
Le nouveau religieux pentecôtiste

Éléments d'explication politico-theologique

André Cortèn*

Depuis le début du 20e siècle, mais en particulier depuis 1980, le pentecôtisme s'est étendu dans le monde de façon inégalée par rapport aux autres mouvements religieux contemporains. Cette expansion inégalée s'est effectuée aussi bien en Amérique latine qu'en Afrique. Le propos de ce texte est de chercher l'explication de cette expansion dans les rapports entre politique et religieux et d'inviter à une réflexion, plutôt théorique, sur les imaginaires politiques et les imaginaires religieux. L'hypothèse sous-jacente discutée dans ce texte est que la croissance de ce mouvement religieux résulte d'une transformation du politique qui de transcendant, dans la forme classique de l'État moderne, est devenu de plus en plus immanent. Cette hypothèse est exploratoire. Dans l'état actuel des connaissances, il n'est pas possible de l'étayer complètement, mais elle ouvre tout un éventail de questionnements en partie théoriques.

Cette réflexion s'inscrit dans la tradition de l'étude du théologico-politique dont l'oeuvre de Spinoza continue à être une marque emblématique. On sait dans quelle condition Carl Schmitt a relancé le débat au 20e siècle. De nombreux auteurs majeurs comme Martin, Cox, Lefort et Gauchet ont, depuis lors, ouvert des pistes importantes. Cette réflexion en termes théologico-politiques est un défi pour les études sur le pentecôtisme et devrait contribuer à les désenclaver d'une optique socio- ou ethnographique. Le pentecôtisme n'est pas seulement un phénomène de masse dans le fait de toucher de façon active plus de 10% de la population des continents latino-américains et africains – soit plus d'une centaine de millions de personnes – mais parce qu'il ne peut se comprendre que par rapport à une analyse de l'évolution de l'ensemble de la société. Il atteint depuis longtemps l'Asie dans un pays comme la Corée mais depuis une ou deux décennies il

* Professeur de science politique et d'analyse du discours. Membre du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL; www.gripal.ca). Cette recherche bénéficie d'une subvention du Conseil de recherche des sciences humaines du Canada (CRSH).

est entré au Japon, les Philippines, la Chine, etc. (Freston 2001; 2003). Même tout récemment, il aurait pris pied en Irak par l'intermédiaire de dénominations américaines. La question a été abordée dans la littérature (Berger 1994; Boudewijnse et al. 1998; Chesnut 1997; Gifford 1995; Marshall 1995; Oro & Steil 1997) à travers l'examen du rôle positif ou négatif des pentecôtismes par rapport à la démocratie. Dans ce texte, c'est à travers cette interrogation qu'est introduite la problématique du théologico-politique. Par la suite, on aborde le thème incontournable du sacré qui parcourt, comme on le verra, aussi bien le politique que le religieux. Le corps du texte consiste à distinguer imaginaire politique et imaginaire religieux. Dans la conclusion, sur la base de cette distinction, la question de départ est posée avec plus d'évidence. Dans l'expansion des pentecôtismes, quel est le facteur premier: l'imaginaire politique ou l'imaginaire religieux? Contrairement à la problématique habituelle du théologico-politique, on penchera, sans pouvoir l'étayer de façon décisive, pour le rôle moteur des imaginaires politiques. D'où l'inversion de la formule présente dans le titre du présent texte: une explication politico-théologique.

Démocratie et évolution du religieux

Opposé à la dictature et à l'oligarchie, la démocratie est un régime politique. Elle joue cependant un rôle beaucoup plus large se confondant avec l'idéal du meilleur système politique. Dans cette conception, la démocratie a toujours été travaillée par des imaginaires religieux. Bien avant d'être hissées par les ailes de la révolution française sur les frontispices des monuments, les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité faisaient partie des grands imaginaires du christianisme (Manent 1987). Les êtres humains s'imaginent d'abord dans le religieux ce qu'ils ne voient pas la possibilité immédiate de réaliser dans leur vie. Si la notion de démocratie est tellement polysémique c'est qu'elle est portée par de multiples imaginaires religieux. Dans un État de droit, la démocratie signifie égalité du bulletin de vote. La démocratie est toujours dès lors chargée d'un coefficient d'incertitudes – incertitude du salut. Dans un idéal socialiste, l'image de la démocratie est l'abolition des inégalités sociales criantes, abolition qui puise, comme voulait le croire la théologie de la libération, son inspiration dans l'évangile. Dans sa version social-démocrate à la Rawls, la démocratie se confond avec la justice – position originelle à image d'un Dieu surplombant les intérêts particuliers. Dans les mouvements sociaux, la démocratie se ressent dans la participation; or l'enthousiasme (transport divin) ne peut être suscité que par un discours prophétique de ferveur.

Dans une perspective multiculturaliste, elle se fait à travers le respect des minorités – injonction évangélique de protéger les faibles. Dans une orientation plus nationaliste, la démocratie est associée à l'identification de chacun au destin d'une histoire et d'un avenir commun, voire d'un peuple élu. Dans une lecture populiste, elle est liée au sentiment d'être ensemble dans une mobilisation, sentiment d'être ensemble, expérimentée d'abord dans la communauté de l'église (Baubéro et al. 1999)

Le religieux est l'espace où, en dehors des puissants, les humbles peuvent inventer leur idéal d'organisation de la société. Mais il est aussi l'espace où le symbolique est le plus solidifié et où l'invention de l'imaginaire est la plus limitée. Ne parle-t-on pas de fondamentalisme pour désigner cette restriction totale de l'imagination? Ne le voit-on pas comme une solidification symbolique qui conduit à la destruction même de la démocratie. En général, l'antonyme de démocratie n'est-il pas la théocratie? De ce point de vue, le religieux n'est en rien ce cadre d'imagination inventive, évoqué plus haut. Autre face du religieux à prendre en considération, y compris dans les 'nouveaux' mouvements religieux.

Étymologiquement, la démocratie est le pouvoir entre les mains du peuple, entre les mains de tous. La notion de démocratie implique une émancipation par rapport à l'idée de transcendance. Pourtant, elle en reste tributaire notamment dans la notion de 'souveraineté du peuple'. De façon plus générale, le politique continue à être cherché dans un ordre de la transcendance et c'est en ce sens qu'habituellement on voit dans le politique du sacré. Si on parle aujourd'hui de 'dépérissement de la politique' (Revault d'Allonnes 1999), n'est-ce pas dans la perspective d'un politique transcendant? Et en effet, avant même l'essor du christianisme, la conception romaine de la res publica (Janine Ribeiro 2001) introduit déjà dans la définition du politique une dimension de transcendance. Ainsi comprise, la transcendance relèverait de l'ordre de l'imaginaire politique avant d'être de l'ordre de l'imaginaire religieux. Subsisterait dans le discours politique contemporain une nostalgie de la transcendance.

Au plan des imaginaires religieux, la transformation va dans un sens contraire et la transformation du religieux se donne comme un changement de la conception même du sacré. Dans les nouveaux mouvements religieux, le sacré devient de plus en plus immanent. Le religieux entre dans l'immanence, alors que dans la démocratie imparfaite et contestée dans laquelle on vit, le politique s'accroche à la transcendance (Janine Ribeiro 2003). Dans la perspective ainsi adoptée, un présupposé théologico-politique subsiste néanmoins. Contrairement ce que pensait Lefort (1986), le

politique n'est pas vraiment 'désintriqué' du religieux. La démocratie ne peut pas être définie comme un 'lieu vide'. Définitivement la thèse de la fin du théologico-politique fonctionne, chez Lefort, plus comme prolepse que comme argumentation. Soit comme nostalgie, soit comme facteur instituant, le transcendant, pensé habituellement en termes religieux, reste inscrit dans le politique.

Mais la question qui se pose face à ces transformations simultanées du politique et du religieux est de savoir quel est le facteur premier? Est-ce, comme on l'entend généralement dans la problématique théologico-politique, le religieux qui préfigure le politique? Ou aujourd'hui l'immanence du politique, traduite notamment par sa nostalgie de la transcendance, s'est-elle imposée au religieux et fonde-t-elle son imaginaire? Le théologico-politique se serait transformé en politico-théologique. Arrière fond de cette réflexion: les pentecôtismes et leur implication croissante dans la politique. On renverra ici aux travaux récents de Oro (2003) et plus anciens de Cleary et Stewart Gambrino (1997), Bastian (1997), Gifford (1995) et Garrard-Burnett & Stoll (1993).

Imaginaire et sacré

L'imaginaire n'est pas la simple image. C'est une organisation d'images à partir d'une sorte de 'magma'. L'imaginaire confère une unité à ces images et cette unité ne correspond pas à la 'logique identitaire' selon l'expression de Castoriadis (1975) qui attribue, par ses déterminations, des propriétés à ce qui apparaît alors comme la réalité. À la notion d'imaginaires, on attribue ici la dimension de structure profonde. L'imaginaire organise de manière sous-jacente. Cette organisation permet dans certains cas d'accéder au symbolique. Mais la conscience d'une certaine unité peut rester narcissique et conduire à la répétition du même (Corten & Mary 2001). Elle revêt alors un caractère obsessionnel. Quand elle peut se référer à un tiers, elle se transforme en invention. Avant de s'arrêter à une forme symbolique, elle est ouverture imaginative. Ainsi, l'imaginaire est passion comportant à la fois force de blocage et force d'invention. En donnant à la passion un statut, Spinoza a ouvert une réflexion sur le caractère de 'puissance instaurative' de l'imaginaire, réflexion poursuivie depuis un tiers de siècle par Gilbert Durand (1964) en contrepoint avec celle de Lacan (1966).

Dans ces structures sous-jacentes, une distinction doit être faite entre imaginaires politiques et imaginaires religieux (Corten 2003). Ces deux imaginaires sont proches dans leur rapport au sacré mais aussi très différents. Un imaginaire politique est un axe sémantique à partir duquel on imagine que devraient pouvoir se ranger les forces politiques, bien que l'évidence oppose souvent un autre rangement. Il opère à travers un ensemble de marques discursives et, tout en mettant en cause la représentation du politique (Corten 1999a), lui permet de se dégager. Il y a souvent entrechoquement d'imaginaires politiques aux portes du politique. Les imaginaires religieux débordent toujours aussi les dogmes existants, mais au lieu d'être topiques, ils sont marqués par l'émotion. Imaginaire d'un dieu vengeur, imaginaire d'un dieu charnel, imaginaire de la puissance de l'Esprit, imaginaire de la perfection, imaginaire de l'immortalité. Le religieux semble le terrain par excellence de l'imaginaire puisqu'il élabore sur de l'intangible, mais la 'logique identitaire' à laquelle s'opposent les imaginaires politiques n'est-elle pas elle-même immatérielle, même si elle est une composition solidifiée? De même le sacré semble se développer sous l'impulsion d'imaginaires religieux, mais ne faut-il pas aussi le voir dans la sphère du politique?

La notion du sacré est peut-être plus récente qu'on ne croit (Carrier 2003). Au plan sociologique, elle naît dans une réflexion de la perte de cohésion de la société (Durkheim 1898; 1912). Elle est une théorie de l'absence du sacré. En ce sens la théorie de la sécularisation (Dobbelaere 2002) est une philosophie du manque et, sous l'influence de la psychanalyse, ce manque est implicitement conçu comme structurant (Laclau 2000). La résurgence du religieux est considérée comme une exacerbation du manque ou la dernière manifestation de deuil (Hervieu-Léger 2001). Les mouvements religieux tels qu'ils se déploient aujourd'hui, que ce soit le pentecôtisme ou l'islam, peuvent-ils s'appuyer sur cette conception 'occidentale' du sacré comme manque? On peut en douter.

Dans la tradition durkheimienne, le sacré est considéré comme une symbolisation de la puissance de la société. Le sacré est de l'ordre du symbole. A ce titre, le sacré est vu comme un principe d'ordre et peut être considéré comme fonctionnel. Le sacré garantit la société contre l'anomie. Le symbolique ne se confond pas avec le fonctionnel, mais il peut y contribuer. Au contraire, souligne Castoriadis, l'imaginaire n'est résolument pas fonctionnel; il inaugure un monde de significations. Mais dans cette 'institution', ne peut-on pas dire qu'il y a du sacré? Dans cet aspect de création, n'y a-t-il pas quelque chose qu'on reconnaît comme du sacré, c'est-à-dire s'apparentant à du radicalement différent, de l'interdit ou capable de susciter la peur. L'imaginaire

ne correspond à aucune chose réelle existante, à aucun référent. Il sort de nulle part. Mais en même temps, il nous aide à comprendre le réel car il donne des significations là où le monde n'en offre pas ou là où les significations données sont contraires aux sentiments ou aux intérêts de sections plus ou moins étendues de la population. Il fait apparaître de nouvelles significations par la distance qu'il établit par rapport à un différent. La distance par rapport à quelque chose d'un autre ordre, n'est-ce pas le sacré (Caillois 1950)? L'imaginaire permet de penser le sacré de façon nouvelle. Il permet notamment de le penser indépendamment de la topique transcendance à laquelle il est d'abord associé. Il permet de penser le sacré y compris comme immanent.

Imaginaire et passion

Revenons sur la définition du concept général d'imaginaire. L'imaginaire sort de nulle part mais dès lors comment rencontre-t-il autre chose que lui-même ? Pour l'imaginaire individuel, on peut se demander comment échappe-t-il au monde du sujet. Question classique du narcissisme et de l'autisme. L'imaginaire social ne sort de nulle part non plus quand on le pense par exemple dans les différentes formes de masse (ameutées, de fuite, de refus, de renversement, de fête, etc.) (Canetti 1960). Mais il ne peut être question de limiter le social de l'imaginaire à l'effet foule. De façon générale, tout comme pour l'imaginaire individuel, la question se pose de savoir comment rencontre-t-il autre chose que lui-même ? Le penser, c'est se mettre en extériorité par rapport à notre conscience d'individu car l'extérieur de cet imaginaire ne correspond pas à notre conscience. Nous ne sommes qu'un fragment de l'imaginaire social et, quelque soit l'importance de l'innovation d'un individu particulier - pensons à Freud ou à Bolivar - celui-ci ne peut résister à sa mort qu'en devenant différent. De ce point de vue, l'imaginaire rime avec immortalité mais il ne se rapporte à un individu notoire que comme à un emblème. L'imaginaire social dépasse la conscience individuelle. Comment définir alors son extériorité avec une autre partie du social ?

Quand Spinoza (1677, 1965:135) traite des affections – la haine, la colère, l'envie – qui peuvent être aussi bien individuelles que collectives, il pose d'abord qu'il faut les prendre comme des phénomènes de la Nature. Les affections ne peuvent, dit-il, être considérées ni comme des vices, ni comme des tendances anormales. Les affections, précise-t-il, sont 'puissances d'agir' mais en même temps 'idées de ces affections', c'est-à-dire en quelque sorte des imaginaires. Rien n'est vice

ou anormalité, ce n'est que dans leur manière d'être 'adéquates' que les affections augmentent ou secondent la puissance d'agir. Par contre, Spinoza appelle passions les affections inadéquatement traitées. Cela peut être le cas lorsque celles-ci sont traitées par l'imagination. Sans vouloir adopter une interprétation trop restrictive de Spinoza, on peut dire qu'il y a des imaginaires qui secondent l'action, d'autres qui la contrarient. Mais si la peur peut contrarier l'action, elle peut néanmoins avoir un effet positif, d'éviter, dit-il, le désordre et l'anarchie.

En fait, chez Spinoza, l'extériorité de l'imaginaire (des 'idées sur les affections') est conçue en termes d'adéquation à la raison. Bien que cette expression puisse nous paraître aujourd'hui obsolète, c'est, malgré tout, à partir d'une certaine compréhension rationnelle du système social et politique que nous sommes amenés à considérer les imaginaires sociaux dans leur rapport avec leur 'extérieur'. Sans doute, c'est d'abord la compréhension qu'imposent *les conseillers du Prince*. Ceux-ci indiquent la place 'adéquante' que peuvent prendre les affections et les imaginaires. Mais en dehors des deux usages de la passion auxquels a pensé Spinoza – 'bon' (d'adaptation) ou mauvais (de destruction et nous verrons plus loin d'obsession) – n'y a-t-il pas encore une autre place 'adéquante', celle d'une 'rationalité' inédite ou au moins de ce que Spinoza appellerait une semi-rationalité.

Penser en termes de rationalité reste une exigence à la fois incontournable et fragile. Il est nécessaire pourtant de contourner cette exigence en analysant le travail du discours qui remet constamment en cause y compris l'éthique de la discussion. Entre les quatre termes de l'alternative - adéquation ou semi-adéquation, bon et mauvais usages de la passion – le discours travaille sans cesse pour rendre les alternatives réversibles. Rien n'est définitivement acquis et la critique de l'analyse univoque – fausement univoque car adéquate à la raison du *Prince* – est toujours à faire.

Mais l'analyse critique doit porter principalement sur l'autre versant de l'imaginaire, celui de la reproduction du même, de l'obsession de la répétition. Cette obsession tend en effet à détruire les aspects de semi-rationalité et à conduire la multitude à des comportements d'échec. L'analyse critique doit donc relever ce qui, dans l'imaginaire, produit cette tendance obsessionnelle. Elle doit relever dans quelle mesure cette tendance procède d'un blocage ne permettant pas à l'imaginaire de se pleinement développer. Au niveau social, ces blocages sont souvent tributaires d'une volonté de conserver des avantages acquis. Le lynchage est un exemple d'imaginaire de justice populaire; il déclenche dans la foule une conduite de répétition; cette conduite est souvent manipulée par des petits notables tentant de garder ou d'élargir leur influence dans une situation d'anarchie.

Imaginaires politiques

Les imaginaires politiques sont les paramètres avec lesquels on évalue le pouvoir et on conçoit les motifs d'accepter 'la servitude volontaire'. Par leur déplacement et entrechoquements, les imaginaires donnent aussi des motifs de refuser celle-ci. Le pouvoir est au-dessus, il est en dessous, il est loin, il est près, il est visible, il est invisible, il est omniprésent, il est localisé, il est froid, il est chaud, il est extérieur, il est intérieur, il est l'affaire d'un seul qui dirige, il est l'affaire de tous. Les imaginaires politiques sont régis par des *topoi*. C'est à partir de ceux-ci qu'ils bousculent l'argumentation politique. Ils rangent dans un ordre régi par le plus et par le moins; c'est dans cette mesure qu'ils mettent en relief des forces et des rapports de forces. Les imaginaires politiques sont puissance d'agir et portent en eux le vouloir ou le craindre. Ils ne se calquent pas sur une représentation donnée des rapports de forces, ils sont possibilité de déplacement, de mobilité, d'invention.

Comment ces *topoi* croisent-ils ou définissent-ils le champ du politique, celui d'être tangent à la violence ? À travers le fantasme d'ordre. Les imaginaires politiques proposent des paramètres pour juger des possibilités d'ordre: le retour vers l'ordre ou le changement pour arriver à un autre ordre. L'établissement d'un ordre garantit l'accomplissement des activités les plus diverses et Saint Augustin lui-même concevait la cité terrestre certes comme le domaine de la vanité et de l'impiété mais pourtant aussi comme celui où la paix peut assurer à l'homme la possibilité de se consacrer à la cité de Dieu. Dans cette perspective, même la mort et la guerre paraissent moins graves que le chaos – l'anarchie étant elle-même l'imaginaire d'un ordre sans contrainte ou la révolution permanente comme un ordre dans le mouvement.

Le fantasme d'ordre n'est pas l'ordre tel qu'il s'impose dans la ritualisation des rapports politiques. Il coexiste avec le fantasme de la violence. Il met face à face, y compris, terrorisme et lutte contre terrorisme. On comprend dès lors que les imaginaires politiques ne sont pas le seul fait des acteurs à la marge du système politique mais sont au coeur de celui-ci. C'est du moins ce qu'essayait de montrer Denis Duclos (2002) dans un article récent au titre suggestif: 'Patrons fraudeurs et tueurs fous' où il montrait que le délire des tueurs fous tendait à envahir la sphère même du système politique américain. On pourrait certainement poursuivre ces pistes d'analyse pour examiner comment le discours techniciste international (notamment celui de la Banque

Mondiale) est habité par des imaginaires politiques où le fantasme de l'ordre l'emporte souvent sur l'ordre lui-même.

Revenons aux images. En les situant par rapport au discours, on donne un autre éclairage au point de départ de l'exposé: les images de la démocratie. Celles-ci peuvent être vues comme des formes balbutiantes d'origine religieuse se structurant ensuite dans des imaginaires politiques. Mais, les images sont aussi un 'effet de discours'. Ce qui donne clarté, couleur, épaisseur et qui fait, en quelque sorte, l'image, est l'effet de discours. C'est à travers ces discours que peuvent être suivis à la trace les imaginaires politiques. Les images apparaissent comme des données premières, mais elles doivent aussi être considérées comme l'effet de discours. Elles sont déterminées par les imaginaires puisque ceux-ci conditionnent l'argumentation du discours politique. C'est en étudiant le jeu des *topoi* dans la production des effets de discours que cette détermination peut être identifiée.

Imaginaires religieux

Par imaginaires religieux on entend les conceptions de rapports à l'invisible non encore codifiées dans des symboles gérés par des institutions religieuses. Il faut entendre aussi les conceptions de la socialité dans la communauté de l'église et par extension dans la société entière à laquelle participent les croyants. Dans ces dernières conceptions, il y a interférence avec les imaginaires politiques puisque y prévaut l'option pour des paramètres évalués en termes d'un ordre à préserver ou d'une paix à obtenir.

Les imaginaires religieux englobent un champ très large. L'invisible touche le monde des dieux et des morts mais peut s'étendre à tout ce qui, dans la nature ou dans la société, contient une part de mystérieux. Partout où il y a de l'émotion. Dans la religiosité contemporaine, le miracle est devenu presque banal – en tout cas se répète et est accessible à tous ceux qui y croient – et couvre ainsi des espaces qui vont de la santé à la réussite financière. À ce dernier niveau, les imaginaires sont souvent débridés et prennent la forme de fantasmes en correspondance avec des fantasmes tout à fait sécularisés. Les bénédictions qui comblent le croyant en réussites matérielles correspondent aux rêveries plus ou moins névrotiques face à la loterie.

Les imaginaires religieux ne se définissent pas seulement par leur objet, le rapport à l'invisible mais par un 'ton de foi'. Il y a parmi ceux qui rapportent leurs imaginaires religieux un 'ton de foi' qui n'est pas relatif au contenu de foi qui peut être emprunté à un discours tout fait, mais s'observe dans des manières de dire. Le 'ton de foi' s'observe dans l'usage qui est fait du 'je' ou du 'nous' indiquant un engagement. Même si dans leur contenu, les énoncés rejoignent la doxa, le 'ton de foi' se distingue par la manière de prendre en charge ceux-ci. Le 'moi, je crois' est un élément essentiel de l'imaginaire religieux ; la difficulté de l'analyste étant d'identifier l'imaginaire lui-même. En effet, l'imaginaire religieux se définit par le fait qu'il n'est pas codifié dans des symboles gérés par des institutions religieuses, mais la plupart du temps l'imaginaire subvertit des symboles existants. C'est dans cette manière de subvertir ces symboles que l'imaginaire religieux doit être identifié.

Cette ardeur du regard et de la voix peut se porter sur les modes du vivre-ensemble tels qu'expérimentés dans la communauté de l'église. Le croyant peut exprimer avec un même 'ton de foi' sa croyance dans un type d'organisation de la communauté. Il en parle se fondant, plus ou moins fortement, sur sa conception de l'invisible. À la théologie de la libération, on a reproché une trop faible référence au monde surnaturel. L'exode apparaissait plus comme le topos d'un imaginaire politique que comme un type d'accès à l'invisible. Mais si les imaginaires religieux anticipent les imaginaires politiques, ne veut-on pas dire que dans les imaginaires religieux il y a aussi des *topoi* qui permettent de raisonner la question de l'ordre. L'ordre n'est-il d'ailleurs pas lui-même calqué sur l'ordre conçu par Dieu? Auquel s'ajoute dans le christianisme le grand récit du péché originel. Et dans les autres grandes religions?

En même temps, les imaginaires religieux restent toujours distincts. Ils relèvent plus directement de l' 'affection' tandis que de leur côté les imaginaires politiques relèvent plus de la figuration. Ils interviennent comme puissance de motivation. Ils n'ont pas nécessairement de pôle propre; c'est pourquoi, ils ont souvent un rôle de traduction. Dans l'expansion contemporaine du ou des pentecôtismes, on l'a montré ailleurs (Corten & Mary 2001), les imaginaires religieux ont un rôle fondamental de 'traduction'. Ils 'traduisent' l'imaginaire politique des forces de l'invisible en imaginaire politique de la transparence et vice versa. Dans un monde où les changements des sociétés sont brutaux, les imaginaires religieux qu'animent les pentecôtismes donnent aux populations une impression de se reconnaître. C'est un des facteurs du succès inégalé de leur expansion.

Pentecôtismes: transcendance ou immanence ?

Durant de nombreuses décennies, le pentecôtisme a occupé la place de la 'secte'. Non seulement parce qu'il était considéré comme marginal et bizarre, mais car il tentait lui-même de se démarquer des autres courants religieux par sa pureté d'interprétation des textes sacrés et par son refus de compromission avec le 'monde'. Suivant en ce point la tradition protestante, le pentecôtisme se distancie aussi de l'idolâtrie du catholicisme attribué à son culte des saints et à ses superstitions. Le catholicisme (surtout populaire) est considéré comme une 'religion' immanente; par opposition le pentecôtisme se présente comme un rapport direct avec Dieu dont la glossolalie est le symbole.

Dans une étude des structures imaginaires effectuée selon une approche inspirée de Gilbert Durand, Marion Aubrée (1998) a nettement caractérisé le pentecôtisme, en particulier concernant la place qui y est attribuée aux femmes, de transcendant. Par contre, elle ajoute qu'avec le 'néo-pentecôtisme', on note une évolution vers l'immanence. La question de la différence entre 'pentecôtisme classique' et 'néo-pentecôtisme' devient alors un aspect de l'enjeu de la caractérisation. Or le débat reste ouvert. Certains considèrent le néo-pentecôtisme comme une réalité différente et nouvelle (Oro 1992), d'autres comme un simple stade d'évolution du pentecôtisme tel que né au début du 20^e siècle (Freston 1999; Corten 1999b)? Mais cela n'exclut pas de considérer que dès le début on percevait dans le pentecôtisme un imaginaire plutôt immanent (Corten 1995).

Sans vouloir entrer dans la discussion sur la mercantilisation des cultes néo-pentecôtistes (Campos 1997), sur les dérives de la 'théologie de la prospérité' et sur la transformation du temple en marché, on peut en effet relever dans le pentecôtisme même le plus classique des traits d'immanence. À un premier niveau, ne peut-on pas qualifier théologiquement le pentecôtisme de religion de l'immanence dans la mesure où l'accès au divin ne passe pas par une hiérarchie trinitaire et ecclésiale? Au lieu de la figure transcendante du Père, le pentecôtisme ne souligne-t-il pas celle apparemment plus égalitaire - et plus immanente - de l'Esprit Saint. Mais, à partir des concepts travaillés plus haut (imaginaires religieux, imaginaires politiques, sacré, passion), il est possible de dépasser cette première identification figurative, en partie tributaire du terrain théologique. La transcendance comme l'immanence sont des topiques susceptibles d'être analysés en termes d'imaginaires. Dans la manière de rendre l'Esprit Saint accessible à tous ceux qui veulent le recevoir, dans la perspective d'une vie spirituelle qui n'est plus orientée exclusivement vers l'au-

delà, dans une conception des bénédictions de Dieu qui nous libèrent dès à présent de la souffrance, dans la banalisation du miracle, on relève incontestablement les traits d'une topique immanente. La société contemporaine, tout en prenant pour modèle, à travers la maxime de la transparence, l'usage public de la raison qui se veut à la fois rupture avec le transcendant tout en le réinstituant en mettant une majuscule à Raison, traite beaucoup des forces invisibles, référence qui pourrait être une sorte de nostalgie du transcendant, mais qui, inversement, signale l'introduction d'éléments (jugés non-rationnels) de 'ce monde' (Corten & Mary 2001, Intro). Dès lors la question reste posée: de quel imaginaire relève aujourd'hui la topique du transcendant ou de l'immanent ? De l'imaginaire religieux ou de l'imaginaire politique ?

Conclusion

Au terme de cet examen, surtout conceptuel, la question reste donc posée, mais elle est plus articulée. Transcendant et immanent relèvent-ils d'imaginaires religieux ou d'imaginaires politiques? Si on se réfère à Gauchet (1985), la transcendance est déjà une forme de rationalisation du sacré, la religion étant d'abord du domaine de l'immanence lorsque les êtres humains sont subjugués par les forces invisibles qui les entourent. Si, avec l'absolutisme, le politique prend une forme transcendante, ce n'est donc pas parce qu'elle reste prisonnière d'une conception du religieux. Elle s'en émancipe en quelque sorte. Cependant deux siècles plus tard, après la phase de transcendance, le politique s'engage dans une phase d'immanence basée sur l'individualisme (Taylor 1998). Le phénomène n'est pas directement d'ordre religieux.

Aujourd'hui le politique relève de plus en plus de l'immanence, même si on note en même temps une nostalgie de la transcendance se révélant notamment par une recherche de principe éthique (Janine Ribeiro 2003) et par l'entrée de partis ou d'élus religieux sur la scène politique (Oro 2003). Cette immanence au plan politique trouve son correspondant au niveau religieux et se manifeste dans son rôle dans la 'construction du soi' (Van Dijk 2001). Cette observation est valable pour l'ensemble du champ religieux.

Le 'néo-pentecôtisme' n'est-il pas plus qu'une autre forme ou même qu'une évolution du pentecôtisme - les deux interprétations concurrentes étant en quelque sorte dépassées? N'est-il pas plus fondamentalement l'effet de la transformation de l'ensemble du rapport entre religieux et

politique? La question reste ouverte: est-ce l'immanence du religieux qui influe sur l'immanence du politique ou serait-ce le contraire? L'immense essor du pentecôtisme serait-il l'effet de la transformation du politique dans le monde ou au contraire est-ce la transformation du religieux dans le ou les pentecôtismes qui accule le politique à se trouver de nouvelles formes? On penche pour le premier terme de l'alternative. La question est posée, mais n'est pas complètement tranchée.

Bibliographie

Aubrée, Marion, 'La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste', *Cahiers du Brésil contemporain*, 1998, nr. 35-36: 231-245.

Bastian, Jean-Pierre (dir.), *La diversité du religieux en Amérique latine: A propos de l'expansion des pentecôtismes*, *Problèmes d'Amérique latine*, nr. 24, janvier-mars, 1997.

Beyer, Peter, *Religion and Globalization*, London, Sage Publications, 1994.

Baubérot, Jean, Joseph Famerée, Roger T. Greenacre & Jean Gueit, *Démocratie dans les Églises*, Bruxelles: Lumen Vitae, 1999.

Boudewijnse, Barbara, André Droogers & Frans Kamsteeg (eds), *More than Opium: An Anthropological Approach to the Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*, Lanham. MD: The Scarecrow Press, 1998.

Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris: Gallimard, 1950.

Carrier, Michel, *Penser le sacré*, Montréal: UQAM, Thèse de doctorat en science politique, 2003.

PentecoStudies, vol 3, nr. 2, 2004.
André Cortèn, Le nouveau religieux pentecôtiste

Campos, Leonildo Silveiro, *Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal: Igreja Universal do Reino de Deus*, Petrópolis/São Bernardo do Campos: Vozes/ IMES, 1997.

Castoriadis, Corenelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil, 1975.

Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Paris: Tel Gallimard, 1966.

Chesnut, Andrew R., *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick NJ: Rutgers University Press, 1997.

Cleary, Edward L. & Hannah Stewart Gambino (eds), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Corten, André, 'Discurso e Representação do Político', in Freda Indursky, Maria Cristina Leandro Ferreira (eds), *O múltiplo território da análise do Discurso*, Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999a: 37-52.

Corten, André, 'Pentecôtisme et "néo-pentecôtisme" au Brésil', *Archives des sciences sociales des religions*, nr. 105, (1) 1999b: janvier-mars: 163-183.

Corten, André & Mary, André (eds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/ Amérique latine*, Paris: Karthala, 2001.

Corten, André, Jean-Pierre Dozon & Ari Pedro Oro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi: L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris: Karthala, 2003.

Corten, André, 'Imaginaires de la vie ordinaire en Amérique latine: cadre conceptuel', *Cahiers des Imaginaires*, nr. 1, novembre 2003, www.gripal.ca.

PentecoStudies, vol 3, nr. 2, 2004.
André Cortèn, Le nouveau religieux pentecôtiste

Colonomos, Ariel, 'Du paria au parvenu: les dimensions internationales du passage au politique',
Ibero-Amerikanisches Archiv, Jahrgang 25, 1999, Heft 1-2: 191-210.

Cox, Harvey, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon & Schuster, 1984

Dobbelaere, Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang, 2002.

Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris: PUF, 1964.

Duclos, Denis, 'Patrons fraudeurs et tueurs fous', *Le Monde Diplomatique*, août 2002: 4-5.

Durkheim, Émile, 'Représentations individuelles et représentations collectives' (1898), *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, mai 1898.

Durkheim, Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1960.

Freston, Paul, "'Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony', *Archives des sciences sociales des religions*, nr. 105, (1) 1999: janvier-mars: 145- 162.

Freston, Paul, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Freston, Paul, 'L'Église universelle du royaume de Dieu en Asie. Le défi de l'universalité', in Corten, Dozon & Oro (dir.), 2003: 167-190.

Garrard-Burnett, Virginia & David Stoll (eds), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985.

Gifford, Paul (ed.), *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, Leiden: Brill, 1995.

Hervieu-Léger, Danièle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris: Calmann-Lévy, 2001.

Janine Ribeiro, Renato, *A Republica*, Sao Paulo: Publifolha, 2001.

Janine Ribeiro, Renato, 'Transcendance et immanence dans la politique et le sacré', 27e, Congrès SISR, Turin 2003.

Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

Laclau, Ernest, *La guerre des identités: Grammaire de l'émancipation*, Paris: La découverte/MAUSS, 2000.

Lefort, Claude, 'Permanence du théologico-politique', *Essais sur le politique*, Paris: Seuil, 1986: 251-300.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris: Calmann-Lévy, 1987.

Marshall, Ruth, 'God is not a Democrat: Pentecostalism and Democratization in Nigeria', in Gifford, Paul (ed.) (1995): 239-260.

Martin, David, *A General Theory of Secularization*, New York: Harper & Row, 1978.

Martin, David, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell, 1990.

Mary, André, 'Prophètes et pasteurs: La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire', *Politique africaine*, nr. 87, octobre 2002: 69-93.

Oro, Ari Pedro, 'Podem passar a sacolinha: Um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro', *Cadernos de Antropologia*, nr. 9, 1992: 7-44.

Oro, Ari Pedro & Carlos Alberto Steil (eds), *Globalização e religião*, Petropolis: Vozes, 1997.

Oro, Ari Pedro, 'Principios religiosos e práticas políticas de "religiosos políticos" e de "políticos laicos" no Sul do Brasil', 27e, Congrès SISR, Turin 2003.

Spinoza, Bairuch, *Éthique*, Oeuvres 3 (1677), Paris: GF- Flammarion, 1965

Taylor, Charles, *Les sources du moi: La formation de l'identité moderne*, Paris: Seuil, 1998.

Van Dijk, Rijk, 'Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora', in Corten, André & Ruth Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London: Hurst, 2001: 216-234.