

VIVRE AVEC LA DIFFÉRENCE

JEUNESSE CHARISMATIQUE CATHOLIQUE ET TOLÉRANCE RELIGIEUSE*

Júlia MIRANDA**

Au Brésil, l'instauration d'un État séculaire a amené le terme et l'idée de « laïc » dans l'expérience des Brésiliens, en même temps qu'elle a créé les conditions de l'institutionnalisation de pratiques innombrables, leur donnant en conséquence le statut de religions. La République brésilienne a donc ainsi associé laïcisme et pluralisme religieux, beaucoup plus que laïcité et refus de la religion (comme en France) ou laïcisme et liberté religieuse (comme aux États-Unis). En conséquence, la présence publique de la religion dans ce pays a, depuis la séparation officielle entre l'Église et l'État, posé de provocants défis à l'analyse ainsi qu'aux pratiques de coexistence des différents credos et de l'exercice de la tolérance face à ces différences. Pourtant, la centralité du catholicisme, modèle à partir duquel ont été institutionnalisées les autres pratiques, se maintient et rend vains les efforts de compréhension qui l'ignorent. La perspective historique indique que l'ambiguïté des discours et des pratiques de la hiérarchie catholique et des gouvernants du Brésil républicain marquent la laïcité brésilienne. Mais que dire de la place et des pratiques des laïcs d'hier et d'aujourd'hui ?

Parmi les possibilités qui s'offrent chez nous à la réflexion sur la tolérance et le pluralisme religieux, cet article a fait le choix de s'intéresser aux particularités du procès de construction d'une identité catholique chez les jeunes charismatiques, à travers l'analyse de leurs pratiques de groupe et de la littérature qui sert de fondement à leur formation professionnelle et morale. Compris en tant que fruit d'un processus de différenciation interne au catholicisme, le Renouveau Charismatique Catholique a été choisi parce qu'il offre un riche matériel empirique pour la compréhension des conflits relatifs à la construction de sujets religieux qui cherchent à se différencier, à la fois sur le plan interne par

* La version portugaise de ce texte est publiée au même moment dans la revue *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, n° 30/31, octobre 2010.

** Professeure titulaire de l'Université Fédérale du Ceará, coordinatrice du Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política du Programme de Post-graduation (3^e cycle) en Sociologie de l'Université Fédérale du Ceará et chercheur au CNPq.

rapport à « l'autre catholique » et, sur le plan externe, par rapport à « l'autre chrétien », à « l'autre non chrétien » et à « l'autre sans religion ». Ce processus de construction identitaire prend en charge l'institution d'un modèle de coexistence qui semble poser des obstacles à l'insertion des jeunes en question dans la société plurielle, outre qu'il interpelle vivement sur le concept de tolérance religieuse.

De nouvelles sociabilités s'instituent dans le milieu charismatique catholique et peuvent être observées dans les groupes et communautés responsables d'une resémantisation de la religion ainsi que des réalités qui lui sont associées. Elles recouvrent, entre autres aspects, des formes spécifiques de communication, d'adhésion religieuse, d'identifications, de rituels, de vie communautaire, de mobilisation vers des actions spécifiques, d'agencement des imaginaires sociaux, de réélaboration de liturgies et d'éléments paraliturgiques, de coexistence avec les cultures locales et avec les autres courants religieux, de relations aussi avec les autorités publiques et avec l'État. Je traite ici des espaces de vécu de la foi pour de jeunes charismatiques et de quelques-unes de leurs pratiques¹. Il s'agit donc de réflexions initiales sur un aspect particulier, observé au long des dix dernières années, d'une recherche sur la présence publique du catholicisme au Brésil.

LE GÉNÉRAL PAR LE PARTICULIER

En 2003 a été lancé un *Atlas de l'appartenance religieuse et Indicateurs sociaux du Brésil*² ; bien qu'il ne s'attache pas aux spécificités régionales ou locales du catholicisme brésilien à la fin du XX^e siècle, cet ouvrage souligne le fait que la Région Métropolitaine de Fortaleza échappe aux modèles binaire et ternaire établis sur la base de l'analyse des micro-données du recensement³. Elle présente une structure intermédiaire et se caractérise par une présence

¹ J'ai eu des entretiens avec des jeunes de la Communauté Shalom et d'autres communautés charismatiques de Fortaleza et de Rio de Janeiro (villes qui sont fort éloignées en termes d'appartenance de la population au catholicisme) ; ainsi qu'avec des participants à des congrès et à des groupes de prière universitaires (qui se sont aujourd'hui transformés en Projet Universités Rénovés ou « Professionnels du Royaume ». Nous avons analysé des séminaires et des congrès ainsi que des livres et des conférences préparées par les fondateurs du mouvement pour former la jeunesse.

² *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (orgs. César R Jacob et alli), Rio de Janeiro, PUC/Loyola/CNBB, 2003.

³ Dans le modèle ternaire il existe une forte présence de catholiques dans la municipalité centrale, une réduction dans la périphérie proche et une augmentation par rapport à la périphérie plus lointaine. Le modèle binaire compte sur des pourcentages de catholiques moindres dans le centre et plus importants dans la périphérie.

significative de catholiques également dans sa partie centrale. On peut aussi observer que, même si elle se trouve en bord de mer, Fortaleza reste très catholique, au contraire des autres capitales du Nord-est comme Recife et Salvador. Toutefois, ces éléments sont tout juste des indicateurs – les plus récents et les mieux construits sur le plan statistique mais pas les plus importants – à partir desquels la perspective géographique est indispensable pour l'analyse et les possibilités de généralisation des faits liés à la religiosité des Brésiliens et son articulation avec d'autres lieux de pratiques et de construction de la pensée, comme par exemple la politique.

Parmi les catholiques brésiliens, aujourd'hui plus qu'au début du XX^e siècle, il existe diverses manières de croire et de pratiquer ; elles s'expriment principalement à travers la culture religieuse républicaine qui est à l'origine du christianisme de la libération et du Renouveau Charismatique, pour parler seulement des deux mouvements principaux qui ont constitué la dialectique de rapprochement et de distanciation avec ce qu'on appelle catholicisme officiel⁴ et catholicisme populaire. On trouve dans les deux : une place et des initiatives des fidèles selon un profil singulier ; des formes d'organisation spécifiques ; une insistance sur des textes bibliques particuliers ; des cultes et des images préférentiels ; des représentations de la religion et de la société ainsi que des relations différenciées avec la hiérarchie. Le panorama est aussi marqué par la pratique diversifiée de sujets pratiquants qui n'entendent pas de la même façon la présence du religieux dans la sphère publique.

Dans les vingt dernières années, on a pu observer dans l'état du Ceará l'apparition, croissante et diversifiée de faits, apparemment isolés les uns des autres, qui ouvrent des possibilités pour l'analyse des expressions publiques du culte et de l'appartenance religieuse dans le pays. Ils attirent fortement l'attention et, chez les catholiques, peuvent être résumés par une certaine « impudeur » dans l'exhibition des symboles d'appartenance religieuse⁵ ; ceci accompagne la création de nouveaux groupes, cultes, sanctuaires et paraliturgies, entre autres. Il s'agit de formes rénovées de la présence du religieux dans l'espace public. Ce ne sont pas des politiques au sens strict de la participation à un parti (Miranda, 2006 ; Oro, 2003), ni au sens de partenariat avec l'État pour concrétiser des politiques publiques (Burity, 2006). Il s'agit de nouvelles expressions publiques d'un culte et d'une présence, qui coexistent avec les formes plus anciennes.

⁴ Surtout représenté au Brésil par l'action pastorale des diocèses.

⁵ Façon de s'habiller, objets de décoration et ustensiles domestiques, par exemple.

Ce « réveil » du catholicisme au Ceará me semble particulièrement significatif car, bien qu'il soit le second état catholique le plus important du pays (juste derrière le Piauí⁶), l'observation faite sur les pratiquants du catholicisme pour le reste du Brésil dans le dernier recensement⁷, selon lequel leur nombre augmente mais reste inférieur à la croissance de la population, vaut également ici. En outre, la tradition catholique perd des fidèles aussi dans le Ceará. On peut donc en inférer l'hypothèse que la plus grande visibilité observée, cette présence renouvelée dans l'espace public, est liée à un processus de conversion interne au catholicisme. Celui-ci a été décrit par Hervieu-Léger (1999) comme faisant émerger une sociabilité de l'expérience partagée, de la communication face-à-face, de l'engagement ponctuel, même s'il s'agit d'une religiosité basée sur des choix individuels. Il s'agit donc d'un type particulier de « converti », qui surgit dans un contexte intra- et extra-écclesial particulier, au sein duquel les modèles de mercantilisation, esthétisation et spectacularisation, en vigueur dans la société brésilienne contemporaine, continuent d'avoir une grande importance.

La capitale du Ceará (cinquième métropole plus importante du pays), avec son catholicisme fort, diversifié et en permanente reconstruction, représente un défi nullement négligeable face aux dénominations pentecôtistes (ce qui est explicitement admis par nombre de ses leaders ecclésiastiques) et, dans le champ de la politique partisane, cet aspect concurrentiel est clairement apparu dans les élections, à travers les stratégies précises qu'ils ont adopté et les résultats obtenus⁸. L'analyse relationnelle a mis en valeur cette interaction dans la mesure où elle est capable d'offrir d'intéressantes explications sur les pratiques des différents groupes religieux, catholiques et protestants, dans la capitale et dans tout l'état du Ceará. Elle offre également la possibilité de comparer diverses régions du Brésil et d'éviter ainsi le biais des généralisations présentant comme « nationaux » des résultats de recherche

⁶ Il est toujours bon de rappeler qu'au Ceará, contrairement à ce qui se passe dans cet état voisin, on trouve deux des plus grands centres de pèlerinage catholique du pays : Juazeiro do Norte et Canindé, dédiés respectivement au Padre Cícero et à Saint François d'Assise.

⁷ D'après l'*Atlas* (*op. cit.*).

⁸ À la différence des autres capitales, Fortaleza n'enregistre pas de diminution d'intensité de cette présence catholique en politique (Miranda, 1999, 2006). Dans les élections municipales de 2008 la capitale du Ceará a eu pour la première fois un à la Mairie qui s'identifie sur le plan religieux, c'est le pasteur Neto Nunes de l'Assemblée de Dieu.

qui s'intéressent essentiellement au sud-est. Particulièrement en ce qui concerne le catholicisme, considéré comme peu représentatif, selon le recensement de 2000.

Mais un catholicisme ayant de telles caractéristiques ne peut être expliqué seulement à travers ce qu'il est convenu d'appeler la « grande foi du peuple nordestin »⁹, qui ne s'exprime pas à travers les mêmes pratiques et ne maintient pas des liens semblables entre les *fidèles* et la *hiérarchie* ecclésiale. Il faut ici apporter quelques éclaircissements. J'utilise les termes *fidèles* et *hiérarchie*, plutôt que le terme englobant d'*institution* (ou *institutionnel*) car je souligne ainsi l'une des dimensions à travers lesquelles on peut observer certaines des transformations significatives du catholicisme républicain, c'est-à-dire les espaces occupés par les fidèles dans l'institution et les façons de le faire. Je reviendrai plus loin sur cet aspect.

À Fortaleza, depuis le début de ce siècle, on peut observer encore une autre caractéristique de la sphère religieuse catholique. Le Renouveau Charismatique – qui en 2007 a eu trente ans au Brésil – et ses communautés, implantées dans le Ceará servent de référence pour le pays tout entier. Le mouvement a trouvé, dans la capitale du Ceará, les conditions qui l'ont transformée en l'un des plus importants pôles nationaux d'irradiation des nouvelles pratiques du catholicisme. La seule communauté Shalom¹⁰, principal centre de formation des fidèles, possède 55 maisons distribuées dans 18 états brésiliens et 12 sièges dans six autres pays. Sous la forme de communautés d'alliance et de vie¹¹, ces institutions laïques charismatiques se diversifient et se multiplient ; elles étendent leur action sur des groupes de prière qui se réunissent dans les universités, les résidences, les hôpitaux et les paroisses, en divers point de la ville. L'appartenance religieuse devient chaque fois plus publique, dans la mesure aussi où elle imprime des variations dans le style de vie des fidèles – en particulier chez les jeunes – et parce qu'elle fait surgir des candidatures politiques identifiées au mouvement, même si celles-ci sont très différentes, dans leur forme, des candidatures de représentants des deux plus grandes dénominations pentecôtistes présentes sur la scène politico-partisane nationale et locale, c'est-à-dire l'Église Universelle du Royaume de Dieu et l'Assemblée de Dieu.

⁹ Parce que la région Sud du pays est elle-même très catholique, même si elle ne semble pas partager les mêmes éléments d'explicitation et d'exhibition de la foi.

¹⁰ Elle était jusque récemment la plus grande communauté catholique charismatique du pays ; aujourd'hui elle vient, au niveau de la structure et du nombre de ses membres, juste après la communauté *Canção Nova* de São Paulo.

¹¹ Voir Miranda, 1999, *op. cit.*

Sur cette nouvelle scène religieuse catholique il est chaque fois plus fréquent de rencontrer de jeunes étudiants venant aux cours avec des chemisettes et des bonnets marqués d'images ou de phrases liées au christianisme ; ils s'organisent sur des projets exclusivement religieux comme les « Universités Rénovées » ou les « Professionnels du Royaume » qui les réunissent, entre les cours, dans le campus pour des sessions de louange et de prière et qui promeuvent des *Calouradas* Chrétiennes¹² et des messes dans les locaux de l'Université. Des pratiques aujourd'hui familières aux catholiques brésiliens, en particulier dans les capitales de région, prennent à Fortaleza une visibilité encore plus grande ; ainsi le « carnaval de la foi »¹³, les récitations du chapelet en groupe dans des lieux dont ils ont toujours été absents¹⁴ et les événements de masse qui réunissent, dans des stades¹⁵, des dizaines de milliers de fidèles pour prier et chanter des louanges, en sont quelques exemples.

Des images de la Vierge sont installées, chaque fois en plus grand nombre, dans des places ou des immeubles de la capitale du Ceará et de nouvelles cérémonies en son honneur sont créées dans les quartiers périphériques de la ville. C'est le cas de la *Campagne à la Mère Peregrina de Schoenstatt* (aussi appelée Mère Reine et Triomphante, trois fois Admirable), ainsi que *du Chapelet des Hommes*, qui a fait augmenter le contingent masculin dans les églises. Il ne faut pourtant pas penser qu'il s'agit là de l'unique façon dont les habitants de Fortaleza affirment leur foi catholique. Ces formes sont aujourd'hui plurielles si nous les comparons avec celles qui existaient à l'aube de la République (1889). Et c'est ce catholicisme fragmenté et « rénové » qui cherche des formes de coexistence interne, avec ses autres expressions, antérieures, avec d'autres dénominations religieuses et avec les athées. L'esprit pionnier, l'ampleur géographique et spatiale de l'action et, principalement, son attachement à la formation des jeunes, font de la communauté Shalom un lieu privilégié d'observation de ce que nous pouvons considérer comme le « type idéal » du jeune charismatique, sur lequel nous allons nous pencher maintenant.

¹² Ce sont des rentrées scolaires marquées par des programmes de louanges et par une messe

¹³ Durant la période dédiée à Momo et aux fêtes de carnaval hors période (le Fortal), la dizaine de communautés charismatiques de la ville se réunissent pour des séances de louange, de guérison et de prière. En 2008, la communauté Halleluya a réuni 500.000 personnes au cours des quatre jours qu'a duré l'événement.

¹⁴ Salles d'attente de cliniques médicales, boulevards de bord de mer et bancs publics, entre autres.

¹⁵ La vingtième édition de *Queremos Deus* (qui peut être traduit en français par « Nous aimons Dieu » mais aussi par « Nous voulons Dieu » — note de la traductrice) a réuni plus de 60.000 personnes en 2007.

LE « MONDE » : ENTRE LA THÉOLOGIE ET LA SOCIOLOGIE

Avant que Max Weber ait systématisé sa sociologie de la religion, rendant familier au milieu académique les expressions d'*intramondain* et de *rejet du monde*, pour se référer aux idéaux-types de l'ascétisme, les documents institutionnels catholiques utilisaient déjà le terme « monde » pour démarquer les sphères du temporel et du spirituel. C'était une manière pour l'Église catholique de rester fidèle à la synthèse philosophico-théologique médiévale, issue du travail d'Aristote et de Thomas d'Aquin, qui séparait ces deux réalités en plaçant dans la seconde sa propre action et ses intérêts spécifiques. À travers des documents, calqués sur les relectures conciliaires, elle rappelait à ses adeptes qu'ils sont de passage dans le monde et qu'ils se préparent, en réalité, pour la gloire éternelle dans l'au-delà. Ce salut incombait à l'Église représentée, surtout par ses dirigeants, comme une société parfaite qui se défendait d'un monde hostile¹⁶.

Dans les années 1960 le Concile Vatican II –dans le sillage de pratiques pastorales renouvelées et de conceptions théologiques originales, surgies principalement dans des milieux catholiques non européens– vient non seulement offrir les conditions nécessaires au fleurissement de ces initiatives, mais encore édicte des documents papaux qui cherchent à réinterpréter la relation entre l'église et le monde. Quelques grands théologiens européens ont préparé cette « ouverture », en publiant des textes pour ainsi dire révolutionnaires, comme ce fut le cas du dominicain français Yves Congar et de son livre *Jalons pour une théologie du laïc*¹⁷. En 1964, la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, devient la référence des catholiques sur ce qu'est « l'apostolat du laïc »¹⁸ ; celui-ci cesse d'être envisagé par les autorités ecclésiales juste comme « participant », " »coopérant » ou « collaborateur » dans le travail apostolique de la hiérarchie, comme c'était le cas depuis le mandat de Pie XI. Immédiatement après, la Constitution *Gaudium et Spes*, trace sa participation dans l'action

¹⁶ En 1864, à travers l'Encyclique *Quanta Cura* et son annexe *Syllabus Errorum*, le Pape Pie IX dénonçait déjà les 80 erreurs que le monde commettait vis-à-vis de l'Église.

¹⁷ Dans l'introduction de son livre, Congar reproduit une anecdote attribuée au Cardinal Gasquet. Un élève du catéchisme demande au curé quelle est la position du laïc dans l'Église et celui-ci répond : « La position du laïc dans notre église est double ; agenouillé devant l'autel et assis face à la chaire ». Le cardinal ajoute alors : « Oubliez la troisième ; il met aussi la main au portefeuille ».

¹⁸ L'expression *laico* (laïc) – dont la signification en portugais va bien au-delà du milieu religieux pour se référer à tous ceux qui ne dominent pas les informations nécessaires à l'accomplissement d'une tâche – est utilisée dans ce texte uniquement lorsqu'on se réfère à des documents ecclésiaux.

pastorale. Cette *Lettre* est considérée comme exemplaire par Barreiro¹⁹, qui voit en elle le dépassement, de la part de l'Église Catholique, du dualisme entre foi chrétienne et engagement dans le monde. Dans ces documents, fruits de Vatican II, on conseille aux prêtres d'admettre et d'encourager les initiatives du laïcat, en réservant à l'autorité religieuse la prise de décision dans le domaine spirituel.

Les charismes seraient l'élément à travers lequel il est possible de comprendre cette nouvelle conception de l'Église et de son action dans le monde. «...les charismes sont des grâces spéciales que l'Esprit octroie de façon totalement libre pour le bien de la communauté. Chaque personne, qu'elle soit fidèle, religieuse, consacrée ou ministre du culte, lettrée ou illettrée, peut donc recevoir ces dons car l'Esprit les concède à qui Il veut, pour aider la personne à réaliser une tâche importante pour l'édification du Royaume de Dieu». «Les charismes sont donc fondamentaux pour la présence de l'Église dans le monde»²⁰.

Toutefois, il est toujours bon de souligner que, même selon la *Lumen Gentium* les missions rattachées à ces charismes doivent être exercées « sous l'autorité de ceux qui ont reçu le charisme du ministère apostolique consacré ». En ce qui concerne la recherche de l'autonomie théologique, le franciscain brésilien Leonardo Boff est, entre nous autres Latino-Américains, un exemple particulier et important des conséquences que peut avoir cette phrase. En effet, sa « re-lecture » des textes, dans laquelle il distinguait l'Église en tant que charisme et l'Église en tant que pouvoir, a été à l'origine de sa punition papale par le « silence obéissant »²¹.

Si cette rapide référence à la sphère théologico-religieuse catholique me semble indispensable, c'est en raison de la convergence de celle-ci avec la sphère des sciences sociales dans laquelle je place mon intérêt pour comprendre les pratiques charismatiques contemporaines. Le monde de la sociologie est la société structurée, compréhensible à travers l'histoire et le culturel. Il ne peut en aucun cas être inséré dans l'opposition « temporel/spirituel ».

¹⁹ Voir de cet auteur : « Superação do dualismo entre fé cristã e compromisso terrestre: atualidade de um tema central da Gaudium et Spes », *Perspectiva Teológica*, n° 27, 1995, cité par Sydney Timbó (*op. cit.*).

²⁰ Ces paroles sont celles d'Emmanuel da Silva e Araujo, coordinateur de la pastorale de l'Université Catholique de Rio, cité (in) Timbó, S. *Novas comunidades: uma novidade no Brasil e no mundo*, Fortaleza, Ed. Shalom, 2004.

²¹ L'oeuvre de cet auteur dont il est ici question est *Igreja, carisma e poder*, Petrópolis, Vozes, 1981.

La vaste bibliographie qui rend compte de façon diversifiée de l'état actuel de complexification des sociétés occidentales —« modernité tardive » (Hall, 1992) ; « haute modernité » (Giddens, 2002) ; « modernité liquide » (Bauman, 2001, 2004) ; « ultramodernité » (Willaime, 2001) et « post-modernité » (Harvey, 2003), entre autres auteurs— fait converger quelques éléments qui la caractérisent. La destruction des anciens marqueurs identitaires, le déplacement des cadres historiques et l'identité en tant que tâche et objectif de travail pour toute une vie, marquent entre autres aspects, notre *monde* moderne. La confiance va maintenant à la dérive, à la recherche de refuges alternatifs, comme le rappelle Bauman qui souligne encore le fait que la différence prolifère et le choix caractérise la construction de l'identité qui n'est plus juste attribuée/imposée par les autres.

C'est celui-là le *monde* dans lequel les récentes instructions du Vatican ont ouvert de nouvelles possibilités d'action pour les fidèles catholiques. Toutefois, le discours théologique, par définition, n'envisage pas l'analyse de ses propres particularités. Ce qu'on appelle la « doctrine sociale de l'Église » est, elle aussi, bien vaste et générale quand elle réclame une attention spéciale aux « idéologies de masse (communisme), au capitalisme sauvage, à l'absence de moralité, à l'athéisme, au totalitarisme, aux guerres, aux inégalités sociales et à la négligence vis-à-vis de la planète ». Les dites « tentations du *monde* » ne deviennent donc pas l'objet d'une explication hors des diktats de la morale catholique. Pourtant, ne voulons pas lire le monde de façon religieuse, en se fondant seulement sur des orientations théologico-doctrinales, pour y identifier des orientations pratiques pour toutes les sphères de l'action. La sociologie de Simmel souligne les impasses épistémologiques et théoriques de cette entreprise. Dans le champ de la théologie de la libération il est également possible de faire la constatation que, par exemple, on ne peut aller de la théologie à la pratique politique sans médiations parce que, entre autres, l'éthique communautaire et la communication face-à-face qui instituent et font fonctionner les sociabilités propres aux communautés religieuses, ne peuvent pas être simplement transposées vers d'autres réalités et relations sociales. Elles ne sont pas non plus suffisantes pour y faire face²². La question de la présence du religieux dans le monde reste donc ouverte.

²² L'impasse qui découle de l'impossibilité de transposer l'expérience communautaire, avec ses valeurs, vers des formes de communication et des pratiques décisionnelles est très explicite dans le débat qui s'est établi entre divers théologiens de la libération et qui a été publié dans le livre organisé par Leonardo Boff : *Cristão: como fazer política*, Petrópolis, Vozes, 1987.

Revenons à la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, ainsi qu'à son exhortation pour que l'action dans le monde soit aussi la tâche des fidèles catholiques et non pas seulement de la hiérarchie ecclésiale, afin d'en scruter les implications sociales et de les rapprocher de l'analyse présente. On doit se rappeler que le laïcat n'a jamais cessé d'accomplir certaines tâches « mondaines », avec, dans le cas brésilien, une variation des formes de l'action, des segments de la population qui le font, du degré d'autonomie par rapport à la hiérarchie et des différentes conceptions d'Église et de devoirs chrétiens par lesquelles elles sont informées²³. Alors, qu'y a-t-il de changé ?

Les constitutions républicaines n'ont pas réduit les religions à la sphère privée. Au Brésil, nous pouvons accompagner le travail tenace de la hiérarchie catholique, d'une part, pour souligner le caractère religieux et catholique « des Brésiliens » et, peu à peu face à l'installation du pluralisme et de la concurrence entre dénominations, pour accroître l'exhibition publique des pratiques catholiques.

Je pense que, du point de vue institutionnel –et là il y a union des fidèles et de la hiérarchie – l'impératif catholique au Brésil, depuis la séparation de l'Église et de l'État, a toujours été le même. Dans la première moitié du XX^e siècle, alors qu'il n'y avait pas une grande pluralité de discours et de pratiques, ni dans la hiérarchie ni entre les fidèles²⁴, cet impératif assumait la forme de l'affirmation faite par Dom Sebastião Leme, cardinal archevêque de Rio de Janeiro dans les années 30 : *Il est nécessaire de recatholiciser le pays et de faire reconnaître par l'État le dieu du peuple*. Dans les années 70 et 80 le Père Gustavo Gutierrez, péruvien et théoricien de la théologie de la libération latino-américaine, lance un appel dont le contenu sémantique est semblable : *Nous devons amener la religion sur la place publique*. Un demi-siècle sépare ces deux phrases de l'invitation faite par les charismatiques d'aujourd'hui pour que « nous acceptions Jésus et que nous rendions le plus visible possible cette acceptation ». Il s'agit donc toujours de la présence de la religion dans la sphère publique.

On n'enregistre, chez nous durant le dernier quart de siècle, aucun fait ou « lecture » l'expérience religieuse qui entraîne une peur de la privatisation de la foi, comme ce fut le cas dans les sociétés occidentales de l'hémisphère nord. Au contraire, jamais plus que dans les trente dernières années les expressions de la religiosité catholique n'ont connu une telle

²³ Cf. Miranda, Júlia : « A presença católica na esfera pública brasileira : para pensar o laicismo e o laicato », *Seminário sobre Religião e Cidadania*, Recife, Fondation Joaquim Nabuco, 2007.

²⁴ Voir Miranda, Júlia : *O poder e a fé : discurso e prática católicos*, Fortaleza, Edições UFC, 1987.

visibilité dans l'espace public. Tandis qu'en France, récemment, les prêtres sont favorables à ce que « avec le pape Benoît XVI, soit rendue à l'Église la visibilité qu'elle a perdue depuis les années 1970 »²⁵, au Brésil il existe tout juste une transformation des modes de présence publique du catholicisme. Ceux-ci changent en même temps que s'établissent les modifications sociales ci-dessus soulignées. Et des rapprochements se font avec le Vatican à travers de négociations dont les termes varient entre chaque société et ses respectifs segments laïcs. Ceux-ci, d'ailleurs, changent la sphère de leur action ainsi que leurs pratiques et les formes d'autonomie à l'intérieur de l'institution, de façon à soulever de nouvelles questions sur la nature de l'action religieuse « dans le monde » et sur l'identité des fidèles.

Si, au Brésil, les identifications religieuses sont de long temps mêlées aux identifications politiques, on ne peut qu'être étonné de constater qu'il y a moins d'un an, dans la France laïque et anti-cléricale, un candidat à la Présidence de la République a affirmé que « les religions ont leur mot à dire dans les grands débats publics... et elles ne l'ont pas assez fait »²⁶. Nous vivons dans des sociétés – dans le « monde » – globalisées, plurielles et dans lesquelles la religion occupe l'espace public. Dans le cas du catholicisme brésilien, l'Église le fait de façon incessante, avec le concours des fidèles et des prêtres. En France, où se développent des processus migratoires de nature ethnico-religieuse, le Pape a dit que « il faut repenser la véritable signification et l'importance de la laïcité ; celle-ci doit être positive, c'est-à-dire qu'elle doit respecter et non pas exclure et dénoncer »²⁷. Et au Brésil, où la pluralité n'implique pas une coexistence entre des cultures différenciées sur les plans ethnique et religieux²⁸ et où elle est caractérisée par la concurrence intra – et extra – dénominationnelle (majoritairement chrétienne) toujours en rapport avec les origines catholiques, comment se construisent le respect et la non-exclusion ?

Dans les années 80 on a vu fréquemment, dans la production sociologique sur la religion des pays dits du Nord (Canada, États-Unis et Angleterre, principalement) l'allusion

²⁵ Journal *Le Monde*, édition du 13/09/2008.

²⁶ Cette phrase a été prononcée par Nicolas Sarkozy au cours de sa campagne de 2007. À ce propos, le philosophe Thibaud Collin rappelle, à raison, que le fait d'analyser les croyances religieuses comme une source de dynamisme, susceptible de donner un contenu à l'engagement politique, n'est pas une nouveauté ; ce qui est nouveau c'est que ce soit dit par un politicien.

²⁷ Phrase prononcée par le Pape Benoît XVI en visite en France du 12 au 14 septembre 2008.

²⁸ Bien que Stuart Hall rappelle que « les nations modernes sont, toutes hybrides sur le plan culturel » ; cf. de cet auteur : *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio, DP&A, 1999).

à un mouvement appelé « privatisation de la foi » (Bibby, Berger, Luckman, Grandmaison et autres) ou retrait des croyances vers la sphère individuelle. Envisagé comme un corollaire du processus d'individualisation croissante au sein des sociétés ultra- et post-modernes il n'a cependant pas été suffisamment contextualisé ou confronté à d'autres univers chrétiens d'obédience protestante ou catholique. Dans ses études Hervieu-Léger, entre autres, à partir du cas français, a parlé de dérégulation et de désinstitutionnalisation des religions. Aujourd'hui, la perspective assumée par le chercheur lui permet un coup d'œil circulaire à la fois sur la fin du XX^e siècle et le début de celui-ci, sur les hémisphères Nord et Sud, sur les transformations que subit le christianisme et sur l'avènement de nouvelles expériences religieuses (bricolages, « importations », etc.). Il lui paraît donc impossible de ne pas reconnaître que la religion est toujours là ; dérégulée, d'une certaine façon privatisée, mais bien présente.

La privatisation de la foi, représentée par l'individualisation croissante des choix (y compris celui de redevenir croyant au sein de la tradition religieuse dont on a hérité), par la décision de « cheminer » à la recherche de sens ou par la construction des règles de cette itinérance, ne s'oppose pas au processus de désinstitutionnalisation mais représente son autre face (Hervieu-Léger, 1999). À la limite, le « monde » est par excellence le lieu de cette explosion religieuse, ou vaudrait-il mieux dire « de foi » ? Ainsi c'est dans le monde que les sujets religieux vivent les différences et exercent le respect.

« Les choses matérielles avaient pour moi de la valeur quand j'étais dans le *monde* » ; « (dans le *monde*) le diable existe et non seulement il existe mais il se déguise, il utilise les personnes qui nous trahissent, nous trompent.... », mais «le jeune doit clamer l'évangile dans les déserts actuels (le *monde*), l'école, l'université, le supermarché, le trafic, le travail, la famille ». Les jeunes charismatiques se trouvent ainsi prisonniers de la tension entre le dedans et le dehors du « *monde* », du « monde » comme tentation à éviter et comme lieu où l'on « rachète par l'évangélisation ». Pour en sortir, l'expérience vécue dans les communautés est devenue impérative. Autant que le fait de suivre les leaders formateurs, comme Moisés Azevedo et Emmir Nogueira, co-fondateurs de la Communauté Shalom, invités fréquemment à donner des cours et des conférences dans tout le Brésil, y compris dans la Communauté Canção Nova. Ils sont honorés et souvent appelés « père » et « mère ». Leur prêche peut être résumé de la façon suivante : « le vécu sanctifié des relations entre les jeunes et l'adhésion inconditionnelle et radicale à la volonté de Dieu ». Essayons de comprendre, en nous basant sur les pratiques communautaires, ce que cela peut signifier.

LA COMMUNAUTÉ COMME REFUGE

Marta, comme la majorité des jeunes membres de la Communauté Shalom, est entrée dans le Renouveau Charismatique (par le baptême dans l'Esprit) à l'âge de 14 ans²⁹. Aujourd'hui elle a 21 ans, est étudiante en phonaudiologie et exerce la fonction de *núcleo*³⁰ dans un groupe d'universitaires du « Projet Jeunesse pour Jésus », appelé Qadosh. Sa trajectoire a été difficile car, selon ses dires, elle est condmanée par une partie de sa famille et de ses amis. Elle dit n'avoir pas de préjugés et respecter la différence. Mais Marta ne fréquente pas ceux qui ne connaissent pas le catholicisme charismatique ou ceux qui les ignorent volontairement, pour diverses raisons. Entre ceux-ci il y a de jeunes catholiques qui critiquent le RCC, des jeunes non catholiques et des jeunes sans religion. Fièrre, elle affirme qu'elle discute « n'importe quel sujet » avec ses collègues et que « toujours elle cherche à accepter ce qu'ils pensent » ; « c'est cela l'évangélisation ».

Le témoignage de Marta semble présenter un choix assumé, qui inclut la « tolérance à l'autre » et représente un exemple d'acceptation de la « différence ». Mais la réalité semble beaucoup plus complexe et pleine de contradictions. Et c'est cela que nous allons maintenant montrer. Pour les jeunes charismatiques avec lesquels je maintiens un contact depuis une dizaine d'années, la « communauté » représente, de façon synthétique : l'accueil, le bonheur, le refuge, la sécurité, la valorisation et la paix. Enfin, selon leurs propres paroles : « tout ce que le *monde* ne nous offre pas » ou n'est pas capable de nous offrir.

On a déjà dit beaucoup de choses sur le Renouveau Charismatique Catholique, au Brésil où il est arrivé dans la seconde moitié des années 1960 en provenance des États-Unis et dans d'autres pays comme la France ou le Canada, par exemple. On a toujours essayé d'identifier dans sa trajectoire, au-delà des traits communs, les particularités des questions que ses pratiques posaient, ainsi que les implications socio-religieuses qui découlaient de son action (Coté et Zylberg, 1991 ; Hervieu-Léger, 1987 ; Machado, 1996 ; Csordas, 1997 ; Miranda, 1999, entre autres). Nous n'allons pas ici revenir à un panorama général. Des aspects particulièrement intéressants pour cette réflexion sont, pourtant, observés par Mariz (2005) qui souligne l'attraction que les communautés de vie dans l'Esprit-Saint exercent sur les jeunes ; elle cherche à montrer que la relation entre jeunesse et virtuosité

²⁹ La grande majorité des jeunes intègre le mouvement entre 13 et 16 ans, comme l'a bien montré Adilson Nobrega dans sa dissertation intitulée *Profissionais do Reino: um novo ethos católico na universidade cearense*, UFC, 2007.

³⁰ Le *núcleo* est un coordinateur placé en-dessous du *pasteur* dans la hiérarchie de la communauté.

religieuse n'est pas exclusive de la rhétorique contre-culturelle et ne dément pas les données sur une moindre religiosité des jeunes. Je confirme son observation.

L'expérience vécue dans la communauté est racontée de façon véhémement par les jeunes, même si les contenus doctrinaux ne sont pas moins importants. En définitive, la Communauté Shalom a le charisme³¹ de formation et évangélisation de la jeunesse. Les contenus sont construits à l'intérieur de ces laboratoires de production de sens, à travers des réinterprétations de l'Évangile ou des révélations. Ceci est le cas pour les normes de vie de la Communauté Shalom dont le fondateur « les a reçues par inspiration divine, parce qu'il a une vocation ».

Il est important, donc, de se demander si ces contenus, qui fournissent une orientation pour la vie communautaire, tiennent aussi compte de la vie dans le « monde » et comment ils le font. Et, puisqu'il s'agit de la pratique de sujets religieux catholiques « dans » l'Église, l'enquête doit s'étendre à la nature de cette orientation (si elle est spirituelle ou du « monde ») et à qui revient cette tâche (si à la hiérarchie ou au laïcat). Il est tout aussi important d'identifier la contribution de cette expérience, vécue en communauté, et des contenus que l'on y partage pour la coexistence avec les « autres catholiques », avec les « autres chrétiens » et avec les « autres sans religion ». Ce sont des questions qui se posent depuis la perspective théologico-pastorale mais aussi du point de vue de la sociologie de la religion.

Il faut remarquer que la Communauté Shalom est l'une de celles que, dans le milieu catholique, on appelle les *nouvelles communautés*. Au Brésil, il y en a seulement 12. Leur spécificité intéresse-t-elle le chercheur en sciences sociales ? Oui, dans la mesure où elles sont reconnues par le Vatican comme des « associations privées de fidèles », elles se distinguent des autres communautés catholiques, charismatiques ou non, créant des obstacles pour la généralisation à toutes de traits caractéristiques des NCs. Dans celles-ci il existe une application stricte des orientations de la hiérarchie romaine, qui d'une certaine manière les traite comme un prolongement d'elle-même (Shalom forme depuis quelques temps déjà des « prêtres ayant son charisma »), créant de ce fait un parallélisme entre les NCs et les autres. Cette différenciation est responsable pour des conflits entre les communautés et entre celles-ci et les pastorales diocésaines, principalement dans le milieu jeune. Il y a des jeunes catholiques qui critiquent la structure du Renouveau Charismatique

³¹ Chaque communauté a un charisme de fondation, une vocation particulière qui oriente son action.

du Ceará car il privilégie les *nouvelles communautés*. Ils se plaignent du peu d'interaction entre les communautés et entre celles-ci et les secrétariats diocésains du RCC. Sur la communauté Shalom ils disent : « C'est du fanatisme, il ne valorise que la vie consacrée. Mais le défi c'est de vivre la sainteté dans le quotidien, c'est très facile de la vivre dans une retraite spirituelle ». L'évêque Dom Sérgio da Rocha rappelle que l'organisation particulière du RCC n'aide pas toujours à ce qu'il s'insère dans les mouvements et les pastorales des paroisses et des diocèses. Souvent elles redoublent des organisations qui existent déjà dans le milieu des jeunes.

Nous nous trouvons ici face à un processus de fragmentation interne au catholicisme dont la complexification identitaire s'accroît car même le Renouveau Charismatique en arrive à assumer des identités différenciées. Attachons-nous à deux aspects qui sont communs aux pratiques observées, c'est-à-dire la vie en communauté et le fait que les protagonistes en soient des jeunes ; dans ce cas particulier une frange de 17 à 24 ans. On trouve donc là des étudiants universitaires dont la majorité, cependant, est entrée dans le RCC bien plus jeune.

Attirés par l'expérience collective (trait marquant à cette étape de la vie) et convaincus d'être les porteurs d'une mission rédemptrice (la mystique de la transformation est aussi une caractéristique de la jeunesse), ils minimisent les conséquences éventuellement désagréables du choix radical (Mariz, *op. cit.*), ils font face à la famille et aux amis – dont ils s'éloignent – et se donnent à fond à tout ce qu'on leur dit être les règles de la communauté et, légitimant leurs leaders sur le plan religieux, ils les considèrent comme « singuliers ». Les mots et les décisions de ces derniers sont des « révélations » ou des « manifestations de la volonté divine ». La communauté charismatique est, d'une certaine façon, un monde « enchanté » (au sens de Weber). La volonté divine se manifeste à travers les *discernements*³² des fondateurs, pasteurs, réunions et coordinateurs, mais aussi à travers des *discernements* personnels. Nóbrega (*op. cit.*) rappelle, par exemple « le fait d'attribuer à la volonté divine la réalisation de faits apparemment ordinaires, comme l'inspiration pour résoudre d'un devoir à l'université ou l'autobus qui arrive soudain pour tirer quelqu'un d'un endroit dangereux ».

Discontinuité, rupture et déplacement sont des points d'importance toujours soulignés par des auteurs comme Hall (1999), Giddens (2002), Harvey (2003) et Bauman (2003 et 2005), entre autres, qui cherchent à comprendre la nature des changements dans la

³² Il s'agit là de l'un des charismes du Saint-Esprit énumérés par Paul dans sa lettre au Corinthiens (12-10)

modernité tardive, tous préoccupés très particulièrement par les processus d'identification. Il est possible de rendre évidentes des convergences entre ces diverses réflexions. La première traite de la mise en valeur de l'identité nationale, celle par rapport à laquelle sont pensées toutes les autres identités culturelles. Dans cette littérature, le sujet moderne, fragmenté, est pensé comme porteur d'identités plurielles, toujours transitoires, toujours en processus de construction. Identités nationales, identités ethniques mais jamais les identités religieuses ne sont prises en compte dans ces analyses.

Bauman voit « le désir d'identité comme découlant du désir de sécurité, qui est lui-même un sentiment ambigu ». Il affirme que même si cette identité peut apparaître stimulante, à court terme, et pleine de promesses et de vagues prémonitions par rapport à une expérience qui n'a pas encore été vécue, à condition de flotter sans appui, dans un espace non défini, autour d'un point obstinément et terriblement mouvant, elle devient à la longue un élément agaçant et producteur d'anxiété. « Par ailleurs, une position fixe au milieu d'une infinité de possibles, n'est pas non plus une perspective attrayante. Dans notre époque liquido-moderne, dans laquelle l'individu qui flotte librement, sans entraves, est le héros populaire, être fixe – être identifié de façon inflexible et sans alternative – est chaque fois plus mal vu » (2005, p. 35).

Comment penser, dans cette perspective, les identités religieuses ? Comment les penser en référence à des dénominations particulières ? Danièle Hervieu-Léger (*op. cit.*) fait une importante contribution à cet aspect spécifique de la réflexion quand elle analyse la fin des identités héritées. Parce qu'elle perçoit la religion en tant que mémoire et réfléchit sur sa transmission, elle cherche à comprendre le mouvement qui accompagne le processus, dans la modernité contemporaine. On dit qu'il y a une crise de la transmission – rappelle-t-elle – parce qu'il y a mouvement. Parce que les institutions perdent de l'espace face à une sociabilité de l'expérience partagée, de communication directe et d'engagement ponctuel. Son effort va justement dans le sens de construire des instruments d'analyse de la diversité des trajectoires d'identification qui marque la scène religieuse de ce début du XXI^e siècle. Se fondant spécifiquement sur l'observation du catholicisme français, elle conclut que « les processus d'identification religieuse dans nos sociétés modernes passent par la libre combinaison de quatre dimensions typiques de l'identification que la régulation institutionnelle ou bien n'est pas capable d'articuler ou bien le fait de moins en moins ». Ces dimensions sont le communautaire, l'éthique, le culturel et l'émotionnel.

La dimension communautaire touche au particulier, au local ou singulier. La conscience affective du « nous » caractérise la dimension émotionnelle. Les savoirs, les modes de faire et la mémoire du groupe seraient au cœur de la dimension culturelle, tandis que la conscience individuelle et les valeurs universelles constitueraient la dimension éthique.

Hervieu-Léger construit deux types-idéaux de « religion en mouvement » : le *pèlerin* que l'auteur oppose au *converti*, tous deux opposés à l'idée d'une identité héritée. Les deux figures sont caractérisées par le mouvement ; le premier est errance et le second est radicalité. Les conversions, dit-elle, dans les sociétés modernes sont inséparables, à la fois, de l'individualisation de l'adhésion religieuse et du processus de différenciation des institutions. Elles suivent, ainsi, la logique des processus d'identification partagée par les auteurs cités plus haut et fait émerger des identités religieuses distinctes des identités ethniques, nationales ou sociales.

Le charismatique représente bien un type de *converti* qui fait un choix libre et personnel, adhère « de l'intérieur », en redécouvrant au confluent des quatre logiques une identité religieuse qui lui a été imposée et qu'il a vécue jusque là sur le mode conformiste. Une « nouvelle vie » commence. Le baptême dans l'Esprit-Saint marque un recommencement qui, pourtant, ne fait qu'enregistrer un moment de cette trajectoire individuelle qui se réactive de façon permanente dans le partage communautaire. Ce cas typique de *converti* fait immédiatement penser à la nouveauté de l'appartenance catholique exclusive chez nous. En effet, les catholiques brésiliens ont toujours été, historiquement, à la fois umbandistes, kardécistes et ésotériques, par exemple. Il faut rappeler la surprise que cause cette appartenance religieuse multiple chez les chercheurs étrangers, comme dans le cas de Roger Bastide.

Sanchis (1997) se réfère à la présence, dans le champ religieux brésilien aujourd'hui, d'éléments pré-modernes, modernes et post-modernes quand il parle, respectivement, de « la magie de diverses pratiques », d'une « décision souveraine (d'adhésion) qui s'exerce dans le cadre d'une logique universelle » et de « l'éclectisme qui marque les univers symboliques contemporains ». Dans le cas des charismatiques catholiques correspondraient à la modernité (ou à la post-) le choix et la décision, libres et individualisés, de s'intégrer dans un groupe ou d'adhérer à un credo qui, par ailleurs, n'exclut pas le caractère magique des actions « discernées » par révélation divine, ni l'ascétisme prôné par la hiérarchie et suivi à la mode des sectes. Mais la référence aux aspects pré-modernes ou modernes de ce type

de religiosité semblent de peu d'importance en tant qu'élément classificatoire. Ils se combinent toujours en accord avec la façon selon laquelle chaque société articule ses matrices sacrées et profanes particulières, au sein des diverses traditions théologico-religieuses, toujours en tenant compte des impositions de la société dans laquelle elles se développent. Et l'exemple de la Théologie de la Libération – à propos de laquelle on s'est demandé si elle était moderne ou traditionnelle – semble être significative de combien une question ainsi posée peut être réductrice et peu instructif³³.

Si, comme chez Bauman, l'idée d'identité surgit de la crise d'appartenance, les processus d'identification sont indissolublement liés au pluralisme religieux de notre époque. Cette religion en mouvement traverse la désinstitutionalisation et l'individualisation typique des sociétés de la modernité tardive et s'exprime dans la construction de trajectoires personnelles, librement construites, marquées par le transitoire et par le caractère éphémère ou « liquide » des engagements contemporains. Mais, les identifications n'obéissent pas toujours aux-mêmes mécanismes. Chaque contexte religieux est, au niveau national, configuré de façon différente ; en lui, les éléments liés aux croyances et aux institutions occupent des positions qui varient de l'un à l'autre cas analysé. Je crois qu'il est important de penser chacun des cas en tenant compte de cette particularité. Ainsi, la sphère religieuse française présente des particularités qui ne sont pas les nôtres (et vice-versa) ; ceci fait que là-bas, par exemple, le RCC doit être lié aux croyances ou aux groupes catholiques qui n'ont pas grande chose à voir avec le christianisme de la libération ou avec le pentecôtisme protestant, comme c'est le cas dans la plupart des études sur la religion entre nous (Pierucci et Prandi, 1996 ; Machado, 1996 ; Miranda, 1999 ; Mariz, 2001, entre autres). Par ailleurs en France, à la différence du Brésil, l'étude des sectes prend de l'ampleur, soutenue par les faits quotidiens qui rendent compte, à la fois, des protestations des familles contre la mauvaise influence exercée sur leurs enfants, des réunions politiques et de l'élaboration de projets de loi qui cherchent à réduire les effets délétères sur la jeunesse (Birman, 2005), ce qui n'apparaît pas spécialement dans les analyses faites en Amérique latine.

Chez les jeunes charismatiques catholiques brésiliens on peut seulement parler de processus d'identification qui combinent la dimension communautaire avec les éléments mentionnés plus haut. Lorsque, il y a douze ans, j'ai commencé à observer cet univers

³³ J'ai traité spécifiquement de cet aspect dans Miranda, J. (1995) : *Horizontes de Bruma : os limites questionados do religioso e do político*, S.P., Maltese.

(Miranda, 1998), on parlait surtout de spontanéité pour expliquer les groupes de prière et leurs principales caractéristiques ; de même on parlait souvent de la réticence initiale de nombreux membres de l'Église par rapport à la liberté d'initiative de ces laïcs³⁴. Après une décennie le ton des témoignages charismatiques porte sur le suivi radical des orientations papales comme un motif de fierté ainsi que l'importance donnée au fait d'appartenir à une communauté (« ma communauté »). C'est le cas, surtout, de ceux qui sont liés aux *nouvelles communautés*. Le « je suis catholique » (ou même « je suis charismatique », assez peu usité) a été remplacé par « je suis de la communauté X » pour une identification religieuse présentée socialement, y compris dans le milieu académique. Dans Shalom il y a des groupes pour les jeunes, même pour les jeunes universitaires, qui surgissent du doublement de structures qui existent déjà pour la jeunesse, en particulier en milieu charismatique (Julia, pourrais-tu réécrire cette phrase de façon plus claire car elle ne l'est pas). Celui-ci, comme il a déjà été dit, devient motif de critiques et de ruptures entre les communautés et entre celles-ci et les secteurs cléricaux.

Les communautés sont le résultat d'un lien direct – rendu possible par les charismes – entre Dieu et certains fidèles ; elles surgissent du besoin d'un vécu particulier. De cette communication avec la divinité découle aussi, sous la forme de « l'appel », la décision d'entrer dans la communauté : « Après un cheminement, la personne sent, durant la prière, l'appel pour être consacrée ». Au cours de la dernière décennie on a aussi pu observer qu'il y a, dans le cas de Shalom, un espoir de consécration (i.e., d'entrer dans les communautés d'alliance et de vie) chez les jeunes qui se réunissent en groupes de prière et qui, ainsi, compromettent la « spontanéité » de l'adhésion. Si la hiérarchie reste éloignée, les leaders laïcs sont attentifs et suffisamment proches pour faciliter – à travers les retraites, congrès, conférences et partages – « l'appel » de Dieu.

³⁴ Les leaders de Shalom rappellent les difficultés des premiers temps lorsque « des membres de la hiérarchie ont commencé à craindre le RCC, en pensant qu'il allait sortir de l'Église et former une secte ». En France et au Québec, la trajectoire du RCC présente aussi des aspects importants pour la compréhension du catholicisme contemporain et signale les tensions existant entre hiérarchie ecclésiale et laïcité ; celles-ci sont certainement différentes de celles que l'on trouve en milieu catholique brésilien. Dans le premier cas, nous avons la contribution de D. Hervieu-Léger et dans le second les réflexions de P. Côté et de J. Zylberberg.

Pour les personnes incertaines, désorientées, confuses ou apeurées par l'instabilité et la dimension transitoire du monde dans lequel elles habitent, la communauté semble être une alternative tentante. Mais la communauté est aussi un phénomène à double face, complètement ambigu et, comme le rappelle Bauman (2005), un choix ambivalent, effrayant et perturbateur. Cette communauté d'appartenance, fruit du libre choix, vient remplacer la communauté traditionnelle en tant que destin fixé à l'avance.

La communauté est représentée, soit à travers une mise en lumière de sa nature « imaginée », une sorte de monde qui n'est plus ou pas encore à notre portée, comme dans les réflexions classiques de Benedict Anderson et Raymond Williams ; soit à travers une insistance sur l'observation empirique de son caractère, comme le fait l'anthropologue Victor Turner (1990), qui la qualifie de spontanée, normative et idéologique. Une communauté religieuse comme Shalom semble réunir tous ces éléments. Mais Bauman nous fait réfléchir sur le fait que la communauté peut aussi exister sous la forme « dormante ou morte ». Au confluent des réflexions de Tönnies (1947) et de Rosemberg (apud, Bauman 2003), il va chercher des arguments pour dire que « la communauté qui parle d'elle-même est une contradiction dans les termes ». Si communauté signifie compréhension partagée, tacite, qui coule naturellement, elle ne peut survivre au moment où la compréhension devient auto-consciente, quand elle devient un objet de contemplation et d'auto-examen. Il y a des problèmes, aussi, lorsque l'équilibre entre les communications interne et externe – auparavant tournée vers l'intérieur, rappelle-t-il – commence à changer et à brouiller la distinction entre « nous » et « eux ». L'homogénéité doit alors être construite et la compréhension commune réfléchie et normalisée. L'égalité est, ainsi, loin d'être « naturelle » et devient l'objet d'un processus rationnel qui amène Young à la curieuse affirmation que « précisément quand la communauté s'écroule, l'identité est inventée »³⁵.

Le choix de l'appartenance communautaire implique une *auto-perception* ainsi qu'une constante *auto-construction*. Une construction à travers l'affrontement avec l'autre tout en coexistant avec lui. Cette modalité transformationnelle des identifications n'est pas une nouveauté mais on doit aussi se rappeler qu'elle signifie division et séparation, entre l'interne et l'externe, entre le nous et les autres.

³⁵ Jock Young fait allusion à une réflexion d'E. Hobsbawm sur le fait que *les hommes et les femmes cherchent des groupes auxquels appartenir, avec certitude et pour toujours, dans un monde où tout se transforme et se déplace, où plus rien n'est certain* (in) Bauman : *Z Comunidade*, Rio, Zahar, 2003.

QUI EST LE JEUNE CHARISMATIQUE ?

La trajectoire d'identification religieuse du jeune charismatique catholique est marquée par des choix librement consentis et assumés mais, aussi, par la soumission à Dieu et par l'obéissance aux leaders, par des ruptures partielles ou radicales et par une exclusion du *monde* et de ses tentations. Beaucoup d'ambigüités marquent ce cheminement et, malgré le « refuge » offert par la communauté, il se voit à tout moment confronté à ceux qui n'y appartiennent pas. Pour les charismatiques, la religion est vue et vécue comme fondement de la vie humaine. Ce n'est pas n'importe quelle religion, mais « la vraie » comme l'enseigne le magistère papal, c'est-à-dire le catholicisme. Pas tout le catholicisme mais celui qui est révélé à travers le charisme de la communauté. Oui, car on dit des catholiques liés à la Théologie de la Libération : « avec tout le respect qu'on leur doit, en tant qu'église ils se préoccupent réellement beaucoup plus, les pauvres, de la promotion sociale de la personne humaine que de son côté spirituel ... peut-être que pour eux le chemin c'est la promotion sociale et l'esprit, tandis que pour nous c'est la promotion sociale par l'esprit ».

Cette dernière précision est très importante car elle contient, en germe, la distinction faite entre le spirituel et le social (ou le *temporel* de la théologie). La difficulté ne semble pas être tant dans la séparation du spirituel et du social, comme c'est le cas dans la distinction le social et le « monde », de façon à ce que les jeunes orientent leur comportement. On voit un exemple de cette complexité dans la déclaration du leader Moisés Azevedo : *Notre réalisation ne sera plus dans ce que le « monde » peut nous offrir mais, exactement, dans le renoncement à tout cela pour se dédier totalement et pleinement à Dieu dans la communauté et au service de sa venue*³⁶.

Quelles sont les implications de cette construction normative de la vie pour les jeunes ? De quelle manière se développe-t-elle dans les pratiques et les discours de formation ?

Réfléchissons, donc, sur quelques aspects particuliers qui mettent en échec cette appartenance double et ambiguë à la communauté religieuse et à la société. Ainsi de la relation avec la connaissance et avec la science en particulier, de la vie de famille, de la sexualité, du plaisir et de la relation avec les autres jeunes. Les formes théologique et sociologique d'appréhension de la réalité ne sont pas égales ou équivalentes dans leurs propositions pour agir sur ladite réalité. On voit se répéter, donc, l'imprécision qui a

³⁶ Cité par Timbó, S. : *Novas comunidades - uma novidade no Brasil e no mundo*, Fortaleza, Ed. Shalom, 2004, p. 148.

marqué le dialogue du catholicisme avec la science, thème dont la complexité exigerait un espace plus large que les limites de ce travail.

L'ambiguïté d'être « dans le monde » en se plaçant hors de lui fait, par exemple, que le jeune oscille entre la spécificité de la compréhension purement religieuse du « monde » et la connaissance que la science met à sa disposition ; ceci peut transformer le choix même de la profession. On ne peut qu'avoir une certaine appréhension face à la condamnation de plusieurs cours de licence par les leaders charismatiques sous le prétexte qu'ils « mettent en danger la foi ». C'est le cas des formations de Sociologie, de Philosophie et, en particulier d'Histoire, qui amènent dans la salle de classe des auteurs et des paradigmes théoriques « contraires à la foi »³⁷. Même les journalistes sont vus comme des professionnels que la nature de leur travail éloigne constamment de l'idéal religieux. Ce « danger », représenté tant par certaines options professionnelles que par les « fausses doctrines » (ésotérisme, pratiques divinatoires, astrologie et religions afro-brésiliennes, principalement), quand il n'est pas accepté tacitement comme légitime est pris pour objet des réflexions internes ; ce fait même est assez significatif. Pour quelques-uns de ces jeunes « la connaissance n'est pas aussi importante que la louange à Dieu ».

Des projets destinés aux jeunes étudiants d'université ont pour objectif d'édifier la « civilisation de l'amour », dans laquelle agiront les « professionnels du Royaume ». Mais il n'y a aucune précision ni sur l'une, ni sur l'autre de ces deux notions et personne ne sait réellement de quoi il s'agit. Ce *professionnel du Royaume* est, ainsi, celui qui se forme en milieu universitaire, caractérisé par la transmission d'un savoir qui inclut des thèses sur la liberté sexuelle, l'avortement et les drogues, parmi d'autres, celles justement qui sont refusées même comme sujet de discussion par ces jeunes charismatiques. Et cela n'est pas sans poser des problèmes pour leur formation universitaire. Les jeunes qui se réunissent pour prier dans les salles vides, entre les cours, appartiennent déjà à de groupes de prière liés ou pas à des communautés charismatiques. Leur action au non de la doctrine de Jésus dans l'université a été ainsi réduite à l'utilisation du campus pour des prières et des louanges, à l'exhibition de symboles d'appartenance religieuse et à quelques manifestations de désagrement d'élèves durant les cours lors qu'un professeur se réfère à des théories comme l'évolutionnisme ou à

³⁷ Entendu dans des conférences de formation proferées par Emmir Nogueira et d'autres communicants du Congrès National de Jeunes, organisé par Shalom en 2006 à Fortaleza. Dans l'Église Baptiste Régulière on trouve cette contre-indication faite aux jeunes par rapport à certains cours universitaires.

celles où la religion et Dieu sont traités comme des projections humaines³⁸. Quant aux pratiques édifiantes et à la nature d'une *civilisation de l'amour* ou à ce qui permettrait d'identifier le *professionnel du Royaume* par son travail « dans le monde », à part les généralités de type éthique, rien n'est éclairci.

Quelques différences pourraient être observées entre les participants des congrès Shalom et ceux qui réunissent pour des congrès d'étudiants universitaires charismatiques. Pour corroborer ce qui a été dit plus haut, sur le fait que la Communauté Shalom a une certaine influence sur la formation de sa jeunesse, ce qui amène celle-ci à assumer un comportement spécifique et très homogène, dans la rencontre du ministère Universités Renovées qui réunit des étudiants de plusieurs communautés et groupes de prière et est formé par ceux qui fréquentent divers espaces académiques, il y a visiblement une pluralité de comportements, de manière de s'habiller et de provenance socio-économique³⁹. Dans les deux conférences sur « Foi et Politique » et « Évangélisation et Culture », il y a eu des dissonances et des débats. L'un des conférenciers, bien qu'il ait critiqué le marketing chrétien, semblable à celui du « monde » (néo-libéral), a affirmé que l'important, dans la politique comme dans le contact avec le monde de la consommation, c'est la *révolution de l'amour*. Elle est la condition pour l'implantation de la civilisation de l'amour et s'appuie, majoritairement, sur le témoignage de vie et pas sur des pratiques sociales transformatrices. La totalité des jeunes à qui nous avons eu affaire pendant les travaux sur le campus ne s'intéresse pas particulièrement à la politique partisane ni même à la politique estudiantine.

La question qui s'est imposée, de loin, dans l'agenda des thèmes les plus importants pour les jeunes charismatiques, par décision des leaders, est celle qui regroupe les expressions et les usages du corps, la sexualité ainsi que les interdits y afférents bien plus que les analyses qui y sont liées. Cette thématique domine les conférences de formation dans les séminaires et les congrès et elle est au centre du livre *Papo Careta* d'Emmir Nogueira, destiné à la formation des jeunes et utilisé dans toutes les maisons de Shalom Brasil, nationales et à l'étranger.

Ce livre mérite une réflexion particulière. Il raconte la conversion du jeune Tobias, à travers une narration allégorique d'erreurs, doutes et repentances exposés au long d'une conversation avec Rafael (dont on sait à la fin qu'il est un ange). L'auteur entend que, pour

³⁸ Toutes choses que j'ai pu constater par moi-même.

³⁹ Cette observation a été faite par les chercheurs de terrain liés au projet de recherche de l'auteur.

se rapprocher des jeunes, il faut utiliser leur langage, ou ce qu'elle prend pour tel. Le résultat est un usage exagéré et indiscriminé d'expressions spécifiques à des milieux déterminés de jeunes, construites dans ces contextes-là et qui, en conséquence, en tire leur force d'évocation. Ils prennent donc, dans le texte en question, une forme caricaturale.

L'ouvrage qui infantilise en quelque sorte le destinataire⁴⁰, véhicule des préjugés et une information partielle. La représentation de la femme comme source de tentation qui doit être évitée par l'homme en est exemplaire. Il existe des passages dans lesquels l'intention est de souligner la condamnation de l'avortement, qui est relié de façon totalement superficielle et seulement à la promiscuité sexuelle, dont la dramatisation est assez horrible. De ce fait, on n'est pas étonné par le fait que les jeunes, accoutumés à ce type de lecture quand ils sont encore dans les groupes pré-universitaires de prière, se sentent très mal à l'aise dans le contexte de certaines discussions académiques.

Sur les 95 petites pages du livre on voit défilé des thèmes comme les pratiques sexuelles, l'avortement, la pudeur, l'homosexualité et le célibat. La société est diabolisée mais jamais expliquée. Sur l'homosexualité, Emmir enseigne que *le genre est un concept humain, une catégorie grammaticale (genre féminin, genre masculin, vous rappelez-vous les cours de portugais ?) ; Dieu a créé l'homme et la femme, simples comme ça*. Et elle complète : *Il n'y a rien à choisir, sinon vous allez être malheureux, car vous ne ferez pas la volonté de Dieu* (p. 16/17).

« Les garçons qui ne sont pas attirés par les femmes », « des jeunes qui se masturbent », « des filles qui s'habillent pour attirer les hommes » et « des étudiants qui sont atteints, à l'Université, par des idées contraires à la doctrine de l'église catholique » sont, selon les formateurs de la jeunesse charismatique, également passible de « guérison » durant les séances de louange et de prière dont c'est le but.

Quelle apparence doivent avoir les jeunes charismatiques catholiques ? De quelle manière et avec qui nouent-ils des relations ? Que font-ils pour se divertir ? Les jeunes de la Communauté Shalom évitent les décolletés, les jupes courtes et les pantalons qui laissent voir le nombril. Ils incriminent sévèrement les filles qui sont habillées ainsi. Pour ne pas se sentir gênés, filles et garçons préfèrent la compagnie des amis qui vivent la même expérience de foi. De même ils sortent en amoureux avec des membres de la communauté et évitent certains types de musique entre lesquels, principalement, le funk. « Le funk ça ne marche pas », comme le souligne Emmir Nogueira dans les livres et les conférences de

⁴⁰ Caractéristique identifiable à travers la narration, l'argumentation et le langage.

formation. Les jeunes charismatiques qui veulent aller dans les boîtes sont « libérés » par Dieu au cours des sessions de louange, prière et partage. Ils apprennent que Cazusa est un compositeur et musicien interdit. Et pas seulement lui : le *beatle* John Lennon a aussi une influence mauvaise, qui a laissé des marques dans la génération des années 60.

Et ainsi, suivant ce qu'on lui enseigne, fuyant ce qui est interdit et chechant la compagnie de seids égaux, le jeune charismatique essaie de trouver une façon de coexister avec l'avertissement de Moïses Azevedo: *Tu ne peux pas rester avec un pied dans la barque de Dieu et un autre dans la barque du monde.*

CONCLUSION

La substitution du « je suis catholique » par « je suis de la communauté X » entre les jeunes charismatiques est, en soi, révélatrice des nouvelles dynamiques d'identification religieuse dans le cadre du catholicisme qui va très au-delà de la simple distinction entre être catholique charismatique ou non. Cela fait penser qu'il est possible d'étendre à la sphère religieuse la réflexion de Barth⁴¹ sur le fait que les identités communautaires, ostensiblement partagées, sont des sous-produits ou des conséquences de l'éternel processus (fébrile et féroce) de recomposition des frontières. Frontières entre les dénominations religieuses chrétiennes (protestantes historiques et pentecôtistes de divers types, principalement), mais aussi entre celles-ci et celles qui ne sont pas identifiées comme chrétiennes (spirites, Mormons, umbandistes, candomblécistes et ésotériques de tous types, sans parler des juifs et musulmans) pour utiliser les classifications de l'Atlas des religions. Frontières aussi entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas de religion. La dernière de ces frontières, qui nous intéresse particulièrement ici, c'est-à-dire celle qui se construit à l'intérieur même du catholicisme, entre charismatiques et non charismatiques, entre consacrés et non consacrés dans les communautés et entre communautés ayant un charisme et des relations différentes avec Rome ; tout ceci est donc la constatation excitante que le processus d'identification, dans la religion aussi, divise et sépare toujours plus, dans ce monde globalisé.

Les communautés charismatiques seraient-elles, elles aussi, un autre exemple de « communautés-patères » où les individus vont accrocher leurs peurs, en construisant des identités précaires, de façon solitaire, si ce n'est par le soulagement qu'offre la présence physique de l'autre ? Comment combiner l'éphémère identitaire et l'intégralisme religieux

⁴¹ Fredrik Barth, cité par Bauman (2003).

montré ci-dessus par rapport à la formation et aux pratiques de la jeunesse charismatique ? Cette présence physique de l'autre est en train de devenir indispensable, tant par le nombre croissant de ceux qui passent des groupes de prière à la consécration, que par le suivi fidèle des orientations pour chercher, toujours, la compagnie des semblables. Mais il nous faut rappeler un aspect important :

« La communauté d'existence réelle sera différente de celle de tes rêves – plus proche de son contraire : elle augmentera tes peurs et ton insécurité, au lieu de les diluer ou de les éloigner. Elle demandera une vigilance 24 heures par jour et l'affûté quotidien des armes pour la lutte, un jour si, un jour non, pour maintenir les étrangers hors les murs et pour chasser ceux qui tourment leur veste jusque dans leur propre milieu. Et, par une ironie finale, ce n'est qu'à travers cette bellicosité, ces cris et cette lutte à l'épée que le sentiment *d'être dans* une communauté, *d'être une* communauté peut se maintenir et ne pas disparaître. Le réconfort du foyer doit être cherché, quotidiennement, sur la ligne de front » (Bauman, *op. cit.*, p. 22).

La formation que reçoit la jeunesse charismatique n'ouvre pas d'espace pour d'autres lectures de la réalité si ce n'est celle propre au « charisme particulier » de la communauté, dont l'interprétation ou, plus précisément, la transposition des préceptes religieux à l'action quotidienne revient aux leaders laïcs. Voici une autre nouveauté qui est le fruit des recompositions dans la sphère catholique. Pour plus que l'on ait mis en évidence l'effort de la hiérarchie – dans certains pays plus que dans d'autres – pour « contrôler » les initiatives et l'autonomisation du laïcat, ce que nous venons d'exposer ici montre que l'identité laïque, elle aussi, se transforme en fonction de l'espace qui lui est laissé et de ses modalités d'action. La « révélation » ou la « volonté manifeste de Dieu » prennent la place des orientations – auparavant obligatoires – de la hiérarchie et légitiment les initiatives purement laïques⁴².

⁴² Pour les élections municipales de 2004 on a pu observer quelques éléments nouveaux qui mettaient en évidence une préoccupation par rapport à la participation politique et qui soulignait sa conformité avec les orientations du magistère ecclésial. La conférence d'un « consacré » à la Radio Shalom (30/09) appelait les fidèles à participer aux élections « comme le veut l'église », en choisissant "non pas des partis mais des personnes qui aient une position claire contre l'avortement et l'euthanasie et en faveur des plus pauvres" ; ceci entre d'autres critères tels l'honnêteté et le fait d'avoir la vocation pour la politique. Cela se perçoit, dit le conférencier, à travers l'accompagnement de la vie des candidats, du "discernement spirituel" qui doit indiquer pour qui voter. Une candidate à conseiller municipal, aussi consacrée dans Shalom, a déclaré sur son site de campagne qu'elle a résolu de candidater « parce qu'elle a reçu un appel de Dieu ; parce qu'elle se sait missionnée et qu'elle a eu ce discernement ».

La préoccupation « d'affuter les épées », à travers les prescriptions et les interdits semble avoir l'avantage dans cette lutte identitaire. L'« autre » est là, dehors, et le plus qu'on enseigne pour coexister avec lui peut être résumé dans une seule phrase : « si tu ne peux pas l'éviter, accepte sa présence » mais sans discussion, ni échange d'idées. Rappelons que le milieu universitaire, par définition lieu de doutes, d'interrogations, d'échanges et de coexistence plurielle, est considéré par cela même dangereux pour la foi.

Même s'il est un peu tôt pour des conclusions de l'un ou l'autre type –et c'est pourquoi nous les présentons ici timidement– on peut observer que, même dans la jeunesse Shalom, l'entrée à l'Université engendre une quelconque transformation dans la conduite qui devient plus ouverte aux différences. Plusieurs témoignages assument explicitement ce fait, bien qu'ils le fassent toujours en euphémisant. De fait, on y fuit moins l'affrontement des idées à travers le dialogue, surtout quand celui-ci est encouragé par le professeur dans la salle de cours ou dans les pratiques extra-curriculaires par les autres collègues. Vu qu'il s'agit ici d'un premier approfondissement dans l'analyse de ces pratiques, il y a encore beaucoup d'observation à faire, par exemple, sur le suivi de la trajectoire de ces jeunes une fois qu'ils seront formés et auront échangé l'ambiance universitaire pour le marché du travail.

Dans le contact avec ces jeunes, aucun élément, pratique ou discursif, pourtant, qui apporte un minimum de clarté sur la *révolution de l'amour* prônée. Encore moins sur la civilisation de l'amour, oeuvre de l'action des professionnels du Royaume qui se forment dans les universités. Si l'on s'en tient à ce qui a été dit auparavant, une civilisation de l'amour dont seront absents certains types de professionnels et dans laquelle ceux qui sont censés l'intégrer n'arrivent pas à expliquer comme se fera sa construction effective ou ce qui la rendra différente de celle qui existe déjà. La critique scientifique n'est pas mise en oeuvre ; cela rend donc impossible l'identification des changements désirables, à part le « bain dans la doctrine de Jésus ». En fait, on ne va pas au-delà des pratiques religieuses, morales et spirituelles. Quelques-uns des jeunes en arrivent à parler de l'exemple comme moyen de transformation de la société ce qui nous dispense, pour l'heure, de commentaires plus précis.

(traduit du brésilien par Marion Aubrée)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAUMAN, Z. (2003) : *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, ed. Zahar.
- Idem, (2005) : *Identidade*. Rio de Janeiro, ed. Zahar.
- BERGER, P. (1980) : *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*. Paris, éd. Flammarion.
- BIBBY, R. (1991) : « La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances », *Sociologie et Sociétés*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (oct.), p 133-144.
- BIRMAN, P. (2005) : « Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: a combate às seitas na França », *Mana*, 11(1), p. 7-39.
- BOFF, C. [org.] (1987) : *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis, ed. Vozes.
- BOFF, L. (1981) : *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis, ed. Vozes.
- BURITY, Joanildo (2006a) : « Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil », XI Congresso da ALER, São Bernardo do Campo, julho de 2006.
- Idem, (2006b) : *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil, Recife*. FUNDAJ/Massangana.
- CAMURÇA, M. (2001) : « Religiosidade moderna e esclarecida entre os estudantes universitários das ciências sociais de Juiz de Fora – MG », *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n° 2, p. 34-64.
- CÔTÉ, P. et ZYLBERBERG, J. (1991) : « Univers catholique romain, charisme et individualisme les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone », *Sociologie et sociétés*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (oct.), p. 81-93.
- CSORDAS, T. (1997) : *Language charism and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley, University of California Press.
- GIDDENS, A. (2002) : *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, ed. Zahar.
- GRAND'MAISON, J. (1984) : « Le sacré: du système étanche au passeur de frontières », (in) ROULEAU, J.-P. et ZYLBERBERG, J. « Les mouvements religieux aujourd'hui », *Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion*, Québec, éd. Bellarmin, vol. 5, p. 55-64.
- HALL, S. (1999) : *A identidade na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A.
- HARVEY, D. (2003) : *A condição pós-moderna*, São Paulo, ed. Loyola.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1987) : « Charimatisme catholique et institution », (in) LADRIÈRE, P. et LUNEAU, R. [dir] *Le retour des certitudes: événements et orthodoxie après Vatican II*, Paris, éd. Centurion.
- Idem, (1993) : *La religion pour mémoire*. Paris, éd du Cerf.

- Idem, (1999) : *Le pèlerin et le converti: la religion em mouvement*. Paris, éd. Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER, D. et WILLAIME, J.-P. (2001) : *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris, éd. PUF
- JACOB, C. R. et alli (2003) : *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. PUC/Loyola/CNBB.
- LUCKMANN, T. (1967) : *The invisible religion*, Londres, Macmillan.
- MACHADO, Ma. D. (1996) : *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. S.Paulo/Campinas, Anpocs, editores Associados.
- MARIZ, C. (2005) : « Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião », *Revista Tempo Social*, São Paulo, EDUSP, vol. 17, n° 2.
- MIRANDA, J. (1995) : « *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*, São Paulo, Maltese.
- Idem, (1999) : *Carisma, Sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Idem, (2006) : « O candidato da igreja : do que nos fala sua presença na política brasileira », (in) VASCONCELOS, R et LEMENHE [orgs], *Política, cultura e processos eleitorais*, Fortaleza, Fund. Konrad Adenauer, p.149-170.
- Idem, (2007) : « A presença católica no esfera pública brasileira: para pensar o laicismo e o laicato », Congresso e Workshop sobre Religião e Cidadania, Recife, Fundação Joaquim Nabuco.
- NÓBREGA, A. (2007) : *Profissionais do Reino: um novo ethos católico na universidade cearense*. dissertação de mestrado aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC, Fortaleza.
- NOGUEIRA, Emmir (2006) : *Papo careta: a saga de Rafael Tobias e o peixe*. Fortaleza, Shalom
- NOVAES, R. (1994) : « Religião e política: sincretismos entre os alunos de ciências sociais », *Comunicações do ISEB*, ano 13, n° 45, p. 64-68.
- ORO, Ari Pedro (2003) : « A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiro », *Revista de Ciências Sociais*, S.Paulo, vol. 18, n° 53, p.53-69.
- PIERUCCI, F. et PRANDI, R. (1996) : *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, ed. Hucitec.
- SANCHIS, P. (1997) : « O campo religioso contemporâneo no Brasil », (in) ORO, A. et STEIL, C. [orgs], *Globalização e Religião*, Petrópolis, ed. Vozes.
- TIMBÓ, S. (2004) : *Novas Comunidades: uma novidade no Brasil*. Fortaleza, Shalom.
- TURNER, V. (1969) : *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris, éd. PUF.
- WEBER, M. (1994) : *Economia e sociedade*, Brasília, UnB.