sur le plan religieux et quêtiste. La spécificité brésilienne par rapport à l'international réside dans le fait que ces grandes Églises définissent par elles-mêmes les termes de leur marchandage politique avec l'espace partisan national et orientent leur propre action d'évangélisation à l'échelle latino-américaine.

C'est bien la raison pour laquelle ces pasteurs sont peu enclins à entretenir des rapports étroits avec les autres dirigeants des Églises latino-américaines. Les pasteurs brésiliens n'ont rien à attendre des mouvements transnationaux, ils sont peu désireux de s'investir directement dans le

16. Cf. le journal interne de l'Institut Rutherford : « *Evangélicos se unen por la libertad religiosa en Brasil* », *Revista del Instituto Rutherford de Latinoamerica*, août 1992, p.1. (« Les évangélistes s'unissent pour lutter en faveur de la liberté religieuse au Brésil »). Cet article mentionne que suite à une accusation de « charlatanisme », les mouvements évangéliques brésiliens s'étaient mobilisés en sa faveur.

17. Document CBN 1995.

champ partisan des pays qu'ils traversent, et enfin ils constituent de redoutables adversaires pour les autres Églises évangéliques, dans les pays du cône Sud notamment. Ainsi, au Chili, les Églises brésiliennes sont implantées depuis le début des années 1990. Elles ne se contentent certes pas d'y évangéliser leurs propres nationaux (comme les Églises latino-américaines peuvent le faire avec leurs ressortissants, aux États-Unis par exemple) mais plutôt, à l'image de l'IURD, certaines d'entre elles ont décidé de s'adresser à toute la population en offrant leurs services thérapeutiques à un vaste ensemble de groupes sociaux, femmes délaissées, jeunes au chômage, maris jaloux¹⁸. Dès lors les évangélistes locaux, notamment au sein d'une des organisations les plus influentes sur le plan politique le *Consejo nacional de pastores*, ont réagi en manifestant leur méfiance et leur irritation de voir ces nouveaux entrants évangéliser sur leurs terres¹⁹. L'hypothèse weberienne de la « guerre des Dieux »²⁰ trouve ici tout son sens : la mobilisation collective devient une impasse en raison de l'inégalité des ressources des éventuels participants et les identitarismes se multiplient dans et par la transnationalité. Le Brésil peut se révéler ainsi la plaque tournante de certaines organisations résolument intransigeantes, à l'image d'Églises latino-américaines formées dans le sillage du fondamentalisme anti-œcuménique et anti-participationniste de Carl McIntyre. L'Église presbytérienne fondamentaliste participe ainsi aux travaux de l'Alliance latino-américaine d'Églises chrétiennes, au sein de laquelle est préparée une riposte à toute tentative d'œcuménisme. Fondée en 1951 au Brésil, cette Alliance constitue un rempart vigoureux contre le libéralisme moral et le progressisme du Conseil œcuménique des Églises ; en tant que président du Concile international des Églises chrétiennes, Carl McIntyre en est le président honoraire. Elle organise elle-même des cercles de réunions à l'échelle nationale et régionale, à l'écart d'associations comme le Conseil national des pasteurs du Chili ou de la Conela. Ainsi, entre 1980 et 1990, plusieurs communautés ont été fondées en Colombie, au Pérou et en Bolivie.

La sectorialisation de l'action brésilienne à l'échelle mondiale

Le monde évangélique brésilien n'est pas enclavé pour autant. S'il se montre moins réactif que les autres univers latino-américains aux dimensions globales de la construction identitaire, en revanche les mouvements brésiliens sont pleinement ancrés dans plusieurs logiques transnationales. En raison de leur poids numérique, ils constituent désormais des réservoirs de tout premier ordre en termes de main-d'œuvre missionnaire. Les différentes organisations mondiales (*Operación movilización*, Comibam, *World Evangelical Fellowship*) comptent de plus en plus sur les missions des pasteurs brésiliens en direction de l'Amérique latine. Ces activités missionnaires ont pour objectif d'autres pays (le Portugal, ou bien les sociétés de l'Afrique lusophone), mais aussi et surtout des groupes-cibles (*unreached people*), par exemple des groupes de travailleurs portugais en Europe

18. Observation IURD, Santiago du Chili, mars 1994.

19. Entretiens réalisés au Chili en mars 1994.

20. Pour une version globale du phénomène, cf. L. KURTZ, *Gods in the Global Village*, Pine Forge Press, 1995 ; P. BEYER, *Religion and Globalization*, Londres, Sage, 1995 ; ou R. ROBERTSON & W. R. GARRETT, *Religion and Global Order*, New York, Paragon Publishers, 1991.

occidentale. Cette dimension révèle le potentiel de ce monde brésilien en pleine expansion, les logiques prosélytes ne sont affiliées alors à aucun message de participation politique. Elles tendent plutôt à reproduire le schéma mis en place par les organisations missionnaires en provenance des États-Unis cinquante ans plus tôt.

Le monde brésilien participe activement à l'exportation identitaire de l'évangélisme, œuvrant ainsi à une communautarisation du monde. Les missions se tournent, dans leur travail, vers l'espace mondial : dans cette perspective, les lignes de partage du monde ne sont plus les États, mais plutôt les communautés²¹. Sur les bases de ces postulats décidément communautariens, les mouvements brésiliens songent à une dimension globale de leur action. À cet égard, il en est de même dans un autre secteur qui ne s'interdit pourtant pas nécessairement le passage au politique. L'organisation *Full Gospel Business Men's Fellowship* compte au Brésil une de ses filiales latino-américaines les plus importantes. Or, celle-ci est largement impliquée dans la formation des hommes d'affaires évangéliques chiliens dont la fondation du groupe a eu lieu assez tardivement par rapport aux autres organisations, en Amérique centrale par exemple, puisqu'elle intervient après la transition démocratique de 1989.

De la même manière, les organisations de militaires évangéliques qui existent à l'échelle mondiale et continentale ont souvent transité par le Brésil²² et connu dans ce pays un rôle relativement important, si on le compare à leur destin dans d'autres pays voisins (rappelons que le premier président protestant de la région n'est pas le néo-pentecôtiste guatémaltèque Rios Montt en 1982, mais bien le général luthérien brésilien Geisel arrivé au pouvoir en 1974 ; simplement celui-ci, contrairement à son successeur centraméricain, n'avait pas tenu à afficher son identité religieuse dans l'espace politique).

Lors de son passage par le Brésil, la mouvance évangélique voit sa dimension sectorielle et communautarienne s'accroître. On est loin des termes d'un universalisme politique que le passage à l'acte des partis évangéliques internationaux incarnerait. Bien au contraire, l'univers brésilien renvoie et consacre l'image d'une communauté internationale de croyants sans chef, où la dimension locale prime sur les logiques étatiques-nationales, où l'identité protestante se décline suivant des caractéristiques éminemment particularistes, en se croisant avec d'autres traits distinctifs comme la langue portugaise et la culture afro-américaine. Le paradoxe de cette communautarisation du monde par la lusophonie participe d'une trinité aux traits résolument contemporains : la localisation des pratiques et des légitimités, les trajectoires du charisme dans l'espace mondial, l'hybridation des identités.

Décembre 1997

Ariel COLONOMOS

Institut d'études politiques/CNRS, Paris

21. Cf. les documents de AD 2000 « *reaching the unreached* », avec la liste des communautés *unreached* à l'échelle du monde entier.

22. La troisième réunion de la conférence panaméricaine des militaires évangéliques a eu lieu au Brésil en 1989.